

RUTAS
— DE —
CAMPO

4-5

Números

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
DE 2014

diario de
campo

**Etnografía de las
regiones indígenas
de México**

15 años de trabajo

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Rafael Tovar y de Teresa

PRESIDENTE

Instituto Nacional de Antropología e Historia

María Teresa Franco

DIRECTORA GENERAL

César Moheno

SECRETARIO TÉCNICO

José Francisco Lujano Torres

SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Diego Prieto Hernández

COORDINADOR NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Leticia Perlasca Núñez

COORDINADORA NACIONAL DE DIFUSIÓN

Benigno Casas

SUBDIRECTOR DE PUBLICACIONES PERIÓDICAS, CND

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

Winfield Scott, *Mujer indígena apoyada en una roca, ca. 1904*

© Fondo Y-C. B. Waite/W. Scott, FN, Sinafo-INAH, Conaculta, inv. 12015

FOTOGRAFÍAS DE CONTRAPORTADA

Bodil Christensen, *Mujer nahua con su maxtahual de lana, 1963*

© Nahuas, Cuetzalan del Progreso, Puebla,

Colección Stresser-Péan

Las fotografías e imágenes que acompañan este número son del acervo de la Coordinación Nacional de Antropología y forman parte de las distintas actividades (Seminario Permanente de Etnografía Mexicana, reuniones nacionales, cursos-talleres, coloquios, presentaciones editoriales, desarrolladas y resultado de los 15 años de trabajo del programa nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio.

Las viñetas y fotografías etnográficas incluidas son una selección de las publicadas en los volúmenes que conforman la serie Divulgación de la colección editorial Etnografía de los Pueblos Indígenas de México.

AGRADECIMIENTOS

Israel Hernández Servín

Moisés Lozano Lozano

Lucila Elena Calvo Hernández

Lourdes Baez Cubero

Rutas de Campo

Año 1, núms. 4-5, septiembre-diciembre de 2014

DIRECTOR

Diego Prieto Hernández

CONSEJO EDITORIAL

Saúl Morales Lara

José Antonio Pompa y Padilla

Alfonso Barquín Cendejas

Cuauhtémoc Velasco Ávila

Enrique Serrano Carreto

Marco Antonio Rodríguez Espinosa

COORDINACIÓN ACADÉMICA

Gloria Artís

RECOPIACIÓN DE TEXTOS, SELECCIÓN FOTOGRÁFICA

Y DISEÑO DE INTERIORES A COLOR

Karla Jaqueline Peniche Romero

Cristina López Llaveros

EDITOR

José Luis Martínez Maldonado

ASISTENTES EDITORIALES

Sergio Pliego Fuentes

Sergio Ramírez Caloca

DISEÑO Y CUIDADO EDITORIAL

Raccorta

CORRECCIÓN DE ESTILO

Arcelia Rayón

Héctor Siever

COMUNICACIÓN VISUAL

Paola Ascencio Zepeda

APOYO SECRETARIAL

Alejandra Turcio Chávez

Elizabeth Aguilar Segura

ENVÍO A ZONA METROPOLITANA Y ESTADOS

Marco Antonio Campos, Fidencio Castro, Juan Cabrera, Concepción Corona, Omar González, Graciela Moncada y Gilberto Pérez, personal de la Coordinación Nacional de Antropología

Rutas de Campo, año 1, núms. 4-5, septiembre-diciembre de 2014, es una publicación bimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: en trámite; ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título y Contenido: en trámite, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Impresora y Encuadernadora Progreso, S.A. de C.V. (IEPSA), Av. San Lorenzo núm. 244, Col. Paraje San Juan, Deleg. Iztapalapa, C.P. 09830, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 29 de mayo de 2015, con un tiraje de 2 000 ejemplares.



Índice

Presentación 4

RESEÑAS Y COMENTARIOS

Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, 5 vols., México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2013-2014

Volumen I: *Pueblos del noroeste* 8
María Eugenia Olavarría Patiño

Volumen II: *Pueblos mayas* 14
Miguel Lisbona Guillén

Volumen III: *Pueblos de Oaxaca y Guerrero* 19
Saúl Millán Valenzuela

Volumen IV: *Pueblos nahuas y otomíes* 23
Enrique Hugo García Valencia

Volumen V: *Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas* 31
Antonella Fagetti

Los chamanes y sus prácticas en el México contemporáneo. Comentarios durante la presentación 37
Alicia M. Barabas / Miguel A. Bartolomé

PRIMERA Y SEGUNDA ETAPAS

El proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio: una experiencia académica y de gestión en la investigación antropológica 44
Gloria Artís Mercadet

TERCERA ETAPA

Después del vendaval: la reconstitución del proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México, en su tercera etapa (2009-2014) 62
Diego Prieto Hernández / Citlali Quecha Reyna

REFLEXIONES SOBRE LA ETNOGRAFÍA

Los quehaceres de la etnografía latinoamericana 78
Alicia M. Barabas

Naturaleza y culturas: reflexiones sobre la “nueva etnografía” 87
Miguel A. Bartolomé

Similitudes y distancias: el proyecto de Etnografía a 15 años de distancia 94
Saúl Millán Valenzuela

Las circunstancias del trabajo de campo en antropología: experiencias y reflexiones 98
Aída Castilleja González

Proyecto Nacional de Etnografía: un recuento en clave peninsular 106
Ella F. Quintal Avilés

Aridoamérica invisible: una visión etnográfica 112
José Luis Moctezuma Zamarrón

La etnografía que acompañó al estudio *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual* 118
Eckart Boege



Reflexiones sobre la etnografía 129

Julieta Valle Esquivel

PORTAFOLIO 133

EXPERIENCIAS EN LA FORMACIÓN DE JÓVENES INVESTIGADORES

Aprendizajes, etnografía, anécdotas, rigurosidad, teoría, formación y hasta promiscuidades: formación y experiencia como investigadora en el proyecto “Etnografía” 148

María Jesús Cen Montuy

La perspectiva del equipo

Estado de México 151

Jaime Enrique Carreón Flores

Reflexiones sobre cómo hacemos etnografía y cómo la etnografía nos hace a nosotros 154

María Cristina Hernández Bernal

Etnografía para todos 157

Iván Gerardo Deance Bravo y Troncoso

El tesoro de nuestro pueblo y el proyecto “Etnografía” 160

Iván A. Romero Redondo

Etnografía al desnudo. El proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio: 15 años de aprendizaje 163

Jorge Antonio Reyes Valdez

Algunas memorias y ciertos reparos en conmemoración de los 15 años del proyecto de Etnografía 166

Eliana Acosta Márquez

Proyecto que proyecta 168

María Gabriela Garrett Ríos

La “otra” formación. Algo más que etnografía 171

Leopoldo Trejo Barrientos

Soy una hija del Proyecto Nacional de Etnografía 174

María del Carmen Castillo Cisneros

La etnografía como proceso colectivo 177

Rodolfo Oliveros Espinosa

La etnografía no es diálogo o sólo lo es en segunda instancia, comentario metodológico 180

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez

Avatares de la etnografía 185

Mirza Mendoza Rico

ATLAS ETNOGRÁFICOS DE MÉXICO 188

Juan José Atilano Flores

OBRAS PUBLICADAS 202



Presentación. A 15 años de Etnografía de las Regiones Indígenas de México...

En 1999, cuando Gloria Artís era la coordinadora Nacional de Antropología, un amplio número de investigadores del INAH fuimos convocados a poner en pie un extenso proyecto nacional de investigación: Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, el cual obtuvo el invaluable respaldo de la entonces directora general del INAH, María Teresa Franco. En los 15 años de su desarrollo continuado, este proyecto ha contribuido a ampliar y profundizar el conocimiento de los pueblos y culturas indígenas de nuestro país; a reflexionar sobre su dinámica y sus singularidades; a documentar su riqueza y vitalidad; a comprender sus universos simbólicos y rituales; a ver el mundo desde la perspectiva de quienes históricamente han sido invisibilizados; a dar cuenta de la condición pluricultural de la nación y de la conformación de regiones interétnicas, y a replantear el lugar de la antropología en el estudio de las problemáticas complejas del mundo actual.

El presente número doble de *Rutas de Campo*, coordinado precisamente por nuestra compañera Gloria Artís y por Karla Peniche, pretende hacer un balance de este importante esfuerzo académico colectivo, que señala una época nueva en la etnografía mexicana y representa un valioso paradigma para la definición de una política de investigación que atienda el encargo social de nuestra institución en lo que se refiere al conocimiento, el cuidado, la recuperación y la difusión del patrimonio y la diversidad cultural de nuestro país y de las distintas regiones y poblaciones que lo conforman.

A 15 años de su puesta en marcha, este programa de investigación ha construido un amplio *corpus* de conocimientos sobre diversas regiones y grupos indígenas de México. Sin demérito de los intereses y las inclinaciones teóricas de cada equipo regional, el proyecto ha ido proponiendo líneas comunes de investigación, diez hasta la fecha, las cuales favorecen la discusión y el intercambio académico entre sus integrantes, permiten orientar el seminario permanente de etnografía, contribuyen a dar coherencia al esfuerzo colectivo y posibilitan la construcción de una plataforma para el análisis comparativo y la contrastación de propuestas teóricas, perspectivas metodológicas y marcos de interpretación.



Coordinadoras de línea de investigación o equipo regional. De izquierda a derecha: Margarita Nolasco, Beatriz Olivier y Marie-Odile Marion

Como resultado de este acucioso trabajo de investigación colectiva se han elaborado cientos de ensayos, decenas de publicaciones, atlas etnográficos, documentales, catálogos y estudios monográficos, así como una gran cantidad de materiales y actividades orientados a la difusión de las investigaciones desarrolladas en este dilatado periodo. Asimismo hemos generado experiencias valiosas en la devolución de los saberes y datos que generosamente nos han compartido las múltiples comunidades y pueblos con quienes hemos trabajado durante estos años.

Tres han sido las etapas por las que ha atravesado este proyecto colectivo, que marcan diversos momentos y énfasis en cuanto a la perspectiva teórica y el abordaje metodológico y etnográfico de la investigación. La primera, de 1999 a 2004, abarcó cinco líneas de investigación: organización social; simbolizaciones sobre el territorio; identidad y relaciones interétnicas; pluralidad religiosa, y migración. En ésta encuadramos temas y enfoques propios de la antropología social, con la preocupación de ampliar, actualizar y profundizar, mediante estudios puntuales, el conocimiento etnográfico de los pueblos indígenas del México contemporáneo.

La segunda etapa, de 2005 a 2008, representó un giro hacia el estudio de los universos simbólicos propios de los pueblos indígenas, al privilegiar enfoques mucho más cercanos a la etnología, orientados a dilucidar la cosmovisión y la ritualidad propias de las culturas indígenas contemporáneas. Las tres líneas que se desarrollaron en esta etapa –ritualidad, cosmovisiones, chamanismo y nahualismo– nos permitieron profundizar en el conocimiento de las singularidades epistémicas y ontológicas de los pueblos originarios, a partir de un cuidadoso y fructífero trabajo etnográfico que se ocupó de identificar componentes simbólicos que caracterizan la matriz cultural de los pueblos indígenas con quienes trabajamos.

Recientemente se publicaron los cinco tomos de la línea de chamanismo y nahualismo: *Los sueños y los días*, coordinados por Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, profesores investigadores eméritos del INAH. En esta revista presentamos las reseñas con que destacados colegas dan cuenta de esta obra monumental.

En la tercera etapa, cuyas líneas han versado sobre el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México y sobre los procesos socioambientales, desde un principio nos propusimos abordar los procesos de articulación social y regional, partiendo del reconocimiento de la existencia de distintas estructuras de sentido que marcan las diferencias entre la lógica del pensamiento dominante en la sociedad nacional, por una parte, y las lógicas que organizan la reproducción cultural de los pueblos indígenas, con sus particulares creencias, conocimientos y prácticas, por la otra.

En esta etapa hemos tratado de recuperar los saberes propios de las comunidades con que trabajamos, así como acercarnos a sus enfoques, perspectivas y reclamos como entidades étnicas que reclaman presencia y reconocimiento. De este modo hemos impulsado una etnografía más cercana a la visión de los pueblos indígenas y comprometida con sus reivindicaciones y demandas.

La presente edición de *Rutas de Campo* ofrece una valoración desde el interior de este programa colectivo de investigación, a partir de las reflexiones analíticas y experienciales de sus protagonistas, de quienes lo concibieron y lo echaron a andar, con sus aciertos, errores y conflictos, y de quienes participaron en los equipos de investigación, en el seminario permanente, en las reuniones nacionales y en los encuentros académicos, a modo de hacer de este proyecto nacional un espacio de formación en la práctica de decenas de jóvenes investigadores que, gracias a este esfuerzo colectivo, maduraron y se han convertido en investigadores destacados en el ámbito de la etnografía en sus regiones de estudio.

Estoy seguro de que esta experiencia y estas reflexiones contribuirán a fortalecer la investigación antropológica y la tarea académica que realizamos en el INAH desde nuestros distintos ámbitos, enfoques y disciplinas.

Diego Prieto Hernández
Coordinador Nacional de Antropología



Reseñas y comentarios

Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.),
*Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo
en el México actual*, 5 vols., México, INAH
(Etnografía de los Pueblos Indígenas de México),
2013-2014





Festejos en honor a San Isidro Labrador, San Isidro, Villa de Allende, 2011 Fotografía © Fidel Camacho

Volumen I: *Pueblos del noroeste*

María Eugenia Olavarría Patiño*

Esta obra colectiva es el primero de cinco volúmenes dedicados al estudio del chamanismo y el nahualismo elaborado por el equipo de investigadores del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Se trata de una obra colectiva en el mejor sentido del término, ya que no sólo reúne trabajos de un conjunto de autores, sino que es el producto de sesiones de discusión teórica, metodológica y etnográfica bajo la conducción de Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, sus coordinadores, a lo largo de varios años.

Los cinco volúmenes abarcan en su totalidad las regiones indígenas mexicanas: mayas, los pueblos de Oaxaca y Guerrero, nahuas y otomíes; huastecos, pames, totonacos y purépechas, y el dedicado al noroeste mexicano, el cual representa la región de mayor extensión geográfica del país. Se compone de un prefacio, una introducción y una presentación a cargo de los coordinadores de la investigación, más un total de 10 capítulos sobre estudios de caso que comprenden ocho grupos étnicos de la macrorregión noroeste: guarijón (Harris), rarámuri (Morales, Pintado y Fernández), yaqui (Merino), mayo (López), cora, huichol (Jáuregui, Magriñá y Pacheco), tepehuán (Reyes) y pima (Oseguera), de manera que están cubiertos prácticamente todos los pueblos indígenas de la región, excepto el seri, el mexicanero y los pueblos ubicados en la frontera con Estados Unidos (tohonoodham, paipai, kumeeay, kiliwa, cucapá).

El abordaje del noroeste de México como objeto de estudio con derecho propio es una práctica relativamente reciente en la antropología mexicana.¹ Así lo consideran Bartolomé y Barabas al afirmar que “no todo el actual territorio mexicano fue espacio de desarrollo de la tradición civilizatoria mesoamericana” (p.15). Este reconocimiento les permite alejarse de uno de los ejercicios que dominó durante mucho tiempo las aproximaciones al noroeste de México, consistente en definirlo por la ausencia de tal o cual “rasgo” mesoamericano; asimismo les ha permitido observar de modo frontal esta extensísima y muy variada macrorregión y adentrarse en lo propio de cada grupo étnico, cada uno de ellos abordado con rigor metodológico, imaginación teórica y minuciosidad etnográfica.

El hilo conductor de los cinco volúmenes es el estudio que, a manera de introducción, presentan Barabas y Bartolomé, el cual es al mismo tiempo un recorrido cronológico de los principales

* Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa (ome@xanum.unam.mx).

¹ Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría (2006: 15-32) hacen una revisión de los aportes etnológicos y arqueológicos en la construcción de la noción de “noroeste de México”. Al respecto, apuntan: “En este sentido debemos considerar al noroeste mexicano como una región puente entre puentes o bien un corredor entre otros corredores que en distintas épocas y con diferentes grados e impacto ha mantenido un permanente diálogo con otras regiones, en particular aquellas comúnmente denominadas como Gran Nayar y Suroeste de Estados Unidos. Visto en esta perspectiva, el noroeste –en cualquiera de sus denominaciones– deja de ser así un ecosistema o un área cultural determinado para convertirse en uno o varios sistemas culturales cuyas fronteras se expanden y contraen no sólo en virtud de los movimientos de la historia sino, y sobre todo, en relación a las temáticas consideradas” (*ibidem*: 16).



autores que han analizado la noción de chamanismo, una crítica al respecto, además de una puesta al día de las aportaciones sobre el tema, hasta incluir las ontologías amazónicas contemporáneas. El estudio asimismo discute la pertinencia de la noción de chamanismo en Mesoamérica.

Los autores-coordinadores no se conforman con presentar las polémicas más destacadas, pues de igual forma delimitan y clarifican la categoría de chamanismo en el interior de un sistema más amplio que incluye el nahualismo y el tonalismo, nociones esenciales para comprender las religiones indígenas contemporáneas de México.

En su delimitación de la noción de chamanismo, producto de un conocimiento de primera mano de la etnografía mexicana, Bartolomé y Barabas apuntan que todos los seres humanos poseen un tonal, una fuerza vital acompañante, si bien sólo unos pocos están dotados de la capacidad de transformarse en su *alter ego*, conocida como nahualismo, mediante la cual el sacerdote se metamorfosea en una forma animal. En el tonalismo, el animal y el individuo coexisten de manera separada, aunque se encuentran unidos por un destino y una esencia anímica comunes. Por medio de los naguales, los seres humanos establecen relaciones sociales con todos los entes que pueblan los distintos planos del universo. Así, el tonalismo-nahualismo se puede entender como una categoría constitutiva de la persona; es decir, como los componentes de la noción social de persona. De esta forma se propone conciliar tres grandes temas: el chamanismo como mediación con lo extrahumano, el nahualismo en tanto capacidad de transformación y el viaje onírico como instrumento para vincular dos o más realidades.

Ubicar al sueño como el tema central, es uno de los elementos que permite a los autores precisar la cate-

goría de chamanismo. Desde un punto de vista *emic*, el sueño constituye el canal de comunicación entre realidades alternas. De acuerdo con los primeros estudios entre los nativos australianos, llevado a cabo por Dean, este mundo alterno es un espacio-tiempo (metatemporal y multilocal) a la vez pasado, presente y futuro, ubicuo, al que se accede mediante la experiencia onírica; el tiempo-espacio Otro. El chamán aparece como el dispositivo mediador, como el capacitado o el indicado para transitar hacia ese mundo Otro, hacia ese mundo intangible, delicado o sutil, inaccesible para quienes no comparten, como él, las siguientes características:

- a) Haber experimentado una muerte ritual, un sueño recurrente, una recepción del don, un aprendizaje que marque su iniciación.
- b) Contar con la capacidad de manejar el trance inducido por psicotrópicos o mediante técnicas corporales.
- c) Contar con la capacidad de dialogar, combatir, negociar, utilizar o manipular los aspectos anímicos de las entidades extrahumanas con diversos fines: curativos, rituales o adivinatorios.

La importancia del papel social de estos especialistas permite clasificar a las sociedades no sólo *con* chamanes, sino como *sociedades chamánicas*.

Subyace a esta institución social una concepción que los autores llaman “bipolar” del individuo y del mundo:

El ser humano se compone de un cuerpo y de uno o varios componentes invisibles, a menudo llamados “almas”, que se pueden separar del cuerpo y sobrevivir a la muerte. La fugaz y nocturna partida de uno de sus componentes explicaría los sueños; una partida prolongada, la enfermedad; su partida definitiva, la muerte. No sólo los hombres, también los demás seres de la naturaleza, vivos o inertes, pueden poseer tipos de “almas” (Perrin, 2008: 416).

El mundo también está atrapado entre al menos dos polos. Existe este mundo, visible, cotidiano, profano, y “otro mundo”, por lo general invisible para el ser humano ordinario: el mundo de los dioses y de sus emisarios, de los ancestros, de los muertos, de los dueños de los animales y de las plantas. Es el mundo descrito y explorado por los mitos. El sueño se presenta como un estado liminar que vincula ambos mundos, por lo que es necesario señalar que ninguno de éstos posee el estatus ontológico de constituir la realidad absoluta.

En el capítulo “Los sueños y sus peligros...”, dedicado a la curación entre los pimas de la frontera entre Sonora y Chihuahua, Oseguera nos dice: “Existe una definida distinción entre el sueño y la vigilia [...] pero esto no quiere decir que a los sueños se les otorgue menos realidad que a la vigilia”. Este punto, la relación entre vigilia, sueño y realidad, es recurrente entre otros pueblos, como el rarámuri y el guarijón estudiados por Harris y Pintado.

En la perspectiva occidental, la vigilia se asimila con la realidad y el sueño aparece, cuando mucho, como una especie de lenguaje que revela mensajes iniciáticos, proféticos, terapéuticos. Este tipo de interpretación abreva de la fuerte influencia freudiana en el sentido común del siglo xx, donde el sueño se concibe como una determinada clase de lenguaje cifrado.

Muchas de las culturas estudiadas en este volumen no sólo cuentan con una categorización especial de la actividad onírica a la cual no se le confronta con lo empíricamente vivido, sino que ésta es “real” en la medida que resulta significativa desde su punto de vista particular. En muchos casos los sueños no sólo son dueños de una semántica, sino que en ellos se encuentra, la mayoría de las veces, una terapéutica. Entonces, la oposición entre vigilia y sueño se debe entender en el interior un sistema que comprenda ambas categorías, más las de lo real y lo vivido, así como otras que aparezcan.

Una vez delimitada la noción principal que une a todos los ensayos –es decir, el sueño–, resulta preciso mencionar que todos los capítulos no sólo aportan en el ámbito etnográfico, sino también en cuanto a su dimensión interpretativa. A partir de la lectura completa, más que conducir hacia una tipología de los distintos tipos de chamanismo en el noroeste de México –tarea nada desdeñable que en algún momento deberá ser llevada a cabo–, el contenido del volumen conduce a la reflexión y la problematización de algunos temas presentes en la historia de las disciplinas etnológicas. Comentaré dos de ellos que me surgieron tras la lectura del libro. El primero se refiere a la experiencia chamánica mediante el uso de sustancias enteógenas y el segundo es la relación del chamán con el sistema de poder.

Sobre el primer tema, considero que uno de los aportes de este libro es que provee una mirada desprejuiciada y no idealizada del chamanismo, con base en contribuciones etnográficas de primera mano. La literatura del *new age* no ha hecho más que rodearlo de un romanticismo y exotismo poco útiles para su com-



prensión. Está comprobado que el uso de sustancias psicoactivas no es un requisito para la experiencia chamánica, ya que ésta puede ser alcanzada a través de técnicas corporales como la danza, el ayuno, la inmovilización y la vigilia prolongada (Perrin, 1985). Aun cuando se empleen estas sustancias, conocemos muy poco de la experiencia enteógena en sí misma. De hecho, este neologismo, acuñado en 1979 por Wasson y otros autores, del griego *éntheos* (ἐνθεός), significa “(que tiene a un) dios dentro”, “inspirado por los dioses”, en tanto que *génos* (γένος), “origen, tiempo de nacimiento”, está cargado de las “vibras” de la contracultura de las décadas de 1960 y 1970.

Ahora sabemos que los efectos de las sustancias psicoactivas varían de una cultura a otra. La mayoría de los pueblos indígenas estudiados en este volumen (huichol, cora, rarámuri) no sólo conciben la droga como una sustancia capaz de “dislocar” su percepción normal del mundo, sino como vehículo que transporta a voluntad al chamán hacia un mundo Otro donde residen seres sobrenaturales, mientras que la mayoría de los occidentales tienden a considerar que este mundo Otro es el simple efecto de las sustancias químicas absorbidas.

Lévi-Strauss sostiene, justamente en su discusión del libro de R. G. Wasson, que “los alucinógenos no esconden un mensaje natural cuya noción misma parece contradictoria; son desencadenadores y amplificadores de un discurso latente que cada cultura tiene en reserva y del cual las drogas permiten o facilitan la elaboración” (1979: 220).

En sí misma, la sustancia psicoactiva no provoca el mismo efecto en todos los contextos culturales. Tal como lo muestra el estudio de Wasson (*apud ibidem*) sobre la *Amanita muscaria*, ésta suscita comportamientos pacíficos en la población siberiana de los koriak,

mientras que entre los vikingos se asocia con el “furor berserk” o impulso de violencia asesina o suicida. Tal como el sueño, el viaje enteogénico se encuentra codificado culturalmente, de manera que no basta con señalar que se ha ingerido el jículi, el kieri o cheri, el bakánoa, el makuchi, sino que hace falta conocer testimonios de viva voz que narren lo que experimentan los chamanes al hacerlo, o bien reconstruir el universo mítico ritual que enmarca el viaje enteogénico, tal como lo logran los ensayos de este volumen dedicados a los sistemas religiosos rarámuri, cora, huichol y tepehuán.



Frente a una imagen naturalista de la droga, el uso ritual de las sustancias psicoactivas nos muestra que el viaje se puede traducir a un lenguaje pictórico, como en el caso de *nierika*; los cuadros de estambre donde se plasman las deidades wixaritaki. De modo que el chamanismo se consideraría, como lo hace Michel Perrin, un arte total: oral, teatral, pictórico, con una enorme importancia estética, simbólica y política, la cual constituye la base de su poder.

La relación entre el chamanismo y el poder es el segundo tema que permiten pensar algunos de los capítulos de este libro. El estatus del chamán en su comunidad se relaciona con el uso de sustancias psicoactivas en la medida que las drogas tienen como una de sus funciones la de separar ritualmente: sirven para marcar una línea entre quienes pueden consumirlas y quienes no. Como parte de los ritos iniciáticos, el uso de drogas separa a los niños de los guerreros, a los guerreros de las mujeres, a los iniciados de los neófitos.

En este sentido, el huichol es uno de los grupos más democráticamente consumidores de psicoactivos como el jículi, pero el kieri y su uso restringido, aun entre chamanes, indica un principio de autoridad y exclusividad que se debe tomar en cuenta como principio organizador. Hasta ahora no se conoce, en términos etnográficos, una droga exclusiva de las mujeres y de los niños que les permita consolidar posiciones de poder en una comunidad.

Cuando un chamán entra en un estado de “receptividad”, lo hace porque se le ha pedido que lo haga y se espera que cumpla, a modo de entrar en el universo de la “reciprocidad”. En principio no actúa para sí, puesto que ya recibió un don, una distinción. Su tarea será, por ejemplo, en caso de enfermedad, actuar sobre el alma del paciente o extraer del cuerpo de éste el elemento patógeno. Si se trata de escasez de caza o alimento, persuadirá al amo de los animales para que ceda a los humanos algunas cabezas de su ganado. Si se trata de la guerra, habrá que debilitar las fuerzas del enemigo. Se trata de un saber y un poder distintos de los que poseen los individuos ordinarios, pues deben lidiar con el lado secreto del mundo.

Dos de los capítulos ilustran con claridad la relación entre chamanismo y poder. Claudia Harris identifica la doble naturaleza del curandero-hechicero guarijó, el *pewatélo-sukitúme*, y Oseguera refiere el monopolio de información que el chamán pima busca y que a la postre se convertirá en una fuente de conflicto. Oseguera señala que aquello que diferencia a los curan-

deros de los seres humanos comunes es su capacidad para obtener información estratégica, pues ésta resulta determinante para el éxito de la curación: dónde y cuándo sucedió el susto; si se trata de brujería, quién hizo el daño y por qué. No hay que olvidar que los pacientes consultan a los curanderos para que les resuelvan la falta de información respecto a los causantes de la enfermedad. Buscan el sentido de su mal. Harris saca a la luz el contexto de violencia que rodea al curandero guarijó y qué sucede cuando éste no participa más en las redes de reciprocidad.

Don y reciprocidad son categorías centrales que permiten entender el chamanismo como un acto social total. El ensayo de Jáuregui y Magriñá ilustra este punto en forma magistral. La descripción de un ritual de “despedida” de un chamán cora, cinco días después de su funeral, permite derivar todo un sistema de conocimiento que cabe en lo que Michel Perrin definió como arte total: la disposición de los enseres, imágenes sagradas, parafernalia ritual, cantos y rezos, gestualidad y disposición de los cuerpos: todo da cuenta de un sistema expresivo.

Si bien es cierto que la caracterización predatoria del nahualismo en el esquema de Descola privilegia los aspectos negativos del nahual –en los que ha influido la demonización colonial, dejando de lado las múltiples evidencias de sus papeles positivos en el orden político-religioso–, también es cierta su idealización. No hay que olvidar que el control de la información y la lucha por el poder no están ausentes en la vida de los chamanes. Tal como señalan Barabas y Bartolomé, la condición del nahual le permitía defender a las entidades anímicas de su comunidad o agredir a los *alter ego* enemigos de su gente. Para algunos era un benefactor y para otros, un terrible predator.

Su capacidad constituye un modelo de legitimación cósmica y social para los líderes político-religiosos. Sin embargo, poco se ha registrado sobre la vejez de muchos de ellos, caracterizada por el miedo que generan y el abandono de que son objeto. Después de su etapa de apogeo aparecen las acusaciones de brujería y el despojo de sus bienes.

En síntesis, el chamanismo no es residuo de una religión arcaica de cazadores, sino una institución social dinámica susceptible de registrarse en distintos tipos de sociedades, en la medida que cumple una función social y simbólicamente legitimada.

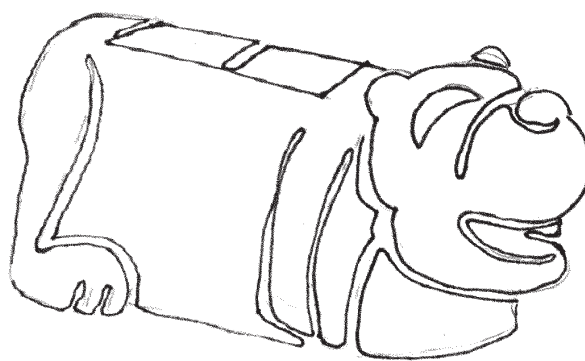
Con las líneas anteriores espero haber mostrado una parte de las reflexiones que esta importante obra



puede suscitar, y estoy segura de que los lectores encontrarán muchas más, por lo que valga esta reseña como invitación para su lectura y consulta.

Bibliografía

- Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, “Hacia una perspectiva sistémica de una macrorregión indígena americana”, en C. Bonfiglioli, A. Gutiérrez y M. E. Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste I. Una macrorregión indígena americana*, México, IIA-UNAM, 2006, pp. 15- 32.
- Lévi-Strauss, Claude, “Los hongos en la cultura”, en *Antropología estructural. Mito sociedad humanidades*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 212-225 [versión original: “Les Champignons dans la culture. A propos d’un livre de M. R. G. Wasson”, en *L’Homme*, 1970, t. 10, núm. 1, pp. 5-16, en línea [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1970_num_10_1_367101].
- Perrin, Michel, “Chez les Indiens la drogue structure, chez nous elle détruit...”, en *Le Temps Stratégique*, núm. 12, 1985.
- , “Arte y chamanismo”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste II. Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, IIA-UNAM, 2008, pp. 413-437.



Volumen II: *Pueblos mayas*¹

Miguel Lisbona Guillén*

Tuve la fortuna de participar, como investigador invitado, en el arranque del magno proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio. Desde 1998 muchos académicos del INAH, junto con algunos profesionales invitados en forma puntual, han construido con esfuerzo, no cabe duda, la obra más extensa de etnografía realizada en México, esfuerzo al que debe agregarse el propio de la coordinación de los trabajos, que no serían dignos de llamarse así si no tuvieran una cierta coherencia expositiva y de contenido, a la que ha ayudado la existencia del Seminario Permanente de Etnografía de la institución arriba señalada.

Observar la vivencia cotidiana de los indígenas mexicanos a partir de una división temática es una tarea considerable. Al mismo tiempo hay que agregar la pretensión de extensión geográfica, puesto que las miradas de los antropólogos participantes abarcan distintos estados de la República mexicana, donde existen hablantes de idiomas precolombinos. De esta tarea ya ha aparecido una buena cantidad de libros publicados, con diversos volúmenes algunos, y otros se encuentran en proceso de edición.

El que hoy se reseña es el segundo de cinco volúmenes, todos ellos coordinados por los doctores Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, investigadores de extensa trayectoria académica y pasión etnográfica tanto en México como en otros lugares del orbe, en especial de América Latina.

Cabe destacar que en la conformación de esta obra los propios coordinadores mencionan que son 38 trabajos los que integraron el resultado final, entre monografías y ensayos. En este segundo volumen se recogen tres referentes a la península de Yucatán y cuatro al estado de Chiapas. Aunque la obra se dedique a los pueblos mayas, tal como se indica en el subtítulo, es necesario precisar que uno de los textos se enfoca en los zoques chiapanecos, casi siempre confundidos con hablantes de alguna lengua mayance por su ubicación geográfica, pero que no guardan parentesco lingüístico alguno con los mayas que hoy son sus vecinos.

Los antecedentes temáticos abordados por el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, que giran en torno a la organización social y comunitaria, el territorio, las relaciones interétnicas o la diversidad religiosa, por mencionar sólo algunos, aterrizan en esta obra en uno de los aspectos más clásicamente antropológicos desde los primeros pasos de la disciplina y, de seguro también gracias a esto, uno de los más complejos a la hora de conceptualizar y definir teóricamente. A semejante tarea se abocan los coordinadores del texto en su trabajo introductorio, con la finalidad de repasar, en un estado de la cuestión que no se extralimita con autores y corrientes por la ingente información bibliográfica, los caminos que ha tenido el estudio de tales

¹ "Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas, de Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.)", en *Península*, vol. VIII, núm. 2, julio diciembre de 2013, pp. 105-109.

* Universidad Nacional Autónoma de México (mlisbonag@hotmail.com).



Pame, Santa María Acapulco, San Luis Potosí, 1980 **Fotografía** © Fototeca Nacho López, CDI

temas, así como de centrarlo en el caso mexicano, ámbito de por sí complejo puesto que las variantes etnográficas son múltiples.

Su punto de partida señala al chamanismo “como mediación con lo extrahumano”, al nahualismo como “capacidad de transformación” y al “viaje onírico como instrumento para vincular dos o más realidades” (p. 15). Estas definiciones y posicionamientos siempre pueden ser discutidos, en especial cuando los elementos para estructurar el debate surgen del famoso dicho entre antropólogos: “En mi pueblo eso no ocurre o se hace de otra forma”. Si dejamos al margen estos dimes y diretes caseros y propios de la disciplina, no cabe duda de que la división conceptual, que puede condensarse en una figura humana con capacidades para interpretar los tres papeles o estar separados en otros casos, según lo expuesto por la etnografía, no puede ser comprendida sin remitirnos a los propios enredos surgidos en el origen mismo de la antropología. Desde ese principio, por derivación lógica, aparece la construcción de los conceptos que inicialmente se utilizaron para determinar aquello que se consideraba propio de los entonces objetos de estudio, los denominados en el vocabulario del momento como “pueblos primitivos”.

Los padres de la disciplina, con todas las variantes que ofrezcan –y algunas son señaladas por los coordina-

dores de la obra–, poseían un nítido talante evolucionista propio del siglo XIX. El irracionalismo atribuido a los pueblos estudiados, o al menos mencionados –puesto que el trabajo de campo fue bastante posterior a dichos ensayos–, confirmaba la diferencia civilizatoria entre un mal llamado Occidente y los otros, aquellos que no habían alcanzado niveles suficientes de progreso, hecho ratificado en su accionar cotidiano en el mundo.

La caterva de interpretaciones, pero sobre todo de conceptos para definir aquello que era incomprendible desde un racionalismo chato –y recordemos que considerado científico en su momento–, de seguro no se logró deshacer del prejuicio, no siempre doloso pero incapaz con las herramientas que poseían, hasta la publicación de *El pensamiento salvaje* (1994), obra de Claude Lévi-Strauss, deudor no sólo de la lingüística, sino también de las obras precedentes de Émile Durkheim (1996) y Marcel Mauss, su sobrino, en especial la escrita en conjunto sobre las clasificaciones primitivas (1971).

Señalar estos aspectos precedentes, en forma breve e incompleta por supuesto, no es gratuito, puesto que, como ya se mencionó, uno de los problemas constantes que debe enfrentar la antropología es el de la definición conceptual, y en el llamado chamanismo y nahualismo es evidente la complejidad. De ahí que la introducción de esta obra cumpla con la función enco-



mendada, y que tendría que ser en nuestros tiempos un requisito fundamental para cualquier libro coordinado: la de ser una guía de discusión y debate para los neófitos y asimismo para los especialistas. Esto es sabido, aunque pocas veces se cumpla, para desgracia de lectores y mengua de las propias disciplinas sociales. En la presente obra aparece, y lo hace sin temor –que ya es mucho–, con la intención de ser una guía, pero también un marco de discusión. ¿Qué mayor aportación al conocimiento hoy en día que la posibilidad de debate?

La dificultad de realizar este tipo de introducciones es sencilla de mencionar, aunque sus aristas o derivaciones temáticas a la hora de efectuarse sean muchas. Dicho lo anterior, no olvidemos que el escollo inicial aparece por enfrentarnos a un mundo otro, un mundo paralelo, mundo de conocimiento, de historia, de futuro, que es casi siempre tan real como el material y cuyas derivaciones, por citar algunas, se dirigen a la misma conformación y comprensión de la sociedad, del cuerpo humano o la definición de lo sagrado. No sería tanto una división platónica entre los mundos inteligible y sensible, sin mencionar sus precedentes históricos y paralelismos en otras latitudes o sus consecuentes derivaciones tan caras a los debates del cristianismo, sino un conocimiento otro.

De ahí la insistencia en los aprietos para definir a los especialistas: chamanes, brujos, magos, curanderos, o los mismos obstáculos para determinar sus atributos, capacidades o desdoblamientos. En definitiva, tal vez la certeza –que no deja de ser un posicionamiento teórico personal para no caer en el extravío– es que tanto la legitimación como la deslegitimación de los especialistas son otorgadas por la sociedad en el sentido que Henri Hubert y Marcel Mauss lo definieron en un clarividente ensayo aparecido a principios del siglo xx (Mauss, 1979).

Una vez establecido lo anterior, y con la introducción de la obra que, por supuesto, también efectúa un repaso crítico a algunas de las posiciones y descripciones realizadas sobre el tonalismo y el nahualismo, aspecto fundamental y fundador de la propia singularidad regional descrita y analizada desde el periodo prehispánico hasta nuestros días, pasando por los conflictos causados en la época colonial, parece que el mejor antídoto para no perderse en los debates conceptuales y de contenido sigue siendo la etnografía, la descripción de aquello observado y que, en la actualidad, no puede ser más que el resultado de la incorporación de “nuevas concepciones” como ejemplo del “dinamismo” social (p. 35), tal como apuntan con acierto los coordinadores del libro.

El resultado de tal dinamismo no es otro que la variedad de posibilidades a la hora de confrontar los datos de campo y redactarlos. Y ésta es la tarea fundamental de la etnografía: situarse por encima de un marco teórico determinado para llenarlo con datos, muchos o pocos, y ofrecer la mayor información posible de un lugar o una temática determinados, según los intereses de investigación.

Bajo esa premisa, los tres primeros trabajos de la obra, todos ellos encabezados por la antropóloga Ella Fanny Quintal, cuyo territorio de observación es la península de Yucatán, se abocan a dotar de una información ingente sobre los hablantes de maya yucateco. En el primero de éstos, que ofrece datos procedentes del Camino Real en Campeche, el poniente, sur y oriente del estado de Yucatán y del centro de Quintana Roo, son cuatro los coautores dedicados a sumergirnos en la noción de persona que “incluye aspectos del cuerpo y del espíritu en continua interacción” (p. 59). Los datos se conectan con los problemas de salud acarreados por la introducción de fuerzas ajenas al cuerpo de las personas en forma de “malos aires” y que, de manera analógica, pueden introducirse en otros ámbitos relacionados con los seres humanos, como los animales y espacios de vida.

A partir de ahí, las descripciones de Quintal, Quiñones, Rejón y Gómez se dirigen a la división del cuerpo humano, con hincapié en una vertiente que le da sentido, que es la composición y división energética del mismo. La organización de rituales, con la que se inicia el capítulo, o los ejemplos relativos a entidades que se sitúan fuera del mundo tangible, adquieren una certidumbre antropológica a partir de esa división energética que define la propia existencia.

La segunda aportación al libro, también escrita por cuatro autores (Ella F. Quintal, Martha Medina, María Cen e Iván Solís), se centra en el *wáay* o copresencia vital manifiesta a través de distintas figuras, en especial animales. Esta característica, conocida con amplitud en el ámbito mesoamericano y denominada “wayismo” en las páginas del capítulo, se explorada mediante las fuentes secundarias y arqueológicas, así como en la etimología y significado de la propia palabra, para después pasar a una tipología etnográfica que permite observar a quienes tienen la posibilidad de transformarse para causar daño y a los que pueden combatirlos. Los autores abordan la preeminencia del papel del sueño con base en el propio significado de la palabra, puesto que “la voz maya *wáay* significa ‘dormir’, ‘soñar’” (p. 132), en contraposición con lo afirmado respecto a los nahuas, para quienes la palabra “nahual” sería tomada como disfraz o cobertura.

Por último, antes de adentrarnos en los trabajos sobre Chiapas, se encuentra el texto de Ella F. Quintal, Fidencio Briceño y Alejandro Cabrera, centrado en una figura multicitada en los estudios sobre la península de Yucatán, el *h-men*: aquel que, por sus capacidades, es el hacedor ritual y también el intermediario con ese mundo otro al que casi siempre tiene acceso a través del sueño. Tanto “cura como preside y oficia rituales del ciclo de vida, de mantenimiento y de restablecimiento del orden cósmico” (p. 145).

Para el caso chiapaneco, la primera colaboración corresponde a Marina Alonso, quien, como ya se indicó en párrafos anteriores, trabaja con los no hablantes de lenguas mayances que viven en ese estado del sureste mexicano, los zoques. El sueño de los músicos, ejemplificado en los municipios de Copainalá y Ocotepéc básicamente, da acceso a un conocimiento que de particular, por ejecutar individualmente un instrumento, se torna colectivo al preservar la mediación con lo sagrado comunal, siempre tan peligrosa para los humanos. Para la autora, estos músicos “bien podrían ser considerados como chamanes por ejercer la práctica de la curación o lo que se denomina localmente como brujería, usada para dañar a alguien enfrentándolo; también son reconocidos por saber las fases de los rituales, los rezos y los alabados de los santos, por poseer un conocimiento profundo del entorno natural; y por la práctica del nahualismo” (p. 201).

El siguiente trabajo, escrito por Hadlynn Cuadrillo y Rodrigo Megchún, nos sitúa en el devenir histórico vivido por los migrantes a la Selva Lacandona, en

concreto los tzeltales. La visión del éxodo bíblico que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas –encabezada por el obispo Samuel Ruiz García– otorgó a esa colonización le confiere un carácter casi sacro, fundador. La figura de los catequistas, que ya había conformado de alguna manera el obispo Torreblanca, se convirtió en la mediadora religiosa hasta acabar con las prácticas de lo que la Iglesia católica siempre ha considerado paganismo o superstición. De ahí que la construcción de la nueva realidad local tuviera que acudir a nuevos especialistas, ahora en el mundo mestizo, para las sanaciones de todo tipo. En definitiva, “la concepción y práctica de los curanderos y brujos no está al margen del proceso social vivido por la población” (p. 227).

El tercer texto sobre Chiapas tiene como autor a Miguel Hernández, tzotzil formado en la antropología, y se acerca a conceptos como los de *j-ilol* (curandero), *xchanulxch’ulel* (tona), el *j-ak’ chamel* (brujo) y el *vayjel o lab* (nahual). Dentro de la narración del contenido de estos conceptos, ejemplificados en algunos casos, destaca la parte dedicada al curandero, convertido en tal a través del sueño iniciático. Su figura se transforma en mediadora entre el mundo tangible, en este caso expuesto mediante la enfermedad de los pacientes y las fuerzas causantes de la misma. Esto lo sitúa, en algunas ocasiones, en la difícil frontera de la sanación terrenal y la confrontación en planos ajenos al mundo conocido desde una perspectiva cartesiana.

Por último está el trabajo que cierra la obra, a cargo de Javier Gutiérrez y Ana Laura Pacheco. Ellos incursionan en el mundo de los choles radicados en el municipio de Tila para hablarnos de los *iló* (curadores) y los *wujty* (brujos). La descripción de estos especialistas se enmarca en una contextualización previa de la llamada cosmovisión chol. A partir de ahí, sin olvidar la influencia del catolicismo en la visión vigente del mun-





do, se comprende el modo de actuar de estos especialistas que traspasan lo terrestre o visible para causar el bien o el mal sobre los humanos que habitan en su universo de influencia.

La complejidad y variedad mostrada en las páginas de este segundo volumen de la obra reseñada, al que hay que unir los textos ya publicados y los que están en proceso, habla de la riqueza etnográfica que el ecumene todavía aporta respecto al ser humano en sociedad. Los nexos con el pasado, pero también las nuevas formas de actuar tanto en el campo como en la ciudad, indican que la antropología y su herramienta básica, la etnografía, se encuentran vigentes como forma de aprehender la diversidad humana.

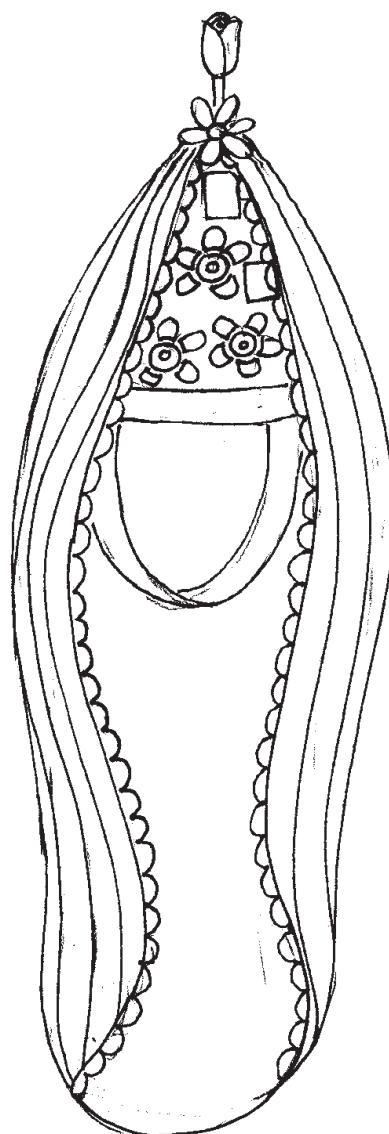
En el caso mexicano, también con sus múltiples y variados ejemplos, es fundamental retomar los debates sobre el tonalismo y nahualismo para conocer la concepción y la vivencia cotidiana, incluso más allá de los pueblos indígenas. Esto no sólo es un ejercicio de aprehensión de la manera de pensar en sociedad, sino que también ubica la información recabada como parte del debate prístino de la disciplina antropológica, ya mencionado en la introducción de la obra. Releer a los clásicos sobre la temática, desde Frazer (1965) y pasando por el texto de Eliade (1986), no debe dejarse únicamente al ejercicio escolar, ya que para la disciplina antropológica significa el ser mismo de su existencia.

Las páginas que componen este libro así nos lo demuestran y, además de aportar información valiosa, nos sitúan en el dilema constante de la diversidad cultural, tantas veces mencionada como arma arrojadiza pero tan poco entendida. Las segmentaciones de los pueblos indígenas por medio de las denominaciones étnicas que tanto ayudan a las instituciones estatales, legitimadas por los propios científicos sociales, a veces hacen un flaco favor a esa defensa de la diversidad debido a los

singulares caminos que construyen los indígenas. Un ejemplo, aunque sea acotado temáticamente, se observa en esta obra a la perfección.

Bibliografía

- Durkheim, Émile, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona, Akal, 1996.
- ____ y Marcel Mauss, "De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas", en M. Mauss, *Obras II. Institución y culto*, Barcelona, Seix Barral, 1971 [1969].
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 1986 [1951].
- Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, México-Buenos Aires, FCE, 1965 [1890].
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1994 [1962].
- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979 [1968].



Volumen III: *Pueblos de Oaxaca y Guerrero*

Saúl Millán Valenzuela*

Hacia finales de la década de 1990, cuando el proyecto nacional de etnografía puso en marcha un vasto programa de investigación que se extendía a lo largo de las regiones indígenas de México, un amplio grupo de antropólogos acordó canalizar sus trabajos hacia metas y temáticas comunes, de tal manera que los resultados fueran propicios para efectuar lecturas transversales, extrayendo de ellos divergencias y similitudes. 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. Si la etnografía nos llevaba a enfocar lo particular, la confluencia de numerosos datos etnográficos estimulaba a su vez el interés por la comparación, cuyo método sigue siendo un recurso inevitable para generar ideas, diseñar hipótesis y encaminar las futuras investigaciones. Es posible que tales comparaciones no constituyan una prueba fehaciente, pero generalmente tienden a aportar lucidez a las reflexiones antropológicas.

Éste es el caso, sin duda, del más reciente producto del proyecto nacional de etnografía que, bajo el título *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, reúne en cinco volúmenes una veintena de ensayos que parten de distintos escenarios pero se encaminan hacia metas y resultados comunes. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, coordinadores generales de la obra, promovieron desde el inicio un conjunto de investigaciones que no sólo estaban dirigidas a examinar una problemática general, centrada en los temas del chamanismo y el nahualismo, sino también aspectos y vertientes que conceptualmente les están asociados. De ahí que las prácticas terapéuticas, las nociones sobre la persona y el ejercicio onírico se ofrecieran como rutas de investigación que los autores transitaron para conformar un conjunto de datos relativamente homogéneo, susceptible de ser comparado en distintos contextos étnicos y culturales. El resultado es la confluencia de numerosos ensayos que no intentan agotar el tema del nahualismo entre los pueblos indígenas de México, sino más bien abrir rutas claras de investigación a partir de una comparación controlada que permita establecer contrastes, similitudes y variaciones entre datos de la misma naturaleza, lo cual representa una empresa absolutamente inédita en el concierto de nuestras investigaciones etnográficas.

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



Indígena mam II, Soconusco, 1997 **Fotografía** © Mauricio Châlons

Hace apenas unos años, Manuel Gutiérrez Estévez ofreció una síntesis de los estudios sobre nahualismo en México, que no por ser panorámica deja de ser menos elocuente. En la amplia producción bibliográfica sobre esta temática pueden, en efecto, distinguirse cuatro grandes etapas que en cierta medida corresponden al desarrollo teórico de la etnología mesoamericana: una fase inicial, en la que los autores interpretan el nahualismo como una creencia religiosa, unida a un culto clandestino de resistencia anticolonial; una fase “nominalista”, que anticipa las tesis de Lévi-Strauss sobre el totemismo y los sistemas clasificatorios; una tercera etapa, en la que se atienden principalmente las relaciones entre los nahuales y la organización social, considerando que los primeros no son más que simples metáforas de la jerarquía comunitaria, y finalmente una fase contemporánea, en la que los nahuales se insertan en las concepciones generales de la persona y en los procedimientos rituales para mantener su bienestar (Gutiérrez Estévez, 2010: 43-44). Aunque los autores de *Los sueños y los días* siguen de cerca esta tendencia interpretativa, examinando los componentes anímicos de la persona y los recursos terapéuticos que se ponen en marcha, la mayoría de los ensayos analiza el fenómeno del nahualismo a la luz de un proceso general, conocido genéricamente como “chamanismo”. Debido a la importancia que adquieren los especialistas rituales en numerosas comunidades indígenas, Bartolomé y Barabas advierten que no sólo es posible hablar de sociedades con chamanes, sino incluso de sociedades chamánicas, en virtud de las funciones políticas y sociales que desempeñan dichos especialistas.

Asociadas a la noción de “nahual”, las funciones chamánicas de los especialistas rituales tienen sin embargo un papel divergente a lo largo de las comunidades examinadas. El tercer volumen de la obra, dedicado a los pueblos indígenas de Oaxaca y Guerrero, muestra, en efecto, una variación significativa en torno a las funciones que desempeñan los curanderos, brujos y adivinos en el interior de sus comunidades de origen. Mientras que algunos pueblos indígenas conciben a los especialistas rituales como personajes periféricos, situados en los márgenes del cuerpo social, otros los identifican como figuras centrales de las funciones públicas, por lo general vinculados a las jerarquías centrales que gobiernan la comunidad. Entre los mixes de Oaxaca, por ejemplo, las tareas de los especialistas rituales se canalizan esencialmente hacia las funciones terapéuticas y adivinatorias que se desprenden de sus



ejercicios oníricos, por lo común destinadas a solventar los malestares anímicos. Esta situación contrasta con los tlapanecos de la Montaña de Guerrero, donde el especialista ritual reúne funciones a la vez administrativas y rituales, en la medida que decide las fechas festivas y los lugares de la ofrenda, dirige la fabricación de objetos e indica la función de cada participante en las ceremonias colectivas. Si en esta trayectoria podemos observar detrás de la figura del chamán a la figura del sacerdote, también podemos advertir dos funciones alternativas del nahualismo, cuyas diferencias corresponden, en gran medida, a las distinciones entre un chamanismo horizontal y otro vertical.

En 1996, en efecto, Stephen Hugh-Jones sugirió que el fenómeno conocido con el nombre de chamanismo podía dividirse en dos tipos ideales. Aunque todas las formas de chamanismo combinan conocimiento e inspiración, en el chamanismo vertical el componente predominante es el conocimiento esotérico, transmitido por herencia en el interior de una pequeña elite, mientras que en el chamanismo horizontal el énfasis se concentra en el sueño como una variante del trance y la posesión. Si el chamanismo horizontal contempla entre sus



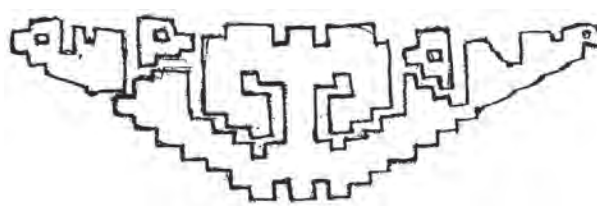
figuras centrales al curandero, al brujo y al adivino, el vertical comprendería, por su parte, a esos especialistas ceremoniales que generalmente se encuentran asociados con la jerarquía interna y los poderes centrales del grupo social. Ambas figuras, como se sabe, estaban presentes en el México precolombino. Así como López Austin propone que en la época prehispánica existían diversas categorías de “magos”, asociados con el control de los meteoros, otros historiadores señalan que “estos especialistas formaban, en la época prehispánica, parte de complejas jerarquías del sacerdocio estatal, cuya religión oficial era autóctona” (Broda, 1997). Actualmente, los triquis de la Mixteca oaxaqueña dividen a sus especialistas ceremoniales en dos categorías diferenciadas. Por un lado, como hace notar Nallely Moreno, se encuentran aquellos oficiantes que tienen la capacidad de trasladarse entre el mundo de los vivos y los muertos, empleando el sueño como medio de acceso; en el otro extremo se encuentran los especialistas locales que “permanecen en el mundo de los vivos y que ejercen su trabajo siempre en este plano de la realidad” (Moreno Moncayo, 2013: 173). A diferencia de los primeros, éstos últimos se especializan en los rezos, las labores de parto y el conocimiento de la palabra ritual, por lo que adquieren el cargo por la vía de la herencia y el aprendizaje.

El volumen dedicado los pueblos indígenas de Oaxaca y Guerrero propone una gama variada de posibilidades en las que las funciones chamánicas, al igual que el nahualismo local, parecen refugiarse en dos modelos alternativos. Mientras que algunas comunidades combinan ambas posibilidades, como es el caso de los triquis, otras se inclinan hacia uno de sus extremos. Una lectura comparada permitiría, en efecto, sugerir que la presencia de un chamanismo vertical, unido a la jerarquía y los poderes centrales, se encuentra a su vez asociada a un nahualismo vertical en el que la figura de los nahuales adquiere funciones protectoras, destinadas a preservar el bienestar del grupo en su conjunto. Entre los pueblos indígenas de Guerrero, donde los especialistas rituales contribuyen a “la asignación y continuidad en el poder de las autoridades locales”, los nahuales locales no dejan de cumplir una tarea protectora, ya que “velan y luchan por el bienestar de sus barrios o del pueblo” (Glockner *et al.*, 2013: 286). La idea de que los nahuales son cazadores de almas, común en otras regiones del país, parece en estos casos ajena al pensamiento indígena y en cierta medida opuesta a la noción de un nahualismo horizontal, donde la función del especialista ritual consiste precisamente en recuperar las almas de sus pacientes.

Es posible que entre un nahualismo protector y un nahualismo depredador medien diferencias semejantes a las que Hugh-Jones ha trazado para el chamanismo vertical y el chamanismo horizontal. Si bien estas diferencias no son absolutas, dado que admiten graduaciones y matices, permiten vislumbrar ciertas correspondencias comunes entre el chamanismo y el nahualismo mesoamericano. En cualquier caso, una obra como *Los sueños y los días* induce en cada página a este tipo de reflexiones, con lo cual contribuye a alcanzar un objetivo pendiente en la antropología mexicana, que consiste en lograr una síntesis del conocimiento acumulado. Hace unos años, en los estudios que ambos habían coordinado sobre las configuraciones indígenas de Oaxaca, Alicia y Miguel se preguntaban cuándo se lograría esa síntesis prometida y siempre postergada. Sin duda, a partir de una obra que invita a las comparaciones transversales y controladas, la antropología mexicana avanza finalmente hacia esa meta a la que todos aspiramos.

Bibliografía

- Broda, Johanna, “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/IIH-UNAM, 1997.
- Glockner, Valentina, Esmeralda Herrera y Samuel Villela, “De oficiantes nativos. Nahualismo y tonalismo en la Montaña de Guerrero”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, México, INAH, 2013.
- Gutiérrez Estévez, Manuel, “Esos cuerpos, esas almas. Una introducción”, en Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch (eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid, Iberoamericana, 2000.
- Moreno Moncayo, Nayelli, “Sueños, viajes y dones: especialistas triquis en el manejo de los dos mundos”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, México, INAH, 2013.



Volumen IV: *Pueblos nahuas y otomíes*

Enrique Hugo García Valencia*

La presentación de un libro no deja de ser un acontecimiento tanto para los autores como para quienes lo presentan y la audiencia a quien se presenta. *Los sueños y los días*, título de esta serie de libros, es en particular sugerente, pues evoca mundos paralelos: el de los sueños, es decir, la noche, y el tiempo del quehacer diario, esto es, el de los días, o más bien un mundo con dos dimensiones por lo menos.

Ambas formas de vivir echan mano de recursos de supervivencia distintos. El ser humano transita por/en el día empleando sus sentidos, sus órganos motores y sus medios de comunicación y de conocimiento, sujeto a miles y constantes acechanzas que atentan contra su salud y su vida. Pero en el discurrir de los sueños, los medios locomotores que conocemos dan lugar a otros etéreos y no sujetos a las fuerzas de gravitación ni a velocidades empleadas en el discurrir de los días, de igual manera que la comunicación y el conocimiento se realizan por medios extraños a nuestros sentidos y a la inmediatez de la proximidad humana, e igualmente existen acechanzas propias de ese mundo que atentan contra la integridad de la persona y sus facultades de conocer.

En todo eso la suspensión del discurrir material tiene como corolario ver, ver sin cortapisas, sin mediaciones, en última instancia conocer. Pero éste no es un conocimiento diletante y contemplativo, sino esencialmente empoderador. Este conocer para empoderar es tal vez lo que constituya la mayor diferencia entre el trance chamánico y el éxtasis contemplativo de los santos.

El ver de los chamanes recuerda la facultad primordial de ver de los hombres del *Popol Vuh* cuando veían sin cortapisas y tan lejos como los dioses mismos. Este ver no es sólo un hecho relacionado con el órgano de la vista, sino con el entendimiento, un entendimiento que implica su corolario, que es actuar de manera consecuente. Los editores de esta colección se propusieron:

[...] conciliar tres temas que pueden ser teóricamente diferenciados, pero que con frecuencia están interrelacionados en las prácticas de un grupo de especialistas rituales del México actual. El chamanismo como mediación con lo extrahumano, el nahualismo en tanto capacidad de transformación y el viaje onírico como instrumento para vincular dos o más realidades, son capacidades que pueden coincidir o no en un mismo individuo, pero que constituyen nociones culturales vinculadas dentro de una misma esfera conceptual (p. 15).

Al leer por primera vez el volumen que ahora me toca presentar, o sea el volumen IV sobre *Pueblos nahuas y otomíes*, me preguntaba si esta serie de libros responden a un renovado interés por el chamanismo en antropología o si hay un resurgimiento y florecimiento de manifestaciones

* Centro INAH Veracruz (hugogv44@hotmail.com).

chamánicas en el mundo, o ambas cosas. Al hacer una pequeña búsqueda sobre chamanismo en internet me encontré en Google la cantidad de 556 000 entradas, lo cual demuestra con creces que existe un gran interés por el fenómeno chamánico en el mundo. Interpretar el significado de estas cifras excede esta presentación, pero nos da una idea del atractivo que el mundo chamánico tiene para grandes sectores de la población. Encontramos chamanes a la medida de las necesidades de cada quien: proyectos de regeneración chamánica, escuelas de chamanismo, entre otros.

¿En qué consiste tal atractivo para tan amplios sectores de la sociedad, ya sea tradicional o para la interesada en prácticas de contracultura? Estos volúmenes, y en particular el que me toca presentar, discuten analíticamente ciertos aspectos del chamanismo que son característicos de las regiones estudiadas, pero antes quiero hacer una reflexión sobre la lectura de un libro que me ha dado muchas posibilidades interpretativas.

En fechas recientes cayó en mis manos un librito de Jacques Derrida intitulado *Fe y saber* (2000), resultado de un encuentro de varios filósofos en la isla de Capri para debatir acerca de la religión hoy en día. Con temor y temblor se acerca el autor a esta discusión, cuestionando las posibilidades de un acercamiento a su estudio. Centra sus disquisiciones en la idea de que la fe no es un atributo exclusivo de la religión, sino que es el sustrato común de la economía, de la política, de las comunicaciones, de la tecnociencia. A su vez, tiene dos características: produce un discurso salvador y una práctica de sanación, comunes por igual a todos aquellos fenómenos cuyo sustrato común es la fe, ya mencionados más arriba y entre los que incluyo el chamanismo.

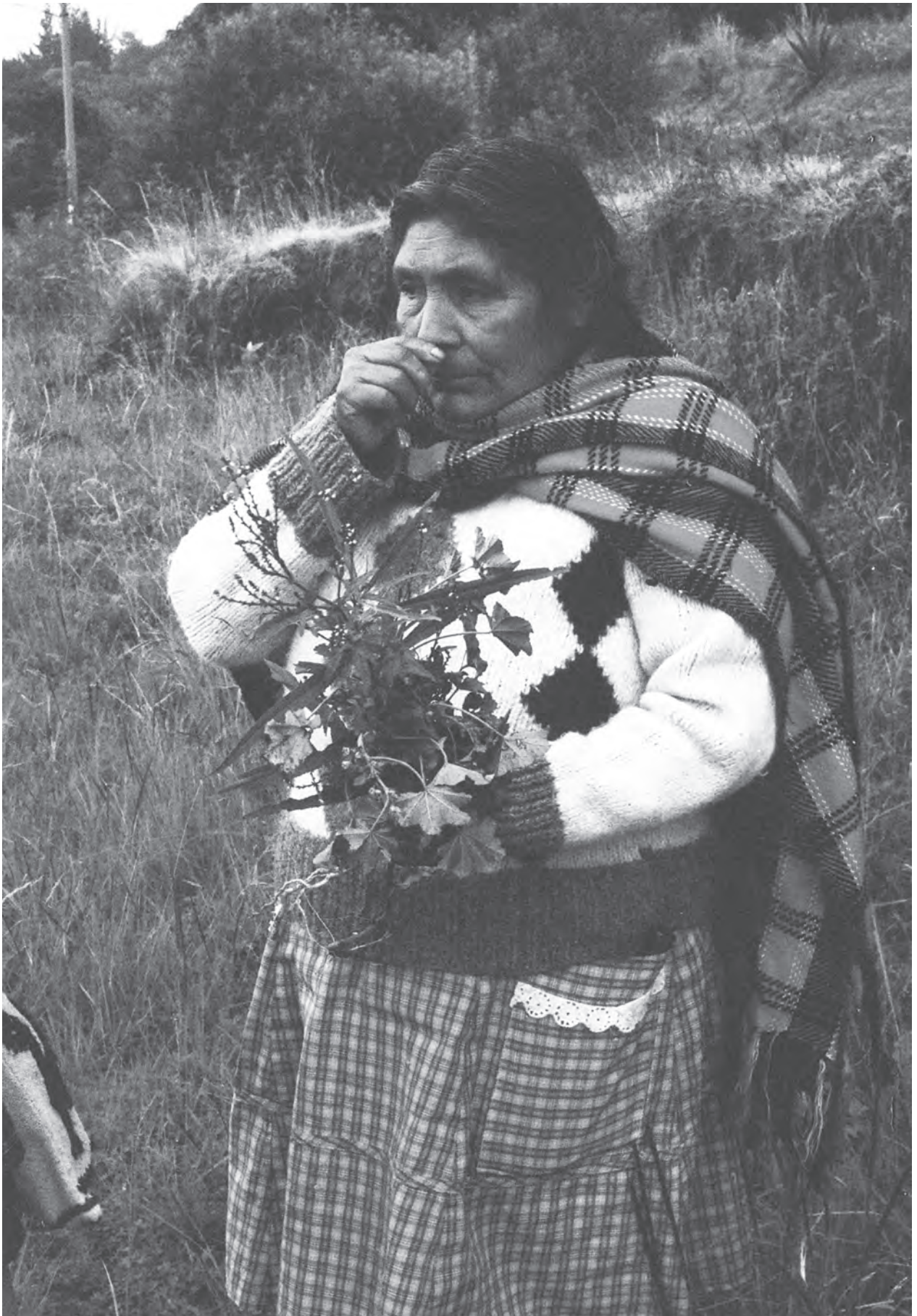
El autor citado considera que la noción de religión fue un invento de los teólogos católicos romanos, con antecedentes en un uso previo por parte de Cicerón y otros varios autores latinos sobre el mismo, que concluyen que el término religión es sólo y estrictamente aplicable para las tres religiones monoteístas: judaísmo, catolicismo e islamismo.

Jugando con estas ideas, y pensando que el pensamiento y la práctica chamánicos han acompañado a la humanidad desde tiempos lejanos, me pregunto si uno de sus grandes atractivos no es precisamente el hecho de que no se presenta como una religión institucionalizada, aunque cumple con algunas funciones de la fe religiosa y se puede ejercer incluso en las corporaciones religiosas arriba mencionadas como un invitado indeseado no sólo en la actualidad, sino incluso en tiempos

prehispánicos, en su versión nahua. Aquí vale la pena citar a Bartolomé y Barabas en la introducción a este volumen, quienes nos dicen que “Federico Navarrete (2002) incluso plantea la hipótesis de que el sacerdocio estatal de los nahuas del Posclásico tendía a reprimir a los nahuales, por ser ésta una capacidad individual difícil de controlar jerárquicamente” (p. 29), una represión que se repite hasta la actualidad aquí y en muchas partes del mundo, incluidos Europa y Estados Unidos. El hecho de que no sea una religión institucionalizada no significa que no se articule en formas organizativas comunitarias, como se ve en uno de los ensayos que se presentan aquí.

De igual manera no es una institución política, aunque cumple con funciones políticas y de control comunitario, además de que en tiempos electorales los chamanes locales se ven asediados por políticos interesados en emplear sus servicios para contrarrestar a los enemigos o ganar el favor de los más poderosos que ellos mismos, o bien para poner en sus manos y sus artes el resultado positivo de sus esfuerzos electorales. Sus artes comunicativas serían la envidia de cualquier empresa de comunicación y hasta de economía política, sin descartar que se presenten en algunas formas contemporáneas como complemento a prácticas técnico-científicas. Cumplir funciones esenciales para la convivencia humana como la fe, con un discurso salvífico y de sanación, sin verse sometido a la férrea disciplina de las religiones establecidas, del establecimiento político, de las empresas comunicativas o de las prácticas científicas, lo han puesto al abrigo del desgaste y desprestigio de el resto de las instancias en que puede o no inscribirse. Da la impresión de que el resurgimiento y prestigio del chamanismo van en proporción inversa a las de las otras instancias en que la fe es el sustrato común, o al menos ése parece ser el sentido de su auge en movimientos de contracultura.

Tal vez eso explique el gran atractivo que el chamanismo puede tener para observadores exteriores, neochamanes y practicantes de la contracultura. Sin embargo, la fe no es la característica única del chamanismo mexicano. Éste presenta un mundo unitario constituido por el mundo de los sueños y el trance, así como el mundo del diario devenir durante el día. Asimismo integra, en unidades reconocibles, mundos separados de otra manera por las concepciones estructuradas y estructurantes occidentales de naturaleza y sociedad, un atractivo más para su auge en contextos no indígenas. Algunas transformaciones de seres hu-



Recolectora de hierbas, Santa Ana Tlacotenco, delegación Milpa Alta, proyecto La Etnografía de los Grupos Originarios y los Inmigrantes Indígenas en la Ciudad de México, DEAS-INAH, 2005 **Fotografía** © Esther Gallardo González



manos en animales son privilegiadas, de igual modo como las potencias derivadas de la capacidad creativa solar se manifiestan en fuerzas compartidas por personas y animales e incluso plantas, rocas y montes, sin mencionar la inmensa y generalizada transformación del maíz en la carne del ser humano.

En este sentido el chamanismo trasciende la pura fe, lo mismo que un mensaje salvífico y de sanación, aunque los incluye. Pero incluso la fe, la salvación y la sanación tienen sentidos particulares y específicos relativos a las diferentes culturas que lo ejercen. Estos sentidos y explicaciones que hacen atractivo al chamanismo, aunque relevantes para nosotros, no son el sentido de su práctica en las comunidades estudiadas en estos libros.

La fe, la salvación y la curación en el medio indígena tienen sentidos por completo diferentes a los que nosotros empleamos. El pecado, origen del mal en las religiones establecidas, no tiene lugar en el pensamiento indígena más que como un referente de un malestar que excede la conducta individual o una depredación generalizada. Por tanto, la salvación y sanación se refieren más bien al concurso humano para que el cosmos y el universo continúen existiendo y den sustento a la vida humana.

Sin embargo, aun aquí, como lo demuestra este libro, existen escuelas de pensamiento y prácticas chamánicas que se diferencian en las regiones estudiadas por los autores de los diversos ensayos que comprenden el volumen. Tres ensayos se refieren a nahuas: de la sierra de Puebla, de Zongolica y de zonas aledañas al Popocatepetl. Otro ensayo se refiere a nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos de la Sierra Norte de Puebla. Otro más se enfoca en pobladores de tradición nahua del estado de Morelos. Un último trabajo se refiere a pueblos conurbados con la ciudad de Toluca.

El libro se refiere, pues, a un conjunto de comunidades que todavía utilizan la lengua indígena como medio corriente de comunicación (nahua, otomí, tepehua, totonaco) y otro conjunto de pueblos donde ya no se hablan las lenguas originales y sus habitantes viven más bien en un medio urbano. Tan sólo estos hechos imponen problemas técnicos y teóricos de gran complejidad que nos muestran grandes variaciones en las manifestaciones chamánicas de esos lugares, si bien al mismo tiempo exhiben una gran riqueza de expresiones de este fenómeno.

Los autores emplean varias teorías para explicar el chamanismo o exponer dudas acerca de la posibilidad de aplicación de esta categoría a los fenómenos que estudian, de manera que al cuestionar develan aspectos importantes del mismo.

Este volumen, que cuenta con una introducción general a toda la obra y una introducción a este volumen, escritos por los coordinadores del proyecto, se inicia con un ensayo de Saúl Millán, Iván Pérez Téllez y Alessandro Questa, dividido en dos secciones. En la primera, intitulada "Cuerpo y metamorfosis: el nahualismo en la ontología nahua", los autores nos proponen una reconstrucción histórica de las asociaciones realizadas entre nahualismo y tonalismo; es decir, la capacidad de algunos individuos de transformarse en un animal, o la idea de un animal compañero con un destino común con su contraparte humana. Este poder de transformación es también un atributo de algunos brujos o curanderos, en especial cuando pueden ver desde otra perspectiva durante sus viajes oníricos, lo cual es indicativo de que humanos, animales y divinidades se observan mutuamente. Esta observación mutua entre unos y otros los coloca en un plano de igualdad como personas. Se preguntan los autores: ¿cómo distinguir a un humano de un no humano?, con la intención de advertir que existe una ontología alimentaria que específica a cada uno de los ámbitos, por la cual se crea una cadena trófica en que los humanos pueden ser alimento de otras entidades, de igual manera que vegetales y animales pueden y son alimento entre y de los humanos. En los procesos curativos, nahual y curandero se identifican en el hecho de que el nahual, al convertirse en animal, toma el alma humana como presa y de esta manera la rescata para restituirla a su parte humana.

Los autores también se preguntan si no ha sido que el énfasis puesto en la naturaleza agraria de las sociedades mesoamericanas ha obscurecido este hecho, referido más bien a un ambiente de caza que agrícola.

la. Los diferentes apartados del ensayo se derivan justo de estas reflexiones. Así, tenemos uno intitulado “El déficit cósmico: nahualismo y cacería en el pensamiento nahua”. Los siguientes son “Modelo alimenticio” y “Modelo cinérgico”. En este apartado los autores reflexionan sobre los paralelismos entre alimentarse y tener relaciones sexuales e incluso sobre la posibilidad de que seres del inframundo se alimenten de seres humanos o tengan trato sexual con humanos. De los elementos espirituales que constituyen a una persona tenemos, entre otros, al *ekauil* o la sombra, que se transporta en los viajes oníricos de los curanderos y es susceptible de ser presa de cacería de los seres del inframundo. Esto explica que el “susto” se entienda como la captura del alma (*ekauil*) por parte de entidades no humanas. De ahí surge el título del siguiente apartado, “Modelo terapéutico”, esto es, el modelo de enfermedad y curación que se desarrolla en torno al “susto”, para terminar con la sección “El triángulo anímico”, que, proponen los autores, se compone por el “*yolotl*, la sombra y el tonal”.

La segunda parte del ensayo se intitula “Depredación, matrimonio y alianza. Términos del chamanismo entre los nahuas septentrionales de Puebla”, a cargo de Iván Pérez Téllez y Alessandro Questa Rebolledo, que se proponen presentar tres estudios de caso: en el primero abordan los ritos iniciáticos de los adivinos, los procesos de curación y los métodos de adivinación; en el segundo, las alianzas matrimoniales y relaciones sexuales de los adivinos con ciertas entidades no humanas y las consecuencias terapéuticas para tratar enfermedades, y en el tercero estudian las relaciones de reciprocidad ritual de los nahuas con el mundo no humano al que acceden los adivinos, sobre todo mediante la “visión” o *kipaxtla*. Esto corresponde con una visión elaborada sobre la noción de persona y una teoría indígena de las almas.

El primer ejemplo etnográfico se presenta con el título “Modelo chamánico de los nahuas de Coahuila”; el segundo se denomina “Sueño, matrimonio y adulterio: el chamanismo en Chiconcuautla”, y el tercero, “Mundos superpuestos y lógica chamánica en Tepetzintla”, para terminar con el apartado de “Reciprocidad y depredación”. A las ideas originales de la naturaleza rapaz de las relaciones entre humanos y entidades no humanas se añaden las de reciprocidad, por las cuales es posible la interacción entre tales mundos a través de este tipo de relaciones. Los autores piensan que el nahualismo y tonalismo se encuentran en el ámbito de la

rapacidad, mientras que las relaciones de reciprocidad se dan en varias situaciones rituales de intercambio entre tales mundos. Me quedo con la inquietud respecto a si distinguir al nahual y tona en el ámbito de las relaciones rapaces y a la reciprocidad en el de las relaciones de alianza parecen indicar una conciliación entre una concepción del mundo a partir de la caza y la depredación, como se argumenta en la primera parte del ensayo, y una alianza en condiciones agrícolas, en la segunda.

El segundo ensayo está escrito por Iván Romero Redondo y se intitula “El alma escindida. El tónali y el nahuali para los nahuas de la sierra de Zongolica”. Hay una versión del nahual que se relaciona con el diablo, otra en que este personaje se percibe como prácticamente un *trickster* y otra en que se le ve como un personaje mendaz o que sostiene relaciones íntimas con varias mujeres.

Existe también la idea del nahual como un individuo que comparte con un animal sus sentimientos, vivencias y destino. En un primer apartado, intitulado “El tónali: la energía de *Tonaltzin* vuelta alma”, el autor presenta los varios elementos que constituyen anímicamente a un individuo. Para empezar, el tónali es el calor divino proporcionado por el sol desde el primer momento en la vida de una persona, el cual le permitirá crecer robusta, sana y socialmente exitosa. El tónali también funciona como un puente cósmico que permite la transmisión de efectos, esencias y potencias entre un ser humano y un animal, es decir, un nahuali. En esencia, éstos llegan a ser lo mismo en diferentes cuerpos. El tónali es la posesión más valiosa de un individuo y gran parte de sus esfuerzos se encaminan a preservarlo.

En un siguiente apartado, intitulado “Nahuali. El animal compañero”, el autor explica que los nahuas



no nacen solos, sino acompañados de un animal con el cual compartirán su existencia y vicisitudes por el resto de sus vidas. Romero Redondo expone diversas técnicas para identificar el nahual de las personas. Existe una tensión política entre los nahuales de los brujos que también pretenden controlar a los pueblos. Estas rencillas traspasan el umbral de la magia y los rituales para convertirse en verdaderas tensiones sociales. Esto puede llevar al asesinato de brujos e incluso de sus familiares, para lo cual es necesario identificar al que produjo el daño. En un siguiente apartado, intitulado “La relevancia del mito y el asesinato de brujos. Una aproximación”, describe y analiza a detalle las consideraciones que no sólo permiten, sino que también exigen, el asesinato de brujos y personas que hacen daño al tónali.

El tercer ensayo, de Eugenio Paulo Maya, se intitula “El camino del árbol en las faldas del Popocatepetl”, donde se abordan las actividades de negociación con lo sagrado. De manera peculiar, en las faldas de ese volcán los encargados de tales negociaciones se organizan en agrupaciones de especialistas que compiten entre sí y tratan de legitimarse como los mejores intermediarios. Destacan en estas organizaciones el “cantor”, que es el encargado de indicar el inicio o culminación de las diferentes etapas de las peticiones del temporal, y el “árbol”, a quien se atribuye la capacidad de corporizar y dar voz a los espíritus del temporal. Los hombres “árbol” creen que son elegidos de Dios, ya que experimentaron la muerte por una enfermedad extraña o mediante la descarga de un rayo.

Todas las compañías comparten la noción de un espacio sagrado dividido en cinco partes: el centro, que es donde habitan los humanos, y los cuatro puntos cardinales. Los diversos elementos de un temporal son poseedores de un espíritu y entendimiento propios, de ahí que se conciben como personas. Hay espíritus buenos y benéficos, además de espíritus malos, los cuales enferman. Incluso la negligencia de los santos para proteger al pueblo puede ser aprovechada por el diablo para afectar las cosechas con el viento. Estos entes no humanos son incapaces de pronunciar palabras y de expresar sus deseos o malestares. Es en el sueño cuando los especialistas reciben sus instrucciones, las cuales, al ser dadas a individuos, se ven sujetas a un escrutinio más amplio por la compañía para verificar su veracidad. Los seres no humanos también pueden expresar sus deseos a través de especialistas. Mediante varias técnicas rituales, el “árbol” llega a comunicarse con ta-

les entidades, que a su vez emplean sus cuerdas vocales para transmitir sus deseos a la compañía, mientras el resto de mayores preguntan y negocian. De ahí el título del siguiente apartado, “El ‘árbol’ proporciona cuerpo y voz a los espíritus del temporal”, se enlistan las técnicas adivinatorias empleadas en las ceremonias. En particular, existe la noción de que, al consumir ciertas sustancias, las capacidades del “árbol” de pensar y sentir se suprimen, de modo que los mayores dialoguen en forma directa con los espíritus. Existe también una numerología propicia y adversa, así como días de la semana propicios y adversos para los ritos.

En la siguiente colaboración, intitulada “Los caminos de los árboles”, Margarito Sánchez y Bertha Erazo, de Jumiltepec, nos presentan diversos testimonios de especialistas rituales.

En el cuarto ensayo, intitulado “Los rezanderos de Ocotepc: negociadores de lo sagrado en un escenario conurbado”, Miguel Morayta Mendoza y Adriana Saldaña Ramírez se hacen dos preguntas: ¿cómo aprenden los negociadores a relacionarse con lo sagrado? y ¿cómo están en contacto los negociadores con este ámbito? Entre otros mediadores de lo sagrado, los autores se centran en el estudio de los rezanderos. En un primer apartado, intitulado “Lo sagrado”, consideran que hay un mundo alterno como un ámbito imaginado. En este mundo alterno sobresalen los aires y los santitos, porque son portadores de la fuerza sagrada, y a este ámbito del manejo de la fuerza es a lo que se refieren como lo sagrado, además de aclarar que no todos los habitantes del mundo alterno son sagrados, sobre todo los muertos.

En seguida presentan el apartado “Ser rezandero, una cuestión de voluntades y de herencia”. Ser rezandero es por voluntad divina, cuyo destino está escrito por Dios. Tal designio lo descubren de múltiples maneras, entre las cuales están los sueños. Aunque reconocidos en el pueblo, los nahuales van en decaimiento. La identidad de los practicantes del nahualismo, que sólo dan susto en oposición a los brujos que hacen mal, puede ser conocida. También se puede llegar a ser rezandero por herencia de conocimientos, de imágenes, y una vez aceptada tal vocación, se ponen en manos de un rezandero experimentado, quien los iniciará en un proceso más o menos largo. En el siguiente apartado, “Lo importante es el cómo se dice”, se describe la importancia relativa de algunos rezanderos y su habilidad para encauzar sus mediaciones a entidades específicas, al alterar y modificar sus discursos y

plegarias. Especial atención se presta a las peticiones por los difuntos para que se perdonen sus pecados cometidos en vida. En los ámbitos de las negociaciones, los autores presentan la organización barrial de Oco-tepec y su relación con el rezandero. “Los santitos”, o sus imágenes, pueden hacer o no su trabajo, en función de lo cual habrá ofrendas y plegarias o represalias. Asimismo se enfocan en el cuidado de los muertos en el apartado “Negociando para los difuntos”, a modo de reflexionar sobre el neochamanismo y los neoconsumos, para finalizar con un estudio de los pagos hechos por los servicios prestados por el negociador.

El quinto capítulo se intitula “Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca”, coordinado por Leopoldo Trejo, con investigación y redacción de Mauricio González González, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, Israel Lascarro Salgado, Sylvia Maribel Sosa Fuentes y Leopoldo Trejo Barrientos. En vista de la complejidad étnica y cultural de la región estudiada, los autores no adoptan fronteras, sino que toman como elemento definidor el empleo ritual de fetiches antropomorfos y la ejecución del costumbre. Concomitantes a tales elementos definitorios se encuentran el carnaval y las festividades de Todos Santos. Así, al complejo ritual carnaval-Todos Santos se yuxtapone el complejo costumbre. En estos complejos rituales confluyen al menos dos mundos: aquél en que el sol no ha aparecido habitado por seres prehumanos y este mundo, explicado por narraciones mitológicas en que la vida humana rescatada de un diluvio se hace posible gracias al maíz.

Después de algunas reflexiones de método, al tratar fenómenos comunes a una región multiétnica compleja, se centran en los intercambios diversos entre humanos y no humanos, que no se dan a partir del chamán, ya que este sólo es el vértice dinámico de los intercambios posibles. El acto de encarar la adversidad, así como la diplomacia cósmica, se realizan bajo la mirada del don y el intercambio. Las enfermedades pueden agruparse en dos: las producidas por la ira de los dioses y la generada por las relaciones sociales de desigualdad. El factor común para ajustar cuentas es la envidia. Las limpias, las barridas y el costumbre serán estrategias para minimizar o evitar el daño.

En un primer apartado, “El saber del otro”, se discute la pertinencia o no de emplear el término chamán en esta región. En el siguiente, “Hacedores de cuerpos”, los autores nos hacen saber que ser chamán es un don, y que una característica fundamental de este persona-

je consiste en hacer cuerpos o fetiches. “Hacer cuerpos” se refiere a recortar inmensas cantidades de papel con diversas figuras de entes poderosos, o al hecho de formar atados: ambos se someten a procedimientos diferentes no sólo por su diferencia en volumen, sino también por el código numérico y su disposición en ofrendas. Este hacer cuerpos implica cierta intermediación entre seres situados en ámbitos diferentes, entre humanos y dioses, con lo que se propicia un intercambio cara a cara entre esas entidades, de modo que el chamán sólo facilita tal relación con su acción de producir cuerpos.

Al igual que en otros casos, la elección inexorable del chamán se le revela en sueños o como resultado de alguna enfermedad o afección que ponga su vida en peligro. Una vez elegido el chamán, sigue un proceso de aprendizaje, estudiado en el siguiente apartado, “Aprendizaje y deuda”. Las promesas se incrementan hasta llegar a ocho, de las que cuatro son grandes. A partir de esto los autores discuten el sentido de los pagos que recibe el especialista ritual.

En un siguiente apartado analizan la jerarquía y rivalidad entre los chamanes, lo cual produce desigualdad y da pie a la envidia. Sin embargo, en la jerarquía establecida entre los chamanes se ponen en juego tanto lazos de alianza con las divinidades mismas como de rivalidad, que permite hacer un análisis detallado de las relaciones de reciprocidad entre los especialistas más sabios y sus aprendices, pero también de las fricciones originadas por saberes no compartidos o compartidos a medias, lo cual provoca envidias.

Tras estudiar los tiempos y visiones de prácticas adivinatorias o de diagnóstico de enfermedades, los autores pasan al análisis de su argumento principal en el apartado “El don de carencia”. Comienzan por una discusión de las teorías del don y el intercambio, convertidos en un problema antropológico. Contrastan sus casos con las formas teóricas de reciprocidad negativa y generalizada, y optan por concebir el don por sí mismo en vez de partir de su lógica económica o la lógica fenomenológica del don a partir de las discusiones al respecto de Derrida. Para el caso huasteco, los autores hablan del don de carencia.

En los apartados sobre el bien limitado, concluyen que la envidia constituye la expresión del don y analizan las diversas aproximaciones hechas en México sobre el bien limitado. Tras una larga discusión de diversas teorías, consideran que la envidia es anónima y proponen tres cualidades que la caracterizan: 1) es ili-



mitada y, por tanto, no constituye un bien de intercambio; 2) es una relación dada, pero aspira a ser anulada, ya que oculta al emisor, y 3) al ser anónima imposibilita la devolución del don, de ahí que éste sea un don de carencia. El resto del ensayo se dedica a sustanciar y fundamentar tal hipótesis.

Este ensayo permite atisbar problemas de gran trascendencia relativos a la fenomenología en las relaciones sociales indígenas, enmarcadas tanto en lo que Adorno (2008) consideraría la “dialéctica negativa”, Derrida la “deconstrucción” y Marion la “teología negativa” o “teología mística” (“Sobre el don...”), todos ellos enfrentados con la posibilidad o la necesidad de trascender lo puramente fenomenológico. En este sentido, resulta cuestionable que el anonimato tenga tal centralidad en el don de negación, pues en las discusiones de Heidegger implicaría connotaciones diferentes en los orígenes de la noción de verdad entre los griegos –siguiendo a Parménides–, y otros sentidos en desarrollos sociales posteriores, en particular el Imperio romano, el desarrollo de la teología, el derecho romano y eclesiástico y, finalmente, la Reforma. Por tanto, es de esperarse que el anonimato en el pensamiento indígena tenga sentidos propios aún por estudiarse en forma adecuada, habida cuenta de las varias referencias a ocultamiento de nombres entre los indígenas.

Por otro lado, como se demuestra en el ensayo de Romero Redondo, si existe la tendencia o el deseo de conocer quién hizo el mal, e incluso se llega a detectar al que comisionó el mal o la fuente de la envidia y al que perpetró el daño, se da el asesinato de brujos o personas responsables del mismo. En este sentido, la discusión reduce en apariencia el argumento fenomenológico a una casuística por la que habría que decir que, en caso de que se desconozca el nombre de la persona que hizo

el mal, se cumpliría lo que propone este ensayo, pero no en los demás casos, lo cual lo sitúa muy alejado de las preocupaciones de los autores citados arriba, y en particular de Derrida, quien, para exponer la posibilidad de una filosofía que va más allá del horizonte de la filosofía griega, propone con frecuencia las ideas de Levinás, cuyo propósito de investigación, de ser correcto, resultaría afín a los propósitos de este ensayo.

El último capítulo se intitula “El tiempo de antes. Cuando privaban los nahuales en la región lacustre del Alto Lerma”, escrito por María Isabel Hernández González y Efraín Cortés Ruiz. Según los editores del libro, es aquí donde encontramos el chamanismo más diluido de todo el volumen. Esta afirmación nos proporciona una perspectiva del conjunto de ensayos publicados: aparentemente, el orden de los ensayos va de mayor a menor densidad en el tratamiento del tema del chamanismo. Es interesante que el primer ensayo, en sus dos apartados, parece colocar al chamanismo en perspectivas de desarrollo social diferentes y con un enfoque evolutivo: de una sociedad de cazadores-recolectores a sociedades agrícolas que dejarían su impronta en el chamanismo como lo vemos ahora, y así sucesivamente, hasta que llegamos a un estadio en el cual el chamanismo en un contexto urbano se encuentra altamente diluido. Hago esta observación porque, en definitiva, no fue la intención de los organizadores del libro, aunque sea posible leerlo de esta manera. De ilustrar un proceso evolutivo y someter al chamanismo a tal proceso, llegaríamos al absurdo de pensar que en condiciones de modernidad y urbanismo no se da el chamanismo, lo cual es un sinsentido. Sin embargo, sí se plantea la alternativa de verlo como un residuo de etapas primitivas de la sociedad, o como un fenómeno concomitante con la sociedad humana, independientemente del grado de desarrollo de ésta.

Bibliografía

- Adorno, Theodor L. W, *Dialéctica negativa. Obra completa 6*, Madrid, Akal (Básica de bolsillo, 66), 2008.
- Derrida, Jacques, *Foi et Savoir suivi de Le Siecle et le Pardon*, París, Seuil, 2000.
- Heidegger, Martin, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.
- “Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion (moderada por Richard Kearney)”, en línea [http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marion_don.htm], consultado el 9 de noviembre de 2014.

Volumen V: *Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*

Antonella Fagetti*

Agradezco la invitación a presentar el quinto volumen de la colección –coordinada por Miguel Bartolomé y Alicia Barabas– *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, dedicado a los *Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*, que me da la oportunidad de festejar la que considero una decisión importante y fundamental para la antropología en México: incluir el chamanismo y el nahualismo como temas de investigación del proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Y más que el nahualismo, el chamanismo, que hasta la publicación de los cinco volúmenes de esta colección no había tenido la atención que merece. El quinto y último tomo introduce un conjunto de ensayos densos, con nuevas ideas e interpretaciones que cautivan la atención del lector y, sobre todo, refuerzan, amplían y profundizan en el conocimiento que ya teníamos de ambos temas, con buenas y bien hechas etnografías que asimismo permiten a los autores esgrimir argumentos teóricos originales.

Como decía, el nahualismo ha despertado el interés de muchos investigadores desde hace varias décadas y se han puesto en evidencia sus características, muchas de las cuales no tienen una relación explícita y directa con el chamanismo, dado que, a mi manera de ver, ser nahual no implica necesariamente poner al servicio de los demás la capacidad de transformación o metamorfosis; por el contrario, hoy en día abundan aquellos nahuales perniciosos que explotan sus dones para fines meramente de rapiña: de almas, de fuerza vital que absorben a través de la sangre, de animales, verduras y dinero, que sólo benefician a su persona y, si acaso, a su familia. Por tanto, la mayoría no comparte las aptitudes y dotes propias del chamán.

En algunos casos, entre ellos los pueblos de la Huasteca, como se apunta en el ensayo “Lecturas de dos mundo”, escrito por el equipo que coordina Julieta Valle, existe una relación estrecha entre nahualismo y brujería. Sin embargo, los *tsinájpiri* se enfrentan convertidos en tlaquaches, tecolotes o gatos para disputarse la vida de un enfermo. Esto significa que un *tsinájpiri* bueno lucha contra uno malévolo para salvar a su paciente, como lo declara *tatá* Evaristo en el ensayo de Juan Gallardo.

La gran mayoría de los nahuales han reducido su actividad al pillaje, al vagabundeo, y entre ellos existen algunos más peligrosos. Lo ponen en claro los autores del ensayo intitulado “La piel imaginada. Representaciones del nahualismo entre los *xí’ói* de la Sierra Gorda”. Los *xí’ói* o pames aseguran que sus vecinos *teneek* “no son buenos cristianos”, y que entre ellos se encuentran muchos nahuales. Es común que los malos sean los otros, si bien los pames tienen a su favor que los huastecos han tenido fama de ser buenos conocedores de la hechicería des-

* Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP (antonellafagueti@yahoo.com.mx).

de hace siglos. Los pames vinculan la práctica del nahualismo con el diablo, a quien “le regalan el alma”, y la magia negra, de la cual aprenden el arte de la transformación. Están presentes los mismos componentes que encontramos en el nahualismo en general, como la predestinación.

Sin embargo, los pames también vinculan a los nahuales con la Luna, puesto que en el combate que sostienen el Sol y la Luna –que también son Jesucristo y la Virgen de Guadalupe– durante un eclipse, cuando ésta resulta ganadora, libera energías que “se depositan en el nahual, dotándolo de habilidades que lo ayudan a llevar una vida dual, tanto diurna como nocturna”. Aparece en los testimonios el tipo de nahual especializado en chupar la sangre, sobre todo de los niños, que por lo general son mujeres que vuelan en la noche como bolas de fuego y se convierten en guajolote. El fogón y las brasas intervienen en la transformación, así como el petate en otras circunstancias, y en lugar de dejar las piernas, como se relata en otros grupos, como los nahuas, estas brujas dejan los ojos.

También hay brujas que chupan entre los otomíes del valle del Mezquital, como se explica en el ensayo “Los ropajes del cuerpo”, y como siempre se emplea la misma estratagema para neutralizar su poder: agujas, tijeras, cuchillos que se clavan cerca de la sospechosa para inmovilizarla.

Entre los pames existe otra variedad de nahual, la cual se esconde bajo la piel de un animal: perro, coyote, zorra, tigre, según comentan los autores. Me parece que en el texto se confunde tonalismo y nahualismo, porque los autores afirman que cuando muere la persona-nahual, lo hace también su animal, en virtud de una simultaneidad existencial que los ata. Quien es herido o muerto durante sus correrías nocturnas es el nahual, el cual, mientras se encuentra plácidamente dormido en su cama, precisamente por ser nahual, tiene el poder y la capacidad de separar y proyectar hacia fuera de su cuerpo su propio espíritu y hacer que éste tome la apariencia de un animal determinado. De esta manera oculta su identidad, una precaución necesaria para el agresor que no quiere ser descubierto. Se trata de un disfraz, una piel, y al mismo tiempo no lo es: es el nahual mismo, la persona que se ha despojado del cuerpo –el cual permanece acostado– y ha tomado la apariencia de un perro, para que aquel que lo vea lo haga como perro y no como persona. Por eso, si bajo la forma de animal el nahual recibe un balazo y fallece, no muere el animal, sino el nahual, ya que el animal no

existe. El animal es sólo una manifestación transitoria de la persona-nahual: su *alter ego*, que circunstancialmente es “como un perro”.

Mientras que sobre el nahualismo se han escrito muchas páginas –y aún queda mucho por esclarecer–, el chamanismo afloró como tema de investigación en México hace apenas unos años. Por el contrario, el estudio de la medicina tradicional ha sido más fecundo. Bajo el marbete de la medicina tradicional se aglutinan múltiples prácticas ancladas a antiguos saberes vinculados con el tratamiento de aquellas enfermedades que nada más padece la población indígena, o por lo menos eso creemos.

No obstante, la medicina tradicional no sólo abarca un conocimiento y una *praxis* orientados a la curación; también incluye prácticas adivinatorias, precisamente para identificar el origen del padecimiento, pero no se circunscribe a esto: asimismo se pregunta a un especialista ritual por individuos y objetos extraviados, y en estos tiempos tan difíciles se pregunta de igual modo por personas desaparecidas o secuestradas. Se inquietan las causas de las enfermedades y el procedimiento a seguir para recuperar la salud, pero también los motivos de la desgracia y la mala fortuna.

Esos mismos practicantes de la medicina tradicional, nombrados curanderos, sanadores, especialistas rituales, se dedican asimismo, en su mayoría, a proveer el bienestar colectivo: celebran, por ejemplo, los rituales de petición de lluvias, inauguran el ciclo agrícola y agradecen los frutos de la cosecha, además de encabezar los festejos de los santos protectores de sus pueblos. Todo gira en torno a la búsqueda del buen vivir y la persecución del mal que acecha, ese buen vivir que se obtiene al amparo de quienes velan por el pueblo, un amparo que los especialistas rituales promueven porque saben mediar entre sus representados y los númenes que tienen en sus manos la vida y la muerte, la enfermedad y la salud, la mala y la buena fortuna, la abundancia y la escasez, la alegría y la tristeza de sus protegidos.

Una buena parte de estos especialistas rituales son chamanes. Debemos despejar posibles confusiones: los buenos curanderos, aquellos que curan por medio de limpias y resuelven los casos más difíciles, son chamanes. Advierto una suerte de escisión entre el estudio del chamanismo y de la medicina tradicional, como si ser chamán implicara un plus que otros no tienen y no es así. Más bien depende de que, en nuestro interés como investigadores, dirijamos nuestras miradas hacia

unas u otras facetas de un complejo cultural vinculado con las labores terapéutica, adivinatoria, propiciatoria, realizadas por los especialistas rituales.

Como categoría antropológica, el chamanismo lleva implícito el reconocimiento de lo que se hace explícito y evidente en este quinto tomo de la colección *Los sueños y los días*. El chamán es un mediador. Lo ilustran con amplitud los autores de “Los ropajes del cuerpo. Saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del estado de Hidalgo”. Específicamente, el *bádi*, el chamán otomí, es “un manipulador de fuerza, del principio vital cósmico que produce y constituye el mundo”: un precepto válido para los chamanes en general, como los *tsinájpiri* purépechas, personas de conocimiento, de saber y de poder, a quienes, según Juan Gallardo, se les atribuyen y reconocen funciones de conciliación, y se distinguen como invocadores y rezanderos, adivinos y soñadores.

Este mismo equipo concluye que, a partir del análisis de los datos etnográficos, considera pertinente la utilización del término “chamán”. Me parece oportuno que, al ser el tema de la colección, los autores se involucren en la discusión teórica acerca de los contenidos del chamanismo. Sin embargo no todos lo hacen: quienes se ocupan de otomíes y pames de Querétaro expresamente declaran: “No ha sido nuestra preocupación fundamental determinar si tal o cual especialista ritual en lo particular puede reconocérsele como chamán”.

Otro punto demostrado en el libro es que la capacidad de fungir como mediador y desempeñar el papel de promotor de buenas relaciones con “númenes”, “dueños” y “difuntos” deriva del “don”, de un designio y una predestinación. No necesariamente de una elección individual, sino de una elección a menudo ajena al elegido, que pone al neófito ante una decisión ina-



Un tigrito atrapa a una niña durante la tigrada en Chilapa, 15 de agosto de 2007 **Fotografía** © Andrea Villela Jiménez

pelable, so pena de mucho sufrimiento en caso de no ser acatada. De hecho, Nelly del Ángel anota que “los chamanes se vieron forzados a recibir el *don*. No tenían otra opción más que aceptar lo que les era dado”, y el don vuelve *chap ni'* (fuerte y poderoso) al *chuu'ux* (chamán) para manipular realidades no ordinarias, y no sólo para movilizar recursos sociales, políticos y económicos. Diversos testimonios, como el de doña Estela y don Santos, de la etnia *teneek*, revelan también que el don se concede con la finalidad de que los elegidos tengan de qué vivir y dejen de sufrir.

Elizabeth Peralta reporta en su ensayo el caso de una mujer totonaca, partera y curandera, que sufrió una muerte temporal. De niña estuvo inconsciente durante horas y en varias ocasiones. La primera vez, al despertar, se puso a bailar el son de las flores, y la segunda pidió unos cuchillos que se utilizan para atender los partos. Es el único caso reportado en el libro, porque, de hecho, es mucho menos frecuente este tipo de iniciación respecto a la que ocurre a través de los sueños.

La posesión del don no excluye que la *praxis* chamánica, en parte, se aprenda. La relación del maestro con su aprendiz también se encuentra documentada en la Huasteca, tanto entre los *teneek* de San Luis Potosí como entre los nahuas de Veracruz, quienes, como los otomíes, refuerzan su poder con piedras –a veces piezas arqueológicas– o cuarzos blancos, auténticos regalos que las divinidades les envían y que encuentran en la milpa o en el monte. El don y la técnica, aclara Gabriela Garrett, legitiman al especialista ritual, en especial el don, el “poder de ver y hacer”. Es cierto: en varias lenguas indígenas el chamán se designa como “el que ve” y “el que sabe”.

El equipo que trabajó con otomíes y pames de Querétaro señala que los cantores y los rezanderos, en-

tre otros especialistas rituales, reciben el llamado de las divinidades a “cuidar a su prójimo con su ayuda”. Abundan a lo largo del libro testimonios de hombres y mujeres, quienes fueron señalados por entidades sagradas como los elegidos. El anuncio, experiencia onírica individual en un primer momento, deviene pública y colectiva cuando un *tlamatiquetl* experimentado –especialista ritual nahua de la Huasteca– presenta al neófito ante las “fuerzas más poderosas” de la cueva de *Xhimo Hunco*, lugar de iniciación.

De la misma manera, el rito de “poner la mesa” consagra al curandero o brujo totonaco y es su maestro quien lo ejecuta. Con la disposición del altar, la comida, el baile y la ofrenda, el iniciado recibe el poder de las entidades extrahumanas, como evidencia Elizabeth Peralta.

Los sueños son una herramienta de trabajo del chamán. Así lo entendemos tras la lectura de los ensayos que conforman el tomo quinto. En efecto, no podemos imaginar la vida en los pueblos, en todas sus acepciones, sin los sueños, fuentes de múltiples saberes que revelan las verdades ocultas y otorgan, tanto a especialistas como no especialistas, el poder de una comunicación directa con el otro mundo y sus habitantes.

Entre los otomíes existe una “sabia de los sueños”, mujer superespecializada en el arte de soñar, llamada también “sabia de castigos”, pues es capaz de dialogar con los ancestros para determinar las causas del castigo que azota a una persona bajo la forma de una enfermedad. Los difuntos *ñahñu* son particularmente perniciosos y exigentes con sus deudos, y buena parte de las negociaciones que presiden los *bādi* consisten en tratar de contentar a quienes desde el otro mundo solicitan y exigen el pago de una deuda para liberarse de la cárcel en que están encerrados.

El ensayo de Lourdes Báez retrata de manera detallada cómo el *bādi* es el interlocutor por excelencia de los difuntos. Lo que en realidad propicia la comunicación es la Santa Rosa o “medicinita”, como le dicen de manera respetuosa y cariñosa al preparado de *Datura stramonium*. El trance que desencadena es tan profundo, que permite al muerto incorporarse al cuerpo del *bādi*. Creo que deberíamos descartar el término “posesión” y hablar más bien de “incorporación”, pues el *bādi* –y todos los especialistas que practican esta técnica chamánica– no son poseídos por los espíritus, sino que más bien prestan su cuerpo con todas sus funciones –anulándose ellos mismos– a fin de que los seres desencarnados, los cuales carecen de un cuerpo, se hagan



presentes para que sus familiares escuchen lo que les quieren decir de viva voz.

Aquí tenemos otro elemento relevante del chamanismo y también –hay que decirlo– poco estudiado: el uso ritual de enteógenos, una característica medular de ese chamanismo prototípico que se ha perdido parcialmente y sólo se conserva en determinados lugares, patrimonio de otomíes, mixtecos, nahuas, mazatecos, coras, tarahumaras y huicholes, quienes todavía los emplean para la celebración de rituales públicos y colectivos con fines propiciatorios y para agradecer favores recibidos, o bien con propósitos adivinatorios y curativos en espacios privados y familiares. Los enteógenos han sido un instrumento poderosísimo en manos de los pueblos originarios.

Es bueno que se hable del trance, pero no sólo de aquel que inducen las sustancias psicoactivas contenidas en hongos, semillas, cactus y hojas, sino también de los estados modificados de conciencia que alcanza el chamán sin consumirlos y que le permiten practicar la adivinación y la curación. La única referencia a lo que se podría considerar como un trance sin la presencia de un enteógeno la proporciona Juan Gallardo a propósito de algunos especialistas rituales purépechas, quienes le confían que tienen revelaciones sin estar dormidos, en pleno día: “Algo se le revela y le avisa muchas cosas”, como le sucede también a *naná* Adela: “Como que me adormezco y me voy pa’ arriba, porque me hago como el aire”. La misma concentración se aplica para las tareas adivinatorias que desarrolla con diversos medios: la baraja, las varitas mágicas, las velas de sebo, el huevo y recipientes con agua y granos de maíz.

En los ensayos del quinto volumen de esta colección destaca de manera notoria la función de terapeuta del chamán, quien a la par desempeña la de adivino. Aparece de modo reiterado que los especialistas rituales están allí cuando la enfermedad, la desgracia y el sufrimiento acechan. “Vivir en armonía”, reporta el equipo de Querétaro, es el anhelo que expresan los otomíes chichimecas. Aspiración de todos los pueblos: a eso precisamente se dedican los chamanes: a restablecer el orden, propiciar la unión con el mundo circundante, con las entidades que lo pueblan y que son un montón: entidades sagradas, dueños y muertos.

Cuando la enfermedad dobliga a quien la padece, o en los casos en que la desventura persigue al malaventurado; cuando la desgracia es consecuencia de faltas en las cuales se incurre al no observar ciertas re-



glas de convivencia, y precisamente por no corresponder a cuanto se recibe –la reciprocidad, como apunta Aída Castilleja–, pero también para anticipar el futuro y encaminar los acontecimientos tal y como uno quisiera que ocurrieran –por ejemplo, para propiciar el paso de la frontera norte, ahora tan peligroso, además de costoso, que preocupa a tantos migrantes–; para conseguir o retener el amor con el mismo ahínco que se aplica cuando se persigue el regreso de un familiar que al parecer ha olvidado a su gente, o para asegurar la prosperidad de un negocio, el chamán es el comunicador por excelencia. El intermediario que, como don Santos, originario de la Huasteca, “pide y llora”, negocia, exhorta, interpela, suplica, concilia, intercede, chantajea, demanda, ruega, reclama, implora, interroga, aboga, averigua, ofrece, se encuentra ampliamente retratado en todos los ensayos.

Los autores de “Encantos y artificios” explican: “Entre sus alabanzas, cantos y oraciones, rezaderos y cantores se sitúan en un mundo animado por una diversidad de fuerzas y entidades anímicas naturales y metanaturales; cuando preguntan al paciente tratan de indagar, en el trasfondo de sus palabras, sobre sus relaciones con los muertos y los ancestros, con los vecinos, las entidades sagradas, con el cerro y con los seres que pueblan el entorno, así como sus sentimientos y actitudes”.

Los cantores, rezaderos y especialistas rituales otomíes de Amealco curan los padecimientos provocados por los malos aires y la “sombra de muertos”, “saben rezarle a los muertos”, tratan el susto y la brujería. Los mismos padecimientos, a veces con otro nombre, están presentes en dos ensayos sobre la Huasteca. Se describen rituales curativos para la “caída de sombra”. Entre los especialistas *teneek* y los totonacos de Coahuilán, Veracruz, también encontramos al chupa-



dor, que extrae el mal del cuerpo succionando la parte afectada, y al cual materializa en pedazos de vidrio, piedritas, gusanos e insectos. La salud en todos estos padecimientos la negocia el especialista con los “agentes extrahumanos” que los han causado: no hay sanación sin la intercesión del primero y la buena voluntad de los otros.

En el libro también se hace mención a la dualidad: a veces el brujo y el curandero encarnan en una misma persona, la cual persigue el bien o provoca el mal según las circunstancias y quien solicita sus servicios: el paciente o el cliente. Se define como “el que quita y pone”. Al parecer, según especifica Juan Gallardo, los purépechas los distinguen, al menos nominalmente, y el *xurhiski* es “el que chupa”, mientras que el *sikuame* es “el que hechiza o pone hechizos”.

¿Son chamanes los brujos? ¿Debemos hablar entonces de chamanes blancos y chamanes negros? Se trata de preguntas generadas por la lectura de algunos ensayos.

Las prácticas terapéuticas, generosamente documentadas en el libro, recalcan la necesidad de relacionar el chamanismo y su práctica con la medicina tradicional y su terapéutica. También aflora en los ensayos la vinculación de la terapéutica tradicional con la biomedicina: cómo los curanderos han asimilado conocimientos de la medicina alopática. Esto lo debemos considerar en el conjunto de los cambios que conciernen a los saberes de los pueblos y a la introducción de un sinfín de nuevos elementos.

Un ejemplo son las lociones, los aerosoles, los incensos, los jabones y su presencia en los altares, como se reporta en uno de los ensayos, junto a figuras de piedra o barro, copias de ídolos prehispánicos, de budas, pirámides egipcias, gatos chinos. En suma, todo sirve.

A lo largo del tiempo el chamanismo se ha transformado y en su *praxis* se han introducido un sinfín de

nuevos elementos. Ha habido pérdidas y ganancias, y de esto da cuenta también el quinto volumen. Se reconoce, por ejemplo, que prevalece como función principal de los especialistas la de sanador, mientras que en algunas localidades ha ido desapareciendo el papel de ritualista, puesto que muchos ritos colectivos y públicos ya no son una prioridad para muchos pueblos.

El volumen cinco, y los otros cuatro de la colección *Los sueños y los días*, presentan sin duda una cartografía del chamanismo y el nahualismo en México. Sobre todo nos ofrecen un mapa pormenorizado de los pueblos que todavía preservan un conocimiento y una praxis ancestrales, y nos permite establecer de modo comparativo quiénes son y dónde hay chamanes, qué hacen y en qué ayudan, en qué consiste su labor, y quiénes solicitan sus servicios.

Ésa es la gran aportación de la colección que presentamos. Procura una gran cantidad de datos etnográficos que sostienen interpretaciones acertadas, las cuales deben nutrir una teoría sobre el chamanismo que todavía está en ciernes. Esta tarea requiere tiempo, pero ya está dado el primer paso hacia la construcción y el afianzamiento de bases teóricas que nos permitirán comprender el chamanismo y a los chamanes para un futuro mejor: para el buen vivir al que tanto aspiramos.



Los chamanes y sus prácticas en el México contemporáneo. Comentarios durante la presentación

Alicia M. Barabas* / Miguel A. Bartolomé**

En estos cinco libros llamados *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual* hemos tratado de presentar una suerte de “estado de la cuestión” sobre el chamanismo y el nahualismo en México, intentando poner en evidencia el profundo trasfondo histórico y político de la institución chamánica y de las concepciones sobre nahualismo en Mesoamérica y las culturas norteamericanas, que pueden tener influencias pero que no pertenecen a esa tradición.

Más que sobre la persona del chamán, especialista en el manejo de la relación con el espacio-tiempo alterno de reconocido y singular estatus en las comunidades, hemos preferido orientarnos a destacar las múltiples acciones sociales que desempeña partiendo de la premisa de que sus conocimientos y *praxis* surgen de y se retroalimentan en la relación con la cosmovisión y el imaginario que elabora la sociedad de la que cada uno de ellos forma parte.

En esta presentación, nuestro propósito es detenernos en algunas nociones y prácticas fundamentales que, con variaciones propias de la pluralidad cultural, encontramos presentes en los ensayos que integran estos volúmenes,¹ lo cual pone en evidencia que, aun con múltiples diferencias, en particular entre las culturas no mesoamericanas, existe un repertorio común de ideas sobre el mundo alterno y las entidades que lo habitan, la composición de la persona y de la persona del chamán, las enfermedades que llamamos de etiología cultural y los diferentes desempeños de los especialistas rituales que pretenden garantizar la salud y bienestar humanos, así como las relaciones propicias con las entidades extrahumanas. Así, esta panorámica intenta dar al lector de cada volumen una visión general sobre las nociones y prácticas en torno al chamanismo que encontramos en la actualidad en los pueblos indígenas con que hemos trabajado.

Señalemos en primer término la cuestión del contenido de la categoría “chamán” en el México actual. Con base en una de las cualidades principales de este especialista, la capacidad de viajar al espacio-tiempo alterno y comunicarse con las entidades extrahumanas que habitan en él para distintos fines, debemos considerar que figuras tales como los músicos zoques, las parteras y parteros zapotecos y totonacos, los rezadores nahuas y otomíes chichimecas, los cantores otomíes y los “árboles” del culto sincrético de los nahuas de Morelos, requieren ser incluidos hoy en día dentro de esa amplia categoría.

* Antropóloga. Profesora-investigadora emérita del Centro INAH Oaxaca e investigadora nacional SNI nivel III (barbar2@prodigy.net.mx).

** Antropólogo. Profesor-investigador emérito del Centro INAH Oaxaca e investigador nacional SNI nivel III (barbar2@prodigy.net.mx).

¹ Los pueblos indígenas sujetos de los trabajos de los equipos que integraron la línea de investigación sobre chamanismo y nahualismo en México son guarijó, rarámuri, yaqui, mayo, cora, huichol, tepehuán del sur, pima, maya peninsular, zoque, tzeltal, tzotzil, chol, mixe, mazateco, triqui, chinanteco, zapoteco del valle, nahua (Sierra Norte de Puebla, Zongolica, Morelos, Huasteca Sur y Estado de México), otomí (Hidalgo, Huasteca Sur, Estado de México, Tlaxcala, Querétaro), tepehua, totonaco, teenek (Huasteca, Querétaro, Veracruz), pame y purépecha.



Yahia Id Al Fitr (chamula musulmán), 2004 **Fotografía** © Gaspar Morquecho

Respecto a la “dualidad ética” del chamán, comprobamos que conlleva la posibilidad de ejercer diversas acciones benéficas para su pueblo y terapéuticas para las personas, así como acciones punitivas contra los que violan las normatividades sociales o realizar “daños” a pedido de alguien motivado por la envidia o la venganza. En muchos de los pueblos trabajados sigue vigente esta importante noción, donde se piensa que el curador y el brujo tienen nahual y que pueden adquirir su don por revelación de –o apelación a– las mismas entidades extrahumanas por medio de semejantes procesos iniciáticos, y que se comunican con el mismo mundo alterno, pero también existe cierto consenso en cuanto a que unos trabajan para el bien y los otros para el mal. En muchos otros pueblos se ha ido produciendo una separación sustancial entre ambas facultades, y hoy en día existe una más o menos establecida distinción entre el curador que hace el bien y el brujo o hechicero que hace el mal. La separación entre los especialistas y sus aptitudes parece provenir de lo que llamaríamos el “estigma del nahual”; esto es, la desacreditación y adjudicación de aptitudes malignas a los especialistas que se transforman –o proyectan– en sus animales compañeros para su accionar. Incluso en algunas de las culturas estudiadas se considera que sólo los brujos poseen nahual, siempre orientado hacia el mal, y que los curadores ya no cuentan con éste. A esta distinción, construida a lo largo del tiempo, no le resulta ajena la evangelización católica, con sus nociones antagónicas sobre el bien y el mal, las cuales han influido en la reconfiguración axiológica de los pueblos indígenas. En este contexto, la dualidad ética del especialista ritual cede lugar a la unicidad ética y se separa en dos tipos. El indicador que permite esa diferenciación es el nahual, el animal compañero en que se convierte el chamán, despojado de su dualidad ética y transformado en una entidad estigmatizada.

Para continuar con la entidad anímica conocida como nahual, que puede ser tanto animal como planta, concebida como una entidad atmosférica dotada de vida, encontramos que en la actualidad está íntimamente asociada con el tonal o tona, “doble” que cada persona obtiene del Sol al nacer, en número variable, en correspondencia con el calendario ritual que varios grupos aún utilizan (mayas peninsulares, mixe, mazateco, triqui, chinanteco, tlapaneco de Guerrero, nahuas de la Sierra Norte de Puebla y de Zongolica). Sin embargo, en muchos se piensa que las personas comunes sólo poseen tonales, en tanto que los especialistas rituales



tienen nahuales, que son varios y poderosos. Nos interesaba saber si al nahual se le concebía como la transformación del especialista en su compañero anímico o como una suerte de proyección-posesión de la entidad anímica humana en ese compañero. La mayoría de la evidencia etnográfica se inclina por la noción de nahual como capacidad de transformación asociada con el disfraz, con el cambio de piel o envoltorio y de partes del cuerpo, y en ciertos casos se especifica que la misma puede producirse no sólo en el sueño, sino también en la vigilia, como entre los mazatecos.

Los casos reportados de alguna forma de posesión de una entidad por otra se concretan a los nahuas de Zongolica; a los chamanes “árboles” nahuas de Morelos, que son poseídos por los espíritus del temporal a quienes brindan cuerpo y voz; a los chamanes otomíes de Hidalgo; otomíes, nahuas, teenek y totonacos de la Huasteca, que hacen posible la posesión de los cuerpos-fetiches por parte de las entidades extrahumanas, y a los otomíes chichimecas de Querétaro, donde el chamán esculpe masas de maíz cocidas en las que encarna a las entidades extrahumanas. Otra cuestión es el transformismo de ciertos especialistas, que





no aparece ligado con la noción de tonalismo-nahuatlismo propiamente mesoamericana. Tal es el caso de los grupos del noroeste, donde, por ejemplo, el hechicero rarámuri atrapa la entidad anímica de su ave auxiliar y se transforma en un animal predador que caza *alewás* (almas) o convoca a los ancestros para que se transformen en animales.

Comprobamos que la capacidad de transformación en –o posesión de– la entidad anímica compañera es una cualidad propia del chamán –si bien existen chamanes sin nahuales–, pero su composición anímica no es diferente a la de una persona común. En varias de las culturas estudiadas se ha registrado la noción de fuerza, energía, esencia o principio vital, también conocidos como alma o espíritu, otorgada por el Sol –o Dios– a todo ente vivo del universo, así como a las entidades extrahumanas y los espíritus o esencias de los entes vivos que habitan los mundos alternos. Ese principio vital llega a cada persona el día de su nacimiento, en relación con el calendario ritual, y predispone su vida futura. En muchos casos existe más de una entidad anímica, una de las cuales viaja por el mundo alterno durante el sueño en tanto que la otra, el alma del difunto, viaja al inframundo.

En muchas ocasiones se ha señalado que una característica definitoria del chamanismo era el uso de agentes psicoactivos para propiciar el viaje chamánico.

En nuestro amplio universo de estudio hemos encontrado que son relativamente pocos los grupos que los utilizan, entre otros medios (raramuri, huichol, mazateco, chatino, mixteco de Guerrero, nahua de Morelos y otomí de Hidalgo). En cambio, sin duda el medio más extendido en México para el viaje chamánico al mundo alterno es el sueño. Aunque el chamán es especialista en soñar e interpretar con precisión los sueños, todos sueñan y comparten códigos comunes que les permiten acercarse a los significados oníricos, tanto los que atañen al futuro como al pasado.

En cuanto a los procesos de iniciación, hemos visto que el futuro chamán recibe sus dones –de curación, augurios, adivinación, manejo e interpretación de los sueños, auxiliares– mediante el viaje onírico de la entidad anímica compañera, ya sea a través de la revelación y enseñanza de las entidades extrahumanas otorgadas en el mundo alterno o de una fuerte enfermedad y posterior muerte ritual, o bien como producto del rapto por los “Dueños de los Lugares” (mayas peninsulares). En ciertos casos el don es hereditario y en otros es innato, lo cual se esclarece por las señales corporales que muestra el niño recién nacido. Por lo general, a la recepción del don y de los conocimientos la sigue un arduo aprendizaje con otro chamán, que puede ser un pariente. En algunos casos se acompañan de animales, plantas y espíritus aliados; en otros se utilizan diversos objetos con poder como auxiliares.

A lo largo de este proceso y en su *praxis* posterior los especialistas rituales se valen del sueño, aunque algunos de ellos utilizan también otros medios, como los psicoactivos enteógenos, el ayuno, la vigilia, la música, el baile y canto rituales, que producen una suerte de trance que permite la posesión del especialista por parte de las entidades extrahumanas. Durante el viaje chamánico onírico al mundo alterno, que transcurre por la geografía sagrada del inframundo, se comunica con diversas entidades extrahumanas –ya sea en forma de solicitud, negociación, súplica, discusión o riña–, identifica a la entidad ofendida o predadora, el lugar donde se produjo el incidente y la ofrenda que debe ser entregada para que sea devuelta el alma secuestrada, todos actos necesarios para el diagnóstico y la posterior curación del enfermo.

El papel del chamán como curador está presente en todos los grupos y representa uno de los mayores servicios que presta a la comunidad en el ámbito de lo doméstico, ya que desempeña diversos rituales terapéuticos encaminados a diagnosticar y curar las enfer-

medades de etiología cultural, como el susto o pérdida del alma, los malos aires, el enojo o aire de difunto, la envidia y los daños producidos por brujería. La multiplicidad de concepciones de cada cultura sobre estas enfermedades y la diversidad de las *performance* y las parafernalias de los rituales no permite intentar ninguna síntesis. Sin embargo, vale enfatizar que las concepciones sobre la salud y las enfermedades y los agentes que las producen, así como las maneras de curarlas, no son un *constructo* exclusivo del chamán, pues forman parte del trasfondo cultural social de cada comunidad, al que el especialista recurre para articular esos conocimientos con sus diagnósticos.

En muchos casos los chamanes desempeñan otros rituales privados diferentes de los terapéuticos, como los funerales, y otros rituales del ciclo vital, los de adivinación –de la suerte o destino, de las tonas de los recién nacidos, etc.–; dirigen los encuentros de los parientes con sus difuntos; otorgan o confirman el don chamánico de los discípulos; realizan los sacrificios de animales para pedimentos y pronósticos, y elaboran paquetes de pedimento para el augurio positivo de los viajes de los migrantes (triqui).

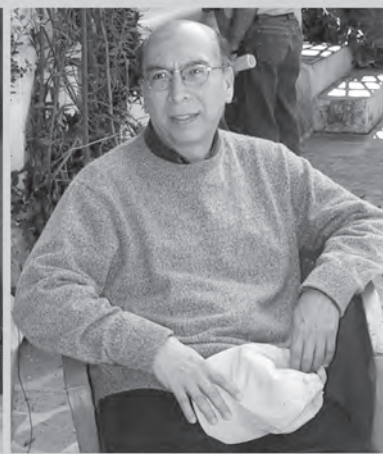
Nos ha interesado también destacar los papeles públicos que desempeñan los chamanes, en los que se advierten claramente las funciones sociales que realizan para la colectividad. Muchas de ellas pueden efectuarlas en virtud de que poseen nahuales poderosos, en contextos sociales en que el chamán-nahual es concebido como fundador, benefactor y protector, en forma semejante a la del “buen *nahualli*” prehispánico. Así, para los chinantecos –así como para los mazatecos y zapotecos– los nahuales-rayo, llamados “Vigilantes de la Raya”, desempeñan la función de cuidar el pueblo y los límites de su territorio de los males provocados por los nahuales de otros pueblos, aunque también son predadores de las sustancias anímicas de las personas. Para los rarámuri, el granizo y los remolinos que afectan a las comunidades son controlados y enviados por los hechiceros. En varios casos el chamán-nahual es el encargado del mantenimiento del orden comunitario, de la vigilancia para el cumplimiento de las normativas sociales y de la punición de aquellos que las violan. En algunos contextos el nahual se desempeña socialmente como burlador y malicioso, pero no dañino, e incluso como “bandolero social”, el cual redistribuye entre los necesitados las riquezas que les roba a los ricos. Lo anterior parece indicar que, aunque se encuentran polaridades contrastantes –el nahual malig-

no y el benefactor–, existen también imágenes sociales ambivalentes acerca de su figura que se relacionan con la concepción de la dualidad ética del nahual.

Tal vez lo más significativo a señalar sea que los chamanes son líderes de numerosos rituales públicos que involucran a la comunidad en su conjunto, lo cual muestra su papel de dirigentes religiosos en mitotes, en rituales de bendición de la tierra, de limpieza de la milpa, de petición de lluvia, de pronóstico del clima anual, de pedimentos diversos en los cerros sagrados, de mantenimiento del equilibrio comunitario y cósmico, así como de rituales de la iglesia. En ciertos casos los chamanes tienen también injerencia en la vida política de sus comunidades, ya sea integrando los sistemas de cargos político-religiosos o apoyando a líderes políticos locales.

Para concluir, vale aclarar que el vasto y heterogéneo imaginario social sobre el espacio-tiempo alterno que muestran los ensayos no sólo lo construye el chamán en sus múltiples viajes oníricos, aunque él sea un sujeto clave, sino que también son representaciones a las que contribuyen todos en la medida que sueñan –o utilizan enteógenos– y que sus entidades anímicas compañeras viajan asimismo por el mundo alterno. Cada cultura posee una cosmovisión singular, así como historias y situaciones particulares que nutren el imaginario de cada una sobre esos “mundos otros”.

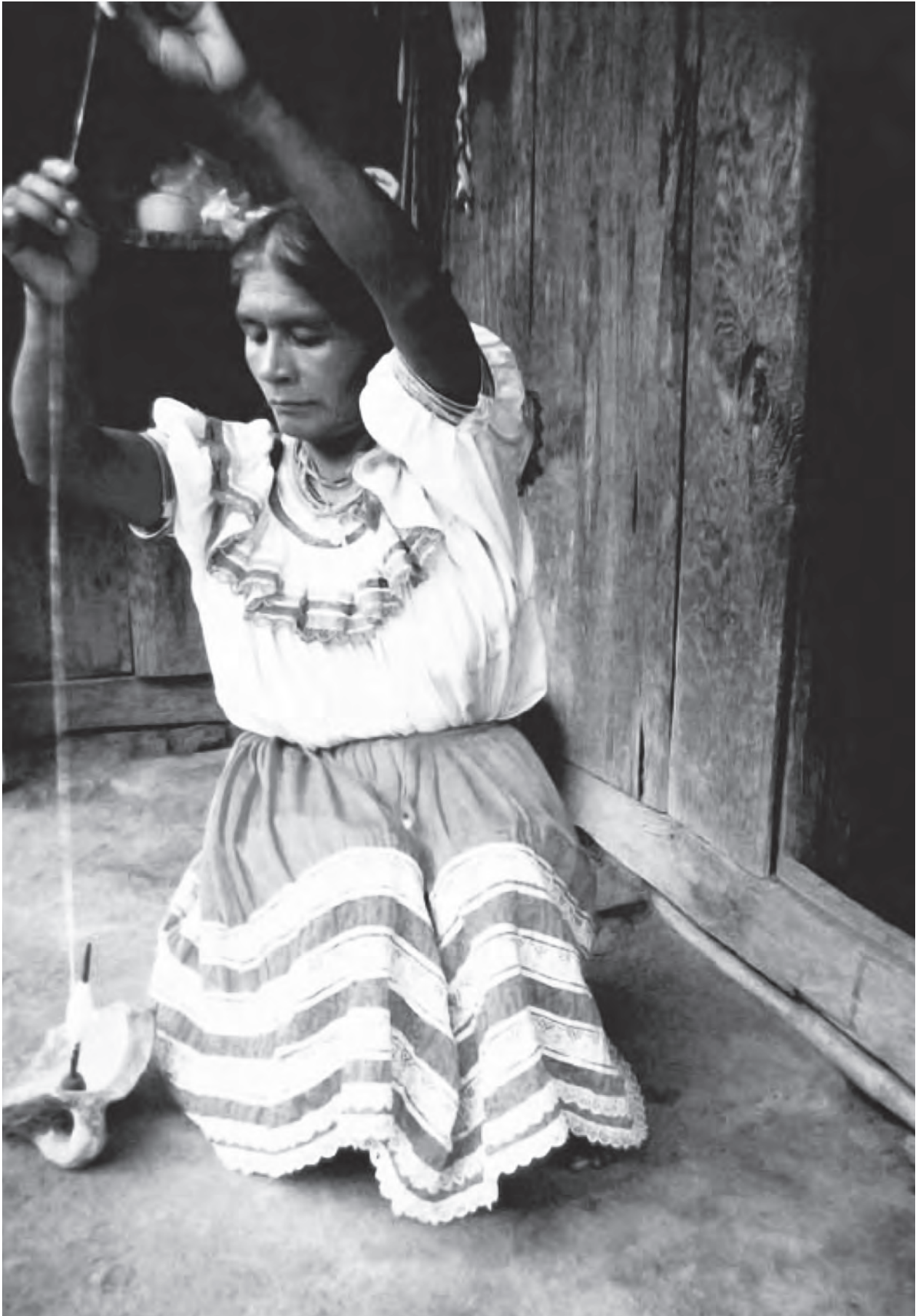




Primera y segunda etapas



Coordinadores de línea de investigación o equipo regional. De izquierda a derecha y de arriba abajo: Gloria Artís, Alicia M. Barabas, Miguel A. Bartolomé, Jesús Jáuregui, Efraín Cortés, Diego Prieto, Hugo García, Saúl Millán, Claudia Jean Harris, Samuel Villela, Marina Alonso, Catharine Good, Leopoldo Trejo, Aída Castilleja, Ella F. Quintal, David Alejandro Vázquez, Pablo Valderrama, Miguel Morayta, Lourdes Baez e Israel Lazcarro.



Ixuktojlab'alwants'okob'anel ("Mujer tojolabal hilando"), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1997 **Fotografía** © Zoila Vásquez Álvarez, Archivo Fotográfico Indígena CIESAS

El proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio: una experiencia académica y de gestión en la investigación antropológica

Gloria Artís Mercadet*

En 2014, el proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio cumple sus primeros 15 años de una vida rica, productiva, intensa, apasionada y apasionante. Por la temática abordada, por sus dimensiones, por su impacto nacional e internacional, por el entusiasmo y dedicación de todos quienes han participado y participan en él –investigadores y operadores–, por sus aportaciones y resultados, por la complejidad de su organización y gestión, su aniversario merece ser celebrado. Decidí, entonces, platicar aquí sobre sus primeros 10 años de desarrollo: de 1999 a 2009, periodo en que asumí su coordinación general. Esta exposición es un informe, necesariamente incompleto. Es mucho lo que queda fuera; entre otras cosas, el relato pormenorizado de una experiencia vital.

Fue en septiembre de 1998 cuando, en la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, iniciamos los trabajos que unos meses después tomarían cuerpo en el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Una reunión en que participó una treintena de investigadores, todos ellos provenientes de centros de trabajo del INAH de distintos estados de la República y del Distrito Federal y cuyo interés se centraba en el estudio de los pueblos indígenas, nos ocupó durante tres días de intensas deliberaciones en la tarea de encaminarnos hacia la creación de este proyecto colectivo y nacional. En su mayoría, los investigadores eran etnólogos y antropólogos sociales, aunque también se incorporaron algunos lingüistas y etnohistoriadores. La experiencia acumulada por todos ellos en materia de estudios de los pueblos indígenas fue la base para pensar que la empresa era posible. Las deliberaciones giraron en torno a la necesidad de retomar con fuerza renovada el estudio de los pueblos indígenas, a partir de su circunstancia y redefinición de sus relaciones con el Estado y la sociedad nacional; asimismo, de abocarnos a la reorganización de la investigación en nuestra institución, basada en la construcción de proyectos colectivos de amplio alcance y de impacto nacional. La etnografía, luego de un serio replanteamiento, habría de ser la herramienta fundamental del nuevo proyecto. La crítica a los estudios etnográficos tradicionales y la exploración de nuevos enfoques capaces de responder a las preguntas que la actual realidad indígena exige serían tareas urgentes a desarrollar. El trabajo de campo, por tanto, se convertiría en el eje esencial de todos los trabajos.

El carácter colectivo y nacional del proyecto significaría un estímulo poderoso para profundizar en las investigaciones regionales y para el establecimiento de un diálogo académico perma-

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH (gartis@prodigy.net.mx).



nente entre los especialistas participantes. El diálogo y la conversación se convertirían en una herramienta vital de producción científica: conversación con la realidad a estudiar, conversación con los habitantes de los pueblos, conversación con uno mismo, conversación con libros y documentos, conversación con pares. Esto último no era tema menor: marcaría una tendencia contraria a la dinámica acostumbrada en la antropología mexicana del trabajo aislado, con poca o nula interlocución y exigencia entre pares, y con la consecuente dificultad de lograr acuerdos colectivos y objetivos comunes.

Ampliar, profundizar, actualizar el conocimiento etnográfico de los pueblos indígenas; reflexionar sobre sus singularidades culturales, su diversidad; documentar su riqueza y vitalidad; intentar ver el mundo desde la perspectiva de quienes han sido invisibilizados; comprender la dinámica de la diversidad cultural y la formación de regiones interétnicas en el territorio nacional; abordar el largamente pospuesto tema del interculturalismo y la ética intercultural; reflexionar a profundidad sobre la justicia social en el marco de las indagaciones propuestas, así como contribuir al desarrollo de la teoría antropológica, fueron algunos de los



objetivos inicialmente trazados. Una nueva política de investigación en el INAH, basada en la construcción de proyectos colectivos sobre temas de interés nacional, sin atender contra la libertad en este sentido ya conseguida, sería la búsqueda a mediano plazo.

Para mayo de 1999, el proyecto ya había arrancado. Al mismo se habían ido sumando cada vez más investigadores atraídos por la propuesta inicial y, lógicamente, enriqueciéndola. De seguro era la primera vez en la historia de nuestra institución que se ponía en marcha un proyecto que aglutinara a tantos investigadores en torno a un gran objetivo común: generar un amplio *corpus* de conocimientos sobre la diversidad étnica, cultural y lingüística del país, tarea a la que sin duda estábamos obligados. Finalmente, poco más de un centenar de investigadores se incorporó al proyecto: 107, para decirlo con precisión. Se trataba de un grupo heterogéneo en su formación, en sus experiencias de investigación y plural en sus posturas teóricas y metodológicas. Una parte importante eran profesores de investigación científica y docencia de tiempo completo del INAH; otra la constituían jóvenes investigadores contratados para apoyar las tareas emprendidas.

En este último sentido, se trataba de cubrir otro de los objetivos trazados, sin duda central: el establecimiento de un Programa de Apoyo a la Formación Académica por medio del cual se buscó formar nuevas generaciones de especialistas comprometidos con los pueblos indígenas y con su estudio, promover la elaboración de sus tesis profesionales sobre este campo del conocimiento, así como la realización de sus estudios de posgrado. Ciertamente, con la incorporación de 63 becarios de licenciatura, cinco de maestría y dos de doctorado a lo largo del desarrollo del proyecto tal propósito se amplió en forma notable. Su trascendencia quedó demostrada con el tiempo en las 80 tesis de licenciatura y posgrado presentadas en distintos momentos, compiladas en cuatro discos compactos y que hoy constituyen una parte importante de los acervos del proyecto. Cabe decir que algunas de estas tesis son de la autoría de investigadores de tiempo completo que también fueron completando su formación.

Al importante financiamiento autorizado por el INAH para la puesta en marcha y desarrollo del proyecto se sumó, en el año 2000, el recurso otorgado por el Conacyt para los cinco años originalmente programados. El documento presentado ante este organismo mereció la calificación de "excelencia", con lo que obtuvimos el financiamiento más alto concedido entonces a proyec-

tos en ciencias sociales. Tal recurso permitió contar con los becarios ya mencionados. Asimismo permitió la adquisición del equipo indispensable para trabajar: cámaras fotográficas y de video, grabadoras, computadoras e impresoras, y se convirtió en un apoyo importante para la realización de trabajo de campo durante los meses de cada año en que escaseaban los dineros del INAH. Más tarde, en 2005, tras concluirse la primera fase del proyecto e iniciarse la segunda, otra vez se obtuvo financiamiento del Conacyt, esta vez –y gracias a los logros alcanzados– con la mayor calificación posible que otorga el organismo a proyectos científicos en general.

Ante las dimensiones que adquirió el proyecto, al que se incorporaron investigadores de 17 centros de trabajo, entre ellos de 13 Centros INAH de igual número de estados de la República, fue necesaria la creación de una estructura no sólo académica, sino también técnica y administrativa, para la planeación, organización, ejecución, apoyo y seguimiento del proyecto en general, pero también de los proyectos particulares en cada región y área de trabajo. De este modo se conformaron equipos de investigación regionales, cada uno con una coordinación académica y operativa, así como una coordinación general o central que actuaba desde la propia Coordinación Nacional de Antropología y cuyas tareas eran múltiples. Su responsabilidad abarcaba las actividades de gestión interna y externa; era el punto de enlace con los equipos regionales y con cada uno de sus investigadores; organizaba cuanta reunión era necesaria, ya de carácter académico, ya de otra índole; a su cargo estaban trípticos, programas, carteles; aseguraba el cumplimiento de acuerdos; promovía y elaboraba convenios y acuerdos interinstitucionales de colaboración; llevaba a cabo el seguimiento de la producción de los libros hasta su publicación y, en el caso de los atlas etnográficos, se ocupaba de su integración definitiva; realizaba la nada sencilla tarea, luego de elaborarlo, de negociar el presupuesto ante las instancias correspondientes, entre otras labores. Todo esto no fue de una vez y para siempre. Consistió en un proceso de construcción, a partir de ensayo-error, que poco a poco consolidó el proyecto y sus constantes nuevas búsquedas.

Dos etapas tuvo el proyecto durante los 10 años que reseño. La primera de 1999 a 2005 y la segunda de 2005 a 2009. En este periodo quedó también del todo preparada una tercera etapa, a desplegarse de 2010 a 2012.

En su primera etapa el proyecto se integró con 21 equipos regionales, cada uno encabezado por un coordinador: ciudad de México, maestra Teresa Mora; Mon-



terrey, maestra Olimpia Farfán; Estado de México, maestro Efraín Cortés; frontera sur, doctoras Marie Odile Marion y Margarita Nolasco; Gran Nayar, doctor Jesús Jáuregui; Huasteca, maestra Julieta Valle; Montaña de Guerrero, maestro Samuel Villela; valle del Mezquital, maestra Beatriz Oliver y doctora Lourdes Báez; Istmo de Tehuantepec, doctor Saúl Millán; Malinche, maestro Jorge Guevara; meseta purépecha, doctora Aída Castilleja; Morelos, maestro Miguel Morayta; Oaxaca, doctora Alicia Barabas; Sierra Norte de Puebla, doctor Elio Masferrer; Querétaro-Guanajuato, maestro Diego Prieto; Sonora-Sinaloa, doctor José Luis Moctezuma; desierto de Sonora, maestro Alejandro Aguilar; Sierra Tarahumara, maestro Augusto Urteaga y antropólogo Eduardo Gotés; Veracruz, doctor Hugo García Valencia; península de Yucatán, maestra Ella Fanny Quintal, y Zacatecas, maestro José de Jesús Montoya. Participó un total de 107 investigadores de tiempo completo del INAH y contratados, además de que se incorporaron 58 becarios de licenciatura. Se estudiaron 48 pueblos indígenas en 23 estados de la República, además de la ciudad de México.

En su segunda etapa se conformó por 18 equipos regionales: Chiapas, doctora Margarita Nolasco





Rezadores de los cerros, comunidad El Retiro, municipio tzeltal de Tenejapa, 2002 **Fotografía** © Carlos Martínez Suárez

y maestra Marina Alonso; Chihuahua-Sonora-Sinaloa, maestra Claudia Harris, doctor José Luis Moctezuma y maestro Hugo Eduardo López; desierto de Sonora, maestro Alejandro Aguilar; Durango, maestro Antonio Reyes; Estado de México, maestro Efraín Cortés; Gran Nayar, doctor Jesús Jáuregui; Guerrero, maestro Samuel Villela; Hidalgo, doctora Lourdes Báez; Huasteca norte, maestra Julieta Valle; Huasteca sur, maestro Leopoldo Trejo; Michoacán, doctora Aída Castilleja; Morelos, maestro Miguel Morayta; Oaxaca, doctora Alicia Barabas; península de Yucatán, maestra Ella Fanny Quintal; Sierra Norte de Puebla, doctor Saúl Millán; Querétaro, maestro Diego Prieto; Tlaxcala, maestro Jorge Guevara, y Veracruz, maestro Pablo Valderrama. En total participaron 93 investigadores de tiempo completo del INAH y contratados, a los que se sumaron 11 becarios de licenciatura, maestría y doctorado. Durante esta etapa se estudiaron 54 pueblos indígenas en 21 estados del país.

En la tercera etapa participarían 82 investigadores, distribuidos en 16 equipos regionales.

Los centros de trabajo del INAH incorporados al proyecto fueron: Dirección de Etnología y Antropología Social; Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología; Subdirección de Fototeca de la Coordinación Nacional de Difusión; Escuela Nacional

de Antropología e Historia; Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua; Centros INAH Sonora, Chihuahua, Nuevo León, Durango, Zacatecas, Michoacán, Querétaro, Guerrero, Morelos, Estado de México, Veracruz, Tlaxcala, Oaxaca y Yucatán, además de la Coordinación Nacional de Antropología. Este dato resulta significativo, ya que permitió una comunicación académica y una colaboración inéditas entre los investigadores de buena parte del país.

La propuesta de Saúl Millán de organizar el trabajo mediante líneas de investigación previamente acordadas, que todos los equipos desarrollarían de modo simultáneo en las diferentes regiones de estudio a lo largo y ancho del país, fue aprobada por el colectivo y representó uno de los aciertos del proyecto que mayores frutos rindió: permitió un profundo diálogo interregional, así como un esfuerzo de comparación productivo y necesario –por cierto, el tema de la comparación implicó largas discusiones–; fue asimismo un elemento esencial de organización. La elección de las líneas de investigación no resultó azarosa en absoluto. Estas respondían, en principio, a una secuencia más o menos lógica que iba de lo general a lo particular. De ahí que las primeras versaran sobre temas clásicos de la antropología, para luego dirigirse hacia ámbitos de

la realidad indígena que demandaban un mayor conocimiento de la lengua y la cultura local.

Para cada línea planteada se elegía, de entre los miembros del proyecto, a uno o dos coordinadores académicos de la misma, responsables directos de la elaboración del documento inicial para su desarrollo y de someterlo a discusión; de promover y revisar los guiones que cada equipo regional elaboraba al respecto; de realizar el programa académico del Seminario Permanente de Etnografía Mexicana; de otorgar asesorías académicas a los investigadores; de llevar a cabo el seguimiento de todos los trabajos; de revisar cada uno de ellos y hacer las observaciones necesarias y, por último, de coordinar las obras resultantes hasta su publicación.

Durante la primera etapa, el proyecto desarrolló cinco líneas: "Estructura social y organización comunitaria", cuya coordinación académica estuvo a cargo de Saúl Millán y Julieta Valle; "Territorialidad, santuarios y ciclos de peregrinación", coordinada por Alicia Barabas; "Relaciones interétnicas e identidad", a cargo de Miguel Bartolomé; "Sistemas normativos, conflictos y nuevas alternativas religiosas", a cargo de Aída Castilleja, Ella Fanny Quintal y Elio Masferrer; "La migración indígena: causas y efectos en la cultura, la economía y la población", bajo la coordinación de Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio.

En la segunda etapa se desarrollaron las siguientes líneas: "Procesos rituales", a cargo de Johannes Neurath y Lourdes Báez; "Cosmovisiones y mitología", coordinada por Catharine Good y Marina Alonso, y "Chamanismo y nahualismo", a cargo de Alicia Barabas y Miguel Bartolomé. Para la tercera etapa del proyecto se programaron dos líneas de investigación: "Etnoconocimientos", que coordinaría el doctor Paul Hersch, y "Patrimonio cultural intangible de los pueblos indígenas".

Sin duda, la creación de un consejo coordinador académico tras varios meses de iniciarse las labores de investigación significó un paso fundamental en el camino andado. Su papel fue central para la organización y orientación de las densas actividades académicas en que todos los investigadores se hallaban empeñados. El consejo, integrado por cinco de los investigadores de más alto nivel académico –determinado por el grado, pertenencia al SNI, publicaciones, etc.– e igualmente plural en sus posturas, sesionaba aproximadamente cada 45 días. Allí participaban también los coordinadores de la línea en turno, la coordinadora Nacional de Antropología –en tanto responsable de la coordinación general del proyecto–, así como dos de sus colaboradores.

Las tareas consistían en revisar aspectos académicos referentes a la línea de investigación; proponer y discutir junto con los coordinadores de la misma los contenidos de investigación; analizar y discutir la propuesta de contenidos para el Seminario Permanente de Etnografía Mexicana; proponer los contenidos que cubrirían los foros, mesas de trabajo, seminarios y reuniones nacionales; apoyar el trabajo de investigación de los equipos regionales; dar seguimiento a los avances editoriales y de publicación de las obras producidas, entre otras. Las propuestas emanadas de estas sesiones se sometían a discusión en reuniones nacionales de coordinadores regionales, que a su vez las llevaban para su discusión y, en su caso, aprobación ante los investigadores de cada equipo regional. Así, mediante acuerdos finalmente concertados, se emprendían las múltiples actividades programadas.

En distintos momentos los integrantes del consejo académico fueron los doctores Alicia Barabas, Miguel Bartolomé, Jesús Jáuregui, Hugo García Valencia, Saúl Millán, Margarita Nolasco, Aída Castilleja, Ella Fanny Quintal, Johannes Neurath, Lourdes Báez, Catharine Good y Marina Alonso, así como los maestros Gloria Artís y Miguel Ángel Rubio. Entre los asistentes operativos, también en distintos momentos se contó con el apoyo de Fidel Pérez, Julieta Valle, Miguel Ángel Rubio, Marina Alonso, Mette Wachter, Pedro Arjona, Juan Atilano, Alain Giraud y Karla Peniche.

Al menos dos veces al año se celebraban largas reuniones nacionales de coordinadores regionales con el consejo coordinador académico, los coordinadores de línea de investigación y la coordinación general del proyecto. La línea de investigación en turno, la presentación del guión de trabajo regional por parte de cada coordinador regional, las problemáticas académicas enfrentadas en cada caso, las tareas y el desempeño de los miembros del equipo, así como asuntos de carácter presupuestal –que no podían faltar–, eran, entre otros, los temas de discusión y acuerdo.

Cada año se organizaba una reunión nacional en la que participaban todos los equipos del proyecto. Cada uno presentaba por escrito el avance de sus indagaciones, sus hallazgos, además de sus dudas, inquietudes, dificultades en el trabajo de campo para obtener cierta información, y las sometían a discusión del colectivo. Estas auténticas "encerronas" de tres o cuatro días permitían un diálogo intenso, esa conversación permanente entre pares referida arriba, así como una conversación interregional. Se comenzaba en la sala de

sesiones, pero se salía de ella para llegar a los pasillos, a las mesas del comedor, a las reuniones nocturnas de convivencia. Se hablaba sin parar del trabajo desarrollado; se confrontaban posturas teóricas y metodológicas; se analizaban semejanzas y diferencias en los grupos estudiados; se cuestionaban los parámetros de comparación; se asumían nuevos retos. Así, cada equipo volvía a su lugar de trabajo enriquecido, listo para revisar sus datos, releer las obras de los especialistas en el tema tratado, replantear su trabajo y plasmarlo en el ensayo obligatorio que para cada línea debía realizar.

Tales reuniones no estuvieron exentas de turbulencias. De hecho, recuerdo pocas que lo estuvieran. En realidad, la crítica y la pasión nos acompañaban siempre en estos encuentros, en los de coordinadores regionales, en los del consejo académico: en todo lo que emprendíamos. Sin embargo, esto no fue un obstáculo para constituirnos en un amplio, muy amplio grupo de trabajo, donde la solidaridad y la convivencia eran siempre posibles. El estudio de los pueblos indígenas, la relación y compromiso con sus integrantes, la constatación de las aportaciones indudables que se hacían para su conocimiento profundo, la comunicación académica necesaria entre todos los equipos como condición para el avance de las investigaciones, dieron lugar a la creación de una verdadera red nacional de etnógrafos que en gran medida consolidó la investigación en nuestra institución y trascendió sus fronteras.

Con esto la red se amplió enormemente, a la cual se integraron investigadores de otras instituciones mexicanas y extranjeras: más de 250 investigadores especialistas en etnografía de los pueblos indígenas de México o de otras partes del continente acabaron formando parte activa de esta red.

De manera paralela a los trabajos de investigación realizados en las distintas regiones interétnicas, operaba el Seminario Permanente de Etnografía Mexicana, creado como un espacio de formación y actualización de los investigadores y de apoyo académico para el desarrollo de cada línea de investigación. Al principio sesionaba una vez al mes, pero muy pronto las reuniones se volvieron quincenales por el interés que despertaron entre los investigadores, tanto del INAH como de otras instituciones nacionales y extranjeras. Los temas abordados se relacionaban siempre con la línea de investigación en turno. Las lecturas para cada sesión, abundantes y exhaustivas, eran obligatorias para todos los equipos del proyecto. En cada sesión, uno o dos ponentes exponían el tema a tratar.

Además de investigadores de nuestra institución, entre los ponentes se contó con destacadísimos especialistas como Alfredo López Austin, Andrés Medina, Johanna Broda, Rodolfo Stavenhagen, Víctor Toledo, David Robichaux, Anath Ariel de Vidas, Fernando Nava, Jacques Galinier, Alessandro Lupo, Carlo Severi, Danièle Déhouve, Roger Magazine, James Taggart, Roy Wagner, John Monaghan, Philippe Descola, Anne Christine Taylor, Roberte Hamayon, Pierre Déléage, Julien Bonhomme, Marteen Jansen, Gordon Brotherson, Lucia Sá, Eduardo Viveiros de Castro. Y no los menciono a todos porque la lista es larga.

A partir de cada intervención se iniciaban las discusiones, que adquirían especial fuerza porque no sólo se alimentaban de la ponencia y las lecturas, sino también de mucho del trabajo desarrollado en campo. Las sesiones se videogrababan y los materiales resultantes se distribuían entre todos los investigadores; de modo que aquellos que no podían asistir regularmente al seminario debido a la lejanía de sus centros de trabajo, siempre podían consultarlos y mantenerse al día.

Cursos y talleres intensivos fueron actividades especiales del seminario, ciertamente muy concurridas, los cuales tenían lugar una o dos veces al año. Entre éstos destacan "Campo del ritual, campo del sacrificio", impartido por Jacques Galinier; "Memoria ritual", por Carlo Severi; "El depósito ritual tlapaneco", por Danièle Déhouve; "Chamanismo siberiano y otros chamanismos contemporáneos", por Robérte Hamayon; "Escritura moderna de las lenguas indígenas", coordinado por Ángela Ochoa; "Lingüística aplicada", coordinado por Francisco Barriga; "Fotografía antropológica y principios de catalogación de imágenes", coordinado por Marina Alonso. Los cuatro primeros quedaron asimismo grabados y los discos correspondientes se distribuyeron en forma oportuna. Hoy todos esos materiales son también parte valiosísima de los acervos del proyecto.

El Seminario Permanente de Etnografía Mexicana muy pronto se convirtió en una referencia fundamental para estudiantes e investigadores de las más diversas instituciones y países, cuyo denominador común era el interés por el estudio y conocimiento de los pueblos indígenas. Además, como tal dialogó con otros espacios académicos de enorme tradición y envergadura. Al respecto, por ejemplo, en 2007 el Seminario Signos de Mesoamérica, que dirige el doctor Alfredo López Austin en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, abrió sus puertas a algunos de los integrantes de nuestro seminario para debatir sobre "la unidad o diver-



Elaboración de mole, Xochimilco, proyecto La Etnografía de los Grupos Originarios y los Inmigrantes Indígenas de la Ciudad de México, DEAS-
INAH, 2000 **Fotografía** © Leonardo Vega Flores



sidad cultural de Mesoamérica". La polémica entablada no sólo dio lugar a varios debates públicos en el marco de los seminarios referidos, sino también en un buen número de artículos de enorme interés publicados en la revista *Diario de Campo* de la Coordinación Nacional de Antropología. Y ciertamente esa polémica no está agotada, pues continúa de diversas maneras.

Especial atención se puso a las tareas de difusión, entre cuyos objetivos estaban dar a conocer los conocimientos y conclusiones del proyecto en distintos ámbitos y proporcionar información a las instituciones responsables de diseñar y operar las políticas públicas dirigidas a atender a los pueblos indígenas, así como a organizaciones diversas. De esta manera, en el ámbito de las publicaciones, a propuesta de los investigadores se autorizó en el INAH la creación de una colección editorial: Etnografía de los pueblos indígenas de México, con cinco series: Ensayos, Estudios monográficos, Debates, Bibliografías y Divulgación. Allí cabrían todos los productos de investigación escritos, acordados e impulsados por el proyecto: las investigaciones de carácter colectivo realizadas en forma simultánea por todos los equipos en cada una de sus regiones de



estudio y bajo líneas de investigación previamente diseñadas y establecidas, las cuales darían lugar a un ensayo por grupo de trabajo y a una sola obra colectiva en varios tomos; los estudios sobre temas específicos que cada investigador quisiera realizar por interés personal, además de su participación en las tareas colectivas; las ponencias presentadas por especialistas de dentro y fuera del INAH en los foros organizados por el proyecto; las bibliografías de cada región de estudio, recopiladas y comentadas por los propios investigadores, base esencial de sus futuras investigaciones, pero también material de enorme utilidad en general; los atlas etnográficos regionales, obras pensadas con el carácter de alta divulgación, profusamente ilustradas con fotografías de los acervos del proyecto y otros más, e integradas por ensayos introductorios, estudios temáticos, recuadros etnográficos, cuadros, mapas, entre otros. Además de un atlas nacional, 15 fueron los atlas regionales programados.

Interesa destacar que todas las obras resultantes del proyecto eran sometidas a dictámenes especiales, antes de pasar por aquellos que la normativa del INAH exige a través de su Comisión Central Dictaminadora de Publicaciones. Una vez publicadas, los actos académicos para su presentación, tanto en la ciudad de México como en diversos estados de la República, ocuparon un lugar relevante. En particular, las presentaciones de los atlas etnográficos congregaron a un muy nutrido y diverso público.

Sin embargo, los libros producto del proyecto no sólo fueron publicados por el INAH. Otras instancias, como gobiernos estatales o sus dependencias, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) o algunas de sus delegaciones estatales, la DGCPI, universidades, institutos de cultura, o bien se encargaron totalmente de algunas ediciones o bien participaron en su coedición. Además, numerosos artículos (520) aparecieron en revistas científicas y de divulgación. Al final de este escrito presento un listado de las obras y memorias electrónicas publicadas.

Con frecuencia los productos de las investigaciones fueron difundidos en varias de las comunidades estudiadas, suscitando enorme interés entre sus habitantes. Aquello que llamamos "reversión social de la información" tomó cuerpo en acciones como éstas y muchas más. También fueron relevantes las 31 exposiciones fotográficas y etnográficas que los distintos equipos planearon y de cuya curaduría se encargaron –la mayoría de las veces con la participación activa de los habitantes

de las comunidades–, montadas en los más variados recintos públicos y en las propias comunidades.

Por otra parte, fue mucho tiempo después de haberse iniciado el proyecto cuando encontramos las vías para la producción de materiales audiovisuales sobre los grupos estudiados. La Dirección de Medios de Comunicación del INAH jugó un papel importante en esto. Así, se produjeron cápsulas etnográficas, documentales y la serie *Orígenes* que en conjunto, aunque todavía esporádicamente, aparecen en canales culturales de televisión y que se siempre han presentado ante los habitantes de las comunidades que los originaron.

La organización de foros internacionales sobre etnografía de los pueblos indígenas fue una actividad a la que se puso particular atención. Por su trascendencia, menciono tres de ellos: La Etnografía en México. Simposio Internacional; Primer Coloquio sobre Otomíes de la Sierra Madre Oriental y Grupos Vecinos; Lévi-Strauss. Un Siglo de Reflexión (Homenaje). De igual modo, en conjunto con otras instituciones, se participó en la organización de diversos encuentros. Acaso los ya tradicionales congresos internacionales sobre otomíes sean una buena muestra de ello. Los investigadores asimismo fueron invitados a presentar resultados de sus investigaciones –convertidos en un total de 439 ponencias– en múltiples congresos en el país y el extranjero.

Por otra parte, las reuniones de la UNESCO sobre patrimonio intangible convocaron por igual a varios de ellos en calidad de expertos. En el mismo sentido se elaboraron tres expedientes, uno sobre la festividad indígena del Día de Muertos, otro sobre los pueblos otomí-chichimecas de Querétaro y uno más sobre la comida mexicana, en busca de su proclamación por parte de este organismo como “obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad”. El primero, “La festividad indígena dedicada a los muertos en México”, obtuvo su proclamación en 2003; el segundo, “Lugares de memoria y tradiciones vivas de los pueblos otomí-chichimecas de Toluca. La Peña de Bernal, guardián de un territorio sagrado”, la obtuvo en 2009, y el tercero “La comida popular: una tradición cultural de México” la consiguió en 2010.

Por sus dimensiones e influencia, el proyecto como tal mereció la atención de diversas instituciones y organismos académicos, sobre todo en lo concerniente a su estructura operativa y su búsqueda académica. Esto propició no pocas invitaciones a exponerlo, incluso fuera de México. Así, se presentó en las universidades de Barcelona y Tarragona; en el Congreso ALA, en



Argentina; en la CDI; en la REDMIFA; en universidades del Estado de México, de Quintana Roo, la Benemérita de Puebla y la Iberoamericana; en el Congreso de Investigadores del INAH, y en la ENCRYM.

En la página web de la Coordinación Nacional de Antropología se abrió una amplia y detallada sección sobre el proyecto de etnografía, que permitió darlo a conocer a propios y extraños en todas sus especificidades y extender los canales de comunicación a las más distintas latitudes. Un poco más tarde se creó una página web (www.etnografia.inah.gob.mx) dedicada en exclusiva al proyecto, donde se presentan los documentos rectores de las líneas de investigación, el Seminario Permanente de Etnografía Mexicana y los resultados.

Varios programas de diplomados se diseñaron con la participación sustantiva de integrantes del proyecto, ya como coordinadores académicos de los mismos, ya como docentes. Destaco dos que se impartieron con el apoyo del Instituto Indigenista Interamericano y de la Organización de Estados Americanos (OEA), que permitió que becarios de distintos países latinoamericanos participaran como alumnos: el Diplomado en Diversidad Cultural y el Diplomado en Pueblos Indígenas y Desarrollo.





Por otra parte, la concentración y sistematización de los materiales recopilados o generados mediante los procesos de investigación permitió contar con un importante acervo documental especializado, conformado por documentos, diarios de campo, registros fotográficos y de video, discos compactos y grabaciones. Tal acervo, producto del trabajo realizado, se constituye asimismo en fuente para nuevas investigaciones y actividades de difusión.

Por último, me parece de relevancia destacar que el proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio dio lugar a la creación de proyectos derivados del mismo, que llamamos subproyectos, aunque se constituyeron en verdaderos proyectos con dinámica propia, a solicitud, sobre todo, de dos instituciones. Por un lado, en 2006 el Musée du Quai Branly, ubicado en París, nos invitó a participar en un Grupo Internacional de Investigación (GDRI, por sus siglas en francés), con el tema Antropología e Historia del Arte. El grupo franco-mexicano quedó integrado por 10 antropólogos, etnólogos, etnohistoriadores y arqueólogos especialistas en temas del arte en diferentes regiones de México y que dieron lugar a la creación



del proyecto Las Formas Expresivas en México, Centroamérica y el Sureste de Estados Unidos: Dinámicas de Creación y Transmisión. Cuatro investigadores del proyecto de etnografía se incorporaron al mismo. Sus actividades, que además de la investigación consistieron en seminarios, cursos y coloquios, se desarrollaron tanto en México como en Francia, con lo que los nexos académicos entre el INAH y el MQB se ampliaron y fortalecieron. El proyecto de investigación colectiva proponía un nuevo enfoque para el estudio del arte ritual en las sociedades indígenas de México y en zonas circundantes como Centroamérica y el Suroeste de Estados Unidos. Con tal fin se apoyó en los avances teórico-metodológicos que ofrecen la antropología del arte y los estudios sobre el ritual. Este proyecto continuó desarrollándose con sede en la UNAM y el MQB.

Por otro lado, a solicitud de la CDI, investigadores del proyecto realizaron en 2008 una investigación aplicada referida a necesidades de evaluación de la acción social promovida por el gobierno federal y supervisada por esta comisión. Los costos de investigación corrieron a cargo de la propia CDI. El proyecto, denominado Elementos para Analizar la Pertinencia Cultural de la Acción Pública (Siete Grupos Etnolingüísticos), consistió en un estudio sobre la pertinencia cultural de las políticas públicas entre distintos grupos étnicos en diversas partes de la geografía nacional. Con ello, los conocimientos culturales generados a lo largo de ocho años de investigación permitieron estrechar vínculos con otras instancias del gobierno federal y otorgarles un significado social especial.

Asimismo, muy interesante y productiva resultó la vinculación de algunos de los equipos regionales con otros proyectos de investigación del propio INAH, como el Proyecto Arqueológico Valle del Mezquital y el Proyecto Integral Antropología e Historia del Estado de Guerrero.

Sin duda, el proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio merece un informe y análisis amplios y exhaustivos que den cuenta clara de su operación año por año y región por región, de sus numerosísimas actividades y vertientes, así como de las problemáticas enfrentadas, que no fueron pocas. Como experiencia de gestión institucional, su riqueza es enorme y hay que desentrañarla por completo. En eso estamos. Las posturas críticas de algunos de sus participantes, varias de las cuales aparecen asentadas en los artículos que aparecen en este número de *Rutas de Campo*, deberán ser tomadas en cuenta de manera especial. Sin embargo, la tarea que debe ocuparnos

también y de manera primordial consiste en analizar a profundidad sus aportes en materia etnográfica, en el conocimiento de los pueblos indígenas del norte, centro y sur del país, en los ámbitos teóricos y metodológicos. ¿Dio respuesta a las múltiples preguntas, complejas y no tanto, que los investigadores se hicieron? ¿Se logró ver el mundo desde la perspectiva de quienes han sido permanentemente invisibilizados? ¿Hasta dónde se llegó? En eso estamos también.

Breve balance

A 10 años de investigación, el proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio aportó:

- Un amplio cuerpo de conocimientos sobre la diversidad étnica y cultural de la nación.
- Nuevos horizontes analíticos en el desarrollo de la teoría antropológica.
- Una visión crítica del quehacer etnográfico y sus enfoques de análisis.
- Un diálogo académico en el que participan más de 250 investigadores del INAH y otras instituciones nacionales y extranjeras.
- La formación de un importante número de jóvenes especialistas en etnografía de los pueblos indígenas.
- Nuevos proyectos de investigación en las áreas de la etnografía y la antropología aplicada.
- Una abundante producción editorial de carácter científico y una colección con perfil propio.
- Una red de antropólogos especialistas en los pueblos indígenas, la cual se encarga de asesorar a instituciones y organizaciones que se dedican a la atención de los mismos.
- Un programa permanente de divulgación científica sobre la diversidad cultural indígena.
- Una nueva colección de documentales etnográficos en el INAH.
- Una intensa producción de artículos científicos y de divulgación.
- La ampliación de la trayectoria profesional de 123 investigadores.
- 80 tesis de antropología sobre diversos tópicos del México indígena.
- Las bases para una nueva política de investigación en el INAH, sustentada en proyectos colectivos, de amplio impacto y sobre temas de interés nacional.



Publicaciones, cápsulas, documentales y exposiciones: títulos y autores

Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México (INAH)

Serie Ensayos

Obras publicadas:

Barabas, Alicia (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vols. I, II, III y IV.

Bartolomé, Miguel (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vols. I, II, III y IV.

Millán, Saúl y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites: la estructura social y la comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vols. I, II y III.

Obras en proceso editorial:

Nolasco, Margarita y Miguel Ángel Rubio (coords.), *Movilidad migratoria en la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, vols. I, II, III y IV.





Mazatecos en un día de mercado (1935-1946), Huautla de Jiménez **Fotografía** © Anónima, Archivo México Indígena IIS-UNAM

- Neurath, Johannes y Lourdes Báez (coords.), *El acontecimiento de la tradición. Los procesos rituales en las regiones indígenas de México*, vols. I, II, III y IV.
- Quintal, Ella Fanny, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos sobre pluralidad religiosa*, vols. I, II, III y IV.
- Obras en preparación:
- Good, Catharine y Marina Alonso (coords.), *Cosmovisiones y mitología en las regiones indígenas de México*, vols. I, II, III, IV y V.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (coords.), *Chamanismo y nahualismo en las regiones indígenas de México*, vols. I, II, III y IV.
- Serie Estudios monográficos
- Obras publicadas:
- Bartolomé, Miguel, *La tierra plural. Sistemas interculturales en Oaxaca*.
- Broda, Johanna y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los rituales agrícolas*.
- Castellón, Blas (coord.), *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo. Selección de mitos y estudios*.
- Cortés, Efraín et al., *Las fiestas de los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas del Estado de México*.
- Galinier, Jacques, *El espejo otomí. De lo etnografía a la antropología psicoanalítica*.
- Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta. El gran rito de paso de los huicholes*.
- Guzmán, Adriana, *Mitote y universo cora*.
- Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath, *Flechadores de estrellas*.
- Kindl, Olivia, *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*.
- Magriñá, Laura, *Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?*
- Maldonado, Benjamín, *Los indios en las aulas: la dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*.
- Millán, Saúl y Paola Paloma García, *Lagunas del tiempo. Representaciones del agua entre los huaves de San Mateo del Mar*.
- Millán, Saúl, *El cuerpo de la nube. Etnografía de las representaciones huaves sobre las jerarquías civiles y religiosas*.
- Mora, María Teresa, *La fiesta patronal en San Bartolo Ameyalco*.
- Neurath, Johannes, *La fiesta de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisiones y estructura social en una comunidad huichola*.
- Oseguera, Andrés, *Historia y etnografía de los chontales de Oaxaca*.
- Ramírez, Maira, *Estudio etnocoreográfico de la Danza de Conquista de Tlacochoxtlahuaca, Guerrero*.
- Reyes, Antonio, *Los que están benditos. El mitote de los tepehuanes de Santa María Ocotán, Durango*.
- Trejo, Leopoldo, *Los que hablan la lengua. Etnografía de los zoques chimalapas*.
- Trejo, Leopoldo y Marina Alonso (coords.), *Los zoques de Oaxaca. Un viaje por los Chimalapas*.
- Vargas, Mónica, *Nunca más un México sin nosotros. Expresiones etnopolíticas oaxaqueñas*.
- Obras en preparación:
- Gutiérrez Sánchez, Javier, *Construcciones de espacios, poderes y fronteras territoriales Bats'i voniketik en San Cristóbal de las Casas y tseltales en Ocosingo, Chiapas*.
- Hamayon, Roberte, *Chamanismo de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*.
- Pintado Cortina, Ana Paula, *Los hijos de riosi y riablo: fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*.
- Serie Divulgación
- Obras publicadas:
- Bartolomé Miguel, Alicia Barabas y Benjamín Maldonado (coords.), *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*.
- García Valencia, Hugo e Iván Romero (coords.), *Los pueblos indígenas de Veracruz. Atlas etnográfico*.
- Masferrer, Elio (coord.), *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*.
- Mora, María Teresa (coord.), *Los pueblos originarios de la ciudad de México. Atlas etnográfico*.
- Nolasco, Margarita, Marina Alonso (coords.), *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*.
- Obras en proceso editorial:
- Gotés, Eduardo (coord.), *Los pueblos indígenas de Chiuhua. Atlas etnográfico*.
- Moctezuma, José Luis y Alejandro Aguilar (coords.), *Los pueblos indígenas de Sonora. Atlas etnográfico*.
- Valle, Julieta, Diego Prieto y Beatriz Utrilla (coords.), *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*.

Obras en preparación:

Castilleja, Aída (coord.), *Los pueblos indígenas de Michoacán. Atlas etnográfico.*

Cortés, Efraín y Lourdes Báez (coords.), *Los pueblos indígenas del Estado de México e Hidalgo. Atlas etnográfico.*

Jáuregui, Jesús (coord.), *Los pueblos indígenas del Gran Nayar. Atlas etnográfico.*

Millán, Saúl (coord.), *Los pueblos indígenas de México. Atlas etnográfico nacional.*

Morayta, Miguel (coord.), *Los pueblos indígenas de Morelos. Atlas etnográfico.*

Quintal, Ella Fanny (coord.), *Los pueblos indígenas de la península de Yucatán. Atlas etnográfico.*

Villela, Samuel (coord.), *Los pueblos indígenas de Guerrero. Atlas etnográfico.*

Serie Bibliografía

Obras publicadas:

Barabas, Alicia (coord.), *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, vol. I.

Jáuregui, Jesús y Aída Castilleja (coords.) *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, vol. III.

Millán, Saúl y Julieta Valle (coords.), *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, vol. II.

Serie Debates

Obras publicadas:

Artís, Gloria (coord.), *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo xx.*

Heiras, Carlos Guadalupe (coord.), *Memoria de papel. Actas del primer Coloquio sobre Otomíes de la Sierra Madre Oriental y Grupos Vecinos.*

Obras en preparación:

Good, Catharine y Marina Alonso (coords.), *Cosmovisiones y mitologías indígenas en México: propuestas teóricas y metodológicas para la investigación etnográfica.*

Obras publicadas por otras instituciones

De manera adicional a las publicaciones que conforman la colección editorial del INAH, se produjeron distintos libros especializados y estudios monográficos, publicados por otras instituciones:

Báez, Lourdes y Catalina Rodríguez (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Xalapa, Secretaría de Educación-Consejo Veracruzano de Arte y Cultura-Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coords), *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*, Oaxaca, Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca-DGCP, 2010.

"La festividad indígena dedicada a los muertos, obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad", expediente elaborado a partir de la investigación realizada por Saúl Millán. Tras obtener la declaratoria en 2003, Conaculta lo publicó en 2005.

Prieto, Diego y Beatriz Utrilla (coords.), *Los pueblos indios de Querétaro*, México, CDI (Serie Antropología Social), 2007.

Pueblos indígenas del México contemporáneo, serie de 34 monografías, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Vázquez, Alejandro, *Cruz a cuestras. Identidad y territorio entre los chichimecas otomíes del semidesierto queretano*, México, INAH/CDI/Municipio de Tolimán, 2009.

Diario de Campo

La revista *Diario de Campo*, de la Coordinación Nacional de Antropología, mantuvo a lo largo de casi once años una sección dedicada a la publicación de artículos etnográficos. Además, varios suplementos y cuadernos se dedicaron a los temas investigados:

Suplementos

Alonso, Marina (coord.), "Etnomusicología mexicana", núm. 11, octubre de 2000.

Barabas, Alicia (coord.), "Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina", núm. 39, octubre-noviembre de 2006.

"Democracia y diversidad cultural", núm. 7, abril de 2000.

"Museos de Etnografía", núm. 5, diciembre de 1999.

Neurath, Johannes y Olivia Kindl (coords.), "Las formas expresivas del arte ritual o la tensión vital de los gestos creativos", núm. 48, mayo-junio de 2008.

"Olores y sabores de la comida mexicana", núm. 9, junio de 2000.

Pérez Ruiz, Maya (coord.), "Los jóvenes indígenas en las ciudades. Avances en la reflexión", núm. 23, diciembre de 2002.

Cuadernos de Etnología

Barabas, Alicia, *Movimientos socioreligiosos indígenas en América Latina: reflexiones para una antropología de las dinámicas religiosas*, núm. 2, marzo de 2003.

Bartolomé, Miguel, *Elogio al politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca*, núm. 3, marzo de 2005.
_____, *Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina*, núm. 1, marzo de 2001.

Déhouve, Danièle, *El venado, el maíz y el sacrificio*, núm. 4, mayo de 2008.

Nolasco, Margarita, *La condición indígena en el siglo XXI. Del "indito" a los indígenas mexicanos*, núm. 5, septiembre de 2008.

Ritos de Paso

Jáuregui, Jesús, *Un antropólogo estudia el mariachi*, núm. 1, enero de 2001.

Millán, Saúl, *Etnografía de un pueblo del mar*, núm. 2, julio de 2003.

Memorias electrónicas publicadas (INAH)

- Once discos compactos en los que se compilaron los archivos de las conferencias dictadas en el Seminario Permanente de Etnografía Mexicana, correspondientes a siete líneas de investigación.

- Cuatro discos compactos en los que se editaron cursos y talleres especializados:

- Jacques Galinier, "Campo del ritual, campo del sacrificio".
- Carlo Severi, "Memoria ritual".
- Danièle Déhouve, "El depósito ritual tlapaneco".
- Roberte Hamayon, "Chamanismo siberiano y otros chamanismos contemporáneos".

- Cuatro discos compactos con las tesis de licenciatura y posgrado presentadas por investigadores y becarios:

- *Programa de apoyo a la formación académica: tesis de antropología*, vol. I, 2004. Reúne 19 tesis de licenciatura.
- *Programa de apoyo a la formación académica: tesis de antropología*, vol. II, 2007. Reúne 20 tesis de licenciatura.
- *Tesis de licenciatura, maestría y doctorado*, vol. I, 2004. Reúne 21 tesis.
- *Tesis de licenciatura, maestría y doctorado*, vol. II, 2007. Reúne 20 tesis.

Acervos audiovisuales

Catálogos de fotografía

- Equipo regional Querétaro, *Desde adentro. Catálogo fotográfico de etnografía*.

Cápsulas: serie rumbos rituales (INAH)

- "Nacer y morir entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla".
- "La ceiba en los rituales mayas de la península de Yucatán".
- "La *Cha`nantskua* o Fiesta del Corpus en los pueblos purépechas".
- "La 'Danza del viento y la lluvia'. Un ritual agrario en la Mixteca Alta de Oaxaca".
- "Sirena totonaca".
- "La ofrenda de flechas huicholas".
- "El Códice Coachimalco".
- "Subir a los cerros entre los nahuas de la Huasteca".
- "El culto a las cuevas entre los teenek potosinos".
- "Los símbolos del Pascola yaqui, *Goo busan haba*".

Documentales: colección Orígenes del INAH

- "El baile del viento y la lluvia. Petición de lluvias en la Mixteca Alta de Oaxaca".
- "Entre la oscuridad y la gloria. La Cuaresma entre los mayos de Sonora".
- "Tigres en la Montaña. Petición de lluvias en la Montaña de Guerrero".
- "El juego de los diablos. Celebración de muertos en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca".

Exposiciones fotográficas

Se montaron 31 exposiciones, entre las cuales podemos mencionar las siguientes:

- *Dicen que la muerte es triste*, Museo Regional de Sonora.
- *Prácticas rituales en comunidades indígenas de Oaxaca*, Centro Cultural Santo Domingo, Oaxaca.
- *Los lugares sagrados en la Malinche, Tlaxcala*, sala de exposiciones temporales del H. Ayuntamiento de Tlaxcala.
- *Ofrenda para las ánimas*, Museo de Artes e Industrias de Pátzcuaro, Michoacán.
- *La Mojiganga*, San Pedro Cholula, Ocoyoacac, Estado de México.
- *Guerrero. El pueblo del jaguar*, Museo Regional de Guerrero.
- *Buscando la vida en los campos de Morelos*, Albergue de Jornaleros Agrícolas en Atlatlahucan, Morelos.
- *Un mundo ritual: entre desiertos, valles y serranías*, Museo Guillermo Spratling, Taxco Guerrero.
- *Una mirada a la diversidad. Fiesta indígena en Veracruz*, Cumbre Tajín, Veracruz.
- *Ramui ñaño-meco. Ritualidad otomí chichimeca*, Museo Nacional de Culturas Populares, ciudad de México.



Tercera etapa



Coordinadores de línea de investigación o equipo regional. De izquierda a derecha y de arriba abajo: Elio Masferrer, Julieta Valle, Antonio Reyes, Eckart Boege, José Luis Moctezuma, Arturo Gómez, Augusto Urteaga, Hugo Eduardo López, Paul Hersch, Teresa Mora, Olimpia Farfán, Alejandro Aguilar, José de Jesús Montoya, Beatriz Utrilla, Eduardo Gotes, Johannes Neurath, Miguel Ángel Rubio, Eugeni Porras, Jorge Guevara y Javier Gutiérrez



Mujeres totonacas, Filomeno Mata, 2003 Fotografía © Erik Alí Castillo

Después del vendaval: la reconstitución del proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México, en su tercera etapa (2009-2014)

Diego Prieto Hernández* / Citlali Quecha Reyna**

El proyecto en peligro

Desde finales de 2008, mientras los equipos regionales se ocupaban de concluir sus trabajos correspondientes a la línea de “Chamanismo y nahualismo”, el comité académico del proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio y la Coordinación Nacional de Antropología del INAH se dieron a la tarea de formular una propuesta para la tercera fase del proyecto, que se enfocaría en el estudio de los “Procesos de articulación social y diálogo intercultural en un Estado pluriétnico”. Este planteamiento se presentó a la consideración del Conacyt en noviembre de 2008, a fin de obtener su respaldo económico. Aunque el proyecto fue evaluado académicamente en términos muy favorables y hasta elogiosos, se negó el apoyo financiero solicitado, aduciendo restricciones presupuestales, por lo que a partir de 2009 el proyecto continuaría tan sólo con los recursos aportados por el INAH.

El planteamiento para esta nueva etapa consistía en desarrollar etnografías que dieran cuenta de los saberes indígenas en los distintos ámbitos de la vida social, al centrar la mirada y el análisis en “el punto de vista del otro”, partiendo del reconocimiento de la existencia de distintas estructuras de sentido que marcan las diferencias entre la lógica del pensamiento dominante en la sociedad nacional, por una parte, y las lógicas que organizan la reproducción cultural de los pueblos indígenas, con sus particulares creencias, conocimientos y prácticas, por la otra, además de buscar favorecer el diálogo de saberes y la comprensión entre las distintas maneras de pensar la convivencia, el entorno y el bienestar. Así, en esta tercera fase se había perfilado una primera línea de investigación sobre “etnoconocimientos”, que coordinaría Paul Hersch, quien en ese carácter se integró al consejo académico desde el segundo semestre de 2009.

Sin embargo, la salida de Gloria Artís de la Coordinación Nacional de Antropología, el 3 de noviembre de 2009, precedida por manifestaciones generalizadas de inconformidad entre los integrantes del proyecto, así como de un nutrido grupo de colegas del gremio antropológico de México, América y Europa, representó una fuerte sacudida que puso en entredicho la permanencia y el desarrollo ulterior del proyecto nacional. En protesta por tan abrupta determinación, el 9 de noviembre los miembros del consejo académico decidieron presentar en bloque su renuncia, sin abandonar los compromisos contraídos con anterioridad. Así, el proyecto se quedaba sin conducción académica, pues el consejo dejaba de existir y perdía a cuatro valiosos colegas

* Coordinador Nacional de Antropología, INAH (diego_prieto@inah.gob.mx).

** Ex directora de Fomento a la Investigación de la Coordinación Nacional de Antropología, INAH (citlaliQuecha@gmail.com).



y maestros: los doctores Alicia Barabas, Miguel Bartolomé, Saúl Millán y Paul Hersch, quienes decidieron retirarse –esperamos que ahora se reintegren a un renovado programa de investigación–, en tanto que las doctoras Aída Castilleja y Marina Alonso mantuvieron su postura de dejar el consejo, si bien optaron por continuar en el proyecto de etnografía desde sus propios equipos regionales.

El 4 de diciembre, los coordinadores regionales, reunidos con el consejo académico saliente y las nuevas autoridades de la Coordinación Nacional de Antropología, se pronunciaron por la continuación del proyecto no sólo para cerrar las líneas de investigación y las publicaciones en curso, sino para mantener vivo un esfuerzo académico de gran envergadura y trascendencia para el INAH y para el trabajo etnográfico con los pueblos indígenas de México. Así, se acordaron diversas medidas para impulsar su rearticulación y continuidad.

En cuanto se refiere al aspecto organizativo, se decidió otorgarle la mayor autoridad sobre el proyecto a la reunión de coordinadores de equipos regionales, que a resultas de la dimisión de los compañeros mencionados, pasaron de 16 a 14 –y en algún momento



llegaron a ser sólo doce equipos–. Para efectos de la coordinación y conducción académica del mismo, se acordó constituir un nuevo comité académico formado por dos investigadores del INAH, nombrados por los coordinadores de equipos regionales, el o los coordinadores de la línea de investigación en curso, así como los titulares de la Coordinación Nacional de Antropología y la Dirección de Fomento a la Investigación.

También se acordó mantener el sentido general planteado para la tercera fase del proyecto, concentrado en la recuperación de los conocimientos, saberes y prácticas desarrolladas por los propios pueblos indígenas en la construcción de su existencia y de sus particulares universos culturales, enfocados ahora de manera específica en el análisis de las percepciones y construcciones etnoecológicas, de las perspectivas indígenas para la comprensión de las relaciones entre los grupos humanos y “la naturaleza”, y en el registro y reconocimiento de lo que podría denominarse “patrimonio biocultural” de los pueblos indígenas de México, así como en las lógicas, saberes y prácticas que dicho patrimonio involucra.

El coordinador de esta nueva línea de investigación fue el doctor Eckart Boege, investigador emérito del INAH, quien desde abril de 2010 aceptó gentilmente la tarea, apoyado durante el desarrollo del Seminario Permanente de Etnografía correspondiente a esa línea por el doctor Narciso Barrera.

El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas

Esta primera línea de la tercera etapa del proyecto –y novena desde su nacimiento– abrió caminos y planteó nuevos desafíos para el trabajo etnográfico, pues se propuso impulsar una etnografía centrada en el diálogo de saberes y en el compromiso con el punto de vista del otro, en el reconocimiento de los etnoconocimientos y de las teorías locales como expresiones de una memoria y un saber tan valiosos como los que las teorías científicas postulan, así como en la búsqueda de la participación activa de los sujetos del enfoque etnográfico en el propio proceso de la investigación.

Esto supuso la incorporación de herramientas etnográficas inexploradas por la mayor parte de los equipos, como los grupos focales, el autodiagnóstico comunitario, las etnocartografías, los transectos grupales y la sistematización de taxonomías indígenas, asumiendo la importancia que para el análisis puede revestir la etnoecología en la identificación de perspec-

tivas epistémicas distintas sobre la tierra, la vida y la diversidad biocultural, entre las teorías indígenas y los paradigmas de la ciencia convencional.

Ahora bien, la nueva temática que nos propusimos abordar nos obligó también al diálogo interdisciplinario, no siempre fácil, con otras disciplinas y campos de la ciencia, como la biología, la geografía, la agronomía, la ecología y la historia ambiental, intercambio que nos planteó un sinnúmero de interrogantes y que se vio reflejado en la diversidad de formaciones disciplinarias y perfiles profesionales de quienes participaron en el seminario, incluyendo a líderes y expertos de comunidades y organizaciones indígenas.

Interesados en conocer la manera en que se expresa y se representa la diversidad biocultural entre los pueblos indígenas, como resultado de las complejas interrelaciones entre los grupos humanos y su entorno, los equipos regionales trabajaron diferentes temáticas y en distintas escalas de análisis: huertos familiares; milpas y sistemas agrícolas; prácticas de cacería y recolección; concepciones sobre la tierra, el agua, las plantas y animales; manejos forestales, incluyendo las respuestas derivadas de la instrumentación de políticas ambientales, como es el caso de las áreas naturales protegidas.

Estas temáticas y sus escalas de análisis caracterizaron la diversidad de aproximaciones a que dio lugar esta línea, llena de hallazgos y dudas, de inquietud y de entusiasmo, al practicar, en palabras de Eckart, una etnografía comprometida con la visión y el interés de los pueblos con que trabajamos.

En esta línea participaron alrededor de 70 investigadores distribuidos en 13 equipos regionales, con un campo de acción que comprendió 18 entidades federativas: Campeche, Chiapas, Chihuahua, Durango, Estado de México, Guerrero, Guanajuato, Hidalgo, Michoacán, Morelos, Puebla, Querétaro, Quintana Roo, San Luis Potosí, Sinaloa, Sonora, Veracruz y Yucatán, así como 25 grupos etnolingüísticos: nahua o macehual, matlazinca, ocuilteco, tlahuica, me'phaa, o'odham, guarijó, o'dam, o'oba, yoeme, yoreme, rarámuri, wixarika, chol, popoloca, tseltal, tsotsil, zoque, ñañhú, mazahua, xi'oi, téenek, totonaco, maya y p'urhepecha.

Con no pocos titubeos, los equipos de trabajo desarrollaron un ejercicio interesante en sus registros etnográficos, pues ahora sus indagaciones se orientarían a impulsar una etnografía participativa, capaz de dar cuenta de las tensiones, conflictos o procesos intersocioculturales que viven los pueblos indígenas, con su



singular manera de comprender y afrontar las relaciones entre sociedad, cultura y naturaleza.

De acuerdo con los planteamientos de Eckart, en esta línea se promovió un enfoque etnoecológico, que se desplegaría en dos dimensiones: la investigación sistemática sobre los acervos de saberes indígenas y sus formas de transmisión, y el registro de los usos, manejos y cuidados de los recursos bióticos ligados con el estilo de vida tradicional.

Para rescatar las directrices del protocolo inicial de investigación que orientó esta línea, las tesis centrales que permitieron a los colegas desarrollar sus proyectos de investigación etnográfica –y que representaron una invitación para reflexionar colectivamente sobre los dilemas que afrontan los pueblos indígenas en esta coyuntura histórica del capitalismo neoliberal– fueron las siguientes:

- a) Los territorios de los pueblos indígenas coinciden en gran medida y proporción con las regiones biodiversas prioritarias para el país y con los centros de origen, domesticación y diversificación de gran parte de las especies que forman parte de nuestra



dieta, señaladamente el maíz y los productos diversos de las milpas en sus distintas modalidades.

b) El cambio climático constituye la evidencia de la crisis civilizatoria a que ha dado lugar la modernidad capitalista, centrada en el mercado, el provecho personal y la explotación de la tierra, las especies y el trabajo humano.

c) La geopolítica de la biodiversidad y el discurso experto del “desarrollo sustentable”, sin la participación de las comunidades, legitiman los procesos de apropiación destructiva de los recursos naturales. La racionalidad puramente económica carece de la flexibilidad y maleabilidad necesarias para ajustarse a las condiciones de la sustentabilidad ecológica.

d) Las estrategias alternativas para el desarrollo sustentable, basadas en la diversidad cultural y la decisión de las comunidades, legitiman su derecho al control sobre sus territorios y espacios étnicos, sus costumbres y formas de organización, y la autogestión de sus recursos productivos.

e) Las prácticas productivas indígenas, así como los saberes que permiten su reproducción y adecuación, representan una memoria biocultural que puede contribuir al mantenimiento y mejora de los agroecosistemas y aportar lecciones esencia-

les para asegurar el mantenimiento de las regiones bioculturales y su capacidad de resiliencia para enfrentar las amenazas de la globalización.

Con la libertad de investigación que ha prevalecido como un principio básico del proyecto nacional de etnografía, y tomando en cuenta el bagaje de conocimientos adquirido por los distintos equipos durante años de trabajo en sus respectivas regiones, los lineamientos aportados por el coordinador, enriquecidos en el seminario permanente, se complementaron con las propias perspectivas, inquietudes y experiencias de los investigadores y con el aporte invaluable de nuestros interlocutores indígenas, registrando así diversos procesos y conflictos ecológicos, económicos y políticos que afectan de manera relevante la dinámica social y comunitaria de los pueblos.

Uno de los incentivos más importantes de esta perspectiva etnográfica fue el diálogo de saberes con los pueblos indígenas con que interactuamos. De esta manera nos aproximamos a la memoria y a la *praxis* de dichos pueblos, con miras a revalorar, visibilizar y sistematizar algunos conocimientos locales, o etnoconocimientos, en relación directa con el universo cultural de los pueblos que los han producido y los siguen habilitando. Con ese fin, el uso de las etnocategorías



Mujeres rálamuli en grupo, 1990 Fotografía © Octavio Hernández

fue esencial para reconocer los diversos sistemas bioculturales en que subsisten las comunidades con que interactuamos, así como para dar cuenta de cómo enfrentan o asimilan las tensiones, influencias, conflictos y amenazas que experimentan por el hecho de ubicarse en zonas estratégicas para el mercado global.

El enfoque etnoecológico nos condujo también a otras reflexiones, como las relacionadas con los valores y la ética de compromiso implicados en el proceso de la investigación, toda vez que los conocimientos y conceptualizaciones locales sobre la diversidad biocultural se enmarcan en concepciones particulares acerca de las relaciones entre humanos y no humanos, de las que se desprenden concepciones éticas propias. Así, el “saber-hacer” de estos pueblos y personas se concibe en el marco de epistemologías propias que guían la interpretación sobre el mundo y los espacios vividos, cuya expresión se explica en la estrecha articulación entre las creencias y representaciones simbólicas (*kosmos*), la red compleja de sistemas de conocimientos (*corpus*) y las prácticas sustentadas en una lógica inherente (*praxis*), elementos que aseguran la reproducción de la vida social y configuran filosofías prácticas, ecologías lingüísticas y ecologías del saber. Se propuso así que los distintos trabajos dialogaran críticamente con dicho modelo de análisis, sin que necesariamente lo asumieran como válido.

Considerando que el principal encargo institucional del INAH tiene que ver con el estudio, cuidado, recuperación y difusión del patrimonio cultural de México, la propuesta de trabajar con la categoría de “patrimonio biocultural”, previamente desarrollada por Eckart en su obra *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, resultó fructífera, puesto que aun cuando diversos colegas y equipos pusieron en duda la pertinencia del concepto, considerando que no se puede hacer una asimilación tácita entre “diversidad biocultural” y “patrimonio biocultural”, el propio debate ayudó a procesar una interesante discusión sobre el papel del INAH y de la investigación etnográfica en relación con la lucha que vienen librando los pueblos indígenas de México por la defensa de sus territorios, su hábitat, su autonomía, sus lenguas, saberes y símbolos, y en general de sus derechos y su cultura.

Las investigaciones de esta línea contribuirían a documentar la diversidad y la riqueza biocultural de México, “sustentada originalmente en sus pueblos indígenas” (parafraseando el artículo 2º de la Constitución mexicana), ayudando a esclarecer cuáles son sus

características, sus componentes, sus portadores y su localización territorial. Los estudios de campo darían cuenta de las siguientes preocupaciones:

- ¿Cómo se establecen y cómo han evolucionado los conflictos por el patrimonio biocultural? Los territorios en disputa, el impacto de los megaproyectos y el neoextractivismo –tenemos el ejemplo reciente de las concesiones mineras–, la emergencia de formas de organización social para la defensa comunitaria, el sistema de compensaciones por servicios ambientales, la apropiación de recursos fitogenéticos, conocimientos tradicionales y procesos productivos.
- ¿Cuál ha sido el desarrollo, el carácter y las perspectivas de proyectos endógenos alternativos frente a los proyectos globalizadores, extractivistas y mercantilistas?
- ¿Cuál es la capacidad de resiliencia socioecológica de los territorios bioculturales?
- ¿Cuál ha sido el desarrollo de alternativas productivas y organizativas en torno al patrimonio biocultural, su gestión y defensa? Cooperativas y proyectos comunitarios, recuperación de sistemas milperos, manejo sustentable de bosques y selvas, agroforestería, jardines de café orgánico, apicultura en las selvas, agaves y mezcales artesanales, agroecología y mercados justos.
- ¿Cómo ha evolucionado y cómo incide el desarrollo de instrumentos legislativos, marcos normativos, políticas públicas y acciones institucionales alrededor de la “patrimonialidad biocultural” y su salvaguarda? Esto se expresó en protocolos bioculturales que se debieran aplicar sobre todo en lo que respecta al patrimonio y los territorios de los pueblos indígenas.
- ¿Hasta dónde habría que replantear la pertinencia del discurso del “desarrollo”? Aquí se incorporó la crítica de la ecología política y las perspectivas que provienen de las filosofías del sur, que postulan nociones alternativas como la de *buen vivir*. Además, ¿cuál sería su relación con el concepto de patrimonio biocultural?

Conforme avanzó el trabajo de campo, la estructuración y redacción de los ensayos finales a cargo de cada equipo regional corrió en paralelo con la realización de otras actividades y productos particulares, resultado de la interlocución y la iniciativa de los actores locales, de

modo que se derivaron diversas tareas encaminadas a la devolución, aplicación y difusión de los resultados de nuestra investigación, como las etnocartografías, inventarios, exposiciones, ferias, encuentros, folletos, cuadernillos de divulgación, planes de manejo, entre otros productos, todos los cuales revisten una gran importancia en el marco de una etnografía que asume un compromiso de servicio y reciprocidad con las comunidades a las que se dirige.

Como parte del diseño del proyecto nacional, la línea de investigación se nutrió y enriqueció en lo teórico, metódico y fenoménico, con el aporte del Seminario Permanente de Etnografía Mexicana, a través del cual se presentaron y discutieron diversas posturas analíticas, enfoques metodológicos, casos de análisis y experiencias concretas, que incorporaron las miradas académicas de distintas disciplinas y perfiles profesionales, además de las de la antropología.

De mayo a noviembre de 2010, el Seminario Etnoecología y Patrimonio Biocultural se desarrolló mediante cuatro sesiones regulares y tres talleres de intercambio:

- Eckart Boege inauguró el seminario con su presentación "Importancia del patrimonio biocultural".
- Narciso Barrera habló sobre "Los saberes locales y el manejo de la diversidad en Mesoamérica; simbolismo, conocimiento y usos de la naturaleza".
- Gary Martin y un equipo de colaboradores de la Fundación Mundial para la Diversidad presentaron la "Metodología para el estudio etnográfico de las regiones bioculturales de México".
- El seminario 2010 terminó con la presentación y análisis del documental *Abuelo jaguar*, de Fernando Guadarrama, y la reflexión sobre la experiencia del "Estudio de suelos en San Francisco Pichátaro, Michoacán", a cargo de Narciso Barrera.
- En el mes de agosto, los coordinadores académicos realizaron un taller de dos días sobre "Etnoecología y evaluación rural participativa". En septiembre, el biólogo David Jiménez impartió el taller "Mapeo indígena y sus territorios". En noviembre, Pierre Beaucage, de la Universidad de Montreal, Canadá, tuvo a su cargo el taller "Cuerpo, cosmos y medio ambiente en la Sierra Norte de Puebla" a lo largo de tres días.

En 2011 el seminario incluyó 12 conferencias, seis talleres y dos mesas redondas:

Conferencias:

- Víctor Manuel Toledo, "La etnoecología como una disciplina básica para estudiar el patrimonio biocultural".
- Alejandro Casas, "Los procesos de domesticación de las especies del sistema alimentario nacional e internacional. Los centros de origen y diversificación genética Vavilov y los pueblos indígenas".
- Alejandro de Ávila, "Los sistemas clasificatorios mesoamericanos de la naturaleza".
- Silvia Terán, "La etnografía de la milpa: una visión integral desde la milpa maya".
- Ramón Mariaca Méndez, "La milpa tsotsil de los altos de Chiapas y sus recursos genéticos".
- Antonio Machuca, "Patrimonio cultural de los pueblos indígenas de México".
- Luis Enrique Fernández Lomelín y Aurelio Fernández Fuentes, "Ordenamiento ecológico territorial de una región biocultural: el municipio de Cuetzalan, Puebla".
- Carlos del Campo, "Iniciativas comunitarias de conservación".
- Maya Lorena Pérez y Arturo Argueta, "Saberes indígenas y diálogo intercultural".
- León Olivé, "Pluralismo epistemológico".
- Antonio Paoli, "Epistemologías y saberes locales en el mundo tzeltal".
- Nicolás Olivos, "Las formas de la creencia y el saber. Un diálogo entre antropología y epistemología".

Talleres:

- David Jiménez y Ambrosio Castañeda, "Introducción al Arcview",
- Michael Mc Call, "Cartografía indígena participativa: metodología de campo, distintos tipos de mapas, aprender haciendo",
- Eckart Boege (coord.), "Análisis de avances, problemas y resultados", "Discusión sobre el tema de la bioculturalidad" y "Discusión sobre las políticas públicas de conservación de los pueblos indígenas de México".
- Eckart Boege y Narciso Barrera (moderadores), "Discusión sobre territorio, territorialidad y paisaje biocultural".

Mesas redondas:

- "El origen del maíz; estado del arte sobre la gramínea y etnobotánica de la milpa en el nuevo milenio".



Niña jugando, Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato, 2001 **Fotografía** © Luis Enrique Ferro Vidal

- “La relación entre lengua y cultura; historia y lingüística, diversidad lingüística y la lengua como patrimonio.

Al momento de redactar estas líneas, se encuentran en proceso de conformación los diversos volúmenes que incorporarán los ensayos entregados por los equipos regionales, revisados por el coordinador académico de la línea y que sin duda serán un referente sobre los alcances que puede tener la etnografía en el reconocimiento de las ecologías indígenas, la confrontación de saberes y discursos sobre el ambiente, el territorio y la sustentabilidad, así como el debate sobre el patrimonio biocultural.

Pueblos indígenas y procesos socioambientales

En 2013 se inició la nueva línea de investigación “Pueblos indígenas y procesos socioambientales” bajo la coordinación académica de Aída Castilleja y Diego Prieto. Para profundizar en las propuestas teóricas y etnográficas que emergieron en la línea anterior, esta nueva línea se propuso ampliar los alcances de la investigación a fin de dar cuenta, desde una perspectiva

más amplia, de las articulaciones regionales en que están inmersos los pueblos indígenas, con el objetivo de comprender las incidencias de un modelo de desarrollo de suyo agresivo y de gran impacto en los territorios y la vida de los pueblos indígenas. Hablamos de articulaciones que se acompañan con frecuencia de la confrontación entre las lógicas y los intereses del Estado, de los distintos actores sociales y de los pueblos indígenas, y que no pocas veces derivan en situaciones de crisis, conflicto e incluso de violencia.

Así, en el documento rector para la línea se plantea:

Entendemos por procesos socioambientales aquellos que se derivan de la convergencia y las complejas interacciones entre factores sociales y ambientales que tienen lugar en contextos históricos particulares y que, tratándose de pueblos indígenas, se despliegan de muy diversas maneras en el horizonte de su propio universo cultural. El estudio de estos procesos requiere poner en un primer plano todo aquello que corresponde a los procesos de articulación que configuran las regiones de estudio y, con ello, identificar problemáticas que están enraizadas en la particularidad de la vida social de los pueblos indígenas y en el devenir de las regiones de las que forman parte y en



las que interactúan. Así, proponemos adentrarnos en el análisis puntual de ciertos procesos socioambientales que tienen su génesis, expresión e impactos a nivel regional, nacional o mundial, en los cuales –directa o indirectamente– están involucrados los pueblos indígenas con los que nos proponemos trabajar; procesos en los cuales se hacen presentes sus particularidades étnicas, sus configuraciones socioterritoriales, así como sus propios saberes y prácticas.

[...] Los procesos socioambientales implican la concurrencia entre la intervención del Estado, a través de la legislación, las instituciones gubernamentales, los programas oficiales y, en general, las políticas públicas orientadas por una manera particular de asumir el desarrollo, que muy poco atiende a la diversidad cultural; los intereses, diversos e ineludibles, del capital, en sus dimensiones regional, nacional y global; los intereses y reclamos de las comunidades locales, sean o no indígenas, defendiendo sus demandas, sus recursos y el patrimonio que asumen como propio.

El objetivo consistía en integrar una perspectiva de análisis lo suficientemente amplia como para dar cuenta



de los fenómenos que le otorgan matices particulares a los procesos y contextos socioambientales. Ya no se busca sólo registrar la presencia de los pueblos indígenas, sino también la actuación del Estado por medio de sus instituciones y políticas públicas, así como la intervención de otros actores sociales que adquieren relevancia en la forma como se dirime el control del territorio y el acceso a los recursos, tanto para los pueblos indígenas en particular como para los distintos grupos e intereses que integran la sociedad mexicana en general.

Es preciso destacar que esta línea de investigación planteó los siguientes cuatro desafíos a nuestro trabajo etnográfico:

1. La necesidad de ubicar convenientemente nuestras investigaciones en el contexto de espacios regionales articulados con realidades nacionales y mundiales. Nos referimos, por ejemplo, a programas de alcance estatal o nacional, cuencas hidrológicas, distritos de riego, megaproyectos de inversión, empresas monopólicas o transnacionales, regiones bioculturales, complejos metropolitanos, zonas de desastre o impacto ecológico, etcétera.
2. La necesidad de atender el estudio diacrónico de la problemática en cuestión, a fin de dar cuenta de los procesos, las crisis, los cambios y continuidades. De tal manera, ubicaremos nuestro trabajo en el marco de procesos históricos en los que están inmersos los pueblos y las regiones donde se desenvuelven nuestras investigaciones.
3. La necesidad de analizar críticamente el discurso dominante centrado en las ideas de progreso y desarrollo, que remiten a las nociones de productividad, competitividad, utilidad, sustentabilidad e interés público, y que constituyen el marco epistémico de las políticas institucionales y los programas gubernamentales, que se contrastan con los saberes, las estrategias y las respuestas de la población indígena con que trabajamos.
4. La necesidad de poner especial atención en la dimensión cultural de los procesos socioambientales, como punto de partida para su investigación etnográfica y antropológica, a fin de comprender la manera como los pueblos indígenas elaboran respuestas de adaptación, resistencia, transformación o resiliencia frente a las condiciones desafiantes del entorno.

A fin de enriquecer los fundamentos conceptuales y metodológicos de nuestras investigaciones, el programa del seminario para 2013 desarrolló los siguientes temas, que contaron con la participación de especialistas, entre ellos:

- Armando Bartra, Luciano Concheiro y Carlos Rodríguez, "Tenencia de la tierra, sistemas agrícolas y cambios de uso de suelo. De la lucha por la tierra a la lucha por la gestión del territorio".
- Claudio Garibay, "Megaproyectos y defensa de territorios indígenas. Proyectos petroleros, mineros, carreteros y urbanos, y su impacto en las regiones indígenas".
- Ana Paula Pintado, Luisa Paré y Leticia Durand, "Bosques y actividad forestal. Reservas y áreas protegidas; problemáticas y confrontaciones vinculadas al manejo y cuidado de los bosques".
- Angelina Martínez, Diana Luque y Julián Esparza, "Sistemas alimentarios de los complejos bioculturales de Sonora; reflexión interdisciplinaria sobre el caso pimas de Sonora".
- Nicholas Risdell, "Analizando los conflictos socioambientales".
- Esteban Krotz, "Progreso, evolución, desarrollo: acercamientos antropológicos a la relación cultura-naturaleza".

Hay que apuntar que, desde julio de 2013, las sesiones del Seminario Permanente de Etnografía se han transmitido por el canal de Livestream de la Coordinación Nacional de Antropología y permanecen en la red para su acceso a través de YouTube. Gracias a esto, los colegas que por diversas razones no pueden asistir presencialmente a las sesiones, lo han hecho de manera virtual, además de que otros investigadores y estudiantes tienen acceso a las presentaciones. Por su parte, la Dirección de Medios de Comunicación del INAH y el compañero Daniel Oliveras nos han apoyado para la realización de cápsulas de video que presentan una explicación sencilla de los objetivos y alcances de las dos últimas líneas de investigación, mediante entrevistas que se suben a la *web* y que pueden ser vistas en la página electrónica del proyecto (<http://etnografia.inah.gob.mx>).

En septiembre de 2013, Diego Prieto asumió el cargo de coordinador Nacional de Antropología, por lo que dejó la coordinación de la línea de investigación. Desde entonces Javier Gutiérrez, investigador contra-



tado del proyecto, aceptó asumir la responsabilidad de acompañar a Aída en esa tarea, para dar continuidad al programa de trabajo ya establecido, fortalecido ahora con sus aportaciones, por lo que ha acompañando el trabajo de investigación y el desarrollo del seminario a lo largo del presente año.

En la reunión nacional efectuada en diciembre de 2013, los equipos regionales presentaron sus avances de investigación, de acuerdo con los tres grandes temas que engloban las diferentes propuestas regionales:

1. La tierra y los territorios; acceso y tenencia de la tierra, valoraciones del territorio y cambios en los usos del suelo.
2. De la conservación al extractivismo; bosques, minas y aguas.
3. Agrodiversidad, cultivos y sistemas alimentarios.

Se pretende organizar y agrupar los ensayos etnográficos y analíticos en estos tres campos temáticos, de forma que integren de manera equilibrada el registro etnográfico y las aportaciones teórico-conceptuales para el análisis de los procesos socioambientales que



se documentan en la investigación. Esto permitirá organizar los diversos volúmenes que se generen en esta línea de acuerdo con criterios temáticos, más que en razón de la contigüidad territorial o la cercanía lingüística de los grupos que estudiamos.

En 2014 logramos revertir el proceso de achicamiento que el proyecto venía experimentando, pues se restablecieron equipos encargados de trabajar en regiones indígenas de Durango y Oaxaca, con lo que cerramos el año con 14 equipos y más de 70 investigadores de base y de contrato.

A lo largo del presente año, en el Seminario Permanente de Etnografía se han incluido las siguientes presentaciones:

- Miguel Bartolomé, “Relaciones interculturales y territorialidades confrontadas”.
- Danièle Dehouve, “El peligro y el riesgo: concepciones culturales y tratamiento social”.
- Francisco López Bárcenas, “Derechos indígenas, territorio y despojo. Movimientos de resistencia ante el extractivismo”.
- Marisol Anglés, “Conflicto ambiental, territorial y jurídico entre los cucapá”.
- Hernán Salas y Paola Velasco, “Nuevas ruralidades, ecología política, poliactividades”.
- Enrique Leff, “La perspectiva socioambiental y el estado actual”.
- Antonio Escobar, “Los pueblos indígenas en la agenda de los procesos y conflictos socioambientales relacionados con el agua”.
- Myrna Santiago, “Ecología del petróleo, problemas ambientales, cambios con la propiedad y uso de la tierra, así como cambios en la reproducción social”.
- Rodolfo Uribe, “Desarrollo y etnia en Tabasco” y “Problemas socioambientales en Morelos”.
- Emilia Velázquez, “Tierra, territorio y región”.
- Diego Muñoz, “Pequeños productores y sistemas de subsistencia alimentaria”.
- Maya Lorena Pérez Ruiz, “Los jóvenes o el sistema milpa, cambios y contexto actual”.
- Ana Paula Pintado, “Políticas públicas y programas gubernamentales”.

Así como los talleres:

- Luciano Concheiro y Héctor Robles (coords.), “Renta de la tierra: nuevos escenarios”.

- Francisco Peña de la Paz, “Problemas relacionados con el agua, sus manejos, disputas, usos y representaciones”.

En el segundo semestre de 2014 estamos en el momento de cierre del trabajo etnográfico en esta línea de investigación, con lo que culminamos 10 de ellas a lo largo de 15 años de trabajo ininterrumpido. Son múltiples las tareas que se presentan en esta coyuntura, donde las últimas reformas estructurales que ha experimentado la Constitución nos ubican en un nuevo contexto en que, sin duda, el patrimonio biocultural y los procesos socioambientales son un tema en que se centrarán las nuevas relaciones económicas, políticas y culturales. Estaremos atentos con nuestra mirada antropológica y compromiso social a las expresiones, posiciones y accionar colectivo de los pueblos indígenas en este nuevo horizonte histórico. El diálogo que hemos establecido con ellos así lo requiere.

Perspectivas del programa de investigación en etnografía de los pueblos indígenas

A 15 años de su puesta en marcha y a cinco de una crisis que puso en duda su permanencia, el ahora Programa de Etnografía de los Pueblos Indígenas de México se ha acreditado como un importante esfuerzo intelectual colectivo, que señala una época nueva dentro de la etnografía mexicana y representa un valioso paradigma para la definición de una política de investigación en el INAH. Una política tal, que tenga la capacidad de atender el encargo social de nuestra institución en cuanto al conocimiento, el cuidado, la protección legal y la difusión del patrimonio y la diversidad cultural de nuestro país y de las distintas regiones y poblaciones que lo conforman, en una perspectiva que favorezca el trabajo colectivo e interdisciplinario; que aliente las perspectivas globalizadoras u holísticas, propias de la antropología; que propicie el intercambio y la relación horizontal entre nuestros investigadores; que estimule el debate y el diálogo abierto entre las diversas orientaciones teóricas y metodológicas, al tiempo que se asegure el rigor y la excelencia de nuestro trabajo, y se respete la libertad de investigación, la pluralidad de enfoques y el pensamiento crítico como principios rectores de nuestro quehacer académico y de nuestro compromiso simultáneo con la disciplina y con los sujetos que protagonizan e informan nuestra tarea etnográfica.



Tojolabales despulpando café en Rosario Río Blanco, 2003 Fotografía © Hadlyyn Cuadriello



No podemos dejar de lado la considerable producción que ha favorecido este proyecto nacional, reflejada en innumerables ensayos, compendios, atlas, obras monográficas, artículos, exposiciones, catálogos y obras de divulgación, así como el papel que ha tenido en la formación de decenas de antropólogos y etnógrafos a lo largo y ancho del país. Hablamos de una cantera que ya constituye una verdadera escuela de etnografía de pueblos indígenas para México.

Por todo lo anterior, hacemos votos para que a partir de 2015 asistimos a un auténtico relanzamiento de este programa nacional de investigación, atendiendo a las siguientes preocupaciones:

- Asegurar una cobertura más amplia y adecuada del programa en lo que respecta a la diversidad de pueblos indígenas y regiones interétnicas de México, incluyendo las áreas urbanas que albergan a un número de grupos que se autoadscriben y son percibidos como indígenas. Esto supone revisar el alcance territorial o regional de los equipos conformados en la actualidad e incrementar el número de equipos para ampliar la extensión de nuestra mirada.
- Fortalecer nuestra presencia y vinculación con los centros INAH de todo el país, que constituyen el vínculo inmediato del instituto con las sociedades locales y, por ende, con los grupos y organizaciones indígenas.
- Procurar que en todos los centros INAH haya investigadores que realicen trabajo etnográfico y desarrollen labores de promoción cultural, acompañamiento y salvaguarda del patrimonio vivo –o inmaterial– con las comunidades y grupos que nutren la diversidad cultural de cada entidad federativa del país.
- Favorecer la apertura del programa a todos los investigadores del INAH sin exclusivismos ni mezquindades, de manera que lo fortalezcamos como espacio de diálogo plural, interacción académica y encuentro transdisciplinario, a modo de recuperar la tradición de la antropología integral con la que surgió la antropología mexicana. Esto supone la posibilidad de la incorporación de investigadores que colaboren en una sola línea o que funjan como asesores o interlocutores del proyecto en el seminario permanente o en un consejo asesor.
- Buscar un esquema ágil, operativo y colegiado de organización del programa que inhiba las decisiones unilaterales de la autoridad y propicie las deci-

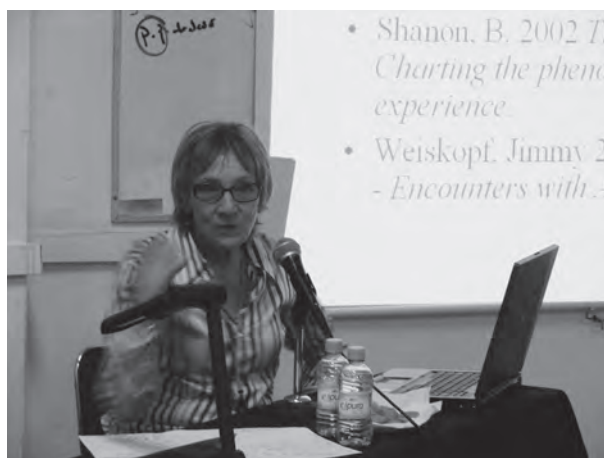
siones colectivas y consensuadas, al combinar los criterios de horizontalidad y representatividad –con los que ahora se conducen tanto la reunión de coordinadores de equipo como el comité académico– con aquellos que favorezcan la excelencia, la retroalimentación crítica y el arbitraje académico, preocupaciones que se pueden atender por medio de los coordinadores de línea, así como de un consejo asesor académico constituido por un grupo con méritos y capacidades probadas y reconocidas, capaz de trazar orientaciones, presentar balances críticos y sugerir los grandes lineamientos que alimenten la conducción y el debate teórico dentro del programa.

- Propiciar el fortalecimiento de vínculos interinstitucionales del programa con otras universidades y centros de investigación, tanto en el plano nacional como en los ámbitos estatales y locales, que nos permitan potenciar nuestro trabajo etnográfico y su proyección académica, y nos acerquen a fuentes alternativas de financiamiento y apoyo a nuestra labor etnográfica.

- Alentar el diálogo con la comunidad antropológica de México y con otras antropologías y etnografías del mundo, a modo de pugnar por fortalecer la proyección universal de nuestras investigaciones y esfuerzos analíticos.

- Insistir no sólo en la devolución de los resultados de nuestra investigación a las comunidades con las que trabajamos, sino también en la incorporación de los sujetos de nuestro quehacer etnográfico en el diseño y el proceso de la investigación, así como en el compromiso de nuestro quehacer con las expectativas y los problemas sentidos por nuestros interlocutores locales y las comunidades y configuraciones étnicas a las que se adscriben.

En la situación tan compleja que ha convulsionado al país en los meses recientes, y frente a la crisis civilizatoria que pone en entredicho el modelo de futuro que nos ofrece el Occidente capitalista, la etnografía puede ayudar a encontrar en los pueblos y culturas indígenas y subalternas una importante reserva de saberes y prácticas que contribuyan a replantear el horizonte de vida de nuestro país y del planeta entero. La tarea es enorme y fundamental, por lo que debemos acometerla sin perder de vista el horizonte, pero mirando con cautela, rigor y atención minuciosa la tierra que pisamos, como es propio del ejercicio etnográfico al que estamos convocados.





Reflexiones sobre la etnografía





Mazateca amamantando a su hijo, 1960 Fotografía © Nacho López, Fondo Culhuacán-INAH

Los quehaceres de la etnografía latinoamericana

Alicia M. Barabas*

Una pincelada de historia

En la actualidad nos enfrentamos a una realidad en la cual distintas disciplinas de las ciencias sociales, y especialidades de la antropología, dicen hacer etnografía. Los sujetos de estudio de esas etnografías no son los pueblos indígenas o nativos del mundo, sino otros sujetos, partícipes culturalmente de la sociedad del etnógrafo: obreros, pandillas, grupos electorales, minorías étnicas. Esas disciplinas y especialidades han tomado el método etnográfico de la etnología y antropología social con pueblos indígenas y lo han transformado para adaptarlo a sus conceptos y prácticas. Sin embargo, hay principios que no se cumplen y que son esenciales al método etnográfico.

Entre esas disciplinas fagocitadoras están los estudios culturales, que no se dedican a sociedades a las que consideran “exóticas”, geográficamente distantes, sino a comprender los fenómenos y procesos culturales dentro de su propio dominio cultural, el Occidente capitalista industrializado (Howell, 1997). Los estudios culturales y de cultura popular, cuyo auge se sitúa entre 1980 y 1990 en Estados Unidos, se constituyeron, de acuerdo con Reynoso (2000), como una alternativa a la sociología y la antropología en el marco de la posmodernidad, a fin de estudiar la cultura popular. Sus tópicos de preferencia son identidades culturales y nacionales, raza y etnicidad, religión, género, cultura; esto es, temas que tradicionalmente estudia la antropología, pero en el medio urbano de la propia sociedad y mediante la técnica del *bricolage*.

Sin embargo, hoy en día no son los temas, ni los estudios de comunidad, ni el uso del método etnográfico, los que hacen específica a la antropología en el concierto de las otras ciencias sociales y humanísticas, sino recurrir a las creaciones teóricas de su propia historia y recuperar los conceptos y conocimientos etnográficos de los clásicos, si se quiere para criticarlos o reelaborarlos, pero sobre todo para reproducir, en el cada vez más vasto mundo de la ciencia, la diferencia de nuestra especialidad: esa “mirada etnográfica” sobre los hechos que ha caracterizado a la antropología, como señalaba Roberto Cardoso de Oliveira (1988).

Desde los inicios de la antropología, el objeto –hoy sujeto– tradicional de estudio eran los pueblos nativos con tradición oral, ubicados en lugares alejados de la sociedad del antropólogo, y el “trabajo de campo” etnográfico se asociaba con la descripción de culturas consideradas exóticas, por ser diferentes de la cultura del investigador. Esto puede ser verdad en parte, desde una visión del primer mundo americano y europeo, si bien el antropólogo latinoamericano, en particular

* Antropóloga. Profesora-investigadora emérita del Centro INAH Oaxaca e investigadora nacional SNI nivel III (barbar2@prodigy.net.mx).



cuando él mismo es indígena, suele estar más familiarizado con las culturas indígenas insertas en su Estado nacional y no sentir el típico “extrañamiento” y “exotismo” del antropólogo europeo frente a los nativos.

Ghasarian (2002) nos recuerda que hasta hace algunas décadas se buscaban “campos lejanos” y muy exóticos para efectuar investigación, por tener mayor prestigio, ya que buscar lugares cercanos, dentro la propia sociedad era considerado como una alternativa inferior. Hoy podríamos decir que sucede lo contrario: trabajar con indígenas en medios rurales de muchos países de América Latina es considerado una práctica conservadora y anticuada. La antropología ya no tiene un espacio estrictamente delimitado; ha ampliado su campo de investigación y tomado los llamados “campos cercanos”. De hecho la antropología de lo cercano ha ganado cada vez más terreno, con lo que ha dejado de ser una consecuencia de la desaparición de los campos lejanos que se adjudican a la antropología clásica.

Desde la temprana construcción de la antropología urbana como especialidad, el uso del método etnográfico se vinculó con los segmentos marginales de la propia sociedad, un tema compartido por la sociología urbana. Más tarde el campo se amplió para dar lugar a los estudios de clases medias y burguesías, grupos culturales y religiosos, minorías, entre otros, y a un sinfín de temas que crece día tras día. Tanto la sociología como la antropología urbanas transformaron en muchos aspectos el método etnográfico; por ejemplo, al incorporar instrumentos menos flexibles, como las entrevistas estructuradas y los cuestionarios, así como al agregar el uso de estadísticas. Muchos antropólogos advierten que al hacer etnografía en campos cercanos, como entre obreros, grupos ecologistas, futbolistas o incluso indígenas urbanos, se ve la imposibilidad de reproducir aspectos centrales del método de los lugares lejanos, como la re-

sidencia continua y prolongada –lo ideal es un año para observar el ciclo anual completo de vida comunitaria–, que se considera indispensable en la práctica etnográfica con pueblos indígenas rurales.

Como bien sabemos, la antropología pionera estaba marcada por una distancia insuperable entre el investigador y sus llamados objetos de estudio. Aún hoy en día ciertas corrientes insisten en mantener la cosificación, el exotismo y la barbarización de los indígenas, a los que denominan “salvajes”, “bárbaros” y “primitivos”, hasta el punto de que algunos de sus pensadores postulan la existencia de dos tipos de pensamiento: el racional del investigador y el mítico de los indígenas (Lévy-Bruhl, 1928 [1910], 1960 [1922]; Lévi-Strauss, 1962; Bórmida, 1970; Viveiros de Castro, 2002). La antropología decimonónica solía carecer de investigaciones directas y en buena medida se nutría de relatos y escritos provenientes de personas ajenas a la profesión que describían las formas de vida de los nativos de acuerdo con sus propios parámetros culturales. Estas informaciones transmitidas fuera de contexto, y sin duda plenas de estereotipos y prejuicios, eran tomadas por los teóricos, quienes elaboraban sendas teorías explicativas. Fue en el siglo xx cuando los antropólogos comenzaron a relacionarse directamente con los pueblos nativos como un requisito indispensable para ejercer la antropología, lo cual dio un sello distintivo a nuestra disciplina.

Boas y Malinowski son considerados los creadores del “trabajo de campo etnográfico”, que implica que debe ser el propio investigador quien recoja los datos a analizar. Posiblemente Malinowski fue el primero en darle un lugar preponderante, debido a que, desde la postura funcionalista, ya no era válida la recolección de datos fuera del contexto de la cultura, concebida como una totalidad integrada. La forma de trabajo de campo inaugurada por Malinowski superó la “etnografía de baranda” –de las viviendas coloniales inglesas–, que sólo mantenía contacto visual y verbal con los nativos, y en cambio estableció una convivencia cercana e intentó comprender la perspectiva local para obtener la visión holística, global, de la cultura. Con ello, el “campo” cobró una dimensión ejemplar; se hizo metodología científica y acreditó la idea de objetividad científica. Hacia 1930 el trabajo de campo ya se había consolidado como una actividad eminentemente individual, realizada en una sola cultura, con residencia y convivencia prolongada y, dice Ghasarian (2002), era ya un rito de pasaje doctoral en Estados Unidos y Europa. Desde entonces el campo es inevitable para los antropólogos.

Tal como reseñan Guber (2001) y Ghasarian (2002), el etnógrafo debe estar en el campo de manera sostenida, íntima y personal con sus objetos (sujetos) de estudio. Su soledad en el campo es una elección metodológica para desarrollar un distanciamiento con su propio universo cultural, lo cual hace que deba vivir y depender largamente sólo de los miembros de la otra cultura. En este contexto, el involucramiento con algunos de ellos llega a ser tan grande, que muchas veces se establecen lazos parentales (compadrazgo, matrimonio). Esta proximidad y afinidad se supone que colaborará en el acercamiento del etnógrafo al “punto de vista del nativo”. En este escenario, la “observación participante” sobre la que escribía Malinowski consiste en observar de manera sistemática y controlada cuanto acontece en torno al investigador y participar en una o varias actividades de la población, desempeñándose como lo hacen los nativos. Observación y participación no son opuestas, sino partes del mismo proceso de conocer a la sociedad. Sin embargo, en muchas ocasiones el investigador permanece en el nivel de observador directo de los hechos sociales y culturales, pero no se involucra, al menos intencionalmente, en ellos. Los defensores de la observación participante dicen que una de sus virtudes consiste en adentrarse en la vida diaria de la cultura, en especial si se aprende la lengua; otra es que permite observar en forma directa el comportamiento de las personas más que aprehenderlo a través de las narraciones de otros, y una tercera es que la inmersión en la vida cotidiana local le permite al investigador ir dejando de ser un extraño y convertirse en alguien cercano y amigable.

Pero no se trata de presentar con detalle a la etnografía clásica, sino de mostrar a grandes rasgos los cambios ocurridos desde el surgimiento de la antropología posmoderna, la corriente que más ha influido en la concepción y la práctica de la etnografía. Como señala Reynoso (1991), se trata de un proceso de transformación experimentado por una corriente dentro de la disciplina antropológica, la llamada antropología interpretativa o hermenéutica. Para ésta, el etnógrafo ya no es observador y traductor, sino intérprete de los fenómenos sociales, que admiten muchas interpretaciones. La mayor parte de los trabajos antropológicos desarrollados con el auspicio del posmodernismo, dice Reynoso, son trabajos de deconstrucción, que atacan las premisas y las epistemes desde las cuales hablan los trabajos antropológicos clásicos. Lo que se de-construye es la ciencia social convencional, los parámetros de

la racionalidad positivista, los metarrelatos o “grandes relatos”, la autoridad etnográfica dada por el emblemático “trabajo de campo”, los conceptos generalizadores y homogeneizadores, las tipificaciones de la cultura. Al mismo tiempo se buscan nuevas formas de escritura y, en casos extremos, la etnografía se vuelve un género literario y el antropólogo, un escritor.

Muchos antropólogos coinciden en que un buen trabajo de campo combina los puntos de vista *etic* y *emic*, y que los etnógrafos transitan entre la observación y la participación, según las situaciones. Esa tensión entre visiones desde adentro y desde afuera, dice Ghasarian (2002), es examinada por la literatura de la “antropología reflexiva”, opuesta a la “etnografía convencional”, en que observador y observado están comprometidos en procesos dialógicos y se afectan mutuamente. Vale aclarar con Guber (2001) que “reflexividad” es un término introducido en la academia por la etnometodología, que hacia 1950-1960 comenzó a ocuparse de los procesos de reproducción cultural y social. Desde 1980 el concepto suele ser equivalente a la “conciencia” del investigador sobre su persona y los condicionamientos sociales, culturales, políticos, económicos, que son llevados a la investigación. A partir de Weber (1980 [1922]) y su crítica a la neutralidad valorativa del científico, sabemos que el etnógrafo no es un ser objetivo que observa objetos, sino un sujeto que observa otros sujetos. Si bien se esfuerza por liberarse de preconceptos y prejuicios, no está exento de ellos ni de los supuestos teóricos subyacentes que guían su investigación, desde la elección de los temas hasta las preguntas que incluye en las entrevistas.

Después de un trabajo de campo prolongado, el etnógrafo debe producir un texto de género etnográfico, que se ha ido transformando desde la clásica monografía que recorre instituciones y creencias hasta la



“descripción densa” interpretativa de la antropología geertziana (1987). Una cuestión importante es el reconocimiento de los posmodernos sobre la múltiple presencia del investigador en la práctica etnográfica y en el texto. Se reflexiona cada vez más sobre la escritura etnográfica y se buscan nuevas formas de exponer los resultados de las pesquisas. Tradicionalmente era de rigor establecer una separación clara entre las vivencias personales en el campo y los datos que debían volcarse en el texto etnográfico, para mantener una supuesta neutralidad valorativa y objetividad científica –aún hoy hay correctores de estilo que no aceptan la escritura en primera persona–, y el etnógrafo desa-



parecía de la escritura, aun de los reportes de campo. La antropología reflexiva, dice Ghasarian (2002), recomienda una escritura discursiva, dialógica o polifónica que haga aparecer la intersubjetividad, el contexto significativo, la situación de interlocución. Sin embargo, debemos ser prudentes y no caer en el extremo opuesto de la sobrepresentación del antropólogo, que ha merecido simpáticos chistes como el que muestra a un nativo preguntándole al etnógrafo si ese día finalmente van a hablar de él.

En la actualidad es frecuente que la etnografía se entienda en la triple acepción de enfoque, método y texto, cuyo elemento distintivo es la descripción, aunque pensada como interpretación de lo que se investiga (Runciman, 1983). Al adoptar este enfoque etnográfico se trata de elaborar una representación coherente de lo que piensan y dicen los nativos, pero a sabiendas de que esta descripción no es el mundo de los nativos, sino una interpretación elaborada por el investigador. No obstante, cuando el etnógrafo está en el campo debe permanecer atento a darle mayor peso a la observación, a la descripción y a las entrevistas que a la interpretación. Ésta será central, ya con “los datos en la mano”, en la siguiente etapa de elaboración del texto etnográfico. Como método, la etnografía es el conjunto de actividades que se designa como trabajo de campo y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción. El investigador se propone describir/interpretar una cultura para hacerla inteligible a quienes no pertenecen a ella, y en este sentido suele equipararse etnografía con traducción, o para los que pertenecen, pero no tienen una sistematización mental de su cultura.

Desde mi perspectiva, la etnografía no debe tener como objetivo principal, y menos único, reproducirse según paradigmas teóricos establecidos, sino que debe buscar vincular teoría e investigación para favorecer nuevos descubrimientos. Al respecto, algo importante de señalar es que de la práctica de la etnografía con pueblos indígenas surgen en forma constante nuevos temas de investigación, que en ocasiones se desarrollan como nuevas especialidades de la antropología. Hemos tenido esa experiencia en el estudio sobre relocalización de la población chinanteca por la construcción de un megaproyecto hidroeléctrico, que fue pionero en la especialidad conocida más tarde como antropología de las presas (Bartolomé y Barabas, 1973, 1990), y en cierta medida también en el estudio sobre territorialidad simbólica (Barabas, 2003) y en el de movimientos sociorreligiosos indígenas (Barabas, 1988).

La etnografía pluralista de la década de 1970

Hablamos de la antropología reflexiva generada en los países centrales como de un parteaguas en la concepción y práctica de la etnografía, si bien no nos detenemos a recordar las transformaciones que nuestra práctica como etnógrafos ha producido en la antropología latinoamericana. No presentaré ahora el enfoque ni la metodología de la investigación-acción participativa (Fals Borda, 1986,1987; Barabas y Bartolomé, 1992), tan significativo para la antropología comprometida con los pueblos con quienes trabaja. En este caso deseo presentar unas notas sobre la orientación antropológica pluralista que comenzó a construirse hacia 1970, a partir de las reuniones y declaraciones del Grupo de Barbados (1972). Ésa fue una década clave porque la discusión sobre los derechos indígenas a la diferencia, en el contexto de los derechos humanos, se abrió en distintos foros: las organizaciones y agencias internacionales, la Iglesia de la llamada teología de la liberación, la antropología y otras ciencias sociales y, tal vez lo más importante, la consolidación en América del Norte y surgimiento en América Latina de una nueva forma de movimientos indígenas, que llamamos etnopolíticos (Bartolomé,1995) y buscan reivindicar sus derechos a la diferencia cultural, a la autogestión integral de sus proyectos existenciales y a la autonomía. En México, los movimientos indígenas de este tipo salieron a la luz pública hacia el final de esa década y se consolidaron como independientes en la de 1980 (Barabas, 2005). Para la orientación pluralista, la diferencia cultural y las dinámicas identitarias han sido, desde la década de 1970, un fuerte tópico de reflexión, a partir de la premisa de que la antropología es principalmente un discurso sobre la alteridad.

En los países de América Latina, la antropología pluralista se fue concretando en diversos planteamientos teóricos y numerosas etnografías que hicieron manifiesta la diferencia cultural interna de los pueblos indígenas y plantearon la necesidad de reconocimiento de la pluralidad etnocultural por parte de los Estados nacionales latinoamericanos. Sin renunciar a los estudios de comunidad para profundizar en la cultura estudiada –para lo cual es necesario dominar la lengua de la cultura en cuestión–, la gran mayoría de esas etnografías inauguraban una nueva forma de hacer etnografía de campo que, empleando con rigor el método etnográfico, ampliaba el universo de estudio a regiones y grupos etnolingüísticos completos, a fin de com-

parar los datos entre las distintas comunidades, pero también para presentar la situación demográfica, socioeconómica, territorial y política del grupo entero. La experiencia de campo acumulada por esos etnógrafos les permitió más tarde elaborar panoramas etnográficos de mayor amplitud, regionales o nacionales. Muchas de las etnografías constituían verdaderas denuncias sobre la situación de colonialismo interno que vivían los indígenas (Barabas y Bartolomé, 1973); otras se dirigían a elaborar nuevos conceptos y categorías de análisis que mostraban en forma inédita las relaciones entre “indios” y “blancos” (Cardoso de Oliveira, 2014, [1972]) y las condiciones de construcción de las identi-





dades étnicas en contextos de pluralismo cultural desigual (Barabas y Bartolomé, 1986). La devolución del conocimiento a los indígenas era un objetivo que los investigadores de esta orientación se planteaban como un compromiso en la antropología de la década de 1970. En nuestro caso, hemos tratado de hacerlo en cada investigación de una u otra manera, y con este propósito específico lo llevamos a cabo en el proyecto de recuperación cultural que desarrollamos con seis de los grupos etnolingüísticos de Oaxaca (Barabas y Bartolomé, 2003).

Se podría decir que con esta práctica etnográfica esa antropología latinoamericana entraba en la arena política comprometida con el derecho de los indígenas a la diferencia y la autogestión, sustentándose en la descripción y análisis etnográfico de esas diferencias culturales. Pienso que desde entonces quedó establecida una vez más la relación entre la ciencia y el compromiso político con los llamados “objetos de estudio”, que puede no compartirse, mas no puede ignorarse (Barabas, 2007).

La escueta producción etnográfica en el México de 1970 y 1980 era el resultado concreto del paradigma marxista ingerido pero no digerido por la antropología de las décadas de 1960 y 1970, marcado por la supresión de las categorías étnicas y culturales y la adopción única de las económicas. La escasa etnografía de campo no veía chinantecos, nahuas o huicholes, sino sólo modos de producción y clases sociales. Lamentablemente, este proceso de invisibilización de la diferencia y la diversidad se dio en esa época en toda América Latina.

En ese contexto de subestimación de la diferencia cultural, nuestro propósito era dar visibilidad a los indígenas y sus culturas. Insertos en la ideología pluralista del Grupo de Barbados, desde la década de 1970

realizamos etnografías cuyas unidades de análisis eran los grupos etnolingüísticos y no las comunidades locales, porque intentábamos mostrar la “situación” de los grupos y presentar a los sujetos étnicos colectivos, destacar las diferencias etnoculturales y el panorama del pluralismo cultural “de hecho”. Además de la política integracionista del indigenismo de Estado, uno de los paradigmas que criticábamos era el de los “estudios de comunidad” que brindaban imágenes fragmentadas, cerradas y generalmente sincrónicas de los grupos étnicos, al diluirlos en múltiples universos locales sin historia ni relación. Gran parte de esas etnografías utilizaban el método del “caso generalizado”, al proyectar la descripción y el análisis del caso local al conjunto de la etnia, dando por presupuesta la homogeneidad interna del grupo. Nuestros estudios probaban, por el contrario, la diversidad cultural y situacional intercultural y el gran error etnográfico al que conducía la metodología del caso generalizado. Entonces diseñamos nuestras investigaciones de campo combinando lo local con lo regional (Bartolomé y Barabas, 1977, 1982, 1996).

Durante largas prospecciones que abarcaban todas las comunidades del grupo –o la mayoría de ellas–, universo definido en principio lingüísticamente, detectábamos los problemas de investigación y más tarde seleccionábamos algunas de las comunidades en función de su potencialidad para responder a los diferentes objetivos de estudio. En esas comunidades realizábamos descripciones detalladas siguiendo el método etnográfico, al entrevistar a múltiples actores sociales para contrastar y corroborar la información, la misma que más tarde era recuestionada en otras comunidades, a fin de tener acceso a un nivel más aceptable de generalización sin perder de vista las singularidades propias de cada universo local.

Previamente habíamos recabado los estudios bibliográficos, históricos, censales y cartográficos para delimitar el macrouniverso étnico y detectar el conocimiento existente sobre sus localidades. Las realidades etnográficas desmentían con frecuencia aquellos datos previos, por ejemplo, al aumentar o disminuir el número de hablantes de lengua materna, o de comunidades hablantes y no hablantes. Advertimos en forma temprana que la pérdida lingüística no implicaba por necesidad pérdida cultural ni de autoidentificación étnica, y que el indicador lingüístico no era el único que denotaba la pertenencia étnica, sino que también lo hacían la historia, el territorio y la cultura compartidos.

Si me he detenido en esta descripción metodológica que articula la etnografía local con la etnorregional, con la etnohistoria y la antropología social, es porque me parece que sería fructífero discutirla a fondo antes de optar taxativamente por los estudios sincrónicos de comunidad que, si bien pueden ser cualitativamente diferentes de aquellos que oscurecieron la antropología de las décadas de 1960 y 1970, no dejan de ser estudios locales que pocas veces llegan a comprender el conjunto y a establecer comparaciones.

¿Cómo se relacionan estas pinceladas históricas sobre la etnografía con pueblos indígenas con el proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio?

El proyecto nacional de etnografía y la etnografía con pueblos indígenas

Reflexionar sobre la etnografía es también pensar sobre los etnógrafos que la llevan a cabo. Si pudiera decir cuál es para mí el perfil ideal de un etnógrafo que trabaja con pueblos indígenas, diría que es uno polifacético, que se dedica a la investigación de campo, a la reflexión teórica, a la academia, a la antropología aplicada, a retornar la información obtenida a las comunidades y a acompañar los movimientos de los pueblos indígenas. Claro que pienso en los etnólogos y antropólogos sociales de universidades e institutos de investigación, eventualmente de algunas ONG e instituciones del gobierno, pero difícilmente en los que laboran para la empresa privada.

Si algo distingue al proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio de otras empresas etnográficas de gran alcance, es que el trabajo de campo con pueblos indígenas, en la vieja acepción del término, fue el elemento indispensable que reunió a más de cien investigadores durante más de una década. Si bien no nos detuvimos a conceptualizar y consensuar la metodología que se emplearía en el trabajo de campo para cada línea de investigación, y consideramos que quedaba incluida dentro de la libertad de elección teórica que cada equipo ha tenido para aproximarse a las investigaciones, teníamos una suerte de convicción tácita de que todos compartíamos el método etnográfico tradicional, largamente aprendido en clases y prácticas en nuestras carreras académicas, ejercido de acuerdo con principios éticos respetuosos de los derechos individuales y colectivos de los indígenas. Esto es, un método cualitativo susten-

tado en el trabajo de campo, con residencia plena pero periódica en las comunidades al menos durante un año, con observación, observación participante, levantamiento de entrevistas informales y estructuradas, diario de campo y, de preferencia, con conocimiento del idioma nativo.

Al pensar en los temas de la etnografía, el proyecto de etnografía decidió no recurrir a la clásica o convencional descripción holística de las culturas/sociedades abarcando todas las instituciones sociales de una manera integral, sino que se plantearon diversos temas de investigación principales que a la larga nos están proporcionando la visión holística de cada cultura y sociedad con una mayor profundidad. Una consecuencia importante de la etnografía practicada por el proyecto es que la publicación de sus resultados nos permite la comparación detallada de los mismos procesos y fenómenos sociales en casi la mayor parte de los grupos indígenas del país.

¿Qué buscamos como antropólogos al hacer etnografía con pueblos indígenas? Las respuestas pueden ser muchas y no excluyentes. Se puede buscar el conocimiento de formas alternas de cultura y la posibilidad de reflexión teórica sobre ellas. Nos puede guiar el deseo de dar a conocer a los pueblos indígenas y afrodescendientes, sus culturas y sociedades, a la sociedad nacional y a la academia nacional e internacional. Tal vez buscamos instruir a la sociedad nacional, en particular a niños y jóvenes, sobre los pueblos indígenas y brindar elementos fidedignos para destruir los prejuicios y preparar la convivencia y el diálogo intercultural. Puede ser que algunos de nosotros busquemos también realizar acciones relacionadas con la antropología aplicada, o el diseño de políticas públicas acertadas y realistas para los indígenas, en el marco del Estado nacional. Es posible que algunos pensemos que es necesario proporcionar a los



pueblos indígenas conocimientos sistematizados sobre sus propias culturas, idiomas y sociedades para contribuir a que las comunidades de un mismo grupo se conozcan entre sí y emprendan proyectos conjuntos en defensa de sus derechos. Y también que debemos contribuir a transformar los procesos de estigmatización de identidades y culturas mediante la reversión o devolución social de los conocimientos sobre sus culturas en la historia. Y si vamos más adelante, algunos pueden tratar de apoyar y acompañar los movimientos etnopolíticos de los pueblos indígenas, mediante el intercambio dialógico de conocimientos entre el antropólogo y los colaboradores indígenas, muchas veces intelectuales orgánicos de sus comunidades.

Sin duda han quedado fuera de comentario muchas cuestiones relevantes de la etnografía y de la práctica etnográfica llevada a cabo por los equipos del proyecto nacional. Esta perspectiva personal sólo intenta llamar la atención y la discusión sobre las distintas formas de hacer etnografía que surgen de nuestra propia experiencia como antropólogos latinoamericanos, siempre menos “extrañados” y siempre más “comprometidos” con los pueblos indígenas.

Bibliografía

- Agostinho da Silva, Pedro, Nelly Arvelo de Jiménez, Miguel Alberto Bartolomé et al., *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no andinos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1972.
- Barabas, Alicia, “Unicidad y diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada”, *Diario de Campo*, núm. 93, 2007.
- _____, “Movimientos indígenas y etnografía: un balance del siglo xx”, en *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo xx*, México, INAH, 2005.
- _____ (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 4 vols., México, INAH, 2003.
- _____, *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1988 [2ª ed., Ecuador, Abya Yala, 2000; 3ª ed., México, Plaza y Valdés, 2002].
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé, *Historias y palabras de los antepasados. Investigación y devolución social de la información antropológica*, México, Secretaría de Asuntos Indígenas-Gobierno del Estado de Oaxaca, 2003.
- _____, “Mitos e historias: hacia la recuperación de la identidad cultural”, *Arinsana*, núm. 14, 1992.
- _____ (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH, 1986 [2ª ed., México, Conaculta, 1990].
- _____, “Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, México”, *IWGIA Document*, núm. 15, 1973.
- Bartolomé, Miguel, “Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México”, *América Indígena*, 1995.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, *La pluralidad en peligro*, México, INAH/INI, 1996.
- _____, *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*, vols. 19 y 20, México, Conaculta/INI, 1990.
- _____, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH (Científica, 108), 1982.
- _____, *La resistencia maya. Relaciones Interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, México, INAH, 1977.
- Bórmida, Marcelo, “El método etnográfico en etnología. Ideas acerca de una fenomenología de la barbarie y la objetividad del dato etnográfico”, *Fichas de Antropología*, 1970.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, *O trabalho do antropólogo*, São Paulo, Paralelo 15/Universidade Estadual Paulista, 1998.
- _____, *El indio y el mundo de los blancos. Una interpretación sociológica de la situación de los tukuna*, 2014 [1972].
- Fals Borda, Orlando, *Conocimiento y poder popular*, México/Bogotá, Siglo XXI/Punta de Lanza, 1987.
- _____, “Investigación participativa”, *Investigación Participativa*, 1986.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Ghasarian, Christian, “Por los caminos de la etnografía reflexiva”, *De la etnografía a la antropología reflexiva*, Buenos Aires, Del Sol, 2002.
- Guber, Rosana, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Bogotá, Norma, 2001.
- Howell, Signe, “Cultural Studies and Social Anthropology: Contesting or Complementary Discourses?”, en Nugent y Shore (comps.), *Anthropology and Cultural Studies*, Londres/Chicago, Pluto, 1997.
- Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *La mentalité primitive*, 15ª ed., París, Presses Universitaires de France, 1960 [1922].
- _____, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 9ª ed. París, Librairie Félix Alcan, 1928 [1910].
- Reynoso, Carlos, *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- _____ (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- Runciman, W.G., “A Treatise on Social Theory”, vol. I: *The Methodology of Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *A inconstancia da alma selvagem*, São Paulo, Cosac&Naify, 2002.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, 3ª ed., México, FCE, 2014 [1922].

Naturaleza y culturas: reflexiones sobre la “nueva etnografía”^{*1}

Miguel A. Bartolomé**

In memoriam.

A mi hermano y colega
Leopoldo José Bartolomé (1943-2013),
quien ahora habita en el *dream time*.

Estas páginas forman parte de un ensayo mayor, aún inédito, en el que intento analizar críticamente el conjunto de la obra de Philippe Descola; por eso ahora me limitaré a algunos aspectos de sus propuestas, tales como la existencia de diversas ontologías, cuestionando su implícita rai-gambre evolucionista, así como un subyacente y no explícito sociobiologismo. De igual forma me importa destacar lo poco novedosa e incluso arbitraria que resulta la indiferenciación entre naturaleza y cultura, propia del supuesto “pensamiento amerindio” que plantea en sus escritos.

Comenzaré por señalar que durante muchos años, en especial durante las últimas décadas del siglo pasado, la investigación etnológica en México quedó desplazada por las perspectivas economicistas, los estudios culturales, la cuestión campesina, la antropología urbana, la globalización y otras propuestas que ahora dominan el ámbito profesional. Así, cuando en épocas recientes se ha intentado profundizar en este campo, se ha advertido que la etnología local no se había actualizado durante décadas. Se ha buscado entonces recurrir a formulaciones desarrolladas en otras latitudes, tal como resulta frecuente en la antropología latinoamericana.

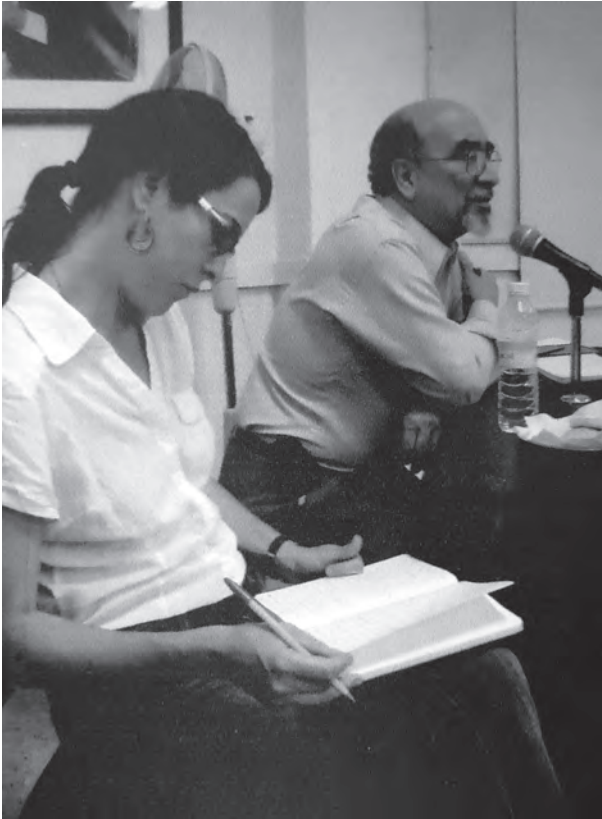
Al parecer, la tradición de investigaciones mesoamericanas fue desplazada por las nuevas modas académicas que inundan un mercado profesional, cuyos consumidores se sienten obligados a no quedar rezagados ante los discursos dominantes. Aunque tal vez esto se deba a que dicha tradición se mantuvo demasiado vinculada con el culturalismo relictual y al estructuralismo funcionalismo anglosajones, constreñidos a los estudios de comunidad e incapaces de proponer perspectivas de mayor aliento.

El caso es que numerosos profesionales se han orientado hacia la reciente tradición considerada posestructuralista francesa representada por Philippe Descola (2001 [1996], 2012 [2005]) o hacia el perspectivismo del brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2002), lo que ha resultado en una –hasta ahora apresurada– extrapolación de perspectivas y elucubraciones –elaboradas para el espacio amazónico– al ámbito mesoamericano. Sin embargo, y aunque tampoco me parecen muy válidas para la Amazonia, el cuestionamiento fundamental sobre estas propuestas teóricas que quiero explicitar en estas páginas, es que a éstas se subyace la concepción de la existencia de un “pensamiento indígena” o “amerindio”, diferenciado de un supuesto y homogéneo “pensamiento occidental” cartesiano; dualidad histórica con la que no puedo estar de acuerdo. Esto se enmarcaría en una también inaceptable y etnocéntrica propuesta evolucionista lineal subyacente e implícita, que supone una secuencia de formas de pensamiento que van desde las más “arcaicas” hasta la actual.

* Deseo dejar constancia de mi reconocimiento, por la atenta lectura crítica de estas páginas, a mi colega y amigo Saúl Millán Valenzuela.

** Antropólogo. Profesor-investigador emérito del Centro INAH Oaxaca y SNI III (barbar2@prodigy.net.mx).

¹ Fragmento del ensayo “El regreso de la barbarie: una crítica etnográfica a las ontologías ‘premodernas’”, TRACE, núm. 67, 2015.



Philippe Descola es un muy distinguido antropólogo francés, que ha producido etnografías tan notables como *La selva culta* (1996 [1987]) o *Las lanzas del crepúsculo* (2005), cuyo aporte al conocimiento de los achuar de la Amazonia ecuatoriana resulta indudable. Esta importante experiencia de campo ha inducido a su autor a un intento de universalizarla a partir de una formulación teórica generalizadora y supuestamente válida para todas las culturas (2012 [2005]). Su obra monográfica es sin duda relevante, pero sus reflexiones teóricas merecen ser discutidas, pues creo que parten de premisas inadecuadas. Se trata de una obra de gran magnitud y alcance teórico, poco frecuente en los últimos tiempos de la antropología, y que por lo mismo está sujeta a la confrontación con la etnografía de que se nutre.

A riesgo de reiterar información que todos sus seguidores conocen, una crítica a la perspectiva de Descola implica una mínima exposición de los planteos fundamentales de su propuesta teórica, en especial en cuanto se refiere a la existencia de ontologías diferenciales que caracterizarían determinados tipos de percepciones del universo y en especial de lo que en Occidente se conceptualizaría como "naturaleza". En primer lugar, parte de la premisa de que una ontología es "un sistema de distribución de propiedades", que los seres humanos adjudican a los entes animados o inani-

mados y cuyo resultado sería una cosmología, entendida como sistema de relaciones entre todo lo existente. Descola propone una categorización un tanto fundamentalista de los distintos "modos de identificación" posibles en todas las culturas, concebidas como ontologías exclusivas y omnipresentes que trascienden las culturas y las épocas. Estas cuatro ontologías serían el "naturalismo", el "animismo", el "totemismo" y el "analogismo", de las cuales se desprenden las cosmovisiones posibles; es decir, todas las configuraciones de los sistemas de identificaciones y relaciones con los entes.

Descola aclara que es posible la coexistencia de ontologías y la presencia de hibridaciones, pero señala que siempre existe una predominante. No puedo dejar de recordar aquí las tríadas de su maestro Claude Lévi-Strauss (1996), tomadas de los triángulos consonánticos y vocálicos de la lingüística, de la culinaria o las tres relaciones básicas del parentesco; conjuntos con base en los cuales se organizan los aparentemente confusos universos idiomáticos, culinarios y parentales. Siguiendo esta marco referencial, la existencia de sólo cuatro ontologías nos tranquiliza, o tranquiliza a Descola, ante el desasosiego que le produce el diverso y múltiple pensamiento humano. Descola busca descifrar un sistema de transformaciones, basado en un conjunto limitado de posibilidades lógicas. Se trata entonces de un intento por identificar principios de validez universal.

Al explicar estas ontologías, Descola destaca que la que llama "naturalista", que sería la propia de un supuesto homogéneo "pensamiento occidental", se constituye a partir de una oposición entre la naturaleza y la cultura, en la que sólo los seres humanos estarían dotados de propiedades anímicas, de las cuales carecerían los otros entes, sean animales, vegetales o minerales. Al problematizar a partir de la evidencia etnográfica de que los achuar mantenían relaciones sociales con plantas y animales (Descola, 2006), retoma el viejo concepto evolucionista de "animismo", formulado por Tylor en 1871, al que entiende como una ontología que asume a casi todo lo no humano como dotado de entidades anímicas, así como de una vida social y cultural. Todos los entes vivos, lo "existente", tendrían la misma vida interior ("interioridad"), aunque diferente "fiscalidad" o continente exterior. Este animismo sería típico, entre otras, de las sociedades de cazadores y horticultores de las tierras bajas tropicales, las cuales pueden desarrollar una relación social con su medio ambiente, gracias a esta noción de atribución de un principio anímico a todo o casi todo lo existente.

La otra ontología es el “totemismo”, para la cual los humanos y los no humanos pueden ser clasificados juntos con base en propiedades compartidas, tales como la forma, el color o la conducta. Es decir, clases de propiedades que trascienden a entidades particulares y que serían propias de ciertos seres humanos, animales y otras entidades. Por último tendríamos el “analogismo”, que, se supone, caracteriza a un mundo percibido como una infinidad de singularidades, todas diferentes entre sí.

Sin embargo, como afirma que ese mundo es difícil de entender, se hace necesario hallar correlaciones entre todas esas singularidades por analogía. El analogismo sería la ontología común a las sociedades estratificadas como las de Asia, los Andes o Mesoamérica. En éstas existirían distintos dispositivos intelectuales o institucionales: la jerarquía, la presencia de un orden político estricto o el sistema de castas. Descola plantea que este sistema seguía vigente en el Renacimiento. Aunque no pretende explícitamente construir “una línea evolutiva”, ésta aparece implícita en la secuencia que va de cazadores y horticultores animistas o totémicos hasta sociedades estatales estratificadas analogistas, antes de arribar al naturalismo occidental. De hecho, se refiere explícitamente a las tres primeras como “cosmologías no modernas” (2012: 18).

Pese a afirmar lo contrario, al parecer para Descola las configuraciones ideacionales que construyen las ontologías serían un tanto independientes de los contextos culturales donde surgen, ya que pueden ser comunes a pueblos sin relaciones entre sí. De esta manera, las ideas parecerían tener una vida propia, sin requerir necesariamente de bases materiales para constituirse. No pretendo apelar a un materialismo determinista, sino destacar la complejidad de las mediaciones que se establecen entre las sociedades y sus representaciones colectivas. Cuestionar la propuesta de la existencia de un número determinado de ontologías no significa la apología de la singularidad irreplicable de cada experiencia, sino confrontarse contra la voluntad de estructurar la diversidad con base en regulaciones cognitivas más o menos arbitrarias. No aceptar una regulación determinada tampoco implica abdicar de las posibilidades nomotéticas de la antropología: las leyes se construyen con base en datos, su análisis y conceptualización formal, y no en razón de recursos discursivos que en este caso demuestran ser contradictorios. Se trata precisamente de lo contrario: la conciencia de la diversidad no nos obliga a la búsqueda de una posible unicidad que condicionaría la emergencia de lo múltiple. Si asumimos que esos modos de concepción de los entes universales están presentes en todos los seres humanos, si bien predominan



Productos tradicionales (bolim) e industriales, Santa María Acapulco, San Luis Potosí, octubre 1979 **Fotografía** © Miguel Bracho, Fototeca Nacho López, 4 4295 003 789, cdi



en algunas culturas específicas, queda implícita la posibilidad de que formen parte “natural” de las potencialidades cerebrales, es decir, que provengan de un origen neurológico común a nuestra especie. Este riesgo socio-biológico acaso pasa inadvertido por su promotor, para quien las causas parecen no importarle tanto como las manifestaciones del pensamiento, aunque, cuando lo hace, cae en un cierto e indemostrable determinismo.

El ámbito analítico privilegiado por Descola es la percepción cultural de la naturaleza, que lo lleva a plantear una compleja y aparentemente novedosa “antropología de la naturaleza”. En su apología de las percepciones culturales nativas de la naturaleza, que básicamente implicarían una clausura de la distinción entre naturaleza y cultura, en realidad propia de la tradición estructuralista de la que es heredero, plantea que hay muchas naturalezas, aunque pocas maneras de pensarlas. Para afirmarlo, como muchos autores, crea antagonistas imaginarios cuando señala (2001 [1996]: 104):

¿Debemos limitarnos a describir lo mejor posible las concepciones de la naturaleza que diferentes culturas han producido en diferentes momentos, o debemos buscar prin-



cipios generales de orden que nos permitan comparar la diversidad empírica aparentemente infinita de los complejos de naturaleza y cultura? [...] Si se considera que cada cultura es un sistema específico de significados que codifican arbitrariamente un mundo natural no problemático, que en todas partes posee todas las características que nuestra propia cultura les atribuye, entonces no sólo queda sin cuestionar la causa misma de la división entre naturaleza y culturas, sino que, a pesar de las declaraciones en contrario, no puede haber escape del privilegio epistemológico otorgado a la cultura occidental, la única cuya definición de la naturaleza sirve para todas las demás.

Desde la primera línea se hace presente la búsqueda de un orden subyacente a la diversidad. La selva tiende a producir ese efecto, en especial –al parecer– en los antropólogos estructuralistas franceses. No se resignan a no encontrar un orden, una regla que remita la diversidad a la estructura, lo múltiple a lo uno. Desde su obra temprana Descola celebra que, para los ashuar (1996: 433-433): “Lejos de ser un universo incontrolado de espontaneidad vegetal, la selva es percibida como una plantación sobrehumana cuya lógica obedece a reglas distintas de las que gobiernan la vida del huerto”. A su maestro Lévi-Strauss (1970) lo reconfortaba sugerir que bajo el aparente caos vegetal subyacía un orden determinado por la geología, basado en la diferenciación de sustratos edáficos. La determinación de estructuras subyacentes a la realidad parece disminuir una cierta angustia que produce su diversidad constitutiva.

Para responder a las interrogantes de varios estudiantes y jóvenes colegas, señalaré que algunos pensarían que cierta tradición intelectual francesa confunde la filosofía con la antropología. Sin embargo, no es una confusión, sino una propuesta explícita desarrollada precisamente por Claude Lévi-Strauss, uno de sus mayores referentes históricos y contemporáneos. Este autor proponía que la etnografía era un momento descriptivo de las investigaciones; la etnología, el proceso de análisis comparativo, y la antropología, la reflexión filosófica derivada de los resultados de los momentos previos (1968 [1958]). Desde mi punto de vista, resulta demasiado aventurado suponer que el siempre limitado conocimiento de una cultura diferente a la propia permitirá al investigador desarrollar, a partir de este saber, un constructo teórico capaz por sí solo de contraponerse con la tradición filosófica de Occidente. Sin embargo, ésa es precisamente la tarea que han desarrollado antropólogos como Philippe Descola, cuya ri-

ca pero circunscrita experiencia etnográfica pretende erigirse en un edificio conceptual que cuestionaría a la "lógica occidental", en el supuesto caso de que tal cosa exista.

Para Descola, las "sociedades menores", como la ashuar, posibilitan al investigador observar o determinar "componentes esenciales" de todas las sociedades. No es la primera vez que los "otros" son utilizados como un instrumento para apoyar la construcción del "nosotros". Su empresa implica la determinación de universales filosóficos "indígenas", en lugar de una multitud de lógicas culturales concretas elaboradas por diferentes sociedades.

Soy un antropólogo algo mayor que Descola. Al reunir los tiempos, he pasado alrededor de seis años de mi vida residiendo en aldeas o comunidades indígenas de Argentina, Paraguay y México. Desde hace 40 años vivo en regiones interétnicas y creo que hay más culturas y etnografías entre el cielo y la tierra que las que su filosofía, o cualquier otra, puedan soñar.

A pesar de que nuestro autor atribuye una igualdad teórica o similar estatus epistemológico a todas las ontologías que enumera, queda claro, aunque no demasiado manifiesto, que la única ontología que puede pensar a las demás es la nuestra, puesto que afirma que las demás carecerían de la posibilidad que les brinda la reflexividad, constreñidas por los límites de sus marcos ontológicos. Y no sólo no podrían pensar a la nuestra, sino tampoco pensarse a sí mismas (Descola, 2012: 148).

¿Cómo ignorar que, al menos en las sociedades sin escritura, sólo algunas personalidades de excepción, tan escasas que todos los etnólogos las conocen por su nombre, han estado en condiciones de proponer síntesis parciales de los fundamentos de su cultura, síntesis a menudo producidas con el objeto de responder a las expectativas de un investigador?

La escritura de Descola se produce en un vacío dialógico. Los sujetos de su discurso están incapacitados para responderle, ya que, por otra parte, no lo conocen. Si estuviera hablando en una asamblea indígena en México o Bolivia, o incluso en Ecuador, la respuesta no sería el mayor o menor interés de un intelectual, sino la apasionada réplica de un interlocutor ofendido. Cuando Descola habla con naturalidad de "pueblos muy poco propensos a la reflexividad" (*ibidem*: 155), que requieren de un observador externo para comprenderse a sí mismos, supongo que lo hace con la mejor buena voluntad analítica, aunque sea "políticamente incorrecto". Parte del supuesto erróneo de que



el pensamiento reflexivo es una propiedad común a los individuos que forman parte de la llamada tradición occidental y no sólo de unos comparativamente muy pocos pensadores. Al mismo tiempo, ¿cómo saber si su lectura de esa cultura, que necesitaría objetivarse a sí misma desde el exterior, no es una caricatura o una falsificación impuesta por los compromisos y prejuicios intelectuales, teóricos y subteóricos del "objetivador"?

Me parece demasiada arrogancia para nuestra profesión adjudicarse la capacidad de dar conciencia objetiva a los "inconscientes de sí mismos", en especial cuando la experiencia muestra que tanto estructuralistas como posestructuralistas suelen producir diferentes lecturas de los mismos datos. Habría entonces tantas objetivaciones de una cultura como investigadores que la interroguen, pues suponen una lectura específica y condicionada de una subjetividad por lo común no manifiesta.

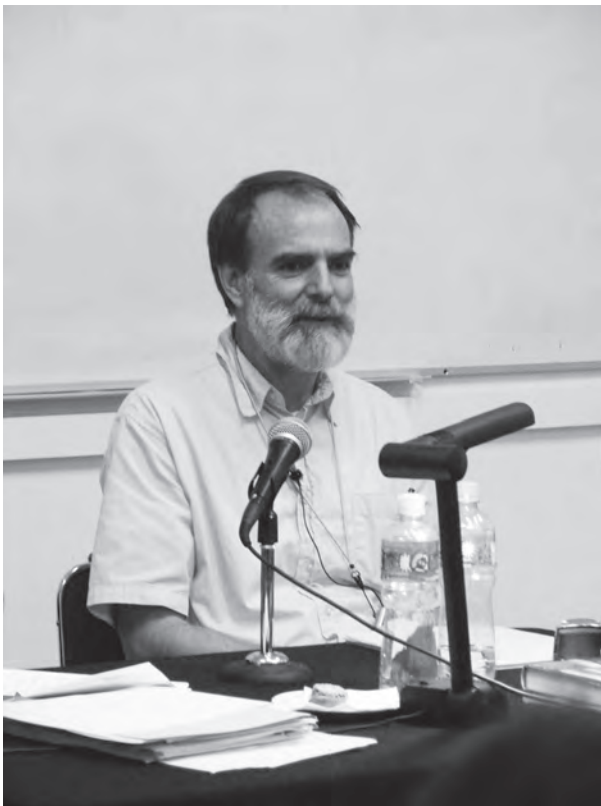
Naturaleza y culturas

Al contrario de lo que afirma Descola, el concepto de cultura, entendida como un conjunto de relaciones so-





ciales que resultan de la interacción de los individuos con su medio ambiente, no es nuevo para la antropología, en especial para la de las tierras bajas tropicales de América Latina. En estas épocas, en que algunos colegas que olvidan la tradición acumulada por nuestra profesión creen que se ha “descubierto” que la relación indígena entre naturaleza y cultura es de índole diferente a la de la rígida dicotomía occidental, conviene recordar, entre muchos otros etnógrafos, las palabras del antropólogo brasileño Egon Schaden sobre los guaraníes meridionales, escritas hace más de medio siglo (1959: 29, en traducción mía): “La tradición mítica se traduce, por consiguiente, a una interpretación de la naturaleza en términos de vida social. El primitivo concibe a la totalidad del universo como a una interacción de fuer-



zas personales, comparables a las que se manifiestan en las sociedades humanas”.

Resulta indudable que la noción de “naturaleza” manejada por la tradición científica occidental responde a una perspectiva cultural específica y su ontología, que no puede ser proyectada a las otras tradiciones. Sin embargo, la misma universalidad de la no distinción, de la ausencia de fronteras entre naturaleza y cultura en las sociedades indígenas propuesta por Descola, merece ser matizada. En las culturas nativas de la tradición mesoamericana, naturaleza y cultura no se oponen pero sí se diferencian, unas veces de manera implícita y otras, explícita. Así, por ejemplo, entre los mixtecos (*ñu savi* o *ñu sawi*) de Oaxaca, uno de los pueblos que contribuyó a configurar la tradición civilizatoria mesoamericana, las tierras de cada comunidad se consideran *ñu'u*, que podría traducirse como “humanizadas” o “sacralizadas”; en cambio, las tierras del monte y los cerros, no trabajadas ni habitadas, son consideradas *yucu*, “monteses” (Bartolomé, 1999).

La distinción no sólo se establece en el ámbito terminológico, sino también en función de las vivencias y prácticas de los distintos ámbitos. Cuando se transita por el *yucu*, se está expuesto a peligros que sólo los rituales protectores pueden conjurar. Es un espacio no sabido donde puede irrumpir lo extrahumano en cualquier momento, “algo” más allá o diferente de lo humano. Se deben extremar las precauciones, evitar distraerse, ensimismarse en los pensamientos o permitirse una cierta ensoñación. Tales estados de vigilia disminuida pueden dar lugar a la irrupción de ese “algo” más allá o diferente de lo extrahumano, en formas de entidades poderosas que atrapen las sustancias anímicas humanas y las enclaustran en el espacio-tiempo alterno que habitan. Es decir que, en términos del propio Descola, la forma de “identificación” condiciona la forma de “relación”. Se trata, pues, de una “naturaleza activa” con la cual los humanos se relacionan, y no de un ámbito pasivo sujeto a ser modificado, sin capacidad de actuar al respecto, como lo percibiría el “naturalismo” occidental, si bien tampoco es un ámbito “humano” poblado de ánimas similares a las nuestras: ni la fisicalidad ni la interioridad se asemejan; lo “natural” tiene intencionalidades y acciones diferentes a las humanas.

La misma distinción del espacio opera en la mayoría de los grupos mesoamericanos. De hecho, muchos de los pueblos actuales, en especial los asentamientos humanos precoloniales, siguen un plano antropomor-

fo rastreable desde las edificaciones de la cultura olmeca (1500 a.C.), que implica la humanización del espacio habitable que lo distingue del resto. Así, los pueblos tienen pies, estómago, nalgas, corazón, ojos o cabeza (Bartolomé, 1997, 2011).

Hace ya más de un siglo que Durkheim y Mauss destacaron que la base de toda clasificación es la sociedad. Incluso propusieron que los sistemas lógicos del mundo representan aspectos de las lógicas sociales; las clasificaciones de lo humano preceden a las de la naturaleza y le sirven como referente, de modo que la “unidad del todo” es una consecuencia de la sociedad, proyectándose al universo (1971 [1903]: 70). Si esta proyección de una analogía antropomorfa sobre el espacio para humanizarlo y hacerlo “comprensible”, manejable, no constituye una distinción ontológica entre naturaleza y cultura, será difícil plantear una lectura alterna, lo cual no equivale a asimilarla a la distinción occidental, sino aproximarnos a las diferentes formas de concebir lo extrahumano.¹

La vida de relación con lo humano y lo que va más allá o es diferente de lo extrahumano se desarrolla en términos de una reciprocidad generalizada que busca ser equilibrada, pues cualquier desequilibrio, voluntario o involuntario, pondría en riesgo la totalidad del sistema. Esto es lo que Barabas (2003) ha conceptualizado como la “ética del don”, como un principio homeostático que tiende hacia la estabilidad del sistema social que relaciona a los seres humanos entre sí y con los demás entes que pueblan el universo. Aquello que llamamos naturaleza no se encuentra separado de lo social, pero constituye un ámbito con diferente calificación y diferente potencia, en la medida que está controlada por los “dueños” de los cerros, de los animales, de los árboles, de los ríos, de las plantas, entre otros. Esto se puede generalizar para toda Mesoamérica, puesto que no se registra la noción de que cada ente posee una “alma” humanizada, como lo quiere el neoanimismo, sino que su vitalidad está proporcionada y determinada por los dueños, por los entes poderosos que delegan en ellos

la posibilidad de existencia. Son sus criaturas, sus “pueblos”. Por eso las negociaciones, súplicas, transacciones e intercambios rituales se establecen con los dueños y no con cada una de sus criaturas.

Bibliografía

- Barabas, Alicia, “La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad”, en S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites: organización social y estructura comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. I, México, INAH-Conaculta (Ensayos), 2003.
- _____, “Los zapotecos”, en A. Barabas y M. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 tt., México, INAH/INI, 1999.
- Bartolomé, Miguel, “Tradición civilizatoria y diversidad: pasado y presente del pluralismo cultural en Oaxaca”, conferencia inaugural de la VI Mesa Redonda de Monte Albán, México, INAH, 2011.
- _____, “El pueblo de la lluvia: el grupo etnolingüístico *ñu savi* (mixtecos)”, en A. Barabas y M. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, México, INAH/INI, t. I, 1999.
- _____, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 1997.
- Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012 [2005].
- _____, *Las lanzas del crepúsculo: relatos jívaros Alta Amazonia*, Buenos Aires, FCE, 2005 [1993].
- _____, “Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social”, en P. Descola y G. Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad*, México, Siglo XXI, 2001.
- _____, *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Quito, Abya-Yala (Pueblos de Ecuador, 3), 1996 [1987].
- _____, y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001 [1996].
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss, “De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas”, *Obras II: Institución y culto*, Seix Barral, Barcelona, 1971 [1903].
- Lévi-Strauss, Claude, “The Culinary Triangle”, en Carole Counihan y Penny van Esterik, *Food and Culture: A Reader*, Londres, Routledge, 1997.
- _____, *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- _____, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968 [1958].
- Schaden, Egon, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, São Paulo, 1954.
- Tylor, Edward B., *Primitive Culture*, Londres, Routledge, 1981 [1871].
- Viveiros de Castro, Eduardo B., *A Inconstância da Alma Selva-gem e Outros Ensaios de Antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

¹ Así lo demuestran también los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca, los *bene xoon*, que tienen una clara distinción lingüística entre *be*, “lo animado”; *da*, “lo inanimado”; y *bdao* o *dao*, “lo sagrado” (lo que va más allá o es diferente de lo humano): dentro de este sistema clasificatorio se incluye todo el ámbito de lo cognoscible para la percepción humana, que se diferencia básicamente por su capacidad de acción o potencia manifiesta (Barabas, 1999: 89). Es decir, el clasificatorio *da* alude a lo no humano y también a lo que no va más allá o es diferente de lo humano, es decir, a lo “natural”, lo que no posee voliciones o desempeña acciones (en la terminología de moda, que carece de “agencia”).

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 © Hadlynn 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.



Ceremonia de petición del maíz, rezadores de los cerros de la comunidad tzeltal de Pat Puz (atrás del temascal), municipio de San Juan Cancuc, 2001 **Fotografía** © Carlos Martínez Suárez

Las circunstancias del trabajo de campo en antropología: experiencias y reflexiones

Aída Castilleja González*

"Mira, tía, un *mascarado*"

Ella, asustada y cautelosa, apresuró el paso para llegar a la casa de su hermana, a quien llegaba a visitar en su vecino pueblo de Puácuaro, a la orilla del lago de Pátzcuaro. Más tarde, un comentario le hizo darse cuenta de que ese *mascarado* era uno de los muchachos que integraba una de las cuadrillas de changos del carnaval de ese pueblo. No se trataba, como pensó al momento de oír a su sobrino, de los "malos" que en los últimos tiempos han sembrado temor en los pueblos de la zona.

En septiembre de 2010, mientras revisaba la sección de opinión del periódico *La Jornada*, me detuve al ver el título "Notas de trabajo de campo", texto escrito por Jorge Durand en el que exponía situaciones de violencia e inseguridad presentadas al llevar a cabo un trabajo de levantamiento de encuestas sobre una temática que nada tenía que ver con el crimen organizado. Al avanzar en la lectura, identifiqué situaciones afines: adecuaciones en la elección de lugares donde trabajar temas de nuestro interés y ajustes a los tiempos y duración del trabajo de campo. Adecuaciones que trastocan los temas de estudio. Trabajamos el tema del territorio y surgen menciones de los "malosos"; hacemos el registro de alguna danza y, entre sus personajes, emergen nuevas caracterizaciones que representan a sicarios o a miembros de corporaciones policíacas; nos adentramos en el estudio de las formas de acceso a los bosques y las referencias a estrategias de protección ante el asedio de grupos criminales se tornan constantes... ¿Qué campo de la vida social está exento de esta problemática directamente vinculada con la presencia de grupos de delincuencia organizada y narcotráfico? Al mantener nuestra convicción de continuar con el trabajo de campo, no sin incertidumbre y con un sentido de constante alerta, nos preguntamos: ¿será que estamos llegando a la normalización de la violencia y del miedo en el seno de las comunidades? ¿Será que estamos asumiendo la normalización de las condiciones de violencia en la planeación y puesta en marcha de nuestro trabajo de campo?

Desde entonces hasta la fecha, semejante "circunstancia", aunque en distinto grado, no deja de hacerse presente en nuestras estadías o recorridos de campo, ya sea como sentir general de la gente de los lugares donde trabajamos, como testimonio de algún hecho violento vivido en la comunidad o familias con quienes trabajamos, o como experiencia directa en el encuentro con situaciones difíciles de sortear. Se ha constituido también como tema de investigación, tanto central como secundario. Esta "circunstancia" ha convocado, en distintos espacios institucionales y foros académicos, a investigadores de distintas disciplinas cuyo desempeño requiere del trabajo de campo. Citemos algunos casos.

En su sesión plenaria, el Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología (2010) se pronunció por la preocupación en torno a la creciente violencia generada por la llamada "guerra

* Centro INAH Michoacán (etnogmich@gmail.com).



contra el crimen organizado” y la manera en que esto ha repercutido, como obstáculo, en el trabajo de campo antropológico y etnológico. A principios de 2011, en el marco del Seminario de Antropología Política en el CIESAS, François Lartigue (†) convocó a una sesión titulada “Las condiciones presentes de la investigación empírica en Michoacán y las aportaciones de las ciencias sociales”. A mediados de ese año, ampliando la geografía en que estas condiciones se hacen presentes, el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM convocó al foro “Reflexiones sobre seguridad en actividades de investigación universitaria”. El texto de la convocatoria dejaba ver que uno de los aspectos a tratar era tomar conciencia de las situaciones de violencia y el riesgo que conlleva en nuestro trabajo, así como generar medidas de seguridad tanto para investigadores como para alumnos. El programa del Segundo Congreso de Antropología Social incluyó un simposio que titulamos “El ejercicio de la investigación empírica en antropología en las situaciones actuales de conflictos y tensiones sociales”, convocado por François Lartigue y quien esto escribe. Esta “circunstancia” es, también, un tema cada vez más recurrente en pláticas, aparentemente anecdóticas, sobre nuestras salidas a campo. Está presente como condición a tomarse en cuenta en la programación de salidas, en la decisión sobre lugares de destino de nuestro trabajo de campo y es un factor constante en los ajustes que consideramos necesarios, pretendiendo con esto lograr una mayor seguridad.

En estas reuniones, foros y conversaciones suele haber puntos de confluencia. Otros marcan diferencias en torno al modo en que el trabajo de campo debe o no mantenerse o en las decisiones, según se trate de proyectos por iniciar o de trabajos en curso con distintas duraciones, marcados por los programas de investigación de diversas disciplinas e instituciones nacionales o

estatales. En el ámbito de la docencia, hay puntos de la geografía nacional que se han omitido como posibles áreas o lugares para que los alumnos inicien o continúen sus prácticas de campo, limitación que en algunos casos se ha hecho extensiva a proyectos de tesis de alumnos inscritos en estas y otras instituciones, cuyos lugares y temáticas han debido replantearse para evitar condiciones de inseguridad y violencia en el ejercicio de la investigación. No está de más señalar que estas condiciones no son privativas de la práctica de nuestra disciplina, pues están presentes entre normalistas o profesores en sus prácticas, servicio social o desempeño laboral, médicos que cubren estadías en clínicas y consultorios rurales, entre funcionarios y técnicos de distintas dependencias para la implementación o seguimiento de programas institucionales, por mencionar algunos casos.

Estas “circunstancias” nos llevan a repensar y generar nuevas estrategias de trabajo de campo acordes con las temáticas de nuestro interés, así como a considerar las condiciones de vida en los lugares que seleccionamos, al incorporar esas otras aristas de la realidad: no podemos ser omisos ni obviar estas situaciones, como tampoco podemos atender a éstas sólo como un factor que incide en la logística o planeación de nuestro trabajo. Es una condición que está permeando distintos ámbitos de la vida social.

No se trata de esquivar el delicado tema de los conflictos, tensiones, incidentes o situaciones que estallan en violencia... es el pan de cada día de muchas comunidades y a esto también se ha debido la investigación antropológica. La diferencia ahora es que se trata de grupos de delincuencia organizada, una de cuyas estrategias de expansión ha consistido en anclarse en distintos espacios del tejido social para garantizar y expandir ese control alterno.

¿Cómo llegar a un balance entre estas condiciones y experiencias para alentar el trabajo de campo, asumiendo nuestra responsabilidad y quehacer como antropólogos, esto es, la generación y formulación de referentes empíricos como sustento de nuestra labor? Entre los temores que se ciernen al respecto, está que tales “circunstancias” se sumen a la de por sí erosionada práctica del trabajo de campo, tanto en la investigación como en la formación de antropólogos. Sin duda es importante prevenir y garantizar la integridad física de estudiantes, docentes e investigadores, pero también buscar aristas y compartir estrategias que posibiliten nuestro quehacer. En este sentido, intentaré exponer dos temáticas cuya

línea distintiva se difumina, para dar mayor énfasis a la primera de ellas: 1) las estrategias que hemos ido generando en el día a día de nuestro quehacer en campo y 2), cómo esto ha incidido en la manera en que, a partir del referente empírico, generamos nuestros datos de campo y replanteamos nuestras investigaciones. Me refiero, sobre todo, a estudios que en apariencia no tienen como problema o argumento central de investigación temas relacionados de manera directa con la violencia o la delincuencia organizada.

El primero de estos puntos –las estrategias en el trabajo en campo– incluye tres consideraciones: *a)* el riesgo que, en lo personal, estemos dispuestos a asumir al llevar a cabo nuestro trabajo de campo; *b)* la exposición que esto supone de los habitantes de los lugares donde llevamos a cabo nuestro trabajo; *c)* la exposición a situaciones delicadas de alumnos o colegas de nuestros grupos de trabajo. Salvo el primero de estos motivos, que depende de consideraciones estrictamente personales, los dos restantes implican responsabilidades hacia terceras personas que no podemos dejar de lado. Cualquiera de las tres consideraciones tiene implicaciones éticas sobre las cuales será importante trabajar.

Para atenuar la condición de riesgo, además de la elección de lugares de estudio, hemos debido ajustar los tiempos y condiciones de las estancias en campo –informar puntualmente a nuestros colegas e instituciones de los lugares y periodos de trabajo; en lo posible, mantener comunicación, e ir acompañados, sobre todo en trayectos de traslado entre los lugares de trabajo–. Sabemos que el anonimato no está de nuestro lado ni tiene por qué estarlo: somos visibles y siempre debemos una explicación de nuestra estancia en cualquier lugar a donde lleguemos a trabajar, no sólo ante las autoridades locales, sino también ante todo aquel que inquiera sobre nuestra razón de encontrarnos en ese lugar, sobre todo cuando se trata de espacios sociales donde predominan las relaciones cara a cara.

Hace poco más de dos años, un colega tuvo una experiencia nada agradable. Mientras esperaba el paso de un vehículo para trasladarse a una de las rancherías donde ha trabajado, se le acercó una persona a quien él no reconoció como lugareño.

–Me gustas para amigo –le dijo.

Esta frase lo inquietó. Luego le preguntó qué hacía por esa zona y él respondió clara y concisamente sobre su trabajo como antropólogo. La alerta subió de tono cuando, a los pocos minutos, llegó en una camioneta otra persona para recoger a quien primero había

hablado con el colega. De manera explícita, tras hacer la misma pregunta, le dijo:

–¡Ah, sí! Eres de esos que aparecen muertos en algún camino.

Intimidación y amenazas pueden ser cada vez más cercanas a nuestras condiciones de trabajo, pero muerte, traición, desaparición o desplazamiento forzado son hechos recurrentes en comunidades donde trabajamos. No es raro que, al regresar a una siguiente estancia de campo, encontremos puertas cerradas de la casa de la familia o de vecinos donde solíamos hospedarnos, como resultado de algún hecho violento que vivieron directamente o por un cambio de residencia como vía de protección.

La segunda de las estrategias se relaciona con la protección y cuidado del que gozamos cuando trabajamos en campo. En esas estancias, tanto para resolver asuntos cotidianos –hospedaje, alimentación, convivencia– como para llevar a cabo nuestros objetivos de investigación, buscamos establecer relaciones de confianza con lugareños. La generosidad no es difícil de identificar y la reciprocidad no tarda en establecerse como norma. Entablamos relaciones de amistad que incluso –y no pocas veces– derivan en compadrazgos. Somos beneficiarios de su generosidad al recibirnos en sus casas, y asumimos ciertos compromisos hacia ellos. No han sido pocas las ocasiones en que, a través de actitudes, recomendaciones, testimonios, nos alertan para garantizar nuestra seguridad, lo cual forma parte de sus propias estrategias de protección que estamos obligados a respetar: “Mejor ahora no vengas”, “no pasen por tal o cual lugar” o “no tomen tales o cuales camionetas”, “no vayan de noche por las carreteras”, “no pasen por la plaza después de las nueve”.

Otra experiencia fue la de una compañera que participaba en un proyecto interinstitucional: con la in-



tención de brindarle mayor seguridad, a sugerencia de uno de los integrantes del proyecto, quien era originario de la región de estudio, se le ofreció que fuera acompañada por la policía municipal para recabar información de campo: una situación extrema que, me queda claro, poco aporta al trabajo etnográfico.

Desde hace poco más de 20 años he vivido en uno de esos pueblos donde lo relatado párrafos atrás no es muy diferente desde hace al menos cinco. Allí ha transcurrido mi vida personal, familiar, profesional. Ha sido mi refugio, pero también un lugar desde el cual develar la realidad como tema de estudio se confunde con el día a día de mis relaciones cotidianas. Se trata de una condición que me provee de otros referentes para la comprensión y que a la vez me dificulta tomar distancia frente

nes para nuestra marcha para revisar documentos e interrogar sobre nuestro destino. Hay situaciones en que no podemos proseguir la ruta por alguna toma de carretera por parte de comunidades, a modo de presión para que se atienda alguna causa justa. Los oídos están atentos a la información que fluye entre la población para alertar sobre ciertas horas de la jornada diaria, con la que se indica que no es seguro caminar por las calles o transitar por ciertas carreteras o veredas para ir de un lugar a otro.

Se trata de escenas comunes, sobre todo en los últimos años en que han cambiado tanto las políticas de seguridad como la manera de operar de los cárteles o grupos de la delincuencia organizada. A la par, surgen o se visibilizan categorías locales más afines cultural-



al trabajo de campo. Pláticas y confesiones que se dan en el plano de las relaciones que, por lealtad, no pueden traducirse en notas en el diario de campo. ¿Cómo mantener esa distancia en aras de la objetividad y asumiendo nuestra responsabilidad? ¿Damos o no a conocer los resultados de nuestro trabajo: la visibilización de los procesos como protección o el riesgo que implica en términos de lo que se da a conocer?

Aunque nos incomode, nos estamos acostumbrando a toparnos en la carretera con vehículos de distintos cuerpos de policía o del ejército, con retenes de auto-defensas o de la llamada policía rural. Esperamos en largas filas como parte de algún operativo, vemos rostros embozados y armas de alto calibre, miradas toscas o preguntas directas; otros dan el paso con mirada amable e incluso con un “que le vaya bien”. En ocasio-

mente como “malos”, “malosos”, “malandros”. Otras del pasado toman nuevos rostros, como me describió una persona “ya de edad”, como dicen en la costa, al platicarme lo que acontece en aquellas latitudes:

—Sí, por acá andan, haciendo travesuras; cortan cables para que no podamos hablar por teléfono, se llevan a unos y luego los regresan, aunque a otros ya no —y luego de ampliar su descripción para intentar distinguir los distintos grupos, concluye diciendo con certeza—: son gavilleros, así siempre ha sido.

La justicia, como telón de fondo cada vez más luido, también nos hace ruido. Conocemos de casos en los que, en aras de la seguridad, cunde la criminalización de conductas: “Ahora nos criminalizan por andar cortando leña y a los ‘meros meros’ los protegen”. Los códigos de honor y el valor de la palabra en el ejercicio

de la justicia en ámbitos locales van quedando atrás o se desplazan por reglas del juego que imponen las actuales condiciones. Sin duda los ejemplos se multiplican y son cada vez más cercanos, pasando por distintos gradientes: *a)* algo que sucedió y de lo que se conoce por la prensa o lo dicho por diversas personas a manera de rumor; *b)* algo que aconteció a vecinos o lugareños sin que éstos hayan sido conocidos de manera directa; cuando algo sucede o hacen algo personas conocidas en segundo o tercer grado que implican una mayor cercanía social, o *c)* cuando esto ha involucrado directamente a personas con quienes nos relacionamos en nuestras estancias en campo. Ya sea que intentemos generar gradientes sobre nuestra percepción de riesgo –acrecentándolo o aminorándolo– o

den en la manera en que generamos la información y articulamos nuestras observaciones. Inciden también, aunque no siempre de manera explícita, en nuestra interpretación y explicación, en tanto que han marcado cambios importantes en las relaciones y dinámicas de la vida social de los lugares o regiones donde trabajamos, que tampoco podemos dejar de lado: constituyen un factor que ha llevado a replantear nuestros temas y aproximaciones de investigación. Conforman también condiciones que nos cuestionan la pretendida “neutralidad” del quehacer etnográfico, que en algunos casos escuchamos en las aulas y leímos en estudios y experiencias de antropólogos sobre el tema: describir las cosas tal como son, sin emitir juicios ni filtrarlas con valores propios o esquemas de interpretación.



pretendamos allegarnos de condiciones de mayor seguridad, la realidad de los lugares y regiones de estudio suele ir a la delantera, ampliando el espectro y evidenciando el recrudecimiento de la violencia. En otros casos, los menos, se imponen estrategias propias, comunitarias, para garantizarse protección y seguridad.

¿Cómo y para qué marcar la distinción entre los dos temas enunciados, cuando la violencia y la inseguridad no sólo son “circunstancias” de nuestro trabajo de campo, sino que se han constituido como condiciones del día a día en los lugares donde trabajamos? Esta pregunta se refiere al segundo de los dos puntos enunciados al inicio de esta reflexión. Aun cuando el tema de investigación no se vincule de manera específica con la violencia e inseguridad concomitantes por las acciones de la delincuencia organizada, estas condiciones inci-

¿Hasta dónde adentrarnos o cómo continuar con nuestro trabajo, a sabiendas de que estamos dejando de lado factores que han modificado las relaciones entre actores en un determinado lugar que se expresan en categorías y explicaciones locales? Es el caso, por ejemplo, de *los Zetas* “piratas”: grupos que, sin ser parte de estos cárteles, operan en las poblaciones aprovechando el temor de la gente ante la certeza de su presencia; las confusiones de personajes o acciones comunes como el *maskarado* que mencioné al inicio del escrito, o la confusión al hablar de “levantamiento”, que antes solía referirse a la celebración del Día de la Candelaria y que hoy día se entiende como práctica del crimen organizado. Los cambios en los juegos de los niños en las calles: policías y ladrones convertidos en sicarios y narcos, más tarde reconvertidos en autodefensas o comunita-



rios. Al tenerlas presentes, estas condiciones no pueden ser estudiadas a profundidad y se traducen o mencionan en los trabajos de manera escueta, como me sucedió al leer, en la tesis de una alumna de un posgrado en geografía, que anotaba el factor “N” –en referencia al narcotráfico– para explicar el cambio en las condiciones de vida de las poblaciones y de las dificultades en la operación de planes de ordenamiento territorial.

Las condiciones de violencia parecerían imponerse a otros procesos y, a la par, tomar la vía de la internalización, de la normalización. También es cierto que hay múltiples experiencias, unas recientes y otras más añejas de resistencia social, silenciosa o más visible, expresada en organizaciones y movimientos de los cuales se han ocupado investigadores de muy diversas disciplinas. En esto, ¿cómo asumir un compromiso con quienes nos apoyan en el trabajo de campo y la generosidad con que nos reciben, tanto en la solución de aspectos de logística para hacer viable nuestra estancia como por su disposición y apertura para conocer de nuestro trabajo?

Entre las incidencias que identifico, unas se relacionan con la manera de generar y describir nuestros referentes empíricos y otras con la forma en que esta-



blecemos vínculos con quienes nos relacionamos en el ejercicio de nuestro trabajo de campo. Hace tres años, cuando trabajábamos en la línea de investigación sobre patrimonio biocultural del proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, continuamos con el trabajo en el pueblo de Cherán. En marzo de 2011 iniciábamos la temporada de campo, que fue interrumpida por el movimiento de defensa emprendido por este pueblo. Al principio la interrupción se debió a la imposibilidad de continuar con cualquier tipo de registro. Con el paso de los días, y tras analizar las condiciones de este pueblo, asumimos que era más pertinente dejar de trabajar por el momento, en tanto no tuviéramos claro y acordado con las nuevas autoridades el tipo de contribución que podíamos ofrecer para la resolución de problemas apremiantes. Tenemos claro que no estamos frente a “informantes” que proveen información, sino ante personas con quienes establecemos relaciones de interlocución y colaboración sustentadas en la confianza: estamos frente a realidades sociales sobre las cuales, a través del trabajo de campo y de interpretación, formulamos explicaciones.

En el caso de Cherán, de manera similar a lo que se escucha en otros foros académicos, se ha expresado el hartazgo de situaciones en que se replica la dicotomía entre académicos y comunidades: “Nada más vienen, toman la información, se van, publican y hasta premios andan sacando con lo que vienen a aprender acá”. O como afirmó un miembro del cuerpo de autoridades de una comunidad nahua: “La puerta está siempre abierta a los investigadores y estudiosos. El asunto es cómo cada quien abre esa puerta y la mantiene así, abierta”.

Una experiencia que considero favorable es la que hace alrededor de cuatro años emprendimos investigadores y miembros de instituciones que laboramos en la zona nahua. Nos dimos a la tarea de idear condiciones de seguridad y visibilizar el trabajo de investigadores y miembros de instituciones que laboramos en aquella zona de Michoacán. Formamos un grupo de trabajo y nos hemos reunido al menos cinco veces a lo largo del año en distintas comunidades. La finalidad ha consistido en presentar avances o resultados de nuestros respectivos trabajos, exponiéndolos ante autoridades locales –civiles, agrarias, tradicionales–, así como ante alumnos de distintos planteles educativos y personas interesadas en asistir a estas reuniones, abiertas a todo público. Se ha generado también un centro de documentación, el cual se ha ido integrando con los trabajos que se presentan y con tesis elaboradas por

alumnos de las instituciones participantes en esta experiencia que, aunque todavía de alcance limitado, ha generado una vía de mayor visibilización de las instituciones y, de manera particular, de quienes trabajamos en distintos puntos de la geografía serrana y costera. Esta experiencia ha contribuido asimismo al establecimiento de relaciones de mayor confianza y seguridad.

En lo particular, considero que las “circunstancias” a las que me he referido nos ponen frente a un asunto latente y a cuya atención estaríamos obligados a contribuir como académicos: la ética de nuestra práctica profesional. En este sentido, resulta fundamental reflexionar sobre nuestras formas de participación, de colaboración, evitando la reproducción de asimetrías en nuestro trabajo: las distintas maneras de conocer y de interpretar en diálogos pertinentes y horizontales, las distintas maneras de difundir los resultados de nuestras investigaciones, de participar y aportar elementos en la toma de decisiones del modo de actuar de las instituciones en que laboramos.

La antropología en México ha aportado estudios y dado a conocer las múltiples caras de la diversidad cultural y de la desigualdad en México. Han sido aportes para la comprensión de una realidad diversa y divergente, para el diseño y evaluación de políticas públicas, para la formación de investigadores, para la apertura de nuevas áreas del desempeño profesional, como el peritaje antropológico. En nuestro quehacer, ¿por qué abandonar o adecuar el trabajo de campo, que es una de nuestras principales herramientas de investigación? ¿Cómo podemos aportar a la visibilización de tantas otras caras de una realidad que, como otra arista de la violencia, busca sacudirse el miedo y retomar la confianza en sus pueblos, en sus comunidades, en sus vecinos, en sus familiares? Son situaciones que han agravado las de por sí precarias condiciones de vida y la lacerante desigualdad social. ¿Cuál es el compromiso como académicos y cómo asumirlo? Nosotros, como investigadores, podemos tomar la decisión de cancelar nuestros proyectos o podemos, con justificaciones diversas, modificar drásticamente nuestras formas de generar información. Las sociedades a las que nos debemos, sobre las que trabajamos, quedan allá, en esas situaciones de vulnerabilidad y peligro, donde también surgen experiencias que generan seguridad y certeza.

Otra de las inquietudes que va en paralelo a lo aquí planteado es el adelgazamiento del trabajo de campo al que me referí párrafos arriba. La alerta de esta negación ha sido expuesta, en otros tiempos y condiciones, por Ortner (1995). El replanteamiento necesario de la



etnografía ha sido analizado por autores como Renato Rosaldo, Mary Luise Pratt, James Clifford, George Marcus (1986), entre muchos otros. Esto, lo sabemos, es un proceso que se ha venido dando por distintos factores a los que se suman, agudizándolo, las “circunstancias” a que me he referido. La realidad apabullante obliga a repensar nuestro oficio, nuestra posición en las ciencias sociales y en nuestro país. Las nuevas generaciones incursionan en el trabajo de campo en las condiciones actuales y en éstas se deberán seguir formando. Busquemos espacios y experiencias para un diálogo productivo entre generaciones en una conjunción pertinente entre la experiencia y lo novedoso, el recuerdo y la vigencia.

Bibliografía

Clifford, James y George Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

Ortner, Sherry, “Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal”, en Sherry Ortner, *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*, Durham/Berkeley, Duke University Press/University of California Press, 2006.



Proyecto Nacional de Etnografía: un recuento en clave peninsular

Ella F. Quintal Avilés*

Dios está en los detalles

MIES VAN DER ROHE

La antropología sociocultural se inició como disciplina científica en el siglo XIX bajo muchos nombres diferentes –antropología, etnología, historia de las culturas, antropogeografía, psicología de los pueblos, estudio de la cultura popular, folclore...-. A veces interesan más las costumbres, las lenguas, las características físicas, la tecnología, la religión, pero lo que tienen en común los primeros antropólogos es que no quieren estudiar la diversidad de las formas de vida con base en libros antiguos, sino a partir de la observación de los fenómenos empíricos. Por eso las nacientes sociedades antropológicas y etnológicas de las grandes ciudades europeas estaban casi siempre vinculadas con los museos, y se nutrían a menudo de las colecciones amasadas durante siglos por reyes y príncipes. Sus actas muestran a sus miembros describiendo, midiendo y comparando armas y herramientas de caza, artefactos de la vida diaria e indumentaria, huesos y cráneos, examinando vocabularios y ritos, reglas de matrimonio y de herencia, dibujos de construcciones y relatos de encuentros. Poco a poco la información empírica, más bien reunida casualmente, se completó mediante datos deliberadamente buscados por medio de cuestionarios y, luego, con las primeras expediciones.

Con el ingreso de la antropología a la universidad, Franz Boas, Bronislaw Malinowski y Marcel Mauss se convirtieron en los pioneros y promotores de la observación personal, directa, detallada y sistemática de culturas no occidentales, mientras que en el interior de Europa se desarrollaron al mismo tiempo estudios de campo semejantes sobre la población campesina y otros sectores sociales. En la segunda mitad del siglo XX, a consecuencia del proceso de descolonización, la antropología se estableció con firmeza en los países del Sur, a veces con su nombre, a veces con otros, y en condiciones nuevas.

Lo que es y sigue siendo la marca distintiva de la antropología es aquello que suele llamarse etnografía: la descripción minuciosa y detallada de las actuaciones y enunciados de determinados seres humanos como miembros de un grupo social o cultura. El llamado trabajo de campo, una forma de convivencia cotidiana que familiariza al estudioso con la cotidianidad de “los otros”, permite acercarse a “su visión” del mundo y facilita reducir la brecha cognitiva entre “ellos” y “nosotros”: es la parte central de esta etnografía, en dado caso completada por la reconstrucción histórica de la emergencia del presente observado y la comparación con situaciones semejantes y diferentes, además de los puntos de vista de otros actores relacionados (Krotz, 2002).

En este trabajo no intento una discusión en abstracto acerca de qué es la etnografía.¹ Más bien me parece pertinente describir, desde mi involucramiento en el mismo, la manera en que ha

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

¹ Para una discusión y análisis sobre el trabajo etnográfico y sus características, véanse los textos de Guber (2011 y 2014), así como la entrevista de Olivos y Cuadriello a Fábregas Puig (2012).



Banda de guerra tradicional, concurso: "Músicos e instrumentos musicales", serie: "470 Aniversario. Fundación de la Junta Auxiliar de San Pedro Hueyetan", San Pedro Hueyetan, Puebla, 28 de junio de 2007 **Fotografía** © Ernesto Navarrete Arauza, Fototeca de la ENAH

venido trabajando, funcionando, cambiando y avanzando el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Es claro que este enfoque tendrá las limitaciones de mi propia participación en el proyecto, sobre todo el hecho de que mi inserción en el mismo se ha dado desde una región en particular, a saber: la península de Yucatán.

Proyecto Nacional de Etnografía

En 1999, la maestra Gloria Artís, entonces coordinadora Nacional de Antropología del INAH, convocó a poco más de dos decenas de investigadores del instituto a una reunión en la ciudad de México con el objetivo de discutir el posible diseño de un amplio proyecto que tuviera como tarea abordar la etnografía de los grupos indígenas de México. El planteamiento de partida fue la constatación de la escasa información y análisis acerca de las formas de vida de las etnias de México y sus comunidades. En una larga sala en la sede de la coordinación, en la colonia Roma, ante una también muy larga mesa, nos sentamos a escuchar la propuesta de Gloria Artís y enseguida a expresar nuestro apoyo y entusiasmo por participar en el proyecto. Asistimos a las primeras reuniones sobre todo antropólogos² sociales

² Aquí, y en aras de la sencillez, usaré el "acostumbrado" género masculino, aun cuando se trate de hombres y mujeres.

y etnólogos, pero también antropólogos físicos, etnohistoriadores y lingüistas.

El proyecto se organizaría con base en equipos regionales coordinados casi en su totalidad por personal de tiempo completo del INAH. Para empezar, se solicitó a los coordinadores regionales que presentaran propuestas sobre temáticas que consideraran pertinente abordar desde sus respectivas regiones de investigación. Ya en febrero de 1999 la Coordinación Nacional de Antropología había enviado a los coordinadores regionales un documento con 15 temáticas posibles, en parte sugeridas por los propios coordinadores regionales y de las cuales, según se estimara viable, deberían ser seleccionadas por el colectivo "cinco o seis", a desarrollarse en los dos primeros años de vida del proyecto.³ También en ese mes y año se pedía la colaboración de los coordinadores regionales para la elaboración de una bibliografía sobre pueblos indígenas de México, que llevaría el nombre *Cien años de etnografía en México: bibliografía general*, a editarse en un disco compacto.⁴

³ Como se comentará más adelante, una de las "trampas" del proyecto son los apretados cronogramas de las investigaciones, sobre todo en el caso de un proyecto de etnografía que, por sus propias características, requiere de tiempos prolongados de trabajo de campo.

⁴ Finalmente, la bibliografía con el nombre *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico* se publicó en tres volúmenes en la editorial del INAH. El primer volumen lleva fecha de 2001 y fue coordinado por Alicia Barabas.



Antes de que terminara la primera mitad de febrero, se nos comunicó a los coordinadores de los equipos regionales –coordinadores regionales– que, a sugerencia de diversos investigadores del proyecto, se implementaría el Seminario Permanente de Etnografía Mexicana, cuyo primer programa tendría lugar de marzo a mayo, el segundo y el cuarto viernes de cada mes, a las 17:00 horas. Para quienes por motivos de distancia o de trabajo no pudieran asistir a las sesiones del seminario en la ciudad de México, una reseña del contenido de cada sesión se publicaría en la revista mensual *Diario de Campo*, de esa misma coordinación.⁵

A través de un proceso, cuyos detalles en parte desconozco⁶ y en parte no recuerdo,⁷ se llegó a la consolidación de una propuesta de investigación con una duración de cinco años, la cual se presentó al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) para su financiación. Esta primera etapa se proponía el estudio de diversas temáticas que a la postre se estructuraron por medio de las siguientes líneas de investigación: 1) “Estructura social y organización comunitaria”, 2) “Simbolizaciones sobre el territorio en las culturas indígenas”, 3) “Relaciones interétnicas e identidades indígenas”, 4) “Sistemas normativos, conflictos y alternativas religiosas”, y 5) “La migración indígena en México: causas y efectos en la cultura, la población y la

⁵ En la actualidad, los integrantes de los equipos regionales que viven lejos de la ciudad de México tienen acceso en vivo u *on demand* (“a pedido”) a los contenidos de los conferencias y reuniones del Seminario Permanente de Etnografía.

⁶ Es casi obvio que hubo discusiones y decisiones que se dieron y tomaron sin que todos los participantes del proyecto estuviéramos enterados. Lo anterior no es una crítica, sino una explicitación sobre lo difícil que resulta que todos los participantes en una “práctica cultural” estén igualmente al tanto de todas las relaciones y sus “sedimentaciones” (Berger y Luckmann, 1994) que dicha práctica encierra.

⁷ Habría sido útil llevar registro en un diario de campo de las reuniones del proyecto (Quintal, 2011).

economía”.⁸ Para abordar estas líneas, y respondiendo en parte a la estructura organizacional del INAH, se conformaron 20 equipos de investigación que, en teoría, abordaron igual número de regiones indígenas.⁹

Una segunda etapa de estudios etnográficos fue también aprobada por el Conacyt,¹⁰ cuyas líneas de investigación fueron: 1) “Procesos rituales”, 2) “Cosmovisiones y mitologías”, y 3) “Nahualismo y chamanismo”.¹¹

El seguimiento de los trabajos de investigación de los equipos ha estado a cargo del o los coordinadores de línea y del Consejo Académico, este último conformado por los coordinadores de la línea vigente, cinco investigadores y la responsable de la Coordinación Nacional de Antropología.¹² Además de estas dos “instancias” de supervisión y asesoría, se han llevado a cabo once reuniones nacionales, en las cuales los equipos regionales han presentado ante el colectivo nacional –integrado por todos los investigadores de base y a contrato del proyecto–, así como ante investigadores invitados, sus avances de investigación, organizados hasta donde le resulte posible a cada equipo y con miras a un ensayo plausible de publicarse en una obra colectiva con los trabajos de los equipos en torno a las temáticas específicas de la línea en cuestión.¹³

⁸ En esta etapa del proyecto, el doctor Miguel Bartolomé fue el responsable ante el Conacyt.

⁹ No es un secreto que una de las flaquezas del proyecto ha sido nuestra falta de acuerdo para organizarnos por equipos de investigación en diferentes regiones indígenas. Los 20 primeros equipos que integraron el proyecto nacional fueron Monterrey, Sonora, Chihuahua, Nayarit, Michoacán, Querétaro, Estado de México, Hidalgo, ciudad de México, Guerrero, Morelos, Tlaxcala, Puebla, Veracruz, Huasteca, Istmo, Oaxaca, Chiapas y península de Yucatán. El proyecto llegó a incluir 21 equipos de investigación y en la actualidad hay 14 (agradezco a Karla Peniche, de la Coordinación Nacional de Antropología, la información al respecto).

¹⁰ En esta etapa, la doctora Margarita Nolasco (QEPD) fue responsable de los estudios.

¹¹ Los siguientes investigadores e investigadoras fueron responsables en forma individual y colectiva de las diferentes líneas: Saúl Millán, Julieta Valle, Alicia Barabas, Miguel Bartolomé, Aída Castilleja, Elio Masferrer, Ella F. Quintal, Margarita Nolasco, Miguel Ángel Rubio, Lourdes Baez, Johannes Neurath, Marina Alonso y Catharine Good. En una tercera etapa se han abordado temas tan importantes como los referidos al patrimonio biocultural y los procesos socioambientales de y en los pueblos indígenas de México. Estas líneas de investigación han sido coordinadas por los doctores E. Boege y Narciso Barrera, la primera, y los doctores Aída Castilleja y Javier Gutiérrez, la segunda.

¹² En 2010, con el cambio de responsable en la Coordinación Nacional de Antropología, hubo también una modificación en el nombre y la concepción del antiguo consejo, que pasó a denominarse Comité Académico, conformado por el o la responsable de la coordinación, por el o la encargada del área de vinculación, dos investigadores o investigadoras elegidos por la asamblea de coordinadores regionales, y el o los coordinadores de la línea de investigación vigente.

¹³ Las reuniones nacionales, tan necesarias, suelen ser agotadoras y no han estado libres de tensiones innecesarias.

Si bien se esperaba que cada equipo aportara al final de cada línea de investigación un documento de entre 50 y 60 cuartillas, en la práctica esta norma se ha ido redefiniendo, pues en nuestros días se han llegado a elaborar trabajos de hasta 200 o más cuartillas por equipo, o bien sucede que cada equipo, en vez de entregar un ensayo comprensivo, aporta dos, tres y hasta cuatro.¹⁴

Es tarea de los coordinadores de línea organizar los diferentes ensayos en volúmenes que tengan lógica y coherencia, así como escribir una introducción a la obra, concebida esta última como el resultado más importante de las investigaciones de cada línea. Como se comprende, la diversidad de enfoques de los equipos, aunada a la diversidad cultural de México, conllevaron ensayos que difícilmente serían idénticos, y ésta es precisamente una de las fortalezas de las publicaciones del proyecto, aunque no deja de presentar “bemoles” que los coordinadores de línea, a veces con ayuda del equipo de la coordinación, deben sortear a la hora de “integrar” los diferentes ensayos en los diversos volúmenes.

Es importante señalar que todos los ensayos y volúmenes producidos en el marco del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio han pasado por dos dictámenes: uno interno y otro externo. La lentitud de los procesos de edición de las obras puede ser atribuida –quizá entre las causas más importantes– a la gran tarea que implica la sincronización de los tiempos de varias decenas de investigadores –que, por cierto, son también personas concretas con vidas concretas– y a los tiempos editoriales de la propia institución.

Es también obvio que, más allá de los textos contenidos en los volúmenes generados en cada línea de investigación, los integrantes del proyecto también han publicado en libros y revistas de otras instituciones académicas y otras editoriales.

Por último, hay que destacar que el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio no es sólo de carácter colectivo, sino también un proyecto nacional, que aspira a dar cuenta de la diversidad y riqueza cultural de los pueblos originarios de México. De ahí el constante empeño en tener equipos de investigación a lo largo y ancho del país.

¹⁴ Una posible explicación reside en el contexto académico global y nacional en los que “la producción” (artículos y libros) es el valor y la clave para evaluar el “desarrollo académico individual”, pero también, desafortunadamente, el institucional (González Casanova, 2001: 35-36).



Los trabajos del equipo de la península de Yucatán

En la segunda mitad de la década de 1990 había empezado, junto con compañeros investigadores de diferentes especialidades adscritos al Centro INAH Yucatán, a trabajar en un seminario de análisis de las culturas maya y yucateca. Nos reuníamos cada mes y exponíamos avances de nuestras investigaciones o ponencias presentadas en congresos y coloquios. El seminario nos permitía recibir comentarios, críticas y sugerencias, ya para el avance de nuestras investigaciones, ya para concluir con miras a su publicación, textos que considerábamos aún preliminares.

En este contexto, en 1999 fui invitada a las reuniones para integrar el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio y se me pidió que coordinara el equipo regional de la península de Yucatán. Éste quedó conformado por siete investigadores de base y diez contratados por obra y tiempo, de los cuales uno tenía licenciatura, siete eran pasantes y dos más, estudiantes del último semestre de la carrera.¹⁵

Experiencias previas de investigación propia y de colegas de otras instituciones permitieron que ubicáramos las microrregiones donde llevaríamos a cabo nuestros estudios. Así, trabajamos la región de los Chenes, en Campeche; la región centro de Quintana Roo –la llamada zona maya macehual– y la región de Tulum de la misma entidad, el oriente y el sur de Yucatán.

¹⁵ Durante el primer año del proyecto, participó en el mismo la pasante de etnología R. Petrich, que era personal adscrita al Centro INAH Quintana Roo. Los integrantes del proyecto eran Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Ella F. Quintal, Beatriz Repetto, Lourdes Rejón y Margarita Rosales. Los investigadores a contrato fueron Laura Amaya, Alejandro Cabrera, Eriberto Coot, Ingrid Coral, José Durán, Jorge Gómez, Rosalba Pérez, Alberto Rodríguez y Alma Delia Sánchez.



Por años, el funcionamiento del equipo se ha basado en dos tipos de actividades académicas: 1) un seminario permanente interno que por lo general se reúne una vez por semana, excepto durante los periodos de trabajo de campo, y 2) el trabajo de campo.¹⁶

En el seminario interno se estudia y discute el “documento rector” del coordinador de línea, donde se exponen las orientaciones teórico-metodológicas y las temáticas pertinentes a la línea.¹⁷ Se estudia y discute también la bibliografía sugerida por el coordinador de línea y los contenidos de las conferencias de los invitados al Seminario Permanente de Etnografía, que suele correr en forma paralela y constituye un apoyo a los trabajos de campo y gabinete correspondientes a la línea de investigación. Se acopia y revisa información de carácter histórico, etnohistórico y etnográfico ya publicada acerca de la población maya y relacionada con el tema o los temas a investigar.

En el seminario interno se discute cuáles serán las temáticas que abordará el equipo regional y en qué comunidades o localidades se llevará a cabo el trabajo de campo. Una vez con esta información, la coordinadora del equipo redacta un breve documento que envía al coordinador de la línea para comentarios y sugerencias. En el seminario interno se elaboran guías de investigación, de observación y de entrevistas pertinentes, y los integrantes del equipo presentan resultados preliminares de cada salida al campo y reciben comentarios y sugerencias.

¹⁶ En la actualidad, el equipo está conformado por cuatro investigadoras de tiempo completo y cuatro investigadores a contrato. Siete de los investigadores tienen el grado de licenciatura y una el de doctorado. Por motivos presupuestales, el personal a contrato sólo lo está nueve meses al año.

¹⁷ Cuando menos en cuatro ocasiones, en el marco de diferentes líneas de investigación, el equipo regional recibió asesoría *in situ* de los coordinadores de igual número de líneas de investigación.

Después de cada salida al campo –que puede durar entre una semana y 15 días–, los investigadores dedican varias semanas a elaborar sus “reportes de campo”. Las observaciones y comentarios de la coordinadora del equipo permiten orientar y definir las siguientes salidas. Suele ocurrir que el equipo deba revisar de nuevo conceptos y bibliografía. Por supuesto, a lo largo del proceso se retoman y revisan lecturas, conceptos e información que provienen de líneas previas de investigación.

Un primer balance general sucede cuando la Coordinación Nacional de Antropología convoca y organiza la reunión nacional correspondiente a la línea de investigación vigente. Preparar los documentos que serán presentados allí permite evaluar avances y tareas de investigación aún por concretar. Cuando se acerca la entrega de los ensayos, la coordinadora propone un guión de redacción que es analizado, revisado y corregido por los integrantes del equipo. Finalmente, los investigadores se abocan a redactar diferentes partes del ensayo,¹⁸ que luego recibe más de una revisión por parte de la coordinadora regional con el objetivo de darle la mayor coherencia posible.

Así, es claro que los ensayos del equipo regional son un producto colectivo, no sólo en cuanto a la obtención de “datos” en campo, sino también a las discusiones y análisis de la información proveniente de diferentes localidades de las regiones mayas peninsulares, y asimismo, y de una forma mucho más amplia, porque se enmarcan en la dinámica, las aportaciones y discusiones de un proyecto colectivo de escala nacional.

Algunas debilidades

No se puede dudar del aporte que al conocimiento de la diversidad cultural y étnica del país han constituido las diferentes y variadas actividades de investigación del Proyecto Nacional de Etnografía. Sin embargo, esta gran tarea ha tenido algunos aspectos que han limitado sus alcances. En primer lugar, los tiempos de investigación. “Hacer” etnografía es todavía, en gran medida, un trabajo “artesanal” que requiere tiempo. Cuando era estudiante oí decir que por cada hora de trabajo de campo se requieren muchas más de gabinete.

¹⁸ Quienes se ocupan de esta tarea son casi siempre los investigadores de base, porque los colegas contratados ya han salido temporalmente del equipo, en virtud de que el presupuesto para el pago de su salario no alcanza para cubrir el año entero.

Aquel largo pero “productivo” proceso de tomar notas en campo, registrar de manera amplia la información en un diario, hacer “fichas de investigación”, entre otras tareas, siempre se hace con la espada de Damocles del tiempo encima. Y todo esto mientras el investigador debe participar en congresos, coloquios, cursos, pláticas ante los públicos más diversos, dictaminar trabajos de otros colegas e instituciones, por citar algunos ejemplos. Acercarse, pues a veces no da tiempo para más, a once temáticas en 15 años, como ha hecho el Proyecto Nacional de Etnografía, es un trabajo de ritmo demasiado intenso.

La manera en que se ha organizado la publicación de los resultados del proyecto no ha sido precisamente la más ágil. Los pesados volúmenes en que aparecen publicados nuestros ensayos conllevan tiempos de edición prolongados y el formato –textos demasiado largos– no se presta con agilidad a la consulta por parte de otros colegas y los estudiantes. La difusión de estas publicaciones ha sido deficiente, por decir lo menos. Ni siquiera en las bibliotecas de los centros de investigación del INAH distribuidos en el país se consiguen todos los volúmenes en que aparecen los ensayos de los equipos de la región. La difusión de nuestros trabajos se ha dado por la donación de los propios volúmenes de los autores a las bibliotecas de otras instituciones de investigación en ciencias sociales y humanidades.

Habrà que hacer un esfuerzo mayor para que los resultados de tanto trabajo investigativo tengan una amplísima difusión, ya que existe un verdadero interés de las sociedades regionales en saber y conocer acerca de la diversidad cultural de México.¹⁹

Bibliografía

- Barabas, Alicia, *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, México, INAH, 2002.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- González Casanova, Pablo, *La universidad necesaria en el siglo XXI*, México, Era, 2001.
- Guber, Rosana, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- ____ (comp.), *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogos de campo*, Buenos Aires, IDES/Miño-Dávila, 2014.

¹⁹ En más de una ocasión he insistido en reuniones del Comité Académico en que deben “subirse” a la página del proyecto todos los materiales y, sobre todo, los ensayos producidos en el mismo.



Krotz, Esteban, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, Siglo XXI/UAM, 2002.

Olivos, Nicolás y Hadlynn Cuadriello, “La etnografía: el descubrimiento de muchos Méxicos profundos. Entrevista a Andrés Fábregas Puig”, *Andamios*, vol. 9, núm. 19, 2012, pp. 161-169.

Quintal, Ella F., “El centro y las orillas: el Proyecto Nacional de Etnografía desde una región”, en Victoria Novelo y Juan Luis Sariego (coords.), *La antropología en las orillas*, San Cristóbal de las Casas, Universidad Intercultural de Chiapas, 2011, pp. 91-108.





Marimba zoque de Ocoatepec, 1995 Fotografía © Marina Alonso Bolaños

Aridoamérica invisible: una visión etnográfica

José Luis Moctezuma Zamarrón*

Para interpretar un famoso refrán mexicano, atribuido a *la Güera* Rodríguez, podríamos decir que, en la antropología, “fuera de Mesoamérica todo es la Gran Chichimeca,” debido al peso que cada región ha tenido en el devenir de la investigación etnográfica. Lo anterior se sustenta ante el evidente interés por los estudios mesoamericanos desde las instituciones encargadas de las políticas de investigación, a la par con la desatención de la riqueza cultural de los pueblos nortños, situación discutida en varios trabajos publicados sobre el norte de México (Sariego, 1999 y 2008; Moctezuma 2010; Moctezuma y Aguilar, 2013). Sin restar la trascendencia de tan importante región y los méritos en la investigación etnográfica centrada en uno de los baluartes de la cultura mexicana, mi interés apunta a plantear lo relevante que es el norte del país y los avances en el conocimiento etnográfico realizado durante los últimos tiempos por antropólogos formados en México sobre los pueblos indígenas que lo habitan, incluyendo la gran cantidad de migrantes asentados en los estados fronterizos.

Gracias a múltiples estudios sobre el norte de México ha sido posible mostrar que el modelo mesoamericano no opera para esta región, debido a las características propias de los grupos que la componen. En los últimos lustros hemos comenzado a expresar con claridad una visión del y desde el norte de México, que implica exponer la complejidad de los grupos étnicos asentados en la región y su inserción en las dinámicas que se generan en ella, que los ubica en un contexto nacional e internacional al encontrarse en la franja fronteriza y, en varios casos, en una condición transfronteriza. Lo anterior, por supuesto, sin aislarlos de sus relaciones con Mesoamérica y los grupos del suroeste de Estados Unidos.

Aun así, el también denominado Gran Noroeste por los estudiosos de esta región continúa siendo un espacio lejano e invisible para quien hace antropología en el centro y sur del país, y un tanto olvidado por la antropología estadounidense, antes dominante en los estudios realizados en esta vasta región, pero ahora alejada por diversos motivos, entre los que destacan el narcotráfico y otros tipos de violencia. Un ejemplo es el del especialista en lingüística antropológica de la universidad de Utah Wick Miller, reconocido investigador de la lengua guarijío, amenazado cuando efectuaba trabajo de campo en la sierra en 1989, a partir de lo cual nunca más regresó a recorrer las rancherías ni a visitar a sus amistades tras largo tiempo de convivencia, tanto académica como personal.

Los avances hechos en los últimos años han sido muchos y muy variados, comenzando por el trabajo etnográfico de largo plazo y los múltiples aspectos considerados en las investigaciones recientes. Entre algunos que muestran elementos propios de esta región destacan el modelo

* Centro INAH Sonora (moctezumajose56@gmail.com).

de ranchería, aún prevaleciente de diversas formas en varias comunidades nortenas, identificado, entre otras características, por la dispersión poblacional en extensos terrenos sin vías públicas bien trazadas, la ausencia de zócalos y espacios para el mercadeo, tal como ocurre en el área mesoamericana. Al mismo tiempo, el sistema de autoridades de gobierno es más horizontal y quienes participan en él realizan otras labores económicas, pues su labor es rotativa y honoraria, es decir, se lleva a cabo sin una recompensa monetaria.

Los pascolas o pascoleros son un grupo de danzantes rituales que distingue a los grupos del noroeste de México. De origen cahita, de los cuales persisten yaquis y mayos, pasaron a los grupos guarijío, pima, o'otam—conocidos como pápagos en México y reconocidos oficialmente como Tohono O'odham en Estados Unidos—, tarahumara, tepehuano del norte e incluso al único grupo que no es de origen yutoazteca: los seris. Los pascolas fueron integrados al sistema evangelizador introducido por los misioneros jesuitas, lo cual dio como resultado un catolicismo nativo que no sólo incorporó a estos bufones rituales, sino también al danzante del venado, en el caso de los dos primeros, y una compleja gama de elementos de la cosmovisión de todos los grupos de esta zona, de acuerdo con la forma particular en que los integraron a su ritualidad. La fiesta religiosa para varios de los grupos étnicos de este territorio sólo se concibe a partir de la presencia de los pascolas.

La ritualidad y cosmovisión han sido investigadas con mayor profundidad y en distintas comunidades de los grupos trabajados, con lo que se ha obtenido un avance en el conocimiento de una riqueza poco estudiada y con variadas aristas. La descripción de prácticas rituales ha mostrado la rica diversidad interna y ha dado pautas para mostrar las posibles relaciones intra e interétnicas, así como procesos que nos revelan una gran diversidad en el interior de esta amplia región. A su vez, los mitos de creación y de otros tipos indican un inmenso aparato mítico entre estos grupos étnicos, algunos compartidos y otros propios de cada agrupación, lo cual revela una riqueza extraordinaria y muy poco conocida de uno de los sustentos más importantes que le han dado viabilidad a estas sociedades, a pesar de presiones extremas para integrarlos a los ámbitos regional y nacional.

Otro ejemplo de los avances de la etnografía en los últimos años se ha hecho notorio en el conflicto por los recursos naturales a escalas que están mermando cada vez más los espacios naturales que le han dado susten-

to a la subsistencia, cultura e identidad de los pueblos indígenas de la región. Éstos vienen acompañados de la lucha por los recursos simbólicos, incluyendo la ritualidad y el uso de las lenguas nativas. Las pugnas por los recursos se han agudizado en tiempos recientes y de alguna manera han permeado los estudios etnográficos, que revelan dinámicas altamente conflictivas, en algunos casos con dosis de abierta resistencia y en otros de modo soterrado, sin dejar de lado el tremendo impacto en las sociedades indígenas, con cambios de todo tipo, reflejados sobre todo en un fuerte desplazamiento lingüístico y en transformaciones graduales y radicales en las pautas culturales y aun identitarias de los grupos étnicos de la región.

El impacto de la globalización y de los procesos regionales, incluyendo los fronterizos, ha ejercido una presión extrema sobre los hablantes de las lenguas indígenas localizadas en el norte de México, además de los procesos de desplazamiento acelerado de quienes migran a la región desde el centro y el sur del país. Es notoria la dinámica de la pérdida de un buen número de lenguas o el agudo conflicto lingüístico que experimentan el resto de las lenguas de esta zona, mucho más acentuado que en otras regiones (Cifuentes y Moctezuma, 2009). Los ámbitos de uso de las lenguas se ha reducido a espacios muy limitados, incluso privados, y la escuela ha funcionado en forma negativa en la mayoría de las comunidades indígenas. Dadas las políticas lingüísticas del Estado y el estigma de hablar una lengua indígena, no se ve la posibilidad de su continuidad a mediano plazo, incluso en aquellas lenguas que hasta hace poco mostraban una fuerte vitalidad, como el seri y el kickapoo. El germen de la pérdida ya está presente en los últimos años, mientras que otras lenguas se encuentran en un claro proceso de desaparición, como el mayo, con sus casi 40 000 hablantes, o los casos extremos del pima, o'otam, que se habla en México, y las lenguas yumanas de Baja California y Sonora.

Otro aspecto que sobresale en la etnografía para esta zona se relaciona con la migración y las formas de movilidad de los grupos nativos de la región. Por un lado está el esquema de migración de grandes grupos provenientes del centro y sur del país, quienes en las últimas décadas han aumentado en forma exponencial a lo largo de ciudades y centros agrícolas de los estados fronterizos. Por el otro tenemos otras formas de movilidad indígena dentro de la misma región donde habitan, principalmente hacia las grandes ciudades y las localidades fronterizas o a los campos agrícolas

enclavados en las grandes zonas productivas que requieren de jornaleros.

Esta puesta al día sobre las problemáticas expuestas, además de otras más, ha sido fruto de varios esfuerzos académicos. El proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio del INAH es uno de ellos, y se encuentra entre los más productivos para esta región. Antes de este programa de investigación, el trabajo colectivo apenas asomaba en algunos intentos, como el proyecto de la ENAH para la Sierra Tarahumara, dirigido por Eduardo Gotés desde la década de 1980, o la conformación del equipo para abrir la ENAH Chihuahua en 1990, a partir de la cual se llevaron a cabo distintos proyectos entre los investigadores que la formaron.

En 1999 se crean los equipos de Sonora, Chihuahua y Nuevo León dentro del proyecto de etnografía del INAH, y desde entonces una parte de los participantes del primero han publicado en cada una de las líneas de investigación, constituyéndose en uno de los equipos más consistentes en su producción académica. Con los años, el equipo de Sonora se dividió en dos, pero más adelante sólo quedó una parte del grupo original, el cual se unió al de Chihuahua para a la postre quedar como el equipo Sonora-Sinaloa-Chihuahua. Varios han sido los coordinadores, investigadores y asistentes de investigación que han colaborado de modo activo en la producción etnográfica de la región. A 15 años de su constitución, mucho ha pasado en torno al ejercicio profesional de sus integrantes y a los resultados obtenidos en tres lustros de intensa actividad etnográfica.

Entre los logros, destaca la formación de cuadros que realizan investigación de largo plazo en la región. Esto contrasta con un considerable número de estudios llevados a cabo durante cortos periodos y que originan algún resultado, pero sin continuidad. El proyecto ha dado frutos, al impulsar o apoyar a estudiosos ya iniciados en el trabajo con los grupos autóctonos del norte de México, así como al permitir a investigadores ahora reconocidos por su labor etnográfica que den continuidad a sus intereses académicos, como Hugo López, con los mayos; Claudia Harriss, con los guarijíos; Ana Paula Pintado, Guadalupe Fernández y Vinicio Morales, con los tarahumaras; Érica Merino, con los yaquis; Alejandro Aguilar, con varios grupos sonorenses, y José Luis Moctezuma, con los yaquis y mayos. Además, para la línea de territorialidad se contó con la colaboración de María Eugenia Olavarría, investigadora de la UAM y especialista en los yaquis.

Además, el proyecto en el norte ha apoyado a varios estudiantes para titularse, algunos trabajando dentro del proyecto y otros como becarios bajo el programa del Conacyt. Algunos de los ya mencionados obtuvieron sus grados de licenciatura, maestría y doctorado, mientras que otros también lograron su objetivo de titulación, como Fidel Camacho, Pablo Sánchez y Dulce María Espinosa, con los mayos; Rodrigo Rentería, con los seris; Gerardo Conde, con los guarijíos, así como Cristina Aguilar y Mariano Alberó, con los yaquis. Cabe destacar que no todo ha sido miel sobre hojuelas en el proyecto, y por diversas razones algunos de los adscritos a los diferentes equipos no lograron su cometido y quedaron fuera del proyecto en algún momento, mientras que otros se agregaron a determinado equipo regional, aportando su conocimiento bajo una dinámica distinta a la del grupo inicial.

La conformación de los equipos de investigación para el norte de México no fue una tarea fácil. Al inicio del proyecto había pocos estudiosos con trayectoria en la región y muchos jóvenes recién salidos de las escuelas del INAH en busca de comenzar a laborar bajo esquemas más teóricos que prácticos. En varios casos el trabajo etnográfico les era ajeno y lo veían más como una sujeción que como una herramienta para el análisis antropológico. Hacía falta una metodología para la obtención de datos y una tarea para la sistematización de los mismos, además de entender la dinámica interna de los grupos a estudiar y sus particularidades culturales e identitarias, precisamente porque aún permeaba una visión mesoamericanista en los modelos estudiados antes de enfrentarse con las realidades de los grupos étnicos del norte de México y notar sus características bajo un esquema distinto al dominante en la antropología mexicana.

Dada la falta de investigadores de tiempo completo trabajando en el INAH Baja California, así como la carencia de recursos financieros y humanos, no fue posible englobar en el proyecto a los pueblos de origen yumano, muy alejados de la sede del Centro INAH Sonora, lugar donde se concentraban los miembros del equipo de Sonora. A pesar de esto, estudiosos ubicados en la península, como Everardo Garduño, Miguel Olmos, Maximiliano Muñoz y, en los últimos años, la lingüista Daniela Leyva han avanzado notablemente en la investigación sobre los grupos kiliwa, pai pai, kumiai y cucupá, además del aporte de Ricardo Pacheco, Camilo Sempio y Nicolás Olivos.

En el equipo de Chihuahua participaron como coordinadores Augusto Urteaga (†), Eugeni Porrás y Luis

Eduardo Gotés. En la investigación participaron Alejandra Esparza, Margot Heras, Norma Loera, Kiriaki Oripinel, Eduardo Saucedo, David Sámano y Sebastián Neveu, Margarita Hope y Nicolás Olivos. En Sonora coordinaron José Luis Moctezuma y Alejandro Aguilar, con la participación de Ímuris Valle, Tonatiuh Castro, Gerardo Conde, Jiapsy Arias, Yuri Ortiz, Rodrigo Rentería, Roberto Ramírez y Felipe Mora. En la segunda fase del proyecto se unificó parte del equipo inicial de Sonora con Chihuahua y se conformó el equipo Chihuahua-Sonora-Sinaloa, incluyendo a Guadalupe Fernández, Érica Merino, Ricardo Rodríguez, Ana Paula Pintado y Marco Vinicio, además de Hugo López, Claudia Harriss y José Luis Moctezuma como coordinadores. Al inicio también participaron Andrés Osegura y Eduardo Saucedo, pero pronto se adscribieron al equipo de Durango. En la tercera etapa coordinaron Hugo López y Claudia Harriss, con el apoyo de Ana Paula Pintado, Pablo Sánchez y Gabriel Hernández. Por su parte, para el caso de los migrantes en Monterrey, se creó el equipo coordinado por Olimpia Farfán, apoyada por Ismael Fernández y Jorge Arturo Castillo. Ellos revelaron importantes datos sobre grupos migrantes hacia el norte de México, específicamente en una de las ciudades que atraen grandes poblaciones de diversos estados de la República, formando activas comunidades reproductoras de su lengua, cultura e identidad.

Entender los fenómenos a que nos enfrentábamos utilizando otra perspectiva de análisis nos llevó por un largo y sinuoso camino, pero al final hemos formado nuestra propia visión de la realidad para mostrar la rica diversidad del norte de México. Esto no ha sido en exclusiva obra nuestra. La comparten otros investigadores que han estudiado la región por largo tiempo o que, al enfrentarse con ciertas problemáticas, han requerido replantear sus modelos y modificar esquemas de investigación, para hacerlos más acordes con la realidad que viven los pueblos indígenas que habitan el norte del país, así como la de los grupos migrantes asentados en la región, algunos de los cuales han formado comunidad e incluso su descendencia ha nacido en los lugares de destino, donde reproducen algunas de sus viejas tradiciones e incorporan otros elementos al compás de los nuevos tiempos y espacios de residencia.

De manera lenta, pero continua, la etnografía hecha en el norte de México ha ido ganando un espacio en las discusiones sobre la configuración de la antropología en el país, no sin resistencias a considerarla desde su propia lógica. Sin embargo, aún falta mucha difusión de los

últimos aportes al conocimiento de la región. Dado su carácter marginal en las discusiones centrales, aún no logra ser reconocida como una pieza fundamental en el mosaico cultural de México, y de igual modo ocurre con las contribuciones que puede ofrecer a la multiplicidad de fenómenos compartidos con otras regiones, en especial con el área mesoamericana. Quienes se han acercado a las publicaciones recientes han reconocido su riqueza y mostrado una actitud de admiración ante el desconocimiento de muchas de sus peculiaridades y la forma de abordarlos, señalando la necesidad de transparentarla a los ojos de la corriente preponderante en la comunidad antropológica.

Los temas tratados en el proyecto de etnografía han sido variados, lo cual ha permitido a los investigadores tener un panorama global sobre la situación general en las comunidades bajo estudio. Para avanzar en el conocimiento de cada temática se requirió, en primer lugar, conocer el estado del arte, para luego plantear una línea de investigación acorde con las propuestas generadas por los coordinadores de línea, siempre con la libertad de hacer nuestros propios planteamientos a partir de nociones previas, tanto de otros investigadores como de quienes teníamos experiencia en campo. A esto se añadió trabajo de campo extensivo para cada tema y constantes discusiones en los seminarios programados desde la Coordinación Nacional de Antropología, los realizados en el interior del equipo y los motivados por los dictámenes para la publicación de los resultados.

Es preciso destacar que los productos de las distintas líneas de investigación representan un aporte al conocimiento de la diversidad de los pueblos indígenas de la región, pero resultan iniciales por el tiempo dedicado a su realización. Varios de estos temas han sido mejor desarrollados en artículos, tesis y libros por parte de los investigadores del equipo, según los intereses particulares que cada uno hemos mostrado a lo largo de tres lustros de estudios en la zona, por lo que la generación de conocimiento no sólo se queda en las publicaciones de los ensayos para cada una de las líneas temáticas investigadas.

Sin duda, algo a tomar muy en cuenta al hacer trabajo de campo en esta región es la seguridad. La violencia ya es endémica en muchas de las comunidades y cada salida representa un desafío para la obtención de datos. Los informes sobre los crímenes en la zona muchas veces nos dejan helados y algunos de los investigadores han pasado por momentos de mucha tensión al estar presentes o cercanos a diversos tipos de vio-

lencia. Una evidencia de esta problemática se muestra en el epílogo del libro de Claudia Harriss (2012), en el que se exponen las atrocidades que padecen los indígenas de la región, sobre todo en la zona serrana.

Otros problemas para realizar trabajo de campo en la región se vinculan con las inclemencias del tiempo – intenso calor en verano, sobre todo en el territorio desértico, y frío extremo en invierno, en especial en las partes altas de la sierra–, las grandes distancias a recorrer, las dificultades para moverse en la sierra, incluso llevando vehículo, las alimañas, las enfermedades de temporada y por contagio, así como la resistencia, en algunos casos, de las comunidades y la gente para colaborar con los etnógrafos. A pesar de lo anterior, existe un consenso entre los participantes del equipo en cuanto a lo motivador que resulta efectuar trabajo de campo, así como los vínculos comunitarios que se logran por hacerlo a largo plazo. Todos tenemos anécdotas de aquellos momentos especiales compartidos con los actores sociales de las comunidades que nos reciben, y sin duda nuestra labor académica adquiere mayor valor a partir de los datos obtenidos, fundamentalmente bajo el modelo de la observación participante.

A pesar de los avances en el estudio de la riqueza cultural del norte de México en los últimos tres lustros, la enormidad de las problemáticas es exorbitante, por lo que es necesario realizar mucha más investigación en ella, sobre todo a largo plazo, así como la formación de un número creciente de investigadores que se eduquen con una perspectiva más cercana a las características de esta región, sin olvidar los aspectos compartidos con otras regiones culturales que la circundan, así como las interrelaciones entre ellas, considerando sus diversas formaciones sociales. A fin de cuentas, la experiencia nos ha demostrado que el modelo teórico y metodológico se tiene que apegar a la realidad y no al revés. Así, la diversidad y complejidad del norte de México sólo puede ser objeto de estudio bajo su propia lógica: un principio de quienes creemos que es el único camino para dar cuenta de su realidad.

Bibliografía

Cifuentes, Bárbara y José Luis Moctezuma, “Un acercamiento al bilingüismo en México a través de los censos”, en *Entre las lenguas indígenas, la sociolingüística y el español. Estudios en homenaje a Yolanda Lastra*, Martha Islas (comp.), Bonn, Stollfuß (Lincom Studies in Native American Linguistics, 62), 2009, pp. 528-562.

Harriss Clare, Claudia Jane, *Wa’ási-kehkíbuu naaósa-buga. “Hasta aquí todas las palabras”. La ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijíos del Alto Mayo*, Chihuahua, Instituto Chihuahuense de Cultura (Rayénali), 2012.

Moctezuma Zamarrón, José Luis, “Los pueblos indios del norte de México y su inserción en la historia nacional”, en *Miradas sin rendición. Imaginario y presencia del universo indígena*, México, Fideicomiso para la Organización de la Conmemoración del Bicentenario de la Independencia Nacional y Centenario de la Revolución Mexicana/DCE/El Equilibrista, 2010, pp. 219-231.

____ y Alejandro Aguilar Zeleny, “Introducción. Las sociedades indígenas en el noroeste de México”, en *Los pueblos indígenas del noroeste de México. Atlas etnográfico*, J. L. Moctezuma y A. Aguilar (coords.), México, INAH/Instituto Sonorense de Cultura/Inali, 2010, pp. 13-23.

Sariego Rodríguez, Juan Luis, “Propuestas y reflexiones para una antropología del norte de México”, en *Noroeste de México*, número especial: *Antropología de la identidad e Historia en el Norte de México. Homenaje a Alejandro Figueroa Valenzuela*, J. L. Moctezuma y María Elisa Villalpando (eds.), Hermosillo, Centro INAH Sonora, 1999, pp. 17-21.

____, “Matrices indígenas del noroeste de México”, en *Retos de la antropología en el norte de México. 1er Coloquio Carl Lumholtz en Antropología e Historia en el Norte de México*, Juan Luis Sariego Rodríguez (comp. y ed.), Chihuahua, Conacyt/ENAH Chihuahua-INAH, 2008, pp. 183-200.



La etnografía que acompañó al estudio *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*¹

Eckart Boege*

El ambiente en que se insertó la investigación etnográfica en la sierra mazateca

Han pasado 27 años desde que se publicó el libro en cuestión. Esta obra fue resultado de 10 años de investigación etnográfica. Detrás del método etnográfico y de las reflexiones teóricas que la acompañaban estaba la búsqueda de cambios sociopolíticos que surgieron del quehacer científico, social y político en los años setenta y primera parte de los ochenta. Por ello, las preguntas que nos hacíamos estuvieron marcadas por la ruptura ético-social, cultural y política que el movimiento estudiantil del 68 imprimió a la sociedad en los años setenta y ochenta. La música de fondo que impulsaba el quehacer académico eran también las luchas sociales por la tierra y democracia en general –incluyendo la sindical– así como la pérdida de confianza generalizada hacia el Estado mexicano, de filiación priísta. También estuvieron presentes los movimientos de liberación nacional en África y Centroamérica, en especial en Guatemala, El Salvador y Nicaragua, los golpes de Estado en Chile y Argentina, la derrota de Estados Unidos de América en Vietnam, así como la participación de los alumnos y maestros de la ENAH en la Nicaragua sandinista antes y después de la derrota de Somoza. El flujo de intelectuales hacia México de los países del Cono Sur de América Latina que huían de la represión en sus países enriqueció indudablemente el ambiente académico de la ENAH y de otras universidades públicas.

Tal vez resulta una verdad de Perogrullo decir que los trabajos etnográficos son hijos de su tiempo, pero también de los tiempos de los pueblos originarios. En nuestro caso, estábamos en el momento de rupturas epistemológicas con la antropología reinante de corte indigenista. Cuando leímos los trabajos de la región que nos antecedieron,² vimos que era relativamente fácil describir etnográficamente *al otro* sin interconexiones y sin clarificar algunos conceptos implícitos o explícitos que acompañaban y organizaban entre sí los datos colectados, como serían los temas de la religión, la economía, la cultura material, los rituales, la comida, las lenguas, la narrativa, los huipiles y sus técnicas de manufactura. Es decir, el criterio de verdad era lo que se miraba y se describía “objetivamente”. En el imaginario antropológico de estos etnógrafos las fronteras entre los estudiosos y *los otros* estaban claramente establecidas y la etnografía mazateca o chinanteca y los interlocutores locales eran objeto de estudio, de descripción simple. No existía el concepto de etnia, de pueblo indígena en una tensión colonial o neocolonial, ni alguna idea de conflicto,

* Investigador emérito del Centro INAH Veracruz (eboege@prodigy.net.mx).

¹ Reproducido de Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988.

² Por ejemplo, Robert Weitlaner, trabajos varios en la mazateca y Chinantla. Véase bibliografía en Boege, 1988.



Cargando cántaros con agua, s.f. **Fotografía** © Fototeca, Subdirección de Etnografía

ni necesidades de la transdisciplinariedad, ni crisis socioambientales, o despojos compulsivos. Para estos autores, se trataba de rastrear las huellas mesoamericanas en las culturas contemporáneas indígenas. Parecía que el antropólogo llegaba a un territorio que no pertenecía al país. Sin embargo, el examinar un simple inventario de los dramas sociales en que vivía la población mazateca y chinantecanos obligaba cambiar el enfoque de los trabajos etnográficos.

Lo que teníamos enfrente –en la Mazateca Baja– era la expulsión forzada de sus territorios de miles de indígenas mazatecos en los años cincuenta, la adhesión de cientos de mazatecos al alzamiento de Henríquez Guz-

mán por el despojo sufrido, y el proceso de una nueva expulsión de otros tantos chinantecos y algunos mazatecos por la venidera construcción de la presa Cerro de Oro. También estaba en nuestro inventario el poder de los pistoleros de los caciques locales relacionados con la comercialización usurera del café que documentó Carlos Incháustegui³ y el papel del Instituto Nacional Indigenista para romper los monopolios de los caciques locales. Estaba presente la intervención de un Estado dentro del estado de Oaxaca, la poderosa Comisión del Papaloapan con sus vastos “proyectos de desarrollo” en

³ Carlos Incháustegui, “Cambio cultural en Huautla”, tesis de maestría, México, ENAH, 1967.

los cuales los indígenas eran objeto de una política. Desde la Comisión del Papaloapan se dirigió la expulsión de miles de indígenas de la zona de embalse y la “relocalización” en las zonas aledañas o lejanas en las selvas del Uxpanapa. Estaba también el INMECAFE, que se establecía para romper los monopolios caciquiles que controlaban el mercado mediante la usura, los medios de transporte, las recuas de mulas y los pistoleros. Observamos despojos y recuperaciones de tierras (un alumno de la ENAH fue encarcelado por acompañar a los campesinos del ejido El Desengaño) y luchas anticaciquiles que no sólo se desarrollaron alrededor de movilizaciones visibles sino también a través de la hechicería de hombres de conocimiento poderosos.

Con la develación por antropólogos y micólogos (Weitlaner, Wasson, etcétera) a la sociedad nacional e internacional del uso de “enteógenos”,⁴ se desató un proceso de (neo)peregrinos nacionales e internacionales, que visitaban Huautla de Jiménez, una de las capitales mazatecas, para vivir sensaciones fuertes con los hongos y otras plantas psicoactivas. Estas “peregrinaciones” desataban nuevos procesos culturales en que las veladas (término local que se utiliza para nombrar las ceremonias con los hongos psicoactivos u otras plantas) cambiaban de sentido.

Convivían con nuestros trabajos de campo otras etnografías “interesadas”. Una fue de los misioneros católicos combonianos⁵ que justificaba la muerte cultural de los indígenas. Estaba la presencia en zonas monolingües indígenas de los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano, que estudiaba los idiomas indígenas para traducir la Biblia y “neoevangelizarlos”. Estos autores aportaron materiales etnográficos valiosos a partir de

⁴ El término *enteógenos* (plantas que tienen a los dioses en su interior) es un neologismo para describir principalmente a los vegetales con propiedades psicotrópicas que, cuando se ingieren, provocan un estado modificado de conciencia. Lejos de una explicación naturalista (es decir, los componentes físico-químicos que generan procesos psicofisiológicos en cualquier persona que los toma), la construcción de las “conciencias alteradas” en el entorno cultural indígena evoca las funciones del mito incluso fundador (a veces con estructuras bíblicas) ligado al entorno natural inmediato que es concebido como sagrado. Estas movilizaciones en lo simbólico se realizan en rituales de sanación (cuando se usan las sustancias psicoactivas técnicas arcaicas del éxtasis según Eliade, 1976: 22) para resolver conflictos de reciprocidades entre los humanos y con los seres sagrados. Cuerpo y naturaleza son una unidad y hay que entablar relaciones con los seres (chikones o chaneques) que controlan el entorno (Estrada, 1977: 31; Boege, 1988).

⁵ “El misterio más profundo y salvador: el misterio de la muerte y resurrección de Cristo. Muerte al pecado y todo lo relacionado con Él. Y cuando llega el momento de la muerte física para el hombre, la cultura o la historia, no hay por qué rebelarse...”, F. Amattulli, *Los chinantecos: cultura y evangelización*, México, Misiones culturales, 1976.

la convivencia de larga duración en comunidades indígenas, pero su verdadero sentido para hacer etnografía respondía a la metapregunta de qué hacer para realizar mejor la actividad misionera. El creador del modelo lingüístico y de investigación etnográfica *etic-emic*, el lingüista K. Pike, trabajó con su esposa en la Mixteca y también en la zona mazateca, aportando materiales etnográficos y lingüísticos para el estudio de las lenguas tonales. Baste mencionar el carácter neocolonial de la investigación etnográfica (incluyendo la lingüística) de E. Pike y F. Cowan cuando acompañan a sus estudios lingüísticos sus reflexiones “Mushroom Ritual versus Christianity”.⁶ O bien obsérvese la expresión de un directivo del Instituto Lingüístico de Verano, Forest Zanders, que afirmaba: “Nosotros sólo llevamos la palabra de Dios. Si hay un proceso de desculturización, es cosa de Dios. Nosotros no transformamos a nadie, el único que tiene esa capacidad de cambiar los humanos es Dios”. Pero la declaración de muerte de la “vida tribal” (*sic*) de los mazatecos viene del indigenismo oficial, cuando se efectúa la expulsión compulsiva de más de 20 000 mazatecos de la cuarta parte de todo el territorio (500 km²) a causa de la construcción de la hidroeléctrica Miguel Alemán. La muerte por “tristeza” de pobladores mazatecos arrancados de sus territorios, documentada por varios de nosotros (Barabas y Bartolomé, 1973; Boege, 1988), no existía en el pensamiento de los etnógrafos indigenistas. Para los ideólogos de la expulsión de su territorio de miles de indígenas era un “reacomodo”, que escondía en esa expresión “neutral” la violencia de expulsiones forzadas. Fundamentaba Villa Rojas⁷ el proceso de la relocalización: “El cambio representa así no sólo un traslado geográfico, sino, fundamentalmente, el salto de la vida tribal a la vida civilizada de nuestro tiempo”.

Cuando llegamos a la región se perfilaba el otro gran megaproyecto hidráulico: la presa Cerro de Oro. El conflicto del despojo de los indígenas de sus territorios generó un movimiento de tipo milenarista⁸ que articuló a miles de chinantecos y algunos mazatecos afectados igualmente y con varias facetas.

Fueron centrales para nosotros los estudios de Alicia Barabas y Miguel Bartolomé,⁹ que introducen por

⁶ E. Pike y F. Cowan, “Mushroom Ritual versus Christianity”, en *Practical Anthropology*, núm. 4, vol. 6, 1959.

⁷ A. Villa Rojas, *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan. Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1955, vol. VII, p. 133.

⁸ Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé, *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*, México, Conaculta/INI (Presencias, 19 y 20), 1990.

primera vez el concepto de *etnocidio* en la discusión en México al analizar el desalojo de más de 25 000 chinantecos de la presa Cerro de Oro y la historia del desplazamiento de 20 000 mazatecos de sus tierras más fértiles que se ocasionó con la construcción de la enorme obra hidráulica de embalse de la presa Miguel Alemán. Asimismo, proporcionaron elementos importantes para caracterizar el tipo de movimiento que se estaba perfilando. Calificar como *etnocidio* la acción y los resultados de la expulsión por parte del Estado de la población indígena de sus territorios en nombre del desarrollo, marcó el descentramiento de la antropología del indigenismo estatal y fue clave para incursionar en otras maneras de acercarnos a los pueblos indígenas. Es decir, se introdujo a la discusión el carácter étnico de los indígenas. El *estado-centrismo* de la antropología y de la descripción etnográfica desde el indigenismo estaba en descrédito. Descentrar el interés antropológico de la política estatal y centrarlo alrededor de los intereses de los pueblos indígenas (cualesquiera que fueran) como protagonistas de proyectos implícitos o explícitos de sus pueblos fue parte del enfoque y de la búsqueda etnográfica. Es decir, pusieron de relieve –por primera vez para la región– el tema de la cuestión étnica ligada a la etnografía más allá de la curiosidad del objetivismo culturalista.

Acerca del método etnográfico

Con estos antecedentes, era importante definir como tema principal el de la identidad étnica dentro de los parámetros analíticos de la relación neocolonial y de descolonización generada en las contradicciones de *etnia, clase, cultura subalterna, región, proyecto de vida de los pueblos indígenas*,¹⁰ *clases dominantes, bloque histórico regional y nacional (las distintas formas en que se representan intereses grupales específicos incluyendo los de clase, nación, cultura dominante)*. Es decir, cuál es la función organizadora¹¹ de lo étnico dentro de la sociedad nacional cuando se ocupan tierra y territorios de grupos étnicos que tienen el control cultural, acceso a



la tierra, territorialidad a través de su organización y territorio contrastante con otros grupos étnicos.¹² Es obvio que había que construir una teoría que pusiera en juego estos conceptos dentro de la cuestión nacional. Intentamos así superar dos enfoques dominantes: uno, desde aquel marxismo chato que sólo veía clases sociales y campesinado; y el otro, que veía indígenas en un “culturalismo objetivista” (Bonfil citando a Barthy, una política indigenista). Complejizamos el concepto de cultura que adquiriría la dimensión de subalterna ante la intervención del Estado en los territorios indígenas. Era importante revisar el concepto de cultura¹³ y el carácter étnico de la misma, que en diversas facetas

¹² Frederick Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultural Económica, 1976.

¹³ El enfoque general sobre la cuestión nacional y étnica se perfiló en las discusiones generadas en la maestría en antropología social en la ENAH, que en lo que a mí se refiere, se fundamentó en la lectura de Antonio Gramsci y en la antropología italiana emanada de esta corriente de interpretación. Intervinieron en la discusión de la cuestión nacional y cultural José Luis Najenson y Leo Zuckermann, Héctor Díaz Polanco y Gilberto López, Andrés Medina, Gloria Artís, Juan Luis Sariago, y Augusto Urteaga, así como Miguel Bartolomé, entre otros. Con ellos reflexionamos alrededor de lo étnico, como parte de la cuestión nacional, en especial a la luz de las experiencias de Guatemala y la Costa Atlántica de Nicaragua, sobre todo en lo que se refiere a las autonomías regionales. El mismo título “Los mazatecos ante la Nación” me pareció que levantaba una pregunta: ¿qué sucedía con la multiculturalidad puesto que el indigenismo invisibilizaba a los pueblos originarios como sujetos sociales nacionales?

⁹ Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé, “Hydraulic Development and Ethnocide. The Mazatec and Chinantec People of Mexico”, en *International Workgroup for Indigenous Affairs*, Copenhague, núm. 15, 1973.

¹⁰ El concepto de proyecto que aquí manejamos tiene que ver con la proyección de autodeterminación y desarrollo endógeno decidida por los pueblos indígenas.

¹¹ Pregunta que se hace Guillermo Bonfil en su famoso texto: “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos”, *Anuario Antropológico*, Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro, núm. 86, 1988, pp. 33-53.



introdujo N. García Canclini¹⁴ en la maestría de la ENAH. Respecto a la organización de las culturas subalternas que podíamos enfocar hacia lo étnico, nos gustaron las elaboraciones de antropólogos italianos como Sartriani¹⁵ y Lanternari.¹⁶

En la búsqueda de nuevos paradigmas de la organización de la cultura nos familiarizábamos con el pensamiento de A. Gramsci, A. Cabral,¹⁷ Frantz Fanon¹⁸ y G. Bandelier,¹⁹ G. Bonfil,²⁰ R. Stavenhagen²¹ y su concepto de colonialismo interno y las impugnaciones a la antropología colonial (Leclercq),²² etcétera.

Un componente de la metodología empleada en el trabajo de campo etnográfico fue el reconocimiento de

que cada uno de los actores del grupo étnico, así como los caciques locales, los funcionarios o los curas, manejan criterios distintos que esperaban alrededor de su intervención económica y cultural de la población.

El concepto de intelectual de A. Gramsci²³ (cada ser humano es un intelectual) nos convenció, en especial cuando se trata de un intelectual orgánico de grupos de interés o de los aparatos de hegemonía o del mismo pueblo indígena. Es decir, había que discernir las varias y “proyectos” regionales de territorio de cada grupo social actuante. No conocíamos la discusión *etic-emic*, Pike, y Pike-Marvin Harris, pero sí se observa en el libro un tema metodológico central, que los actores hablen e interpreten sus hechos y sus dichos. Pero también, y esto es central para el libro, la vinculación explícita de lo *etic-emic* de parte de los investigadores. La compleja trama, entonces, entre los datos etnográficos, su interpretación *emic* y la organización de las preguntas (*etic-emic*), incluyendo a los de los antropólogos, fue el hilo conductor de esta obra. La manera de *crear, saber y conocer* (Villoro 1982)²⁴ de todos los actores, incluyendo a los etnógrafos, abría espacios para remontar la discusión sujeto-objeto de la investigación; sería un intercambio de saberes entre distintos sujetos sociales. Es decir, estábamos convencidos de que el pueblo indígena no sólo se define a partir de la descripción de su cultura sino a partir de la conciencia y de la re-apropiación de su cultura con cara al futuro. Es lo que Bonfil llamó posteriormente “control cultural”; que es el sistema en el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales desde una posición de autonómica. La Coalición de los Promotores y Maestros Bilingües de Oaxaca nos invitó a investigar con ellos sus regiones, entre otras la sierra Mazateca. Algunos miembros de “la Coali” se perfilaban como intelectuales indígenas *reflexivos* de su cultura de inspiración regional, y comenzó un intercambio de ideas sobre los problemas y los conocimientos locales. Así, más que interrogar, el método etnográfico que se impulsó era plantear el tema al grupo a veces en forma de talleres, grabar y observar lo que el imaginario indígena nos comunicaba en ese preciso momento de crisis por la intervención masiva por parte del Estado que encabezaba la poderosa Comisión del Papaloapan. Es una etnografía que parte de las preguntas que los grupos focales de las culturas locales y nosotros hacíamos.

¹⁴ Néstor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982.

¹⁵ L. Sartriani, *Apropiación y destrucción de las culturas subalternas*, México, Nueva Imagen, 1978.

¹⁶ Vittorio Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Seix Barral, 1966.

¹⁷ Amílcar Cabral, *Cultura y liberación nacional*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH (Cuicuilco) 1981.

¹⁸ Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*, México, FCE, 1969. Del mismo autor: *Sociología de la Revolución*, México, Era, 1968.

¹⁹ Georges Bandelier, *Antropología política*, Madrid, Alianza, 1966.

²⁰ Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología*, Vol. IX, México, UNAM, 1972.

²¹ Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969.

²² Gerard Leclercq, *Antropología y colonialismo*, Medellín, THF, 1972.

²³ Antonio Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos, 1976.

²⁴ Luis Villoro, *Crear, saber y conocer*, México, Siglo XXI, 1982.

Este estudio se ubica dentro de lo que podríamos llamar la referencia étnica *regional y territorial* en los estudios antropológicos. ¿Qué concepto de región y territorio indígena desarrollar? ¿Cómo dibujar el territorio? ¿Cuáles son sus límites y cómo se articula con el resto de la sociedad? Para el mapeo del territorio que aparece en el libro usé un criterio social-lingüístico (municipios con inmensa mayoría indígena mazateca). Fue relativamente fácil ubicar fronteras basadas en las alianzas sociales determinadas por la lengua mazatecas (p. 18). Era claro que difícilmente los mazatecos establecían una alianza entre familias afuera de la etnia. Asimismo, observamos que el mito de origen que designa los nombres de los distintos cerros y corrientes de agua (territorio vivido con sus implicaciones míticas) apoyaría este mapa.

Al caracterizar las tres subzonas de la sierra mazateca (alta, mediana y baja) pensé en la interpretación que hace A. Bartra²⁵ de las regiones como un subsistema socioeconómico con sus respectivos nodos organizadores y que se encuentran en equilibrio precario respecto a los intereses socioeconómicos que se van imponiendo.

Me interesó incorporar en el análisis de los subsistemas el concepto de *estrategias mesoamericanas de producción* alrededor de la *cultura del maíz* como base de la identidad étnica en ese momento. En especial, fue importante establecer el sistema milpa en los distintos pisos ecológicos marcados por la alternancia de las montañas con barrancas profundas. Los mercados serranos semanales se perfilaron como una de las fuerzas integradoras socioculturales, ambientales y económicas más importantes, ya que esta circulación de producción de las milpas en los distintos pisos ecológicos en la Mazateca alta y media se refiere a la producción regional que acompaña la interpretación mazateca de su territorio. La apertura de las carreteras incorpora a estos mercados semanales productos industriales de larga distancia que compiten con los productos regionales.

En un subsistema socioeconómico en equilibrio precario se establecen relaciones de fuerza claras y se construye un “bloque histórico” de los grupos dominantes: caciques, acaparadores, comerciantes-usureros e instituciones como el INI en la Mazateca alta y media, así como organizaciones campesinas cañeras priístas de la CNC y CCI, la Comisión del Papaloapan, el INI y la burguesía agraria local en la zona baja *versus* el sistema mazateco de organización étnica. Evidentemente, los acontecimientos históricos de largo plazo

²⁵ Armando Bartra, “Algunas notas en relación a los instrumentos que pueden ayudar a sistematizar la información”, mimeo, México, s. f.



que definieron las regiones, como fue la introducción del café, o bien los de corto-largo plazo, como las expulsiones de su territorio y la construcción misma de las dos presas, son ejes definitorios para la vida mazateca, así como los peregrinos modernos buscadores de sensaciones fuertes con los psicotrópicos en Huautla de Jiménez cambiaron la faz de la cultura local.

En las tesis de Eric Wolf²⁶ tuve un marco para explicar la organización, ritual, social y política, de la economía de subsistencia que tiene como eje estructurante el sistema milpa. Los tres subsistemas socioeconómicos contienen una organización social en la que se sustentan el sentido del patrilocalismo dominante y el sistema milpa, independientemente de si estamos en la región de la siembra de caña de azúcar, ganadera o cafetalera o milpera. El *fondo ritual* al que alude Wolf, se refiere en la Mazateca a los gastos para la fiesta comunitaria del santo patrono, y principalmente a la fiesta de los santos difuntos y las visitas, como las fiestas interfamiliares que se expresan en los *ritos de pasaje*²⁷ –v. gr. la “cerrada de palabra”– y los bautizos, etcétera.

²⁶ Eric Wolf, *Los campesinos*, Barcelona, Labor, 1971; Armando Bartra, “El comportamiento campesino de la producción campesina”, *Cuadernos Universitarios*, México, Ciencias Sociales, Universidad de Chapingo, 1982.

²⁷ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.



En la discusión del concepto de *lealtades primordiales* que desarrolla Hamza Alavi²⁸ encontré una base conceptual importante para analizar los ejes sociales de la organización política e interpretar el quehacer del consejo de ancianos. Varios campesinos se referían al consejo de ancianos o un *consejo de caracterizados* y no al sistema de cargos. En Tenango observamos que en el diseño entre cargos religiosos-políticos sólo funcionaba la parte política en relación con la asamblea comunitaria, como se observó en el papel de *los caracterizados*, que eran los que sugerían persuasivamente con un lenguaje especial qué se debiese decidir por consenso en las asambleas. Las lealtades primordiales a las que alude Hamza Alavi y la etnografía regional nos proporcionó un alud de informaciones que tiene detrás de sí relaciones de parentesco ritual y las reciprocidades, aun entre desiguales (encontramos por ejemplo a ancianos socialmente reconocidos como tales con alrededor de 50 compadres,²⁹ con un papel importante en la toma de decisiones del grupo). Con las alianzas de familias extensas patrilocales, descubrimos la tendencia de la *circulación extracomunitaria de mujeres* (y lo que implica en términos de las reciprocidades entre familias, los pagos en trabajo y especie de la familia del hombre para que la futura esposa vaya a vivir a su unidad doméstica) dentro del municipio, pero también predominantemente alrededor de las comunidades que se encuentran en los caminos hacia el mercado principal de la Mazateca Media y Alta. Esta construcción de redes de ocupación territorial mazateca por la organización social está fundamentada en expresiones específicas, en donde “ego”, dependiendo de su posición social y de género, saluda de manera distinta a las

distintas personas consanguíneas o no consanguíneas. Es decir, la cercanía o lejanía social está cimentada en la lengua mazateca. La “cerrada de palabra”, ceremonia de compromiso entre familias patrilocales, resultó ser el sistema ritual de alianza por excelencia para fundamentar el patrilocalismo y la circulación de las mujeres entre comunidades, así como la transferencia de poder del padre de la muchacha hacia la familia del joven. El consejo de ancianos –donde ha sobrevivido– representa la unidad social, política y simbólica del grupo, ya que la estructura social se fundamenta en el parentesco y el compadrazgo. Asimismo, resultó muy importante la organización de los *chotos* (homosexuales hombres), que tienen un papel preponderante como intermediarios (casamenteros) en las alianzas entre familias que van a enlazarse por “la cerrada de palabra”, en la organización del curanderismo y los rezanderos. Los temas sociales están muy permeados por la diferenciación etaria, los roles sexuales y el parentesco. Las alianzas primordiales y la consecuente ocupación territorial étnica representan, junto a la concepción del mundo, una especie de control cultural espacial importante. La organización del trabajo mediante “mano vuelta” en diferentes ámbitos públicos y privados está fundamentada en las reciprocidades antes aludidas.

La identidad como hilo conductor de la investigación etnográfica

La identidad es un componente importante para la definición de grupo étnico o pueblo indígena. La reflexión sobre lo étnico y sus proyectos de vida explícitos o implícitos me llevó a otras preguntas alrededor de la construcción de las identidades: ¿cómo se forman las identidades sociales contradictorias de grupo, en especial la étnica? ¿Qué papel tiene para la formación de la identidad en la contradicción de la etnia con el exterior, es decir, con la contradicción dentro y afuera?³⁰ El tema de la identidad era nuevo en nuestro ámbito, caracterizado por un escaso desarrollo en discusiones etnográficas o en aplicaciones prácticas de la investigación. Había que descifrar esa autoimagen y autodefinición que nos planteaba el anciano Ramos: “Nosotros los *Ha shutaenima* tra-

²⁸ Hamza Alavi y Eric Hobsbawm, *Las clases sociales y las lealtades primordiales*, Barcelona, Anagrama (Cuadernos), 1976.

²⁹ Federico Neiburg, *Identidad y conflicto en la sierra mazateca*, México, INAH, 1988.

²⁸ Hamza Alavi y Eric Hobsbawm, *op. cit.*

²⁹ Federico Neiburg, *Identidad y conflicto en la sierra mazateca*, México, INAH, 1988.

³⁰ Frederick Barth, *op. cit.*

bajamos en el monte, quiere decir que somos personas humildes, indígenas que no sabemos hablar...". Es decir, estamos ante el complejo manejo del otro en el *afuera* y el *adentro* de la comunidad, municipio, territorio o región.

¿Pero cómo se ve el adentro? Mujeres y hombres se saludan según la distancia social generada en el parentesco tanto consanguíneo como ritual, así como por grupos de edad. Toda esta organización social patrilocal está fundamentada a través de los *ritos de pasaje*, de las *reciprocidades* y del poder de los ancianos mediante las lealtades primordiales. Uno de los ejes centrales de la investigación etnográfica nos llevó a mirar las *reciprocidades* en el terreno de lo social, político, cultural y religioso fundado en un imaginario de dar para recibir o viceversa. A estas conclusiones llegué confrontando el material de campo con las interpretaciones de Malinowski y Mauss sobre las reciprocidades.³¹ La reciprocidad adquiere su sentido distinto dentro de las *alianzas* entre las familias patrilocales, cimentadas en los *ritos de pasaje*.³² Las lealtades primordiales no sólo organizan las relaciones dentro de las unidades domésticas patrilocales en donde varias familias del padre del muchacho que se casó viven en un solo case-río, sino que el muchacho tenía o tiene que trabajar un año en la unidad doméstica de la mujer. Es decir, es la forma de organizar el trabajo (no solo productivo, sino de construcción de las casas, o la organización de las fiestas, etcétera). Es decir, se trata de organizar también el trabajo de las unidades domésticas más allá de pagos en dinero.

Otro gran universo de la formación de la identidad a través de la cultura del maíz, el sistema milpero, son los recursos fitogenéticos y la memoria cultural referida a la naturaleza.

¿Dónde se ubica la relación sociedad naturaleza en una economía en donde la economía de subsistencia es el motor de la sociedad? En el trabajo en el monte y las relaciones sociales dentro del sistema de representaciones, cuyos ejes estarían trazados según la concepción del tiempo y el espacio. El tiempo anual representado por el ciclo climático en el calendario mesoamericano: 18 meses (tiempos en mazateco) de 20 días; y el tiempo mítico: el momento fundante en los mitos de origen (cuando había puras moscas en el



tiempo de las "tinieblas"), *el antes* ejemplar y *el ahora* con todos sus desajustes (enfermedades, calamidades climáticas, situaciones sociales críticas, etcétera) que hay que componer o garantizar *un mañana* seguro mediante los rituales agrícolas o de aflicción. De entrada, diría que en el imaginario indígena el humano y la naturaleza con agencia propia constituyen una unidad contradictoria en la cual los hombres y mujeres de conocimiento son los intermediarios entre las dos partes. La naturaleza sagrada rige la vida de los humanos y hay que entrar con ella en relaciones de reciprocidad: dar para recibir.

El mito fundador o el tiempo primordial y el ritual para componer *el antes*, *el ahora* y *el mañana* fueron los temas para estudiar el sistema de representaciones. Tanto de los indígenas como de los aparatos de hegemonía.

Creo que no hay mejor forma de conjuntar estos dos sistemas de representaciones estrechamente ligados que analizar el papel de los intelectuales locales: los *hombres y mujeres de conocimiento* (*Tchinae*, *Teej* o *Taa*). En la investigación descubrí que existen distintos linajes de hombres y mujeres de conocimiento, que tienen cada uno su estilo de curación o de viajar con los hongos, con la *ska María* o con la semilla virgen (*ololiuhqui*, náhuatl). Los rituales son un universo privilegiado para observar la producción, circulación y consumo de lo simbólico.

Mircea Eliade³³ fue básico para acompañar los temas que estaban relacionados *con los hombres y mujeres de conocimiento*. Me fue muy útil para organizar el gran material proporcionado por los propios hombres y mujeres de conocimiento e interpretar las pláticas que sostuve con varios de ellos sobre la iniciación, de sus viajes con las plantas psicoactivas, sobre los símbolos

³¹ Bronislaw Malinowski, "The Essentials of the Kula", en *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, Dutton, 1961; Marcel Mauss, *Die Gabe*, Múnich, Hauser Verlag, 1925.

³² Arnold van Gennep, *op. cit.*

³³ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 1967; *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, Madrid, 1976.



que me explicaban. Fue útil también definir el curanderismo y la hechicería mazatecas como chamanismo (la definición de este concepto se realiza por la presencia de las técnicas del “éxtasis” o el viaje con sustancia psicoactivas, según Eliade), y para formularme preguntas sobre el papel del tiempo primordial tanto en el *corpus* narrativo como en los relatos en el vuelo mágico. Nos encontramos en los relatos de iniciación de los y las chamanes siempre escenas de enfermedades graves, el revivir de la muerte y sobre todo de quiénes y en qué momento de su vida se dedican al viaje y su adscripción a linajes determinados.

¿Cómo se ubican socialmente? Al respecto observé que son especialmente los ancianos, las ancianas, principalmente las viudas y los homosexuales hombres que desarrollan esta vocación. El tema permite vincular el chamanismo con la abstinencia social y los roles sexuales en general.

Uno de los elementos más importantes del sistema de representaciones mazateco es el “viaje” del chamán con su paciente, el grupo que los acompaña y la interpretación de los hechos que causaron la enfermedad revelados en el “viaje”. Mi método de acercamiento ha sido no sólo observar cómo se desarrolla el ritual, sino pedir a cada uno de los participantes su versión de lo que vio y sintió en esos momentos dramáticos. Casi cada viaje con las sustancias psicoactivas recuerda el viaje mítico de los héroes fundadores.

Los dos textos de Lévi-Strauss en la primera compilación de la *Antropología estructural*³⁴ me acompañaron básicamente en la interpretación de los hombres y mujeres de conocimiento (*El hechicero y su magia* y *La efectividad de los símbolos*). Parten del supuesto de que con su técnica de comunicación con lo “oculto” hay al-

go que reconstruir, que el paciente tiene que saber, así como su entorno comunitario o testigos invitados que forman la “opinión pública comunitaria”. Hay realmente una analogía entre cura chamánica y psicoanalítica en el reavivamiento y dramatización de los hechos o situaciones traumáticas aparentemente ocultas o reprimidas por el individuo o la colectividad. Es por esa interpretación que me animé a desarrollar la tesis de que el acto de curación pone de manifiesto al o la paciente cargados de *ansiedad* culturalmente construida y lo traduce en un *conflicto social* que estaba oculto. La dramatización en el viaje de hechos que rompen las reciprocidades y que hay que componer en el proceso de curación es una constante. Al contrario de la curación, la hechicería traduce un conflicto social en ansiedad, que puede llevar a la muerte o a la enfermedad. Por supuesto que la intervención de los distintos linajes de chamanes no se agota en el ámbito de la salud-enfermedad y con ello, en su relación con lo sagrado de la naturaleza, también participan en los rituales del calendario anual, el primero de enero, para asegurar el bienestar de las familias así como los agrarios –los ritos antes y después de las cosechas– para pasar los productos del control de los *chikones* al control humano, o de emergencia grupal como es la construcción de las represas Miguel Alemán y Cerro de Oro.

La búsqueda de la relación entre el ritual de la curación y el mito de origen ya observada por Eliade,³⁵ se refuerza indirectamente en la puesta en escena de los rituales, sobre todo cuando se toman los “enteógenos”.

Por otro lado, Vittorio Lanternari ha reflexionado sobre el papel de las religiones autóctonas y su transformación en la contienda colonial y anticolonial.³⁶ Sus tesis me sirvieron para interpretar el movimiento de resistencia religioso de los mazatecos y chinantecos³⁷ cuando, sobre la base de la movilización de sus recursos simbólicos, efectuaron un proceso vigoroso de oposición a la construcción de la presa Cerro de Oro. Este movimiento y sus códigos produjeron preguntas acerca del mito y el ritual como parte de vislumbrar otro futuro diferente al que les estaban imponiendo.³⁸

³⁵ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967.

³⁶ Vittorio Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Seix Barral, 1966; *Occidente y el tercer mundo*, México, Siglo XXI, 1974.

³⁷ Eckart Boege, *op. cit.*, pp. 221-223.

³⁸ Véase, entre otros trabajos al respecto de la misma autora, Alicia Barabas, “Mesianismo chinanteco: una respuesta político-religiosa ante la crisis”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, núm. 88, 1977.

³⁴ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, 1979.

Los mazatecos reiteradamente me hablaron que mediante el viaje con el hongo o con la *ska María* podían ir al pasado, al momento del origen o bien a “ver” un hecho que consideraban violatorio y explicativo a las reciprocidades, para “enderezar” las situaciones adversas momentáneas orientándolas hacia un futuro favorable tanto en el plano individual, familiar o colectivo. Por supuesto, esto representa una negociación con el “eterno”. Este hecho –ligado a un mismo imaginario que está presente en leyendas mitificadas en las cuales el héroe local vence al águila come-hombres externo que pone en peligro al grupo– me llevó a explicar la acción ritual además de los discursos de reforzamiento grupal de los cuentos, como la visión que los mazatecos tienen acerca de su futuro. Se viaja al antes primordial ejemplar,³⁹ y desde ahí se interpreta el *ahora* en sus “desviaciones” para proyectarse de manera corregida al *mañana*. Tiempo y espacio son dos dimensiones básicas en la conformación de la concepción del mundo, en la cual los poderes del origen son los formadores y devoradores de la identidad. A diferencia del mito griego, en el mito mesoamericano la función de enlace de las genealogías de los dioses y los humanos⁴⁰ desaparece para reaparecer en el viaje chamánico. En otras palabras, mediante la ingestión de las sustancias psicoactivas, en el instante se puede viajar al origen, *cuando sólo había moscas* (como nos decía don Sabino en Nueva Patria, Soyaltepec) y reconstruir en este instante el momento original ante las distorsiones que la vida actual genera. A partir de estas y otras expresiones, el *corpus* de los mitos de origen o de sus fragmentos se puede organizar la *trama del origen*, siguiendo más o menos la estructura del *Popul Vuj* maya.

El relato mítico en sí no sólo explica la ejemplaridad del tiempo primordial, también proporciona los códigos del equilibrio-desequilibrio-equilibrio y reciprocidad que se movilizan indirectamente en los rituales. Se protege la milpa y las cosechas mediante un ritual en el que se sacrifica a un guajolote y se entierra como ofrenda para el *Chikón Nanguí* (chaneque mayor) o se bebe tepache con la madre tierra. En este sentido, la concepción del mundo mesoamericana, en su expresión mazateca, se basa en una *geografía étnica (sacrificial)* como referencia de un *intercambio recíproco* en lo simbólico entre desiguales, entre los humanos y la na-



turalidad sagrada con capacidad de agencia y de la cual los humanos forman parte. La producción, circulación y consumo de la concepción del mundo mazateca se genera y desarrolla alrededor del modo de concebir la naturaleza y las relaciones entre humanos.

Los aparatos de hegemonía

Cualquier organismo ajeno a la etnia que intervenga en la región tiene que reinterpretar cualquier actividad con los indígenas en el ámbito de lo imaginario o de lo simbólico. Se trata de lo que Bonfil, en un trabajo contemporáneo al nuestro, clasificaría como *cultura impuesta*.⁴¹ O Antonio Gramsci diría colocar a las clases subalternas en una situación *revolución pasiva*. Así, por ejemplo, estuvimos presentes en reuniones con el técnico agrícola de una institución bancaria que promovía créditos y paquetes tecnológicos e intentaba convencer que las semillas híbridas eran más productivas. Inmediatamente entra en una relación colonial de destrucción simbólica, del significado de las semillas milenarias, de la actividad de escogerlas, de adaptarlas por las propias mujeres y hombres indígenas. Se destruye sin mediación alguna un conocimiento, un germoplasma históricamente creado y sistemas agrícolas milenariamente probados. El campesino indígena pierde su soberanía alimentaria e intelectual cuando se vuelve consumidor de semillas industriales o procedimientos agrícolas ajenos a la milpa. Todos los que intervienen desde los aparatos de hegemonía tienen una visión del antes –un tiempo primordial mítico– pero esta vez como concreción del caos, la ignorancia, la insalubridad.

Una parte medular del trabajo etnográfico fue el análisis de la intervención de distintos organismos de Estado y también de organismos privados en las regio-

³⁹ Mircea Eliade, *op. cit.*

⁴⁰ Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältniss von Philosophie und Mythologie*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1966.

⁴¹ Guillermo Bonfil, *op. cit.*, p. 7.



nes étnicas. El trabajo etnográfico consistió en entrevistar a los distintos intelectuales de los aparatos sobre la interpretación de su quehacer en la región indígena. Tal vez la influencia más importante para conceptualizar dicha intervención colonial es el planteamiento de Gramsci acerca de los aparatos de *hegemonía y sus intelectuales orgánicos*. Los aparatos de hegemonía intervienen en la economía, en la organización social y en la concepción del mundo; en resumen, imponen consenso hacia la cultura dominante con matices locales y regionales. Son también aparatos de transformación de la cultura desarrollados en general desde la federación o de corte internacional. El concepto lo apliqué desde la perspectiva gramsciana que elaboró Buci-Glucksmann.⁴² En especial me interesó destacar cómo en las relaciones distantes entre una sociedad étnica y el Estado se crean puentes especiales plasmados en instituciones, los cuales actúan intentando una transformación regional, algo así como una *revolución pasiva* o cultura enajenada.⁴³ Para que exista *hegemonía* tiene que desarrollarse el consenso hacia lo impuesto, por lo menos desde algunos intelectuales de los aparatos hegemónicos locales (maestros, pastores, curas, ingenieros, licenciados en derecho, etcétera) y para que haya consenso se requiere una *transacción simbólica*. Esto es, se trata de la reelaboración de las interpretaciones de casi todos los ámbitos de la vida. Así, el cacique que actúa como el hombre fuerte de la región, se monta sobre el compadrazgo, a la vez que es generador de violencia a través de matones para imponer sus intereses a cargo de las relaciones de reciprocidad entre desiguales. El cacique que observamos en Jalapa de Díaz, era hablante de mazateco y puente entre una población étnica y culturalmente distinta y los que re-

⁴² Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado (hacia una teoría materialista de la filosofía)*, México, Siglo XXI, 1978.

⁴³ Guillermo Bonfil, *op. cit.*

presentan la hegemonía nacional, tanto política, económica y cultural. Se envenenó por un hechizo que le hizo la gente agraviada (se decía en la comunidad). Se trata, pues, de una lucha –en todos los ámbitos de lo simbólico– por la interpretación del grupo, de su geografía, de su economía y recursos naturales, de su historia y de su futuro, en resumen, de su vida.

¿Hacia dónde mirar?

El análisis realizado a partir de la etnografía de la región, lejos de ser exhaustivo, pretende cumplir con una de las premisas de entrada del estudio antropológico de lo regional: los distintos proyectos que de las regiones étnicas tienen los grupos sociales y el propio Estado en su versión federal y local. Por ello, la trama compleja del libro apunta a una pregunta general sobre la posibilidad de un proyecto propio (del control cultural por el pueblo indígena) en un territorio determinado.

Esta pregunta no es vana, como lo han demostrado las luchas posteriores como la de los zapatistas, que desarrollan su control cultural a través de la autonomía y libertad sobre un vasto territorio que abarca varios municipios, o de la reapropiación de los bosques en la sierra de Juárez, o el movimiento de cooperativas indígenas de la Tosepan Titataniske en la sierra de Puebla. Habría que apostarle a la reapropiación del territorio, de la cultura, del idioma, con cara a un proyecto endógeno biocultural. Creo que a G. Bonfil le gustaría esta idea.



Reflexiones sobre la etnografía

Julieta Valle Esquivel*

La finalidad principal de este escrito es subrayar la relevancia y el impacto que ha tenido el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio en la etnografía mexicana. Me parece importante rescatar que éste surgió con la vocación de retomar el papel de lo indígena como el gran objeto de la etnografía mexicana y que había quedado un poco en el olvido, enterrado detrás de una conceptualización distinta surgida a partir de la década de 1970 y que retomaré más adelante. Antes de entrar en materia deseo subrayar un punto que en otros espacios se ha pasado por alto. Me refiero específicamente al verdadero impacto del proyecto en el público en general o en la sociedad en conjunto, por medio de nuestras actividades de divulgación.

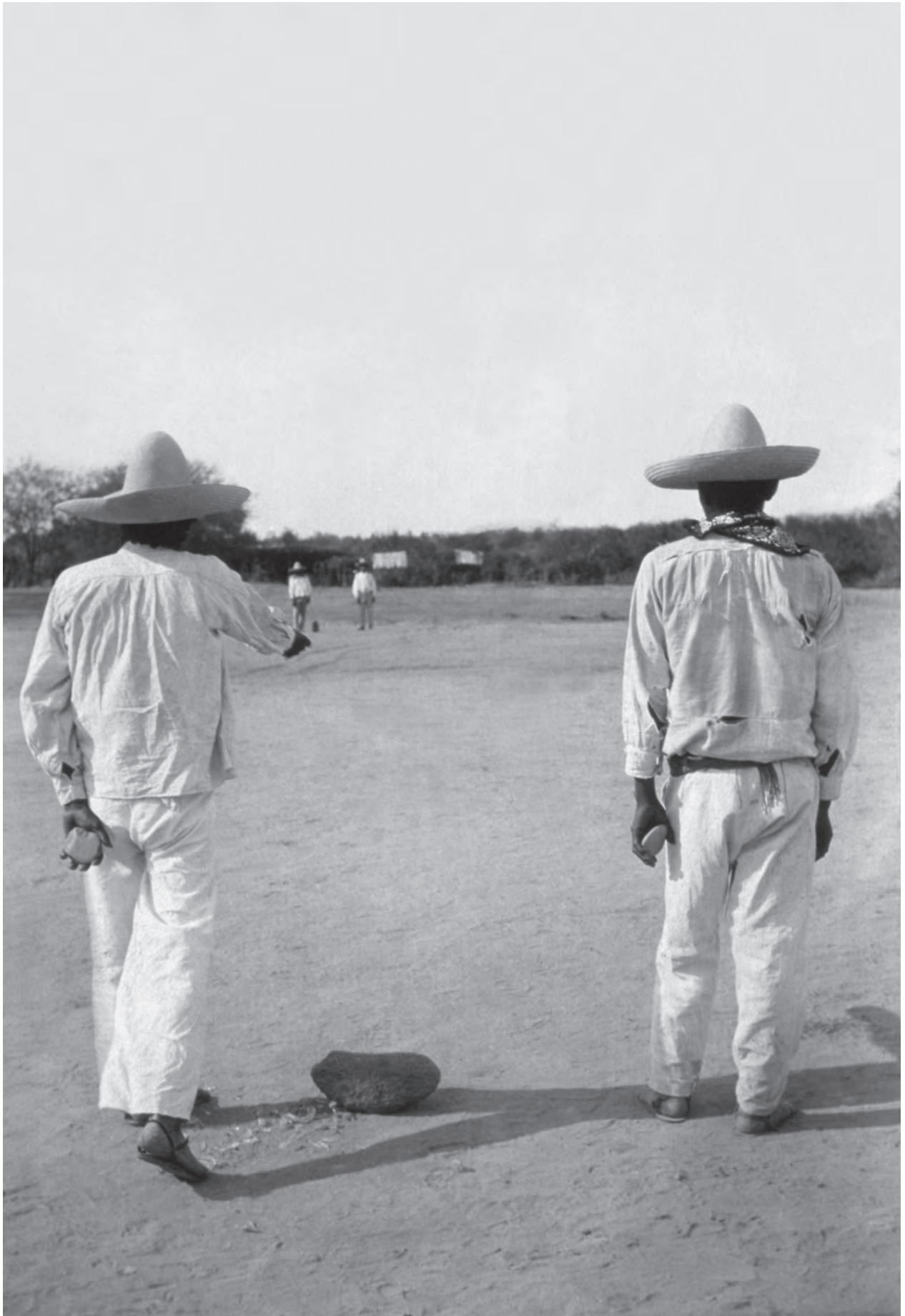
Un objetivo del proyecto que estaba muy presente y causó algunas disfunciones al interior de los equipos regionales era el sentido de publicar atlas etnográficos. Esta discusión contó con varias aristas: en algunos casos, se decía que el proyecto en cuestión no se había configurado para elaborar atlas, mientras que en otros se indicaba lo contrario, al dar centralidad a la producción de este tipo de materiales. De hecho, durante mucho tiempo se le conoció como el proyecto “Atlas etnográficos”.

Si bien su dimensión editorial tiene en su cuenta un vasto conjunto de ensayos especializados que son esencialmente para el consumo de los colegas, obras dirigidas a antropólogos que leemos antropólogos y discutimos los antropólogos, nunca quedó detrás la idea de publicar otro conjunto de trabajos que llegaran al público en general con un impacto distinto, aun cuando también recogieran el tipo de discusiones que se dieron dentro del proyecto.

También he de decir que la parte medular de esta empresa desde sus primeras etapas, y que, entiendo, hasta la fecha lo es, fue la celebración de un Seminario Permanente de Etnografía donde nos reuníamos a discutir –a veces en términos muy formales y fraternos; a veces no tanto; a veces incluso en tonos bastante ríspidos– cuestiones de tipo conceptual y metodológico relevantes para la investigación que se llevaba a cabo. El concepto de región es un ejemplo de tales discusiones. Por tratarse de un proyecto colectivo, este seminario trataba esencialmente de establecer reglas del juego en términos conceptuales y metodológicos que nos dieran un sentido de comunidad como equipo y establecieron las bases comunes para abordar las temáticas que teníamos establecidas para los ensayos. De este modo, inicialmente trabajamos con conceptos como organización social, así como cuestiones de estructura comunitaria. Más adelante nos introdujimos en el territorio, la identidad, y así sucesivamente.

Al respecto, me interesa destacar –y es uno de los aspectos que referí líneas arriba– que retomamos el “objeto” de estudio tradicional de la antropología mexicana en su versión más clásica.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH (maldicionhuasteca@yahoo.com.mx).



Mayos de Ocoroni juegan a la teja, Ocoroni, Sinaloa **Fotografía** © Sinafo-INAH, Conaculta, FN, México, inv. 431007

sica, digamos, con el enfoque más tradicional tocante a cuestiones sobre el parentesco, la estructura social y la comunidad. De ahí fuimos transitando hacia temáticas mucho muy atrevidas que se vieron reflejadas, sobre todo, en la segunda etapa del proyecto, cuando empezamos a analizar procesos de transformación y cambio. Me parece que esto le da un viraje importante al sentido mismo de la etnografía y de la antropología mexicana. Si bien estos temas ya se habían trabajado en el pasado, por primera vez los tomamos como los ejes centrales del análisis de la realidad indígena del país: nuevas orientaciones religiosas, migración, reformulación de las relaciones interétnicas. Esta serie de temas novedosos culminarían en una tercera etapa marcada directamente ya con temáticas de carácter interdisciplinario. En particular, la relación entre naturaleza y cultura se abordó desde la perspectiva de la biología y otras disciplinas. Lo anterior, me parece, es un reflejo de cómo fuimos revalorando y restableciendo las características de nuestro objeto de estudio que, además, influyeron en otros análisis de carácter antropológico.

El tema de la perspectiva regional fue un asunto medular en el sentido de que, desde sus orígenes, el proyecto se llama *Etnografía de las Regiones Indígenas de México*. No obstante, nos costó mucho trabajo ponernos de acuerdo en qué era esto de la región, lo cual nos obligó a reconsiderar de manera muy constante el concepto mismo de etnorregión: los límites, las fronteras, la utilidad del concepto, pero también su relevancia como un componente metodológico importante. Se trata de abandonar en definitiva los estudios de comunidad como eje de la antropología mexicana tal cual se había hecho a lo largo de muchas décadas y empezar a pensar estas comunidades enmarcadas dentro de regiones o etnorregiones. Ciertamente las dificultades de carácter práctico y las características particulares de nuestro trabajo etnográfico quizá no lograron dar el alcance debido por sí mismas. Hemos de admitir que, finalmente, las temporadas de campo nunca fueron tan prolongadas como se esperaba –por razones de tipo financiero, fundamentalmente–, pero nunca dejamos de lado el sentido de trabajar estas comunidades en el contexto regional.

Esto nos llevó a otro problema que me parece fundamental y que poco se ha tocado: la relación discordante que se presentó en un inicio entre los que teníamos una formación más histórica en relación con los antropólogos. Se hablaba mucho de cómo introdu-



cir la dimensión histórica en la discusión. En algunos casos había directamente un rechazo a esta perspectiva, pero a fin de cuentas la que muchas veces nos resolvió el problema de la región fue la historia. El reconocimiento de regiones históricamente constituidas, territorios históricos de los grupos o de las etnias con que estábamos trabajando le dieron una impronta muy particular a muchos de los ensayos, sobre todo en la primera etapa del trabajo, y en definitiva a los atlas etnográficos producidos a lo largo de este tiempo.

Ahora bien, dedicaré unas líneas para referirme al impacto del proyecto al trascender las fronteras de la discusión dentro de nuestra disciplina. Me satisface pensar que no se queda simplemente en producir obras que alimentarán una discusión profunda y a veces muy sofisticada en el interior del gremio, sino que adicionalmente tiene un impacto en la sociedad, sobre todo en las nuevas generaciones, pero también en aquellos que son “nuestros sujetos de estudio”, en relación con la manera en que se devuelve el conocimiento. Me parece que en este sentido hemos tenido bastante éxito.

Considero que la divulgación del conocimiento etnográfico por medio de los atlas que produjimos –que son muy bonitos, caros y muy elegantes– no se reduce a su consumo propiamente dicho, pues no están al al-



cance de todo mundo, pero sí se conocen y están por todos lados. Incluso algunos de los volúmenes se han agotado. La cuestión no se queda ahí, porque finalmente la pulsión de producir atlas se ha expandido a otras instituciones y a otros grupos. Incluso gente que ha participado en el proyecto, ha hecho algunos ejercicios alternos de producción de materiales de este tipo, de menor costo y con características de divulgación más amplia, y me parece que éste es en verdad un éxito enorme. Si bien la divulgación del conocimiento etnográfico no era el sentido único, quizá sí es el de mayor impacto hacia fuera del gremio.

Se han producido muchísimos trabajos de divulgación y varios de nosotros trabajamos en la elaboración de las monografías que hizo la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México a partir de 2004. Esta iniciativa reclutó a muchos investigadores del proyecto de etnografía, algunos de ellos jóvenes en proceso de formación, y de este modo generó un producto de gran divulgación dirigido a la sociedad mexicana en su conjunto. Estas monografías se encuentran en todas partes, en internet, lo cual sin duda fortalece una cultura de respeto a la diversidad cultural. En la actualidad hay un conocimiento mayor acerca de la población indígena del que había hace 15 años, y en gran medida estos materiales son los responsables.

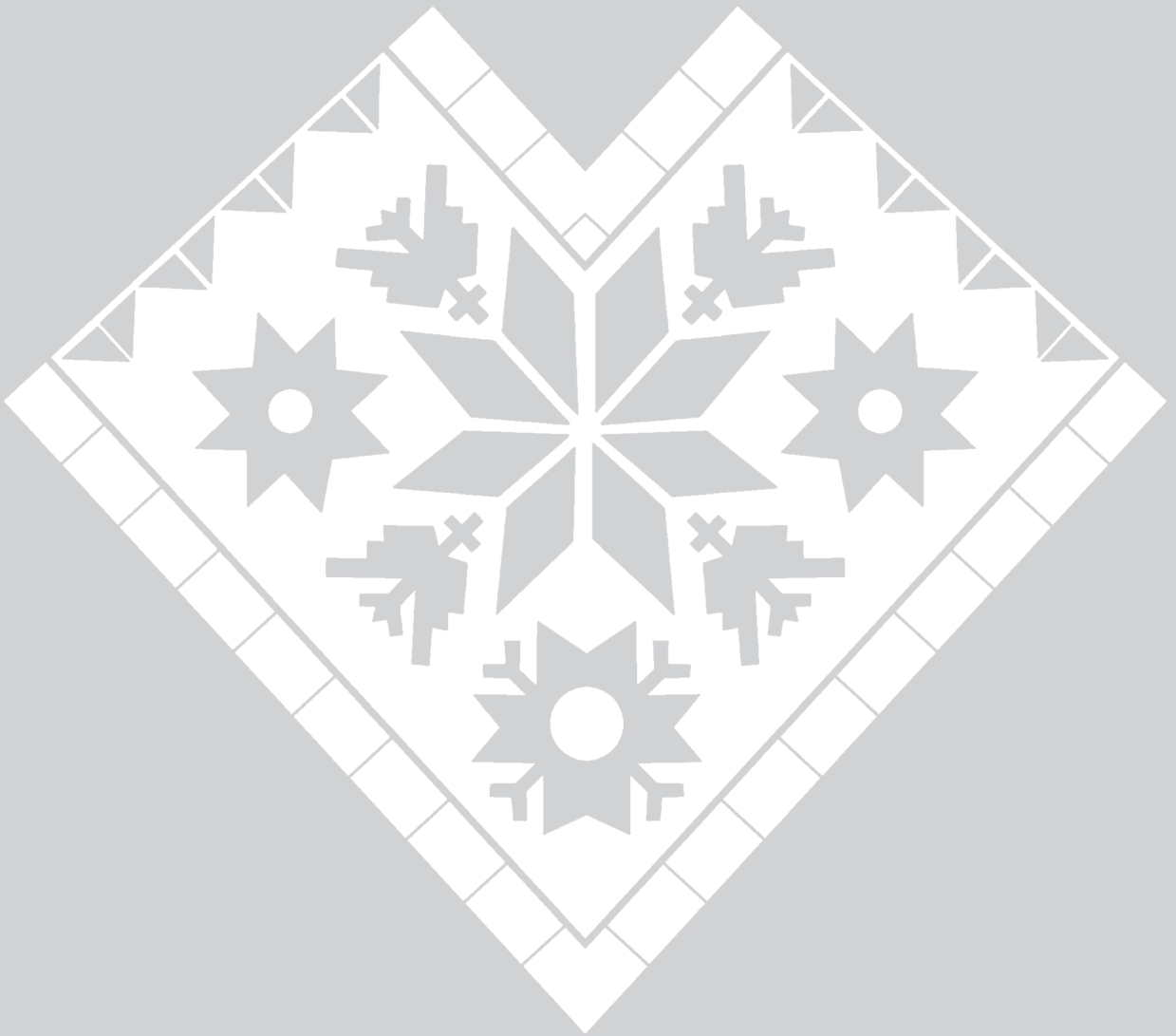
De igual modo se puede referir la influencia de las discusiones del proyecto en colegas que no estuvieron inmersos directamente: investigadores, profesionistas y personal del INAH y otras instituciones han retomado nuestros materiales y los han ocupado en cuestiones tan importantes como el montaje de exposiciones temporales del Museo Nacional de Antropología. Un ejemplo es la instalación de altares dinámicos de muertos en la temporada respectiva. La Subdirección de Etnografía lo ha hecho año tras año y en gran medida ha sido una especie de contagio de lo que hemos hecho en el proyecto de etnografía. Asimismo, la exposición *Jalkutat*, sobre los grupos yumanos, recibió una enorme influencia; fue una muestra muy importante, que involucra a grupos que incluso no se estudiaron en el proyecto, pero que parte de investigaciones que retomaron los ejes fundamentales de nuestra discusión. Me refiero a la tarea de repensar las regiones, cuestionar la clasificación de los grupos a partir de criterios lingüísticos, reformular la organización espacial, dar centralidad al tema de territorio, a la relación de las mitologías con las expresiones materiales. Con esto se

hace patente el nacimiento de una nueva museografía anclada en una discusión con un potente carácter teórico y metodológico a la que dio lugar el proyecto.

En otro sentido, también tomando como ejemplo estas evidencias de una nueva visión acerca de “lo indio” en nuestro país, evidentemente lo que tenemos es una dinamización del concepto mismo respecto a qué es “el indio”. Durante una dilatada era de la antropología mexicana se pensó a la etnografía como un trabajo de salvamento. El indio se elaboraba como un problema que desaparecería con “el buen gobierno”, apoyado en la participación de los antropólogos. Pero nos tocó revertir esta tendencia de pensar que se estaba rescatando lo que se acabaría, para comenzar a pensar en el dinamismo inherente a estas sociedades y su permanencia, lo cual a su vez torna permanentemente necesario el futuro de la etnografía. En este sentido, concluyo diciendo que, puesto que la diversidad persiste, la etnografía recobra sentido. Este proyecto lo potencia enormemente y esperemos que dé para muchos años más seguir reflexionando sobre este tema en el ámbito de los antropólogos y asimismo fuera de la antropología.

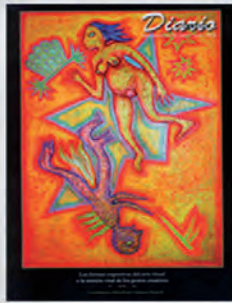


Portafolio





DIARIO DE CAMPO



DOCUMENTALES, CÁPSULAS Y ENTREVISTAS



<https://www.youtube.com/user/INAHTV>



PÁGINA WEB



<http://www.etnografia.inah.gob.mx>



FORMACIÓN PROFESIONAL



COLECCIÓN EDITORIAL

Obras publicadas

Serie Estudios Monográficos

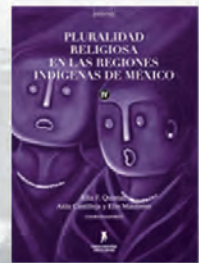


Etnografía de los pueblos indígenas de México

COLECCIÓN EDITORIAL

Obras publicadas

Serie Ensayos



Etnografía de los pueblos indígenas de México

COLECCIÓN EDITORIAL

Obras publicadas

Serie Divulgación



Serie Bibliografía Comentada



Obras en producción

Serie Testimonios



Serie Ensayos



- Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, vol. II, Catharine Good y Marina Alonso (coords.)
Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena, vol. IV, Catharine Good y Marina Alonso (coords.)
Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México, vol. II, Lourdes Baez (coord.)
Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México, vol. III, Lourdes Baez (coord.)
Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México, vol. IV
Los pueblos indígenas de Guerrero. Atlas etnográfico, Samuel Villela (coord.)
Los pueblos indígenas del Estado de México. Atlas etnográfico, Efraín Cortés y Jaime Enrique Carreón (coords.)
Construcciones de espacios, poderes y fronteras. Territorializaciones bats'i viniketik en San Cristóbal de las Casas y tzeltales de Ocosingo, Chiapas, Javier Gutiérrez
Crónica de Santa María Chimalapa, Carlos Muñoz
Etnografía de la diversidad biocultural de México, vols. I, II, III, IV, V y VI, Eckart Boege (coord.)
Pueblos indígenas y procesos socioambientales, vols. por definir, Aida Castilleja y Javier Gutiérrez (coords.)

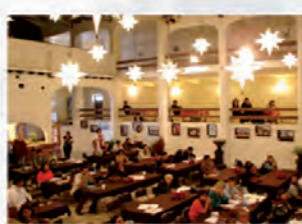
Etnografía de los pueblos indígenas de México

OTRAS PUBLICACIONES

vinculadas al proyecto



REUNIONES NACIONALES



SEMINARIO PERMANENTE DE ETNOGRAFÍA MEXICANA





Experiencias en la formación de jóvenes investigadores





Mujeres mazahuas durante un evento político, San Felipe del Progreso, 2008 Fotografía © Reyes L. Álvarez

Aprendizajes, etnografía, anécdotas, rigurosidad, teoría, formación y hasta promiscuidades: formación y experiencia como investigadora en el proyecto “Etnografía”

María Jesús Cen Montuy*

Cuando salí de la maestría en antropología social, en 2004, me dediqué a conseguir trabajo al tiempo que terminaba de redactar la tesis. Una amiga antropóloga me dijo que dejara de buscar, pues ella abandonaría su puesto de investigadora temporal en un proyecto del INAH. Me explicó que el trabajo era en equipo, por lo que, de ser aceptada, colaboraría con 11 personas más. Acudí a una entrevista con la doctora Ella F. Quintal, coordinadora del equipo. Después de un rato de amena plática, explicaciones sobre los objetivos y el funcionamiento del proyecto, ya había obtenido el empleo. Me incorporé al proyecto de inmediato, conocí a mis compañeros –varios de ellos caras conocidas– y me puse a trabajar en la línea de investigación que abordaba el tema de migración.

Con el paso de las semanas me di cuenta de lo que significaba trabajar en equipo, y poco a poco fui comprendiendo los objetivos del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Siempre había trabajado sola, y ahora me tocaba escuchar a mis compañeros, socializar la información, discutir, leer y escribir. Debo confesar que lo que aprendí en el proyecto a partir de ese año y hasta 2012 no lo habría aprendido ni con dos maestrías.

El proyecto “Etnografía” me permitió adquirir no sólo una visión de conjunto sobre diversos aspectos de la cultura indígena en México, sino descubrir la importancia de la etnografía para la comprensión de estos aspectos y las problemáticas que enfrentan estos grupos indígenas en nuestro país. También me permitió conocer el trabajo de un nutrido cuerpo de investigadores por medio del Seminario Permanente de Etnografía Mexicana, el cual se convirtió en un espacio de discusión e intercambio de conocimientos. Además, tuvimos la oportunidad de aproximarnos a las investigaciones de los expertos en cada uno de los temas que se abordaron en las diferentes líneas de investigación –procesos rituales, cosmovisión y mitología, chamanismo y nahualismo, patrimonio biocultural– y de intercambiar información con ellos.

Durante los ocho años que trabajé en el equipo de la península de Yucatán, aprendí de todo. La dinámica de trabajo se basó en la investigación colectiva y conjunta, pero sin coartar la libertad que cada uno de los investigadores del equipo teníamos. Lo interesante fue que todos éramos yucatecos y estábamos familiarizados con las zonas de trabajo.

Así, antes de salir a campo revisábamos los textos recomendados para el tema, los discutíamos y preparábamos los guiones. Con éstos en mano, partíamos. De regreso nos reuníamos para informar lo que cada uno había encontrado en su comunidad. La doctora Ella F. Quintal comentó alguna vez:

* Universidad de Barcelona (maria_shakti@yahoo.com.mx).



–Este equipo ha cometido todo tipo de promiscuidad, menos la más “peligrosa”.

La retroalimentación y socialización siempre estuvieron presentes en el trabajo de equipo.

Cabe mencionar que esas reuniones siempre fueron productivas, además de divertidas. No sólo exponíamos “nuestros hallazgos” y reflexionábamos sobre la teoría y la realidad; también eran una fuente inagotable de anécdotas. El colofón de esas reuniones eran nuestras aventuras en campo, en esas comunidades que conocíamos y donde nos conocían gracias a nuestros constantes “ires y venires”, siempre acompañados de un sinnúmero de preguntas.

Alguna vez pensé en escribir algo así como un diario de campo con todas esas anécdotas, como aquella vez que sufrí la corretiza de un perro mientras intentaba pedalear a la velocidad de la luz en pleno monte, rodeada de milpas y bajo el rayo rajapiédras del sol. O esa otra ocasión en que salía de mi querido Nunikiní para llegar a la cabecera municipal. Al descender del taxi colectivo, serví de colchón, pues me cayó encima la viejita que estaba detrás de mí, que se resbaló al intentar bajar del vehículo, porque todo estaba mojado debido a la fuerte lluvia. Sobra decir que a ella no le pasó nada, mientras que yo quedé en el suelo, sucia, mojada, con los brazos golpeados, un “chuchuluco” en la cabeza y una rodilla hinchada. ¿Y cómo olvidar aquellos días de carnaval? Esa vez un grupo de “osos” borrachos intentó arrebatarme las cámaras y esta antropóloga tuvo que salir acom-

pañada por la policía para que los temibles “osos” ya no la siguieran molestando.

De todo esto también se aprende. La rigurosidad del trabajo me condujo a cuestionar mil veces cada uno de los textos que leí durante estos años y también me obligó a reflexionar continuamente sobre la realidad. Aprendí de mis errores y de las cosas que había dejado pasar al leer, al escribir, al recibir comentarios y correcciones. Trabajar con el equipo y en el proyecto “Etnografía” me proporcionó las herramientas suficientes para mirar y abordar con otros ojos lo que sucede en la península de Yucatán, pero sobre todo me permitió redactar trabajos y presentarlos en diversos congresos, siempre con buenos comentarios.

Actualizar la información acerca de los mayas peninsulares nos puso en contacto con otras instituciones y, de alguna manera, el equipo y el trabajo colectivo se volvió referencia para otros investigadores. Asimismo, la oportunidad de utilizar herramientas de otras disciplinas –al platicar con investigadores que no eran antropólogos– enriqueció el proyecto, pues a fin de cuentas la multidisciplinariedad aporta en cualquier investigación. Cada una de las líneas me permitió a mí y al equipo abordar diferentes aspectos de la cultura de los mayas peninsulares. Esto fue, al menos para mí, la clave para obtener una visión de conjunto. Y al final, cada línea se entrelazaba con la anterior o con la siguiente, lo cual daba cierta continuidad al trabajo. Gracias a esto descubrí “continuidades” donde aparentemente no las había.

Durante estos ocho años aprendí a “hacer etnografía”, a buscar información en archivos, a usar herramientas de otras disciplinas, a abordar diferentes aspectos de la realidad, a leer los textos pensando en la comunidad donde trabajaba y a pensar en la teoría mientras estaba en la comunidad, a tomar de la teoría lo que “me servía para explicar lo que ocurría en mi comunidad”, a ser rigurosa con mi trabajo –mucho más que antes– y a definir lo que quería hacer en el futuro. Y no es que antes no hiciera nada de esto o no supiera hacerlo: es sólo que este proyecto permite a los investigadores crecer, aprender y a desarrollar capacidades, y con esto publicar.

Todas esas herramientas y aprendizajes me ayudaron a definir el tema de tesis de doctorado que desarrollo hoy –que, por cierto, definí justo cuando descubrí “una continuidad” donde pensé que no la encontraría–. La forma en que trabajo, leo y escribo sigue los lineamientos del proyecto, aunque ya no pertenezca a él. Al final, este proyecto no me dio de “todo un poco”, sino “de todo mucho”.

La perspectiva del equipo Estado de México

Jaime Enrique Carreón Flores*

El proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, promovido fervientemente por Gloria Artís y Saúl Millán –a quienes guardo un profundo agradecimiento–, cumple 15 años de haberse iniciado y de haber marcado con su presencia una época en la antropología mexicana, no sólo por la vasta información etnográfica producida en las varias líneas de investigación que se han desarrollado a partir de 1999, sino también por la formación de nuevos investigadores, quienes hemos tenido la oportunidad de familiarizarnos con las nuevas herramientas teóricas y metodológicas en la disciplina. Entre otras actividades, la conmemoración de este aniversario con la publicación de un número doble de *Rutas de Campo*, dedicado especialmente al proyecto, me ha brindado la oportunidad, por medio de Diego Prieto y Gloria Artís, de realizar un breve recuento sobre los inicios de mi formación recibida como integrante del mismo.

Hablar desde el punto de vista de un investigador que ha crecido en el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas implica recordar mi incorporación como asistente de investigación para formar parte del equipo regional del Estado de México, que se enfocaría en el estudio antropológico de los grupos mazahua, otomí, matlatzincas, nahua y atzinca –también conocido como tlahuica o *pjiekak'jo*– de esta entidad. Recuerdo que los profesores-investigadores que formaban parte del INAH y que participaban en el proyecto eran Efraín Cortés, coordinador del equipo, quien en compañía de Isabel González estudiaba a los grupos otomíes y mazahuas cercanos al valle de Lerma, en tanto que Marisela Gallegos se centraba en el estudio del grupo matlatzincas, al igual que Leif Korsbaek, con quien ya no tuve el honor de coincidir. Y conformando el grupo de asistentes de investigación estaban Felipe González, con experiencia en la zona mazahua, dado que su tesis de licenciatura se había enfocado en San Agustín Mextepec; Reyes Álvarez, quien había hecho su tesis sobre la etnia atzinca, en tanto que Alessandro Questa y yo éramos pasantes. La condición de noveles nos llevó a seleccionar una zona para llevar a cabo los objetivos de la primera línea de investigación. Así, Alessandro Questa se estableció en el municipio Chapa de Mota, con población otomí, mientras que yo llegué al municipio de Texcoco, donde había población nahua.

Vale decir que la incorporación de nuevos investigadores al campo de la antropología, desde la perspectiva de Efraín Cortés –condicionado por una mirada práctica surgida de su propia experiencia al lado de Fernando Cámara– para nosotros significó un reto, pues nos obligó a desarrollar la iniciativa personal y el olfato de etnógrafo para acercarnos al estudio de los grupos étnicos. Esto fue un acierto, porque nos permitió ahondar en nuestros intereses académicos,

* Centro INAH Tlaxcala (jaimeenriqueenlinea@yahoo.com.mx).



Jefe kickapoo, aeropuerto de Monterrey, Nuevo León, 2010. Chakoka Ániko es el actual jefe religioso de los kickapoo de Coahuila, también conocidos como la Banda Kickapoo de Texas, donde tienen una reservación en Eagle Pass **Fotografía** © José Luis Moctezuma Zamarrón

aunque yo aún no los había concretado de una manera clara. Contra lo que se pensaría, la dinámica generó una organización adecuada para el trabajo, pues se logró establecer que la distribución de los investigadores cubriera los diferentes grupos que habitaban en el Estado de México, una virtud que permitió dar cuenta de un conjunto de expresiones culturales para los diferentes grupos originarios de la entidad, aunque con el paso del tiempo me di cuenta de que esta asignación y autoasignación de los espacios había dejado fuera a los grupos otomíes asentados en el norte de la entidad y en el mismo municipio de Temoaya. Esa circunstancia me orilló a visitar la zona norte del Estado de México, en especial el municipio de Acambay, y posteriormente a visitar municipios mazahuas.

No puedo decir que esa forma de organización para el trabajo haya pecado de ingenua. Al hacer hoy un balance, me doy cuenta de que los profesores-investigadores y los asistentes tenían posiciones teóricas definidas y que éstas se plasmaban con claridad en el diseño y objetivos que buscaba desarrollar el equipo regional del Estado de México. Estaba claro que una

de las finalidades básicas consistía en la creación de un marco comparativo que llevara a establecer un sistema de postulados válidos para un conjunto de localidades que en ese momento, de modo hipotético, considerábamos como integrantes de una tradición mesoamericana. La idea era que, en la medida que se determinara la existencia de ejes comunes en cada una de éstas, se podría hablar de una región cultural; nuestra premisa era que el rasgo primordial de esta zona se hallaba marcado por la interacción interétnica entre los diferentes pueblos, la cual debía ser vista como un proceso histórico.

Recuerdo que por esa misma razón el trabajo etnográfico durante la primera línea de investigación se inclinó hacia el estudio de comunidad y cada uno de nosotros se establecería en una sola localidad para comenzar el trabajo. Tras habernos orientado por la idea de postulados generales, la temática se centró en torno al culto a los santos y el oratorio. Por ejemplo, Reyes Álvarez se abocó al estudio del sistema de cargos, la fiesta y sus vínculos con el ciclo agrícola en la localidad de San Juan Atzingo, en el municipio de Ocuilan; dada

su experiencia en la zona mazahua, Felipe González planteó un enfoque regional, centrándose en la capilla-oratorio; Alessandro Questa enfocó su base de operaciones en Dongú, municipio de Chapa de Mota, para dar cuenta de la relación entre el territorio y el culto a los santos, y yo, en San Jerónimo Amanalco, trataría de igual forma la relación entre el territorio y la fiesta.

El grupo de investigadores también inició una labor que, mediante los seminarios internos, fue transformando los principios organizativos del equipo; en forma gradual nos dimos cuenta de que las características de las poblaciones variaban y eso hacía que difícilmente se pudiera hablar de una región cultural amplia. Por ejemplo, hasta donde recuerdo, en esas discusiones se llegó a establecer que el grupo atzinca abrevaba más de una tradición cultural que se orientaba hacia el estado de Morelos, en tanto que la región mazahua mantenía nexos con Michoacán y los nahuas de Texcoco fundían su historia con la región de Tecoaque y Calpulalpan, en Tlaxcala. En el caso de los grupos otomíes del norte, quedaba pendiente determinar si era posible hablar de una articulación con el estado de Querétaro.

Una manera de tratar de articular las variaciones consistió en presentar las investigaciones un tanto inde-

pendientes entre sí para, llegado el momento, integrarlas en función del tema de la línea. Una tarea difícil, pues nos llevó a mantener que, si bien no existían generalidades, sí había una matriz mesoamericana, la cual nos permitiría explicar las diferentes expresiones culturales sobre una misma temática. El procedimiento retomaría la importancia del ciclo agrícola, los circuitos festivos y el culto a los santos como los elementos nodales de acercamiento a estos grupos, a modo de afianzar la perspectiva del “núcleo duro” y las relaciones que guarda con el ciclo del maíz. Con esto, las líneas sobre territorio, organización política, migración, cosmovisión, ritualidad y chamanismo presentarían ese marco. Nuestra propuesta se proponía básicamente establecer una discusión entre la antropología y la historia.

Sin duda el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio marcaría mi orientación teórica hacia el estudio de los grupos étnicos y me llevaría a una toma de posición. Es indudable que la presencia de Efraín Cortés, Isabel Hernández, Marisela Gallegos, Felipe González, Reyes Álvarez y Alessandro Questa ha venido a conformar una veta de conocimiento, pues, bien a bien, para mí han sido mentores y por eso les estoy agradecido.



Reflexiones sobre cómo hacemos etnografía y cómo la etnografía nos hace a nosotros

María Cristina Hernández Bernal*

Lo que me ha sucedido al trabajar en el proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio se puede definir como algo más que buena fortuna. Lo digo por la oportunidad de participar en dos equipos regionales que parecieran distantes, pero con muchas coincidencias: la Huasteca, específicamente en Veracruz y San Luis Potosí, y más tarde en Guerrero. En 2009, Julieta Valle Esquivel, coordinadora del equipo regional de la Huasteca Norte, me invitó a formar parte de su equipo de colaboradores. La Huasteca es sin lugar a dudas un universo pluricultural contenido en un paisaje majestuoso de caminos tan largos, que parece que una vida no bastara para recorrerlos. Primera parada, Ixhuatlán de Madero. Me preguntaba: “¿Y cómo llego allí?” Quizá ésta sea una de las primeras preguntas que uno se hace cuando realizará trabajo de campo y no tiene mayor idea sobre el lugar a donde se dirige más allá de las referencias bibliográficas y las de los compañeros que ya tienen la ventaja de haberlo explorado, de relacionarse y conocer las mejores rutas –también las más seguras.

A la par de estas preguntas surgen los cuestionamientos sobre el método etnográfico, porque ¿cómo llegar a un lugar prácticamente desconocido con personas cuyas vidas llevan ya un ritmo de cierta manera cotidiano y no saben quién eres? Entonces piensas –mejor dicho, piénsese–: “La observación participante me ayudará a que la gente confíe en mí y entonces coopere con mi trabajo...” Bueno, digamos que el método sirve, pero a final de cuentas la empatía que tengan contigo viene de otro lado de nuestra personalidad, el cual no se moldea con la teoría: es el lado humano, que aunado al desarrollo de la amabilidad y la solidaridad te lleva a otro nivel de comunicación y a otra comprensión de la realidad que estás observando. Esta comunicación lleva su tiempo y no se establece en los primeros contactos.

La gente que te recibe en su casa y te permite irrumpir en sus vidas también te observa en un intento de desmenuzarte de la misma manera que tú lo haces con tu guía de campo. Cuando permaneces varios días, se te pide que comas y bebas de lo que, en mi caso, degustan los nahuas. Te vas integrando así a la vida comunitaria mediante un doble ejercicio de comprensión y cooperación –el de ellos y el tuyo–, lo cual te va permitiendo registrar aquello que conforma la tarea sustantiva del proyecto: el necesario estudio y reestudio de los pueblos indígenas bajo lineamientos de investigación que contribuyan a la documentación de la multiculturalidad de nuestro país, al tiempo que buscas el fortalecimiento de la antropología en México mediante el enfoque etnográfico, con un ejercicio indispensable que incluya nuevas metodologías y formas de análisis. En fin, “un espacio para confrontar maneras diversas de entender y hacer etnografía” (Artís, 2005: 13).

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



A toda carrera. Carreta tradicional, llamada “araña”, todavía en uso entre las comunidades mayos, El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2009
Fotografía © José Luis Moctezuma Zamarrón

Resultado de mi estancia en el equipo de la Huasteca fueron dos ensayos colectivos y mi tesis de licenciatura, cuyo ejercicio etnográfico se centró en dar voz a los especialistas rituales y terapéuticos mediante la experiencia y el lenguaje. Dicho así el esfuerzo parece sencillo, sin embargo no lo es, porque se requiere una evaluación y cuidado constantes de lo que se dice, ya que la realidad no sólo puede ser interpretada o explicada, sino que también debe dar cuenta de las muy diversas maneras de ver y vivir en el mundo. Esto es, sin duda, uno de los caminos que nos puede llevar al acceso a la justicia intra y extracomunitaria.

Las líneas anteriores sirven como guía del título de esta breve reseña sobre nuestro quehacer antropológico, que a mi modo de ver refiere un parteaguas en la labor del investigador de lo social. Porque iniciar con una idea sobre el método etnográfico y cómo o de qué manera sirve de marco para entretener el conocimiento sobre las culturas indígenas de nuestro país y, en general, de América Latina, constituye un esfuerzo que involucra nuestra capacidad de observar y de crear con la mayor fidelidad posible una realidad que no es nuestra, que no compartimos. Otra cosa es cómo, a partir de los años y

del tiempo que compartimos esa realidad y la hacemos parte de nuestras reflexiones, simplemente nos cambia: ya no puedes ser ajeno a las circunstancias que se viven en el lugar donde se lleva a cabo lo que genéricamente conocemos como “trabajo de campo”.

A partir de 2011 me ha tocado vivir y experimentar mi labor como asistente de investigación en el equipo regional de Guerrero, coordinado por Samuel Villela Flores, de cuya experiencia etnográfica en el estado aprendo ahora. Puedo sostener con certeza que la complejidad étnica que se esboza para entender el país en que vivimos toma a la etnografía como herramienta primaria casi en forma “natural”; sin duda nos acompañan los cambios y continuidades impulsados por esa conquista cultural, espiritual y económica permanente que se enfrenta a sujetos sociales activos que construyen su devenir, cambios que parecieran lentos pero que en realidad resultan esfuerzos acelerados por mantener o, en su caso, desplazar los sistemas normativos, organizativos, cognitivos e ideológicos que posibilitan la vitalidad cultural o su agonía.

La etnografía es, entonces, una herramienta y también una especie de radiografía comunitaria, regional,



nacional y hasta internacional, ya que proporciona una diversidad de elementos culturales a estudiar tanto como se quiera; asimismo fija marcos históricos de larga o corta duración, además de aquellos que resultan de sucesos coyunturales, para configurar así una imagen de la cultura donde se trabaja que contribuya al entendimiento de estos modos de vida cuya vorágine de decisiones y posicionamientos ante el mundo reiteran continuamente los otros mundos posibles, esas otras formas de ser y estar. Por eso la etnografía no es sólo método, sino también un vehículo que nos permite transitar por todas las realidades posibles; hace de la investigación social un compromiso que se ramifica conforme nos adentramos en esas realidades locales que se dimensionan hasta hablar –como es el caso en la Montaña de Guerrero– de conceptos como hambre, pobreza, marginalidad, injusticia, violencia, conflicto, desastre, invisibilidad: condiciones que se conjugan para impulsar políticas públicas tan erradas como la introducción de fertilizantes y abonos químicos que han erosionado de manera acelerada las tierras laborables que resultan en vulnerabilidad alimenticia.

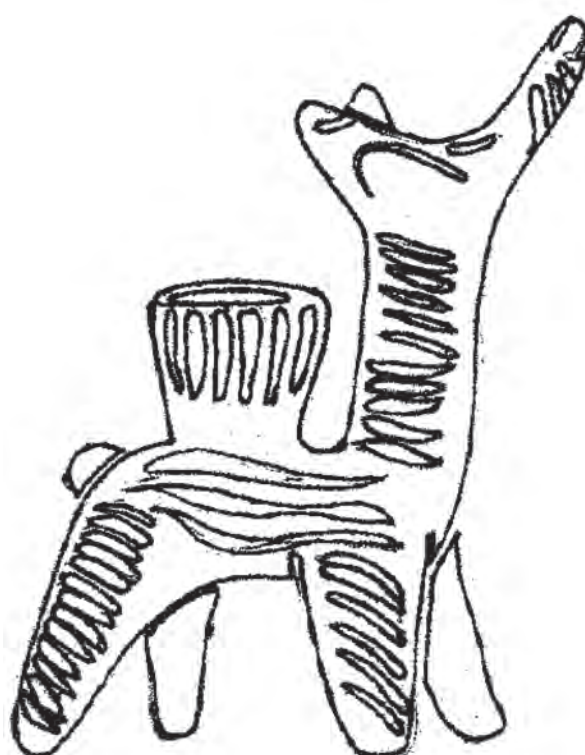
Así, “una de las regiones del país con mayores carencias, índices de migración elevados, siembra de enervantes, presencia del ejército e impunidad, la Montaña de Guerrero, es escenario de severos conflictos sociales donde confluyen disputas de corte político, pugnas por la tierra y diferencias por adscripción religiosa” (García, 2006: 4). Todo esto se conjuga con las festividades religiosas y rituales, la riqueza de los huertos y la milpa, la enseñanza de la lengua materna y los grupos culturales, la comida tradicional y las cocinas, que resguardan en su seno a una de las entidades más importante para los *mè’phàà*: *Tata Batsun*.

Nada es impensable en la Montaña, nada que la etnografía no pueda registrar y hacer visible; de ahí deviene su gran valor social, cultural y político. En suma,

hacer etnografía es presentar a los ojos de los no especializados culturas que se rigen mediante lógicas distintas y relaciones diversas, ya sea con el entorno natural, con los propios y con los otros, los distintos a uno; así, tenemos como desafío –citando las tan acertadas palabras de Miguel Bartolomé– “contribuir al incremento de la visibilidad política de los grupos étnicos, uno de los tantos retos que enfrenta la antropología contemporánea es que sus actividades accedan a un público más amplio que el conformado por las restringidas comunidades académicas.” (Bartolomé, 2005: 31).

Bibliografía

- Artís, Gloria, “Presentación”, en *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo xx*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Debates), 2005, pp. 11-28.
- Bartolomé, Miguel A., “En defensa de la etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural”, en *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo xx*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Debates), 2005, pp. 29-59.
- García U., Marta E., “En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo. Cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero”, tesis de doctorado en ciencias políticas y sociales, México, UNAM, 2006.



Etnografía para todos

Iván Gerardo Deance Bravo y Troncoso*

Cumplidos los requisitos escolares para comenzar el proceso formal como tesista, realizaba las prácticas de campo en la Sierra Norte con grupos totonacos. En general, me había ido muy bien. Mi rudimentario totonaco había funcionado en algunos lugares y mis ya famosas frases de “¿dónde puedo ir al baño?” y “es bonita tu hermana la gorda” me daban muchas sonrisas y algunos amigos. Era yo “un antropólogo hecho y derecho”, poniendo en práctica lo que mis clases me habían dado, cruzando veredas por la sierra, “etnografiando” hermosos lugares, soñando como antropólogo y tratando de vivir como tal, si es que eso existía en realidad.

Sin embargo, un mediodía estival del lejano 2004 llegaba por primera vez a una comunidad de nombre San Pedro y una multitud se arremolinaba en torno a la presidencia de la junta auxiliar. Se escuchaban algunas consignas. De pronto, entre los gritos y murmullos, destacó la voz de un señor:

–No es justo, primero no nos deja poner el palo de volador en el patio de la iglesia y ahora quiere bardearla.

Decidí observar y esperar a que todo acabara, pero alguien de la presidencia se acercó hasta mí y me preguntó cuáles eran mis intenciones. Le expliqué mi trabajo y enseñé la carta de presentación que nos daban del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, del cual era becario, la misma que traía el sello del INAH. El señor regresó de inmediato a la presidencia y dijo:

–Aquí hay un señor que viene del INAH y nos va a dar respuesta.

Me llevaron al frente y siguieron las consignas:

–No es justo –dijo una señora.

–Que se vaya el padre, que nos resuelva el gobierno –agregó otro señor.

En San Pedro, al igual que en innumerables lugares de nuestro país, el templo católico tiene una antigüedad suficiente para requerir permiso del INAH al practicarse remodelaciones; el cura lo consiguió para restaurar una pared y, más allá de la remodelación, construyó una barda perimetral, la cual tapaba la calle principal por donde se tenía acceso a la presidencia de San Pedro. Un día la gente sumó su descontento y destruyó parte de la barda. El cura levantó actas y el caso fue a dar hasta la Secretaría de Gobernación, y el INAH quedó en medio.

Cada cambio de administración municipal, el cura comenzaba un nuevo conflicto y el nuevo presidente se volvía contestatario, al defender la causa de la calle. Muchas fueron las propuestas, pero ninguna de las partes quiso ceder terreno –ideológico ni físico–. Para colmo, parte de la barda estorbaba el paso de la danza de los voladores, de modo que alguien debía repar

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ivan@deance.org.mx).



en ella para evitar que, literalmente, los voladores perdieran la cabeza.

Entre gritos y empujones me exigieron una respuesta. Les expliqué que mi trabajo era otro, que no estaba enterado del problema y que haría lo posible por informarme. La gente no se conformó y siguieron los gritos y las denuncias hacia mí. Esa noche dormí en un anexo de la presidencia que tenía pintada sobre la puerta la leyenda *TLANCHITANITA CUMPARE* –del totonaco “bienvenido, compadre”–. Así ocurrió mi bienvenida al trabajo formal antropológico. Para ellos, yo era un funcionario del Estado de quien esperaban respuesta; para mí, eran los sujetos con los cuales debía acompañar mi investigación; para ellos, mi primera noche como becario del proyecto “Etnografía” la pasaría en la cárcel del pueblo.

Para todo recién egresado o estudiante de antropología, el ejercicio de la investigación en el ramo, la práctica profesional y el futuro laboral son planes tra-

zados en una maqueta ideal: castillos en el aire llenos de éxitos y fantasías. Algunos jamás ven materializado el plan y terminan en subempleos o trabajos colaterales al diseño curricular de las carreras antropológicas y el perfil de egreso de las mismas. Sin embargo, algunos de nosotros encontramos en el proyecto *Etnografía de las Regiones Indígenas de México* en el Nuevo Milenio una oportunidad de comenzar nuestra carrera y acrecentar la formación al respecto.

Sin temor a equivocarme, las discusiones en el seminario del proyecto, así como las innumerables reuniones para la discusión de los avances y las estrategias a seguir en el desarrollo de la investigación, formaron parte crucial de mi formación como antropólogo. Trabajar al lado de grandes investigadores y colegas en vías de consolidación resultó en un aprendizaje significativo sin comparación.

Gracias al apoyo y confianza del doctor Elio Masferrer me integré al proyecto como becario, con el obje-

tivo de culminar mi tesis, aportar a la investigación del colectivo, participar en la producción editorial y extender mi formación. El equipo de Puebla estaba conformado por arqueólogos, etnólogos, etnohistoriadores y sociólogos: la multidisciplinariedad nos ofrecía una mirada caleidoscópica a la realidad que abordamos. Más adelante, mi compañera, la doctora Verónica Vázquez Valdés, se integró al proyecto.

Una serie de arduas visitas al trabajo de campo, discusiones acaloradas, lecturas hasta la madrugada, viajes, congresos, exposiciones, conferencias, desveladas y, sobre todo, muchas satisfacciones, nos acompañarían a lo largo de ese tiempo. Concluido tal periodo, llegó el momento de ingresar a un posgrado de tiempo completo. Quizá uno de los recuerdos más significativos sea el de observar materializado el esfuerzo en cada uno de los textos que se fueron publicando.

Tiempo después, la doctora Margarita Nolasco me integró por una corta temporada al equipo de Chiapas. Al término de ésta, y de nuevo motivados por el proyecto, nuestra familia decidió radicar en forma permanente en la Sierra Norte de Puebla, entre los totonacos. Mientras colaborábamos en proyectos estatales

de educación intercultural, llegaron los niños, aprendimos parcialmente las lenguas regionales y nos dimos cuenta de lo alejados que estábamos de aprehender la realidad que poseen los pueblos de filiación totonaca. Luego de más de cinco años de alegrías, tristezas, fracasos, algunos logros y sobre todo mucho aprendizaje, nos retiramos a nuestro nuevo hogar, en la milenaria ciudad de Cholula.

El proyecto de etnografía a cargo de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH ha sido para mí, para nosotros, para nuestra familia, una motivación, un espacio de reflexión, de crecimiento, aprendizaje y ejercicio profesional de la antropología. En particular nos dio una vocación y un estilo de vida. Luego de esto nada volvió a ser como antes.

Agradecidos por la oportunidad de crecer en el seno de un gremio sólido en torno a la construcción del conocimiento antropológico, ofrezco aquí un reconocimiento –a nombre de nosotros cinco– a todas aquellas personas que participaron en nuestra formación y desarrollo, tanto en el plano profesional como en el personal. Hoy, 10 años más tarde y gracias a ustedes, somos antropólogos.



Panel principal con pintura rupestre del sitio de La Pintada, tradición arqueológica, costa central, Hermosillo, Sonora
Fotografía © María Elisa Villalpando Cancholla



Mazateca, Sierra de Huautla, 1935-1946 Fotografía © Anónima, Archivo México Indígena del IIS-UNAM

El tesoro de nuestro pueblo y el proyecto “Etnografía”

Iván A. Romero Redondo*

El conocimiento y la experiencia antropológica se han robustecido mediante las múltiples y distintas contribuciones generadas por los investigadores adscritos al proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, cuyo propósito principal ha sido investigar a profundidad muchos de los procesos generados por la megadiversidad biocultural, fundamentalmente en los territorios, comunidades y pueblos pertenecientes a la población indígena en México.

Este hecho es en especial significativo si consideramos que la población indígena en el país equivale a poco más de 16% de la demografía total, y que en cada estado de la República y en cada pueblo o comunidad indígena encontramos características o elementos que detallan una multiplicidad de especificidades socioculturales-ecológicas o, por el contrario, elementos o factores que casi de igual forma comparten, como la marginación, el embate ecológico, el despojo y la pobreza.

En esta gran empresa, los distintos equipos de investigación se han organizado privilegiando arduamente el trabajo de gabinete, pero sobre todo el de campo, con la finalidad de disponer de información y datos de primera fuente y novedosos –inéditos– que permitan establecer ciertas explicaciones o interpretaciones que en todo momento expresan la perspectiva tanto de los informantes como de los investigadores, ambos autores principales de la producción científica y literaria del proyecto.

Frente a una realidad sumamente dinámica y cambiante, el trabajo etnográfico da cuenta de las enormes transformaciones de las comunidades y sus regiones. Hoy, el postulado de las “regiones de refugio” ha dado paso a una infinidad de realidades en el mundo indígena, cuyo acceso a las nuevas tecnologías le ha dado la oportunidad de experimentar o atestiguar procesos y hechos históricos trascendentales que han cimbrado a la humanidad en un grado distinto o de manera imaginaria; tal es el caso, por ejemplo, del atentado y destrucción de las Torres Gemelas de Nueva York en 2001: por varias horas los nahuas de la sierra de Zongolica se quedaron pasmados, observando por la televisión la caída y destrucción de aquel emblema estadounidense, donde murieron miles de personas, al tiempo que los invadía una gran preocupación por sus familiares, amigos y paisanos –migrantes transnacionalizados.

Durante mi estancia en el proyecto “Etnografía” (2001-2011) tuve la enorme satisfacción de colaborar con el equipo de investigación de la Costa del Golfo o “Veracruz”; ingresé gracias a la invitación del doctor Enrique Hugo García Valencia, quien había fungido como mi maestro en la asignatura de Estructuralismo en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana (FAUV).

* Centro de Actualización del Magisterio núm. 29 (romerdondo@hotmail.com).

Recién egresado de esta universidad en el año 2000, concebí como una gran oportunidad incorporarme en aquel proyecto, más conocido en el ámbito académico como “el de los atlas”. El doctor García Valencia me hizo su asistente para apoyar en la organización de los materiales que integrarían el *Atlas etnográfico de los pueblos indígenas de Veracruz*, y poco después para trabajar como investigador en la región de la sierra de Zongolica, que conocía en virtud de mis primeras incursiones de trabajo de campo durante mi estancia en la FAUV.

Ambas responsabilidades me permitieron adentrarme en una infinidad de discusiones tanto con investigadores del equipo “Veracruz” del propio proyecto, como con otros investigadores de diversas instituciones, como el CIESAS, la UNAM y la UV. Los trabajos del atlas y las líneas de investigación que se desarrollaron en este lapso, en el seno de nuestro proyecto, tuvieron mayor peso en mi formación que las discusiones que llegué a sostener en el doctorado, que cursaba simultáneamente en ese periodo.

Después de algún tiempo, el maestro Pablo Valderrama asumió la coordinación del equipo de Veracruz y ofreció un nuevo esquema de trabajo, que descansaba en la calidad de las contribuciones individuales de los compañeros que formábamos parte del equipo y se enriquecía con la discusión y el intercambio de ideas permanentemente sostenidos con los demás miembros.

Durante este periodo, mi relación con la comunidad de estudio que había seleccionado, Tehuipango, ubicada en el corazón de la sierra de Zongolica, se iba fortaleciendo. En 2003 este municipio fue gobernado por el profesor Leoncio Macuixtle Macuixtle, quien había participado en forma activa en la democratización del mismo y de la región entera durante más de dos décadas, el cual ofreció en su momento una cálida bienvenida a una delegación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y al subcomandante insurgente Marcos a su paso por el municipio de Orizaba, en nombre y en representación de los pueblos nahuas de aquella región.

La formación política-magisterial y progresista del profesor Macuixtle permitió establecer un gobierno municipal con mucha apertura e interés en mejorar la calidad de vida de sus paisanos; durante su administración ofrecí mi asesoría, apoyo y gestión en varios de los proyectos y propuestas que él y su cabildo elaboraron. Destaco el proyecto Tehuipango, que elaboré junto con el arqueólogo Fernando Miranda, del

INAH-Veracruz, cuya finalidad era rescatar el patrimonio cultural tangible e intangible de esta municipalidad, la cual cuenta con varios sitios arqueológicos que probablemente obedezcan al mismo complejo (Amoltepec-Tepantipak).

También en Tehuipango apoyamos la realización del Primer Encuentro de Jóvenes Indígenas, cuyo propósito era generar un espacio de encuentro e intercambio para estos jóvenes a escala nacional, mediante la asociación civil Laboratorio Escénico.

Finalmente creamos la asociación civil *Tojcha Tlasojtle*, mediante la cual ha sido posible que los maestros, campesinos, jóvenes y mujeres cuenten con un espacio y figura política con el objetivo de darle seguimiento a los proyectos e iniciativas cuya base es el rescate del patrimonio cultural de este pueblo y de la región.

Tojcha Tlasojtle significa en náhuatl “el tesoro de nuestro pueblo”, concepto que, tras varias semanas de discusión y análisis, los nahuas de Tehuipango adoptaron para referirse a su patrimonio cultural.

Sin duda, más allá de los textos, artículos y libros que logré escribir y coordinar en este periodo, lo más importante que hice fue apoyar la iniciativa de los campesinos y maestros nahuas de este municipio. Gracias al firme apoyo de la maestra Gloria Artís, el proyecto me ofreció un enorme margen para generar distintas contribuciones, obedeciendo estrictamente al espíritu del INAH, la Coordinación Nacional de Antropología y el proyecto “Etnografía”, así como a mis maestros y amigos el doctor García Valencia y el maestro Pablo Valderrama.

En 2010, en el marco de las conmemoraciones del “Bicentenario”, tuvimos la oportunidad de presentar el *Atlas etnográfico de los pueblos indígenas de Veracruz*. El doctor García y yo coincidimos en que el atlas de Veracruz debía presentarse por vez primera en una comunidad indígena. Así fue, y esto se llevó a cabo en el municipio de Tehuipango. Ese día la gente del pueblo y los compañeros de *Tojcha Tlasojtle* se referían al atlas como “el libro que cuenta la historia de nuestros pueblos”. Más tarde el libro se presentaría en el Museo de Antropología de Xalapa y, un día después, en el Museo Nacional de Antropología.

A manera de conclusión, me parece que ante la embestida “modernizadora” de carácter neoliberal impuesta en la República, el proyecto “Etnografía” recobra nuevos bríos y se hace más necesario para conocer y comprender los efectos que ha tenido en el campo y en las comunidades indígenas.

Etnografía al desnudo. El proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio: 15 años de aprendizaje

Jorge Antonio Reyes Valdez*

Mantener una relación durante 15 años con el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio ha implicado, como en toda relación, dar, recibir, ilusionarse, desilusionarse, pero sobre todo un gran aprendizaje. Y si bien en los últimos años nuestra relación se ha afianzado –creo que estamos sentando cabeza–, pues tenemos estabilidad presupuestal y nos hemos ganado un lugar en el ámbito de otras relaciones académicas, no podemos olvidar ni dejar de celebrar lo que esto ha costado. Muchos de sus actuales integrantes hemos trabajado en este proyecto desde sus inicios y fue en éste donde nos formamos como investigadores. En esa medida, ha conseguido incorporarnos con éxito y de manera paulatina a una “comunidad de práctica” mediante un proceso que algunos sociólogos denominan como *legitimate peripheral participation*: los aprendices seguimos a los maestros y éstos proporcionan circunstancias para una construcción activa de nuestro propio conocimiento. En ese sentido, poco o nada nos distingue de un herrero, un chofer, un corredor de bolsa o, para estar más a tono, de un chamán.

Como en cualquiera de estas profesiones, nuestra comunidad de práctica se funda en conocimientos y experiencias de diversa naturaleza, incluso en algunos que no parecerían estar directamente relacionados con los resultados principales de nuestros trabajos. Por ejemplo, ¿qué sería de un sastre que con sus mejores cortes fuera incapaz de mantener una buena relación con sus clientes, sus proveedores u otros colegas? En ese orden de ideas, nuestro aprendizaje de cuanto se encuentra tras la publicación de un ensayo se ha nutrido tanto de experiencias meramente académicas como de otras quizá “no tanto”. En cualquiera de los dos casos, uno de los primeros “productos paralelos” del proyecto, y que fue clave en la formación de los “jóvenes investigadores” fue la conformación de *comunitas*, aunque éstas no sólo se crearon entre los asistentes de investigación, pues en cierta manera todos éramos novicios; muchos de los coordinadores nacionales y regionales también vivieron su primera gran experiencia de investigación y aprendieron sobre la marcha acerca del trabajo en equipo, a coordinar, a coordinarse, a limar viejas asperezas y a construir una nueva relación en beneficio del colectivo.

En nuestra *comunitas*, “los contratados” –como también se nos conocía– gozamos del beneficio de convivir y compartir experiencias con integrantes de diferentes proyectos regionales. En ese tiempo manteníamos una “red social” de corte *pre-facebookiano* mediante la cual intercambiábamos información, bibliografía, equipo –cámaras fotográficas, escáner, *software*–, pero también nos brindamos apoyo –a veces más como un grupo de *AA*– sobre los efectos estresantes del “síndrome de abstinencia” por falta de pago cada vez que se atrasaban, en ocasiones por más de un trimestre. Nuestra *comunitas* tuvo intentos de formalizarse en más de una ocasión. Por ejemplo, entre

* Centro INAH Durango (odam_areyes@yahoo.com.mx).



En la cima del universo, totonacos, Cuetzalan, octubre de 2008 Fotografía © Marco Antonio Pacheco

1999 y 2000 muchos pensamos que debíamos demandar al INAH nuestros pagos por la vía legal, y buscamos colectivamente asesoría profesional. Como parte de nuestro aprendizaje, supimos que, de interponer un recurso jurídico en contra de la institución, automáticamente ésta dejaría de pagarnos hasta que la situación legal se resolviera. En algún momento incluso nos buscamos un nombre. Maricarmen Castillo, *Pame*, sugirió la autodenominación –“endoetnónimo”, dirían algunos– de “borregos profanos”, en busca de distinguirnos de las “vacas sagradas” y del “consejo de ancianos”.

Allende las oficinas y las salas de seminario, el aprendizaje de “los borregos” se extendió también a las cantinas, donde muchas de las discusiones se prolongaron, a veces con un muy buen nivel de intercambio de ideas y otras... otras no. Y ni qué decir de las largas noches entre los días consecutivos de las reuniones nacionales: muchos aprendimos allí el difícil arte de mantenernos despiertos sin menoscabo de nuestras ponencias y participaciones. Por fortuna, en este campo también tuvimos buenos maestros, siempre dispuestos a compartir experiencias y a solidarizarse.

Mi aprendizaje en el proyecto comenzó incluso antes de su formalización institucional. En 1998, en los pasillos de la ENAH, donde algunos estudiábamos la licenciatura, durante varios meses circularon rumores sobre la instauración de un proyecto de gran magnitud al que todos conocíamos como “el proyecto del atlas etnográfico”. La expectativa acerca de los posibles participantes rondaba no sólo entre los estudiantes que estábamos interesados en integrarnos, sino también en los potenciales coordinadores regionales. Una vez que comenzamos a trabajar, en 1999, vino uno de los primeros grandes aprendizajes: poner de acuerdo al colectivo. En ese tiempo vivimos discusiones muy intensas durante los seminarios. Qué difícil fue acordar algo que parecía elemental para la antropología social: qué entender por “organización social”. Porque no sólo se enfrentaban ideas, conceptos y posiciones académicas, sino también personas y personalidades concretas. Hubo discusiones –algunas hoy casi legendarias– entre viejos conocidos y no pocas veces las pasiones se desbordaron. Para los aprendices, la lección consistía en distinguir los argumentos académicos, independientemente de cómo nos cayeran los sustentantes. Pero más allá de las primeras impresiones que tuve sobre el particular en aquellos años –a veces no daba crédito–, hoy en día comprendo lo difícil que es no hacer personal un trabajo en el cual ponemos tanto empeño e invertimos tantas emociones.

Uno de los mayores aciertos del proyecto –del cual muchos nos beneficiamos– fue plantearse como prioritaria la formación de recursos humanos –un aspecto que hoy en día no tiene tanto peso–. Sobre el particular, tuvimos una colaboración horizontal en que los aprendices fuimos integrados en un ambiente que nos hacía sentir entre iguales. Y no es que no hubiera jerarquías, pues sería un error no reconocer que hay diferentes grados de responsabilidad, así como diferentes niveles de experiencia entre los integrantes. No obstante, siempre se nos hizo sentir como “un miembro más” del gran grupo, no sólo de nuestros equipos regionales, sino también de un gran equipo nacional, y nuestras opiniones e inquietudes siempre fueron escuchadas entre pares, lo cual nos permitió desarrollarnos con un sentimiento de seguridad al discutir ideas. Tuvimos intercambios con un gran número de académicos de dentro y fuera del proyecto, del INAH y de otras instituciones nacionales y extranjeras. Este aspecto de nuestra formación como investigadores fue más que envidiable, y no pasó mucho tiempo para que la sala de seminarios estuviera abarrotada de estudiantes de la UNAM o alguna otra institución.

En las presentes líneas está de más pretender hacer un recuento exhaustivo de lo que uno aprende trabajando en un proyecto como éste, de cuanto está detrás de la publicación de un ensayo o de un libro, que también incluyen, por cierto, un montón de aspectos administrativos que hay que aprender y dominar –mi reconocimiento para quienes se encargan de eso–. De manera muy personal, en estos años tuve la oportunidad de aprender desde distintas posiciones, incluso desde la del desempleo. Inicié en el Proyecto Regional Durango “original”, disuelto al poco tiempo; tuve una breve estancia en la Coordinación Nacional de Antropología y finalmente fui contratado por el Proyecto Regional Gran Nayar. Después de cumplido un ciclo –en 2002, me parece–, nuestro coordinador y querido maestro Jesús Jáuregui me informó que mi contrato no sería renovado. Tras superar la decepción, comprendí que había llegado el momento de mirar hacia otro lado, y fue así como más tarde me reincorporé al proyecto –ahora como coordinador– y traje conmigo los aprendizajes ganados en otros espacios académicos.

Así, mi relación actual con el proyecto se ha vuelto no menos que incestuosa, como “hijo del proyecto”: me parece que empiezo a padecer el complejo de Edipo. El reto ahora será no matar al padre –o a la madre– y mantenerlo vivo de la manera más digna posible, honrando lo que hasta ahora nos ha dado y nos ha costado.

Algunas memorias y ciertos reparos en conmemoración de los 15 años del proyecto de Etnografía

Eliana Acosta Márquez*

Con júbilo y alegría me sumo a la conmemoración por los 15 años de existencia del proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Y no, no podría ser de otra manera. Un proyecto que, me atrevo a decir, ha transformado el quehacer antropológico de nuestro país y que en su haber ha generado una fuente de trabajo para egresados de antropología y disciplinas afines. Sobre todo ha sido un espacio único de formación de jóvenes investigadores. Entre otras muchas cosas, el proyecto de etnografía ha sido una gran escuela, de la cual tuve la oportunidad única de formar parte entre 2004 y 2009. Al “proyecto”, dicho así, trunco y con cariño, le estoy hondamente agradecida.

Mi ingreso al mismo ocurrió cuando entré como becaria de tesis al equipo de la ciudad de México, coordinado por Teresa Mora. Recuerdo cuando me presenté y conocí por primera vez la Dirección de Etnología y Antropología Social. Quién diría que, años más tarde, ese largo, bello y opaco pasillo del Museo de El Carmen conocería mis pasos para concursar por una plaza de investigación. Poco tiempo después Saúl Millán, quien había sido mi profesor de etnografía de México cuando cursaba la carrera de etnología, me invitó a trabajar como investigadora contratada. Rememoro en especial una de sus célebres frases:

–¿Estás lista para cambiar tu vida?

En efecto, mi vida cambió.

Recuerdo la gran ingenuidad, pero también la capacidad de aprendizaje de entonces; el candor y la avidez por aprender propios de la juventud y que ahora, 10 años después, evoco con ternura. La manera en que entonces se organizaba el proyecto ofrecía una formación doble de carácter teórico y práctico: por una parte estaban los seminarios, en los cuales se debatían las perspectivas y los problemas antropológicos, y a los que concurrían grandes investigadores conacionales y extranjeros, cuyas conferencias y talleres constituían un acontecimiento académico dentro y fuera del INAH; por otra, estaba la práctica etnográfica sustantiva, que demandaba largas temporadas de trabajo de campo. Pienso que, justamente, una de las principales aportaciones del proyecto no sólo ha consistido en poner el acento en la etnografía, sino en propiciar la constitución del conocimiento antropológico a partir de un trabajo de campo intensivo y prolongado.

A la par de los inolvidables seminarios, por un corto periodo en el istmo de Tehuantepec y después en la Sierra Norte de Puebla, aprendí a hacer etnografía. En el camino supe de la importancia de internarse en las comunidades por largos periodos, de generar lazos de confianza y de participar –hasta donde lo permiten–, de su forma de relacionarse y de nombrar al mundo. Supe también que, entre las diversas maneras de hacer etnografía, resulta fundamental forjarse

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (elianaacosta@yahoo.com).



Fiesta de Corpus, San Antonio de la Cal, Toliman, Querétaro

una manera propia de construir conocimiento, lo cual se consigue a base de tropiezos y tentativas, pero también de felices encuentros.

Durante los años que colaboré, la organización y dinámica del proyecto era acentuadamente jerarquizada y dirigida por un círculo destacado de investigadores. Y Saúl Millán, como coordinador del equipo, tenía su propio plan y dirección. Sin embargo, en los márgenes del proyecto y del equipo había la posibilidad de subvertir y, sobre todo, de forjar un pensamiento y quehacer autónomos. Mientras trabajaba, sin ninguna restricción continué con mi formación académica y estudié la maestría y el doctorado en la ENAH, de modo que cuando concursé por una plaza de tiempo completo contaba con la experiencia laboral y la trayectoria académica que demandaba la DEAS.

Sin embargo, desde sus orígenes el proyecto tiene una contradicción inherente: por un lado, la formación de recursos humanos como pocas instancias, aunque por otro sin la capacidad de dar cauce institucional a todos aquellos que nos hemos formado allí. Ciertamente varios hemos obtenido una plaza, pero somos los menos. Tuve la fortuna de ganar la plaza en la DEAS cuando decidí que mi ciclo había terminado en el proyecto. Pienso que en ese feliz encuentro, como pocas

veces en la vida, se dio la conjunción de destino, suerte y voluntad.

El proyecto ofrece una oportunidad única para la formación y la posibilidad de forjarse los medios para ganar una plaza, pero las que se abren de tiempo completo son mínimas y la demanda laboral, cuantiosa; mientras tanto, el rezago laboral entre generaciones se acumula. Por eso, una de las críticas lanzadas al proyecto es que, en lugar de crear fuentes de trabajo con condiciones laborales dignas, apenas ha generado empleos con contadas prestaciones sociales y sin derecho a antigüedad. De esta manera, al INAH y al gobierno en general –porque ésa no es una condición exclusiva del instituto– le ha salido barata la producción científica, pero con un costo social muy alto.

Quisiera pensar que esta conmemoración dará lugar a una suerte de evaluación y balance que permita pensar en una continuidad del proyecto con mejores condiciones laborales para cuantos participan en él. Un proyecto comprometido con los grandes problemas nacionales, sin renunciar a la perspectiva ni la agudeza etnográficas. Con el anhelo de mejores condiciones para el instituto y el país, no me queda más que celebrar estos 15 años y expresar de viva voz: "Larga vida para el proyecto de etnografía".

Proyecto que proyecta

María Gabriela Garrett Ríos*

En 2001 comencé a trabajar en el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, adscrita al equipo de Hidalgo. En esta década y fracción hemos desarrollado líneas de investigación como identidad y relaciones interétnicas, diversidad religiosa, migración, procesos rituales, chamanismo y nahualismo, patrimonio biocultural y procesos socioambientales. Gracias a que se han abordado tan variadas temáticas, los investigadores adscritos al mismo hemos tenido la oportunidad de adentrarnos en la vida de las comunidades y sus dinámicas, las relaciones asimétricas con el Estado, las transformaciones amplias que inciden en las relaciones sociales, el pensamiento, los valores, la economía, los sentimientos y los territorios indígenas. Quienes hemos participado en este proceso de investigación etnográfica ganamos experiencia y cambiamos muchas concepciones previas, pero no sólo a consecuencia de una evolución “natural” en la metodología de investigación, pues también aprendimos otro sentido a las acciones de involucrarse y comprometerse.

A final de cuentas, los problemas que enfrentamos unos –principalmente quienes estamos bajo el rubro de salarios compactados– y otros no son tan distintos si los contemplamos desde el punto de vista global: la presencia amenazante de las políticas neoliberales. Mientras los pueblos ven amenazados sus recursos y la cohesión interna, los investigadores debemos encontrar fuentes complementarias de ingreso y pelear en forma constante por las mínimas prestaciones a las que tenemos derecho por ley. En otras palabras, compartimos la injusticia social y económica del sistema.

Desde una perspectiva positiva, puedo afirmar que, a pesar de los recursos limitados y el visible deterioro de nuestra capacidad adquisitiva, los investigadores del proyecto permanecemos en él por un acto de amor. Nuestra tarea es apasionante en muchos sentidos. Los coordinadores de línea organizan seminarios de investigación, procurando que los ponentes sean de altísima calidad y de diversas disciplinas. En esos seminarios intercambiamos puntos de vista, aclaramos dudas, generamos o afinamos nuestras hipótesis de investigación y, en general, obtenemos retroalimentación. Tenemos acceso a una bibliografía amplia y de vanguardia, sugerida por los propios ponentes y los coordinadores académicos, enriquecida también por los investigadores por medio de sus propias inquietudes. Se nos apoya para participar en foros, congresos, simposios, publicaciones, exposiciones, documentales y lo que en el caló interno llamamos “productos paralelos”.

En estos años ha sido enorme la producción del proyecto y ha puesto el nombre del INAH a la vanguardia en la investigación etnográfica en nuestro país. Asimismo, ha sido fuente de ela-

* Universidad Veracruzana (gabgarr@hotmail.com).

boración de numerosas tesis de licenciatura, maestría y doctorado. Algunas de ellas han obtenido premios y distinciones, y se han convertido en libros, publicados por el propio INAH u otra editorial. Y, bueno, la tesis es la cristalización del trabajo del alumno, pero también la muestra patente del proceso formativo de los investigadores. En la actualidad casi todos los veteranos del proyecto cuentan con el grado de maestría o doctorado. En mi caso, ingresé como pasante de licenciatura y ahora tengo el doctorado terminado. Tanto la tesis de licenciatura como la del doctorado se desarrollaron de manera conjunta con los temas del proyecto, pero con mis inquietudes académicas como eje.

Además de lo estrictamente académico, el proyecto ha evolucionado en la manera de hacer antropología. Pese a haberse presentado algunas resistencias en relación con las líneas de investigación "Patrimonio biocultural" y "Procesos socioambientales", ha crecido la preocupación por parte de los investigadores de llevar a cabo un trabajo más participativo. Esto implica desde la devolución de los saberes –en forma de diagnósticos, videos, libros y talleres, entre otros– hasta la gestión y el activismo abierto con miras a denunciar abusos, conflictos, despojos, injusticias e intervenciones por parte del gobierno o empresas en los territorios indígenas. Esta parte ha puesto el dedo en el renglón sobre cuáles deben ser los alcances de una disciplina como la antropología, si debemos coadyuvar a la solución de los problemas o ser meros observadores y circunscribirnos a lo meramente académico. En este sentido, un trabajo nunca es objetivo, y los más conservadores dirían que la publicación ya es una manera de participar.

Lo cierto es que la presencia del antropólogo tampoco es neutral en las comunidades. En mi opinión, la devolución de los saberes es una acción ética y necesaria. No obstante, las consecuencias son imprevisibles, como nos ocurrió hace algunos años. En 2010 organizamos una exposición fotográfica en la cabecera municipal de San Bartolo Tutotepec. El tema principal fue la peregrinación hacia un lugar sagrado enclavado en la sierra Otomí-Tepihua y se concibió como una estrategia para dar a conocer "la importancia" del lugar entre los jóvenes otomíes e invitarlos a involucrarse en las actividades rituales de su comunidad. La iniciativa nació por sugerencia de las organizadoras de la peregrinación, quienes esperaban que les devolviéramos la invitación con un documental por televisión. Como aquello quedaba fuera de nuestro alcance, les propusi-

mos una exposición para la comunidad y las animamos a participar en la elaboración del material.

Los antropólogos pusimos las fotos, ellas las seleccionaron y elaboraron el contenido de las cédulas en español y yuhú. La Coordinación Nacional de Antropología puso el dinero para imprimir los materiales. El ayuntamiento de San Bartolo Tutotepec aportó las mamparas, toldos y materiales diversos, en tanto que la CDI se encargó de la difusión. Fue un trabajo arduo entre los antropólogos que participamos: David Pérez, del equipo de Hidalgo, además de Daniela Huber y Danny Maessig. La comunidad de Pie del Cerro puso la comida para el día de la inauguración. La inauguración resultó concurrida. Acudieron muchas personas de la comunidad y de la cabecera municipal. Los ancianos le "bailaron" a algunas fotos –contenían imágenes antiguas– y en general fue un día de celebración. Llevamos la exposición al Museo de la Memoria en Tlaxcala y poco después a la UNAM.

Meses después, cuando hacíamos trabajo de campo, nos encontramos a una de las organizadoras y persona clave del proceso. Nos comentó con cierta molestia que, a consecuencia de la exposición, había ido gente al santuario que no pertenecía a la región y corrían rumores de que lo habían saqueado. Además, tenían noticia de que alguien había llevado a arqueólogos del INAH a excavar. Nos dimos a la tarea de investigar y resultó que, en efecto, se había llevado a cabo un reconocimiento por parte del INAH, con la autorización del ayuntamiento y del dueño del terreno. Sin embargo, no se notificó a la población. Arqueólogos y gente de la comunidad se pusieron en contacto y al parecer las cosas se aclararon. No obstante, a los antropólogos que estuvimos involucrados de modo indirecto nos quedó la sensación de haber creado un pequeño gólem. Quisimos ser recíprocos con la comunidad y resultó que nuestra acción fue malinterpretada. Quizá debimos prever el abanico de consecuencias de exponer imágenes de un sitio patrimonial que había permanecido casi incólume ante la presencia del exterior.

Resulta muy discutible si nuestra exposición fue la que desató esa ola intervencionista, pero la reflexión que arroja este incidente gira en torno al "deber ser" de la antropología. Quienes deseamos construir relaciones dialógicas y promover un quehacer más participativo, muchas veces nos topamos con puentes rotos. Siglos de intervención, colonización y neocolonización física e ideológica contra los pueblos indios fueron la argamasa que a lo largo del tiempo levantó el muro del rencor y la desconfianza.

No obstante, la antropología mexicana es ahora una disciplina fundamental para resarcir esta deuda histórica y dar voz a aquellos que exigen que se respeten sus territorios, recursos, costumbres y patrimonio. A mi manera de ver, el proyecto de etnografía ha tomado el curso hacia una senda más comprometida, pro-

ducto de una autorreflexión y una necesidad urgente de hacer un frente común contra la irracionalidad del capital. Sin duda alguna, a lo largo de estos 15 años el proyecto ha constituido un espacio privilegiado y necesario para el conocimiento y la acción de los pueblos indios de México.



Ya están tiernitos los elotes; ahora hay que dar las gracias con el yúmari. Campo de siembra de maíz, comunidad o'ob de Yepáchic, Chihuahua, 2009 **Fotografía** © Roberto Ramírez

La “otra” formación. Algo más que etnografía

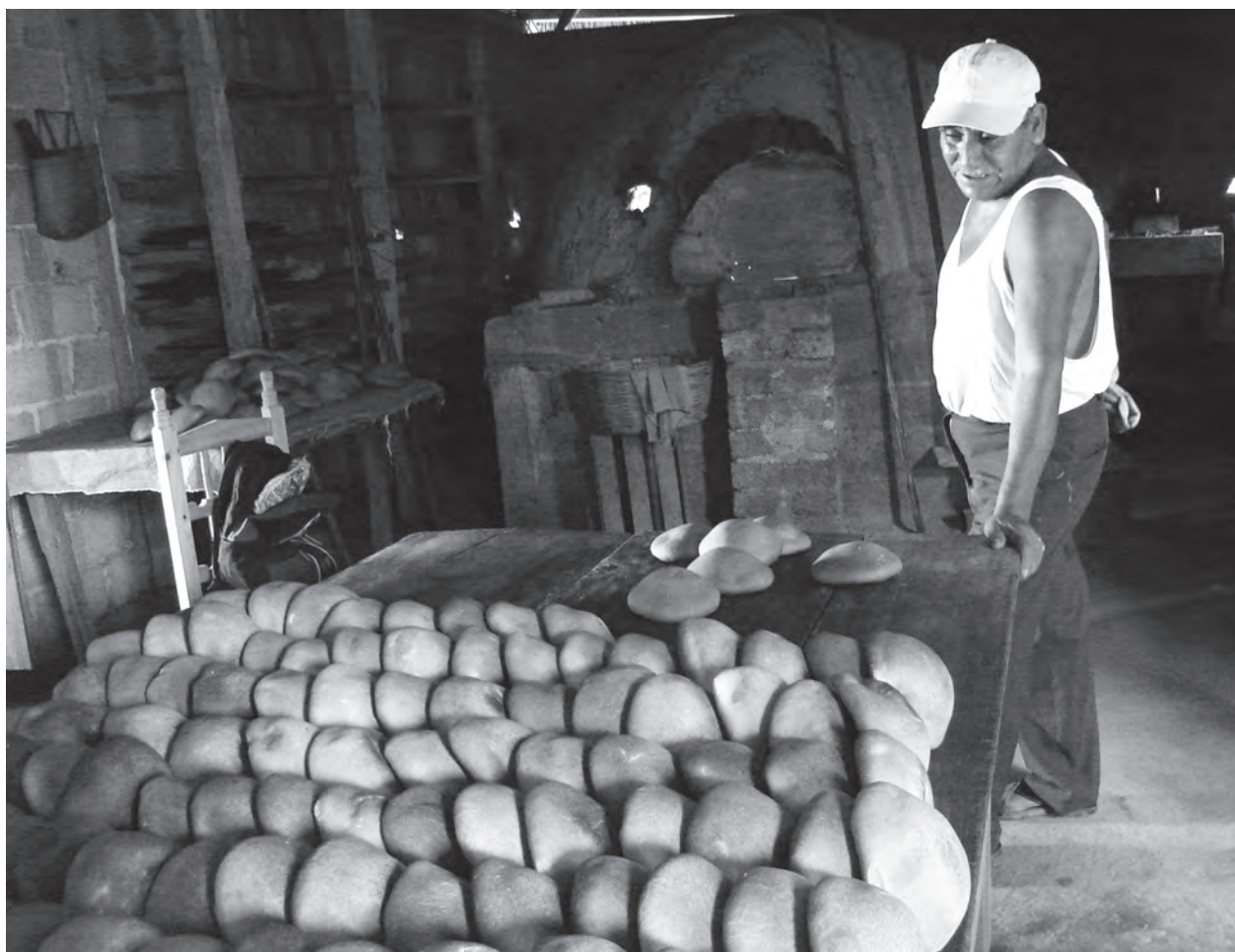
Leopoldo Trejo Barrientos*

Debo mi vida profesional al proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Y aunque no formo parte del exclusivo grupo de fundadores y, por lo tanto, no puedo contarme entre aquellos que llevan 15 años participando en él, lo cierto es que mi formación antropológica ha tenido lugar al abrigo de esta genial iniciativa de Gloria Artís Mercadet. Ingresé como pasante al equipo de Puebla en el año 2000, y en ese mismo año y equipo me convertí en licenciado en etnología bajo la dirección de Elio Masferrer Kan. Tres años después, esta vez en el istmo de Tehuantepec, me hice maestro en antropología social gracias a la confianza, apoyo y guía de Saúl Millán Valenzuela. Durante esos cuatro años investigué sobre estructura social, cambio religioso, territorialidad y etnicidad. Hice trabajo de campo en la Sierra Norte de Puebla con totonacos y nahuas, así como entre los zoques de la región de los Chimalapas, Oaxaca. Aunque no fueron muchos años, la experiencia ganada en ese periodo me dio las herramientas para, en 2004, concursar y ganar una plaza de investigador en la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología. En pocas palabras, el proyecto me hizo etnógrafo.

Al ingresar al museo, tuve que suspender mi participación allá. Aún recuerdo lo difícil que fue acostumbrarme a trabajar sin que me dijeran qué hacer, qué leer, cómo escribir. Me angustiaba el hecho de que mis escritos ya no pasarían por el ojo dictaminador del coordinador regional ni los de la línea de investigación en curso. Estaba solo, y aunque feliz por tener el trabajo que siempre soñé, experimentaba cierto abandono. No era para menos, pues en un abrir y cerrar de ojos pasé del cobijo de casi 100 investigadores unidos por un mismo objetivo académico, al trabajo solitario en los acervos del museo. Y así estuve alrededor de año y medio, casi dos, encerrado en mi cubículo y conociendo las virtudes y los vicios de mi querida institución. Extrañaba el proyecto y su calor.

Por fortuna, alrededor de 2006 Julieta Valle Esquivel puso a consideración del consejo académico del proyecto la posibilidad de cederme el presupuesto correspondiente a tres investigadores para, con ellos, abrir un nuevo equipo regional: el de la Huasteca Sur. De la noche a la mañana estaba de vuelta, con la enorme salvedad de que ya no era un investigador “contratado”, sino un coordinador; es decir, ahora no sólo era responsable de los escritos de los investigadores a mi cargo –me convertí en el ojo dictaminador–, sino también del manejo, planeación y uso de los recursos, aspectos tan importantes como la obligación de asumir una posición académica y política frente a los diversos temas que competen al proyecto. Y es precisamente de esta “otra” formación de la que deseo hablar, no porque la académica y profesional no sea importante –¡vaya que lo es!–, sino porque a la par de ella es crucial aprender a tener y mantener

* Museo Nacional de Antropología, INAH (chiniluwa@yahoo.com).



Panadero zapoteco, Nigromante, Playa Vicente, Veracruz, 2007. En la dieta indígena, los productos locales son gradualmente desplazados por aquéllos de manufactura industrial. **Fotografía** © Abraham Garza Guzmán

una posición y, por ende, a vivir con las consecuencias de las decisiones tomadas. ¿De qué me habría servido conocer el mundo indígena si el proyecto no me hubiera enseñado a decir mi propia voz?

El equipo de la Huasteca Sur era joven. En aquel entonces los cuatro investigadores oscilábamos entre los 28 y 32 años. Inseguros de nuestros conocimientos y experiencia, una primera decisión que debimos tomar fue la de seguir o no a nuestros antiguos coordinadores. Como tres de nosotros habíamos trabajado en otros equipos –Huasteca e Istmo de Tehuantepec–, teníamos a buscar el consejo de nuestros maestros. A fin de cuentas extrañábamos su visto bueno. En principio, esta actitud no resulta mal. Sin embargo, como comenta Nietzsche: “El mejor homenaje que puede hacer un discípulo a su maestro es criticarlo”, ya que la crítica es la única vía de crecimiento intelectual. Fue así como, en su honor, pero también por salud profesional, metodológicamente decidí dirigir nuestro bote hacia puertos diferentes a los de nuestros maestros, asumiendo el riesgo de la distancia académica y personal. Es inge-

no pensar que una postura crítica en lo académico no tendrá consecuencias en el plano cotidiano.

También en el interior del equipo hubo decisiones difíciles. Como todos éramos contemporáneos y compañeros de aula y cantinas, la coordinación del equipo de la Huasteca Sur y el ejercicio de autoridad propio del cargo fueron sumamente complicados. Debo al proyecto el aprendizaje para decidir e imponer mi opinión por encima de las de mis compañeros, no porque supiera más, sino simplemente porque la coordinación me obligó a tener una visión general de la investigación y de los productos esperados. Aunque suene exagerado, sólo cuando asumí el cargo mi imaginación pasó del plano particular al general: coordinar implicó poner en armonía distintos discursos o, en términos lévi-straussianos, moverse en el plano paradigmático. Así, debí lidiar con el disgusto reiterado de mis amigos-colegas, pues muchas veces me vi obligado a pasar por alto sus opiniones y sugerencias sin mayor razón “aparente” que el conocido: “Porque lo digo yo”. Si tuve razón o no, ellos dirán la última palabra.

Una vez más lo académico se filtra en lo personal. El aprendizaje no es, ni tiene por qué serlo, un proceso agradable, y para muestra basta un botón. Una de las experiencias más amargas pero al mismo tiempo más trascendentales en mi “otra” formación en el proyecto se relacionó con la decisión de cesar a uno de mis amigos-colegas. Pedirle la renuncia a sabiendas de que perdía su amistad y que, a ojos extraños, aparecería como el “malo” –por decirlo en términos bonitos–, fue mucho más que doloroso. Sin embargo, así como me vi obligado a mirar paradigmáticamente, sentí también el deber de regirme por un principio institucional; es decir, necesitaba pasar por alto el cariño y la amistad en aras de lo que en ese momento creí, y creo ahora, que es justo en tanto provechoso al equipo en particular y al proyecto en general. Las consecuencias son menos amigos.

Como este ejemplo hay muchos. En más de una década de participación activa lo mismo he ganado experiencia y conocimiento que perdido el cariño de amigos y maestros. Este proyecto me enseñó que si uno pretende caminar por el mundo académico sin perder nada en el plano personal, es preciso renunciar a uno mismo; en otras palabras, para ser amigo de todos es requisito imprescindible jamás dar una opinión sincera y abierta. Negarse a ello, afirmar la propia voz, supone ausencias. Cuando en ocasiones me siento triste y llego incluso a sentir cierto arrepentimiento por algunas de las decisiones tomadas, me consuela la certeza de que mi lealtad primera no puede ser entregada a individuos. El INAH y el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio son grandes ideas por las cuales vale la pena luchar; por lo mismo, es preciso tener una actitud “institucional” o, en otras palabras, posponer los intereses y el brillo personales en aras de una meta mayor. Por definición, las instituciones trascienden a los individuos y debo al proyecto la posibilidad de hacérmelo vivir en carne propia.

A grandes rasgos ésta ha sido mi formación: trayectoria sinuosa pero al final hermosa y gratificante. Zoques, totonacos, tepehuas, Huasteca, Chimalapas, etnografía, estructuralismo, cariños, distanciamientos. En fin, es tanto lo que he recibido, que no me queda otra cosa, como diría Marcel Mauss, que intentar “reciprocár”. Agradezco a cuantos han formado parte de este proyecto, desde los creadores e impulsores hasta el personal administrativo, sin los cuales la empresa de hacer etnografía de los pueblos indígenas de México jamás habría pasado de sueño a realidad. Por ende, yo no estaría aquí.



Soy una hija del Proyecto Nacional de Etnografía

María del Carmen Castillo Cisneros*

Llegar a la oficina del Centro INAH Oaxaca desde la terminal de autobuses de ADO es una de las tareas más sencillas: a lo mucho toma cinco minutos caminando. A Denise¹ y a mí nos tomó más de 40 y lo hicimos en taxi. El doctor Miguel Bartolomé, pipa de tabaco en mano, nos esperaba, y en cuestión de minutos, envueltas en una bocanada con olor a cereza, nos introdujo al extenso mundo de la etnografía oaxaqueña. Fue entonces cuando nos entregó su libro *Gente de costumbre y gente de razón* (Bartolomé, 1997), enfatizando en la lectura que debíamos hacer del capítulo dos. Nunca, hasta ahora que lo escribo, había reparado en la clara iniciación de la que formamos parte aquella mañana del 17 septiembre de 2001, a unos pocos días de sucedido en Nueva York el 11-S.

Mi pequeño mundo también empezaba a cambiar. Haría trabajo de campo en Oaxaca para el proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio: el estado con mayor diversidad cultural en México y el cual, pasada una docena de años, me tiene cada día más enraizada. Entonces, bajo la guía de la doctora Alicia Barabas y el doctor Miguel Bartolomé, ahora ya maestros, colegas y amigos, me incorporé al proyecto donde, además de descubrir mi vocación como etnógrafa, me involucré desde diferentes ángulos a lo largo de varios años.

Entre 2001 y 2002, cuando era estudiante de la licenciatura de antropología cultural en la UDLA-Puebla, colaboré con estancias de campo en diferentes lugares del estado para la línea de “Relaciones interétnicas”. Este fue mi primer acercamiento, recorriendo las principales cabeceras de distrito, que me permitió tener un panorama bastante amplio de las diversas dinámicas culturales de Oaxaca. Visité Mitla, Tlacolula, Pochutla, Pinotepa Nacional, Tuxtepec, Ojitlán, Miahuatlán, Juchitán, Matías Romero, Putla, Juxtlahuaca, Huajuapam de León y Zacatepec mixe. En ese periplo recorrí siete de las ocho regiones del estado de Oaxaca: valles centrales, costa, sierra sur, sierra norte, istmo, Papaloapan y Mixteca. Así, armadas con cartas de presentación muy formales que debíamos entregar a las autoridades municipales al llegar a nuestros destinos, la guía de investigación que al cabo de varias repeticiones nos habíamos aprendido, el sobre amarillo con los viáticos –del que aún recuerdo el olor–, la libreta, la cámara fotográfica –de las de rollo–, una copia de *The Town of the Souls* de Elsie Parsons y otros objetos personales, Denise y yo llegamos a nuestra primera parada: Mitla.

Una vez instaladas en una pensión del pueblo y tras platicar con dos o tres personajes de la villa, nos percatamos de que nuestra interacción había tenido mucho de diálogo y participación, pero no tanto de observación. Y como el método etnográfico reza que todo antropólogo debe hacer observación participante, decidimos tomarnos unos minutos para observar. La sensación de estar sentadas en medio de la plaza, mirando el acontecer del pueblo, fue muy reveladora. Entendimos que aquella técnica etnográfica que distingue a nuestra disciplina iba “junto con pegado”, ya que al

* Centro INAH Oaxaca (payime@hotmail.com).

¹ A lo largo de mi participación en el proyecto, compartí trabajo, tiempo, amistad y muchas experiencias con Denise Lechner, Nallely Moreno, Daniel Oliveras, Lidia Manrique, Ana Cecilia Núñez, Benjamín Maldonado y Patricia Rodríguez. Gracias a todos por lo vivido.

observar, participábamos, y al participar, también observábamos. Nos levantamos de la banca y, riendo a carcajadas, nos fuimos a cenar. Sin saberlo, esa noche cada una perfilaba su propio método, haciendo las primeras anotaciones oaxaqueñas a la luz de un foco asediado por gallinitas ciegas.

Luego vino Tlacolula, con visitas al panteón y tremendas cantidades de pan que una señora que vivía cruzando la vía del tren nos hacía llegar. Después Pino-tepa, donde tras un buen rato descubrimos que, cuando la gente hablaba de “los Baños”, se refería a un apellido y no a instalaciones sanitarias. Una noche desperté con los párpados hinchados por el piquete de un bicho costeño que nunca hallamos. Allí también nos aventuramos a visitar Corralero, guiadas por la nieta de Tencha, una vendedora del mercado. Seguimos el camino, costeando hasta Pochutla, y un simpático *muxe* nos auxilió al darnos santo y seña del lugar. Esa primera experiencia, ese primer recorrido, quedó bien grabado en mi memoria; tanto así, que llegar a él implica menos rebobinado que el ahora necesario para recordar eventos más recientes.

Al volver a Oaxaca, Alicia y Miguel nos recibieron gustosos y nosotras, extasiadas, les contamos que Pochutla era un lugar parecido al paraíso. Ambos sonrieron, comprendiendo que nos encontrábamos en aquella primera fase que, como todo, dura poco y que, cuando termina, cómo se echa de menos: el enamoramiento. En efecto, estábamos enamoradas de lo vivido: todo era belleza, armonía y felicidad. Con el atasco del coche en la entrada al pueblo mixe, Ayutla nos recibió en plena festividad de muertos y con lodo hasta las rodillas para dar inicio a nuestra segunda temporada. Ahora incursionábamos en tierras serranas. A esto lo siguió la Mixteca, con sus suelos áridos y sol quemante; el istmo, con los vientos desenfrenados que alzan las faldas de las *tecas* en febrero, y la zona del Papaloapan, con sus lluvias bochornosas al comenzar junio, temporada con la que también finalicé la parte que restaba de mi servicio social.

Durante ese año, temporada tras temporada, me fui formando como antropóloga bajo la tutela de los dos grandes maestros arriba mencionados, quienes nos coordinaban con paciencia, resolvían nuestras dudas y siempre estaban allí cual dos firmes columnas a las que uno no puede dejar de admirar. Al mismo tiempo me fui familiarizando con el Centro INAH Oaxaca. Terminé las materias en la universidad y a finales de 2002 mis pasos etnográficos me llevaron a vivir en comunidades de la etnia tacuate por espacio de un año, mientras hacía la investigación para mi tesis de licenciatura.

Por medio del proyecto de etnografía obtuve una beca para tesis del Conacyt, y el documento final formó parte de las producciones monográficas que se promovían. Durante ese año la línea de investigación sobre alternativas religiosas, coordinada por la doctora Alicia Barabas, me permitió profundizar en la región Mixteca y, viviendo en territorio tacuate, llegué a sentirme casi parienta de 8 Venado Garra de Jaguar.

Al finalizar la investigación de mi tesis me mudé a la ciudad de Oaxaca para comenzar una nueva etapa, también en el proyecto, ahora como investigadora asociada del Centro INAH Oaxaca. Nallely, Lidia, Daniel y después Denise se incorporaron de la misma manera, todos como tesis bajo la dirección de Alicia. Mientras tanto, Miguel dirigió mi tesis. Formamos un gran equipo. Vinieron más líneas de investigación y a cada uno se nos designó una región, no sin dejar de compartir algunas salidas. En una ocasión, a Nallely y a mí se nos encomendó la zona chatina para estudiar la migración; en otra, ambas fuimos con Miguel Bartolomé a explorar la zona cuicateca. Recuerdo bien el viaje en la camioneta de Miguel, de cuyo espejo retrovisor colgaban unas plumas amazónicas siempre verdes. Acababa de leer su libro *Librar el camino* (Bartolomé, 2002), en el cual relata sus experiencias antropológicas en suelos argentinos, paraguayos y mexicanos en ensayos que maridan la etnografía con la biografía personal. Leí el libro de Miguel de una sentada, porque él me sentenció:

–No te lo firmo hasta que lo leas –y además porque me atrapó desde el primer momento.

En el camino a Cuicatlán, escenas de ese libro nos fueron narradas de primera mano y yo, que lo conocía a detalle, fui presa de esa emoción casi infantil donde no importa el número de veces que has escuchado el cuento ni que lo sepas de memoria: siempre quieres que te lo repitan una y otra vez. Las plumas verdes bailaban al compás de la voz del relator.

En otra ocasión Alicia y Miguel nos alcanzaron a Daniel y a mí en Mitlatongo mientras hacíamos trabajo de campo para la línea de “Prácticas rituales”. Tenerlos con nosotros, tomar descansos en la palapa de Cleofas y vivir la experiencia de campo en grupo, que después se trasladó a la redacción de un ensayo con varios autores, fue una experiencia nueva y enriquecedora que también tuvimos en el proyecto. Otro producto de nuestro trabajo fue el documental que realizamos junto con Natalia Gabayet y Emilio Cantón, en el que se registró una de las ceremonias rituales más importantes de aquella comunidad: *Viko Javi*, el baile del viento y de la lluvia.



Zapotecos, Guelatao, Oaxaca, 1953 **Fotografía** © Walter Reuter

Conforme las líneas de investigación avanzaban, cada uno de los que conformábamos el equipo de Oaxaca fuimos definiendo intereses. En 2006 tuvimos la oportunidad de compartir con la sociedad oaxaqueña una exposición fotográfica con más de un centenar de imágenes producto de nuestro trabajo etnográfico en las distintas regiones de estudio. Vinieron después las maestrías, la participación en publicaciones, congresos, seminarios y un gran número de puertas que, gracias a la formación que obtuvimos, se fueron abriendo a cada uno de nosotros en el mundo académico.

Un sinfín de aprendizajes, caminos recorridos, seminarios conjuntos, publicaciones, reuniones memorables en Taxco, lideradas por la maestra Gloria Artís, donde convivimos con los demás equipos que realizaban la misma tarea etnográfica en distintas latitudes de nuestro país y que son ahora los colegas con quienes nos relacionamos, publicamos y compartimos la labor antropológica. Son algunos de los grandes beneficios que este proyecto ha traído a nuestro entorno profesional.

Todo este conjunto de experiencias, acompañadas de grandes maestros de la antropología en México, fueron a lo largo de más de 10 años los cimientos que sustentan mi carrera antropológica. Y justamente este año, al celebrarse los 15 años del proyecto, mi propio quehacer da un giro al incorporarme como profesora-investigadora de tiempo completo en el Centro INAH Oaxaca.

Por todo esto y más, sin lugar a dudas soy una hija del proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Soy aquella chica que, con 21 años de edad, llegó al estado de Oaxaca para abrirse paso como antropóloga y vivir de eso.

El olor a tabaco y la calcomanía de ANTHROPOLOGY IS FOR LOVERS que adorna la puerta de la oficina de Alicia Barabas y Miguel Bartolomé siguen allí, intactos como el día en que llegué y que llegaron todos los compañeros que han pasado por este lugar. Vendrá el día en que algún estudiante despistado llegue a la ciudad de Oaxaca y, por no conocer la ciudad, demore otra vez 40 minutos o más buscando llegar al Centro INAH, el lugar que guarda mis primeras y mis más recientes notas de campo.

No sé si la letra verde de madera que descansa en mi escritorio o la caja de té detrás de mí llamen la atención del despistado, o cuáles mecanismos nos acompañen en la iniciación; lo que sí sé es que, probablemente, en ese momento la cadena de formación que el proyecto nacional engarzó a lo largo de estos 15 años añadirá un eslabón más a las filas de la historia de la etnografía en México. Y la familia seguirá creciendo.

Bibliografía

- Bartolomé, Miguel Alberto, *Librar el camino: relatos sobre antropología y alteridad*, México, INAH-Conaculta, 2002.
 ———, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 1997.

La etnografía como proceso colectivo

Rodolfo Oliveros Espinosa*

¿Qué les debe conceptualmente la antropología a los pueblos que estudia?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

El conocimiento como producción colectiva

El cuestionamiento del antropólogo brasileño citado en el epígrafe en contadas ocasiones ha sido un tema de reflexión de nuestra disciplina. Sin embargo, esta interrogante se vuelve cada vez más necesaria, en tanto los pueblos con que trabajamos nos interpelan y convocan a plantear los problemas de investigación a partir de sus intereses concretos. Lejos de intentar responder la pregunta de Viveiros de Castro (2010), que plantea una dimensión epistemológica y política del quehacer antropológico, en las siguientes líneas trazaremos algunas reflexiones –provocadas por esta pregunta– en torno a la etnografía y al proceso de formación como antropólogos.

Si reconocemos que todo conocimiento es resultado de la situación histórico-social y que, por lo tanto, es un producto colectivo, en el caso de la antropología será necesario reconocer, tal como apunta Viveiros de Castro, que muchos de los conceptos y teoría más importantes de nuestra disciplina son el resultado de la asimilación del pensamiento de los pueblos con que trabajamos, a veces de manera no evidente y menos aún reconocida, sobre todo por la llamada antropología “minera”, de carácter eminentemente extractiva, tal como afirma Andrés Aubry: “[...] ensimismado en su estatus, el investigador se cree un especialista de la producción de conocimientos sin que sepa desaprender lo aprendido ante las revelaciones cognitivas de la práctica social de sus interlocutores del campo” (Aubry, 2011: 60).

Han sido diversos, y con resultados desiguales, los intentos de generar nuevas formas de hacer etnografía en que los pueblos sean, en principio, reconocidos como sujetos; es decir, sujetos prácticos capaces de reflexionar sobre su propia realidad, transformarla y, por tanto, de ser reconocidos como productores de la propia antropología. Esto habría que entenderlo en tres sentidos: en tanto explicación de la dimensión humana propia de los pueblos, como generadores de “las teorías sobre la sociedad y la cultura” (Viveiros, 2010: 15) a partir de su praxis, y finalmente –como afirmaron los zapatistas durante su estancia en la ENAH en 2001– en cuanto a que “el objeto de estudio toma la palabra”. Hombres y mujeres de los pueblos indígenas y campesinos son ahora gran parte de los antropólogos que realizan las investigaciones en sus propias comunidades, pero no sólo en las suyas ni únicamente como etnógrafos, sino también como productores audiovisuales, fotógrafos, entre otros, que generan materiales para sus propias comunidades y para el exterior; es decir, no se limitan a pensar la “comunidad”.

* Centro INAH Michoacán (caxtoli@yahoo.com.mx).

Otras etnografías y varias miradas

El reconocimiento del carácter colectivo del conocimiento y del proceso de investigación es apenas una primera derivación a partir de la cuál es posible pensar los alcances de un proyecto colectivo de largo aliento como ha sido el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México para el Nuevo Milenio.

A lo largo de nueve años en este proyecto, el ejercicio de investigación y formación como antropólogo me ha llevado reflexionar sobre el carácter colectivo de la investigación, sus posibilidades y debilidades. Plantearse un proyecto en verdad colectivo, en tiempos que la flexibilización laboral y el carácter productivista del quehacer científico permea en la instituciones académicas, es un auténtico reto.

El proyecto de etnografía nos ha permitido adentrarnos en numerosas temáticas, discusiones y formas de analizar la realidad. El proceso generado nos ha enriquecido como científicos sociales y sobre todo nos ha permitido un acercamiento múltiple con los pueblos indígenas. Si una cualidad tiene el quehacer etnográfico es la posibilidad de encontrarnos y confrontarnos con los otros y “lo que toda experiencia de otra cultura nos ofrece es una oportunidad de realizar una experimentación sobre nuestra propia cultura” (*idem*).

Con el paso de los años, el proyecto se ha transformado, y podríamos seguir la derivación de Viveiros y reconocer que esa transformación se ha debido en gran medida a la *praxis* de los pueblos, o decir que esta transformación se debió no sólo a nuestra práctica antropológica. En todo caso, algunos de los debates que se han puesto en la mesa de discusión y que han cuestionado mi propia práctica etnográfica implican la necesidad de generar resultados concretos que las comunidades puedan apropiarse (Boege, 2010). En este

sentido, podríamos decir –siguiendo a Aubry– que “[...] investigar un problema es resolverlo, pero en el entendido de que en la sociedad el problema y su solución son colectivos [...] pero lo menos que se puede esperar del investigador es que proporcione instrumentos –los mejores no suelen ser de papel– para agilizar o consolidar la acción colectiva” (Aubry, 2011: 65).

En la última década, la antropología en México se ha visto transformada por dos hechos que han marcado en muchos lugares la dinámica de los pueblos indígenas.

El primero de ellos ha sido la supuesta guerra contra el narcotráfico, que nos ha obligado a muchos a hacer etnografía “en el campo de batalla” (Robben y Nordstrom, 1995), por lo que se hace necesaria una reflexión ética sobre la información y los problemas que hemos abordado como investigadores. En la medida que los etnógrafos se involucran y pueden llegar a ser víctimas, los cuestionamientos sobre la objetividad de la investigación se difuminan y se abre ante nosotros una nueva realidad que plantea problemas de carácter ético, y el propio riesgo debe ser considerado como una cuestión metodológica (*idem*). En Michoacán nos hemos visto orillados a realizar estos cuestionamientos; por ejemplo, hasta dónde podemos trabajar el tema de la tala clandestina o los conflictos territoriales sin poner en riesgo a las personas con quienes trabajamos ni a nosotros mismos.

El segundo es la actual etapa de despojo que lleva a cabo el capital y que afecta en gran medida los territorios de los pueblos indígenas, en algunos casos la primera cara de la moneda de la violencia desatada a lo largo del país. Las respuestas de los pueblos han sido diversas y desiguales, a veces logrando construir procesos de autonomía y en otras viendo roto el tejido social de las comunidades. Estos procesos también nos han llevado a redefinir nuestra situación como investigadores y a tomar una posición frente a las propias comunidades que deciden impulsar procesos profundos de transformación de su realidad y reinventarse.

Finalmente, podemos afirmar que el proyecto de etnografía es el marco que nos permitió adentrarnos en el sinuoso sendero del trabajo de campo y a entenderlo desde diferentes puntos de vista, a cuestionarnos éticamente el quehacer antropológico y a valorar la importancia del trabajo colectivo en los procesos de investigación.

La experiencia adquirida en este trabajo colectivo ha sido sumamente rica, ante la diversidad que lo ha





Caravana, lugar no identificado, 1944 **Fotografía** © Armando Salas Portugal

permeado. La interdisciplina ha sido otro de los aportes del proyecto. Esto ha posibilitado que algunos de nosotros nos adentráramos en otras disciplinas, como la geografía, y que aprendiéramos a combinar estrategias de investigación, pero siempre con la etnografía como base.

Hemos querido transmitir a los estudiantes de la ENAH esta experiencia en el proyecto de etnografía, pero sobre todo el aprendizaje que hemos tenido con los pueblos indígenas, tratando de generar una forma distinta de aprender y producir la antropología desde una mirada crítica, en la que –como diría Freire– educadores y educandos se asuman como sujetos de la historia y que su práctica se guíe por una posición ética como investigadores.

Bibliografía

- Aubry, Andrés, "Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales", en *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, CIESAS/UAM-X/UNACH, 2011.
- Boege, Eckart, "Protocolo de investigación", tercera etapa, línea 1: "Etnografía del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México", México, 2010.
- Robben y Nordstrom, "Introduction. The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict", en *Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "El anti-narciso", en *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2010.

La etnografía no es diálogo o sólo lo es en segunda instancia, comentario metodológico¹

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez*

En su doble acepción de método de escritura y método de trabajo de campo, la etnografía es un diálogo, según reza una fórmula ampliamente utilizada por los antropólogos. Trabajo de campo y escritura etnográficos son diálogos, sentencian. Disiento de las dos apreciaciones, aunque es la que se refiere al método del trabajo de campo la que, en mi opinión, tiene las consecuencias más perversas o cuando menos limitantes para el quehacer etnográfico. Aunque tendría sentido que procediera con el campo primero y el texto después, en el mismo orden en que tiene o debería tener lugar la práctica del etnógrafo, procederé en orden inverso al del método etnográfico, por ser mi comentario crítico más relevante respecto al que ha sido calificado de rito iniciático del antropólogo... rito dialógico.²

El diálogo es, como he dicho, una de las metáforas privilegiadas por los antropólogos para definir al texto etnográfico, aunque bien se puede decir lo mismo del texto etnológico y el antropológico, si es que se les distingue del primero.³ El texto etnográfico –la etnografía, según determinados antropólogos– es, en principio, la presentación escrita de los resultados de la investigación de campo –subordinada al texto, según esos determinados antropólogos– que el etnógrafo condujo previamente con, entre o sobre determinados sujetos sociales. En este caso, el texto se concibe a la manera de una conversación entre el antropólogo como autor y su lector, una conversación virtual construida con base en la traducción entendida como un diálogo intercultural.

En la formulación interpretativa simbolista que Geertz publicó en las décadas de 1970 y 1980, el antropólogo hace las veces de intermediario entre distintos códigos culturales, de manera que “hechos extraños e irregulares” y “conceptos de experiencia próxima” de la cultura de los sujetos sociales estudiados, son traducidos o enfrentados –o “yuxtapuestos”, como indican Marcus y Fischer– a “categorías familiares” y “conceptos de experiencia distante” de la cultura del etnógrafo y de sus lectores (Geertz, 1994: 74-75; 1997: 11; Marcus y Fischer, 2000: 59-61). No nos engañemos. En el verdadero diálogo hay un intercambio bidireccional que no tiene lugar en una lectura que, así vista, se asemeja más al monólogo que un escritor profiere y que múltiples lectores

* Socio de Perspectivas Interdisciplinarias en Red, A.C. Doctorante por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (cghr30@hotmail.com).

¹ Una versión previa de este comentario escrito se presentó como ponencia en la mesa “Experiencias en la formación de jóvenes investigadores”, en el marco del Coloquio Internacional “La Etnografía y los Desafíos del México Contemporáneo. Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio”, MNA-INAH/CNAN-INAH, México, 7 de octubre de 2014.

² Calificar como rito iniciático al trabajo de campo del que deben abreviar las reflexiones etnológica y antropológica parece evidenciar la funesta preferencia que algunos antropólogos tienen por “el escritorio”, el aula, el pasillo, etc., y el franco desprecio por “el lodo” del trabajo de campo, concebido así como una molestia que se dejaría para los principiantes y de la que se librarían los antropólogos consumados.

³ En esta misma revista, en otra época, publiqué un comentario derivado de las distinciones que hace Lévi-Strauss (1994 [1958 y 1974]) entre etnografía, etnología y antropología (Heiras, 2007).



Honda (el tejido), don Salvador Tapia, Tepoztlán, Morelos, 1977 **Fotografía** © L. Miguel Morayta Mendoza

escuchan, cada uno por su cuenta. Los diálogos por escrito, entre escritores, no lo son todo y hasta puede decirse que resultan marginales.⁴

Por lo que toca a los códigos culturales supuestamente puestos a dialogar, sólo soy capaz de conceder que dialogan –merced a la magia del etnógrafo escritor– en un muy vago sentido metafórico. Comparar, traducir, enfrentar y yuxtaponer no es dialogar. Sin embargo, es cierto que esta crítica menor que propongo sólo toca a los más radicales de los dialogistas. Geertz, de hecho, en sentido estricto habla de diálogo exclusivamente para la relación entre el etnógrafo y sus informantes: “Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos, una cuestión bastante más

difícil (y no sólo con extranjeros) de lo que generalmente se reconoce” (Geertz, 1996 [1973]: 27”).

La revolución simbólico-interpretativa, de la que Geertz fue un precursor prominente, dio lugar a una revisión profunda de los métodos antropológicos. Esa revolución centró su atención en la representación de la experiencia etnográfica y criticó de manera frontal la relación invisibilizada del etnógrafo con sus informantes que, a partir de entonces, comenzaron a ser vistos como interlocutores, colaboradores y coautores de los textos –esto último, el informante como coautor, con frecuencia melosamente exagerado por quienes sucedieron y contestaron a Geertz–. Gracias a ese giro que recibió los títulos de “modernista”, “posmoderno”, “dialogico” y “comprensivo”, los antropólogos cuestionaron seriamente la ingenua descripción realista de los primeros etnógrafos profesionales. A partir de entonces los etnógrafos no se introdujeron más en un campo social para observar los hechos sociales con neutralidad, sino que –según se propuso– los construyen en el curso de las conversaciones que sostienen con los sujetos sociales.

Esta revisión epistemológica de la disciplina, este examen de los métodos de construcción del conocimiento etnográfico, fue absolutamente necesario para superar las limitaciones positivistas de los fundadores. Sin embargo, poner un énfasis tal sobre el diálogo que

⁴ Lévi-Strauss, Geertz, Marcus y Fischer no escucharán ni leerán jamás el “diálogo” que sostuve con ellos, precisamente porque nunca fue un diálogo lo que practiqué al leerlos y escribir con ellos en mente. En este sentido, Trejo Barrientos intitula atinadamente “Monólogos con Roberto Williams” a su diálogo imposible con un desconocido que, además, murió algunos años antes de que él escribiera (Trejo, 2009). Si bien es cierto que en el marco de las comunidades de antropólogos se verifica cierto diálogo por escrito, a veces casi epistolar (aunque no pocos antropólogos mexicanos parecen caracterizarse por desconocer incluso lo que sus colegas vecinos de cubículo escriben), imaginar como un diálogo la relación virtual entre el etnógrafo escritor y el lector evidencia el amor incondicional que los antropólogos profesan a su gremio (que no a sus agremiados), en detrimento de la relación que deberían privilegiar con un público más amplio.



el etnógrafo sostiene con sus interlocutores en campo, en un afán de, digamos, simetría retórica respecto del supuesto diálogo textual, sobredimensiona esa relación entre etnógrafo e informante. Sin llegar al absurdo posmoderno del modo confesional ya denunciado por Marcus y Fischer,⁵ ni a la verborrea de los más radicales defensores de la entrevista transcrita vuelta núcleo del texto etnográfico como modelo de antropología dialógica, de cualquier forma la sobrevaloración del diálogo como parte del método ha hecho parecer más importante el proceso dialógico de construcción del conocimiento que aquello conocido en virtud de la observación participante.⁶

Por supuesto que el etnógrafo debe conversar con sus interlocutores en campo y, según los casos, es necesario aplicar entrevistas de diversa índole, censos y encuestas. El método genealógico, sólo practicable en la medida que se entrevista a los sujetos que son objeto de estudio, goza de un prestigio fundacional no desmentido con el paso de un milenio al siguiente. La entrevista en particular o el diálogo en un sentido más amplio son necesarios para la buena conducción de la empresa etnográfica en campo, sin duda, pero el énfasis que hemos puesto en el diálogo establecido entre

⁵ “En ocasiones la metáfora del diálogo se tomó de manera en exceso simplista, lo que hizo posible que algunos etnógrafos se deslizaran hacia un modo confesional de escritura, como si el intercambio comunicativo externo entre un etnógrafo determinado y sus sujetos fuera el principal objetivo de la investigación” (Marcus y Fischer, 2000 [1986]: 59).

⁶ En defensa de la crítica que debió hacer sobre la manera en que son escritos los textos etnográficos, Geertz criticó a quienes incomodó aquella primera crítica, en cuyas bocas impuso, con ironía, las palabras siguientes: “Lo que nos importa son los tikopia y los tallensi en sí mismos, y no las estrategias narrativas de Raymond Firth, o los mecanismos retóricos de Meyer Fortes” (1997 [1988]: 11). Contra Geertz, yo creo que los que importan, en efecto, son los tikopia y los tallensi, aunque puedo conceder que acierta al señalar la relevancia de las estrategias narrativas y los mecanismos retóricos con que sus etnógrafos (los de los tikopia y los tallensi) construyen conocimiento sobre tales sociedades.

etnógrafo e interlocutor ha oscurecido el hecho de que los diálogos en verdad importantes, aquéllos en que el etnógrafo debe centrar su atención, son los sostenidos entre los sujetos sociales, de manera que debe atender el diálogo que él mismo establece con esos sujetos en la medida que informa sobre tales diálogos entre los sujetos sociales. El foco, entonces, no debe dirigirse a la relación entre etnógrafo e interlocutor, sino en la medida que permite entender el diálogo nativo.

Para decirlo de otra manera: la observación participante debe ser prioritaria por sobre la entrevista, incluso si y de hecho sólo si ésta se conduce por los derroteros de la atención flotante y la entrevista abierta no dirigida. Concebir el trabajo de campo como un diálogo entre el etnógrafo y sus interlocutores en campo concede prioridad a la entrevista y la charla por encima de la observación y escucha participantes, lo que supone un vicio. Reconocer el hecho de que el etnógrafo genera el dato de campo debe significar que la observación y la exégesis deben ser contextualizadas, y no, como parece querer Rosana Guber, que “la presencia del investigador constituye las situaciones de interacción”.⁷ La interacción relevante no es la del investigador y los sujetos sociales, a pesar de que tomar conciencia de ésta es condición indispensable para contextualizar y dotar de sentido al dato etnográfico. Así pues, la interacción relevante debe ser la sostenida por los sujetos sociales que el etnógrafo observa y escucha.

Después de observarlos y escucharlos, el etnógrafo hará las preguntas de la manera menos tendenciosa posible, procurando no imponer un tipo de respuesta o, más precisamente, procurando imponer el tipo de respuesta en un marco de posibilidades concebido por el etnógrafo entrevistador en atención a lo que antes vio y escuchó pues, a pesar de las creencias que heredamos de la lingüística de campo y de la etnociencia, que creyeron en las preguntas asépticas y las elicitaciones neutrales, toda pregunta genera un tipo de respuesta.⁸

⁷ “Es tarea del investigador aprehender las formas en que los sujetos de estudio producen e interpretan su realidad para aprehender sus métodos de investigación. Pero, como la única forma de conocer o interpretar es participar en situaciones de interacción, el investigador debe involucrarse en estas situaciones a condición de no creer que su presencia es totalmente exterior ni que su interioridad lo diluye. La presencia del investigador constituye las situaciones de interacción, como el lenguaje constituye la realidad. El investigador se convierte, entonces, en el principal instrumento de investigación y producción de conocimientos” (Guber, 2011 [2000]: 45).

⁸ En esta cuestión señalo mi distancia respecto de los argumentos de Lomnitz que, en otros puntos, suscribo plenamente. Lomnitz (2014), en efecto, cree que las etnociencias lograron formular preguntas que producen elicitaciones neutrales.

La entrevista debe ser posterior a lo dicho y hecho espontáneamente por los sujetos sociales. La prédica malinowskiana de la reclusión aislada no lleva, por supuesto, la intención de convertir al etnógrafo en nativo, sino la de, en primer lugar –como todos sabemos–, exponerlo a los imponderables de una vida que no es la que conoce y que, por tanto, no es predecible. Las preguntas sobre ésta serían prejuiciosas –previas a la disposición de elementos para emitir un juicio– o absurdas. En segundo lugar –como parece olvidarse–, tiene la intención de familiarizar al etnógrafo con los sujetos sociales para que dejen de actuar siempre en función de él. Sólo quien no conoce de años a los sujetos entre quienes hace trabajo de campo puede creer que la sola presencia del investigador condiciona en toda circunstancia el comportamiento de los primeros. Resulta asombroso que la agudeza con que los antropólogos han observado que la presencia del etnógrafo entre los sujetos que estudia condiciona el comportamiento de estos últimos, no haya conducido a una crítica igualmente penetrante dirigida al papel limitador y hasta distorsionador de la entrevista entre los métodos etnográficos.

Cuando el investigador llega a campo a hacer preguntas, está ya prediciendo lo que va a encontrar. Que el antropólogo conozca la bibliografía etnográfica antes de llegar a campo puede orientarlo para no hacer preguntas impertinentes, pero con igual frecuencia lo llevará a cometer las mismas impertinencias que sus predecesores. No importa cuánto cuidado ponga en no dirigir las preguntas, no cerrar la entrevista ni estructurar con rigidez el cuestionario: al formular una pregunta, el investigador en campo siempre condiciona un tipo de respuesta. Las respuestas no llegan solas y sin necesidad de formular preguntas explícitas, es cierto, pero las preguntas deben hacerse, cuando menos, tras haber escuchado a dónde conducen los diálogos espontáneos de los sujetos sociales sometidos pacientemente a observación etnográfica.

Viveiros de Castro señala que, en una etnografía tradicional, las cuestiones tratadas son las definidas por los sujetos sociales.⁹ Agregaré que sólo una etnografía tradicional puede aspirar a ser etnografía. En un mundo cuyas graves urgencias son tantas, en una academia antropológica y un sistema educativo-científico



nacional aquejado de eficientismo,¹⁰ enfrentados a cada vez más sujetos sociales que no están dispuestos a ser objeto de folclorización y que, si no los expulsan, reclaman de los antropólogos el papel de colaboradores y facilitadores (Beaucage, 2014); en este mundo el antropólogo tiene muchas tareas, entre las que muy pocas se avienen con las de la lenta e incontrolable elaboración de investigaciones etnográficas que se lleven a cabo guiadas por un método en campo que privilegie la observación y escucha participantes, y deje para un segundo momento el diálogo con los sujetos que son objeto de estudio.¹¹ Es en ese mundo donde el conocimiento etnográfico, difícil y pacientemente logrado, es aún más valioso de lo que ya era, tal como lo expresó Claudio Lomnitz (2014).

Si el etnógrafo en campo continúa guiándose por la consigna dialógica, será incapaz de escuchar de qué hablan los sujetos sociales a quienes pretende acercarse. Para hablar y preguntar, antes hay que observar y escuchar. Esa lección, que los antropólogos no hemos terminado de aprender, jamás será aprendida si seguimos insistiendo en la imagen que presenta el trabajo de campo etnográfico como un diálogo. Ésa es la principal enseñanza que debe ofrecer un proyecto nacional como el de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, cuyo decimoquinto aniversario celebramos y que nos permitió, a muchos

¹⁰ Véase el punto 2 de la declaración a la opinión pública que el Tercer Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología aprobó en su plenaria del 26 de septiembre de 2014 en la ciudad de México (“Declaratoria...”, 2014).

¹¹ Para regresar a Geertz, lo parafrasearé afirmando que lo que nos importa son los otomíes y los tepehuas (además de los habitantes de Tepito, las comunidades científicas, los turistas gringos, la clase empresarial, los jóvenes que se identifican como “emos” o las familias de abolengo de la ciudad de Puebla), no lo que platicaron con sus etnógrafos, si bien concedo que en la relevancia de la toma de conciencia de esas pláticas fueron condición indispensable para construir una imagen etnográfica (escrita) de todos esos sujetos sociales (véase la nota 6).

⁹ “Perhaps I should warn the reader that this [From the Enemy’s Point of View] is a traditional ethnography; the questions it pursues were imposed by the Araweté but handled according to my own concerns” (Viveiros de Castro, 1992 [1986 (1984)]: XVI).



antropólogos, tener una presencia en campo que sólo después de muchos años atisba el diálogo y que, después de tanto tiempo, apenas hoy promete convertirnos en etnógrafos.

Bibliografía

Beaucage, Pierre, "Etnografía y movimientos sociales en la sierra nororiental de Puebla (1960-2014)", ponencia presentada en la mesa "Movimientos sociales y perspectivas locales", Coloquio Internacional "La Etnografía y los Desafíos del México Contemporáneo. Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio", MNA-INAH/CNAN-INAH, México, 7 de octubre de 2014, en línea [<https://www.youtube.com/watch?v=TU7kbxxlDk8>], consultado el 13 de octubre de 2014.

"Declaratoria del Tercer Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología", Programa Universitario México Nación Multicultural-UNAM/UAM/INAH/IIA-UNAM/CEAS/CIESAS/UIA/ENAH-INAH/UACM/Centro Cultural del México Contemporáneo/Fideicomiso Centro Histórico de la Ciudad de México, México, 24 a 26 de septiembre de 2014, en línea [<https://ceasmexico.wordpress.com/2014/09/29/declaratoria-del-tercer-congreso-mexicano-de-etnologia-social-y-etnologia-iii-comase/>], consultado el 13 de octubre de 2014.

Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós (Studio, 73), 1997 [1988].

_____, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa (Antropología), 1996 [1973].

_____, "'Desde el punto de vista del nativo': sobre la naturaleza del conocimiento antropológico", en C. Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós (Básica, 66), 1994 [1983], pp. 73-90.

Guber, Rosana, *La etnografía: método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo XXI (Mínima), 2011 [2010].

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, "Elogio de la diferencia: mitología y ritual en la Huasteca sur", *Diario de Campo*, núm. 92, mayo-junio de 2007, pp. 64-71.

Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona, Alta-ya (Grandes obras del pensamiento, 44), 1994 [1958, 1974].

Lomnitz, Claudio, "La etnografía y el futuro de la antropología mexicana", conferencia magistral, Coloquio Internacional "La Etnografía y los Desafíos del México Contemporáneo. Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio", MNA-INAH/CNAN-INAH, México, 9 de octubre de 2014, en línea [<http://new.livestream.com/accounts/3680263/events/3443343>], consultado el 13 de octubre de 2014.

Marcus, George y Michael Fischer, *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu (Biblioteca de comunicación, cultura y medios), 2000 [1986].

Trejo Barrientos, Leopoldo, "Monólogos con Roberto Williams", *Contrapunto*, dossier dedicado a Roberto Williams García, año 4, núm. 1, vol. 4, enero-abril de 2009, pp. 55-63.

Viveiros de Castro, Eduardo, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, The University of Chicago Press (Anthropology/Comparative Religion/Latin American Studies), 1986 [1984].



Avatares de la etnografía

Mirza Mendoza Rico*

El INAH surgió y se ha desarrollado dentro de una política de Estado orientada a la construcción de la identidad nacional a partir de la conformación de símbolos que contienen un sustrato indígena relevante, aunque en principio vinculados con el propósito de la integración nacional, y desde hace casi un siglo ha cobijado investigaciones centrales en la perspectiva de caracterizar culturalmente a la sociedad mexicana.

En la última década del siglo xx se configuraron escenarios que dieron paso a cuestionamientos hechos precisamente por los pueblos indígenas que en origen habitaban el actual territorio nacional; estos cuestionamientos se expresaron concretamente en 1996, a través de los Acuerdos de San Andrés, y provocaron nuevas reflexiones y labores en torno a lo que concebíamos como realidad mexicana, que dieron lugar a redefiniciones del Estado relacionadas con nuevas maneras de pensar y aplicar políticas adecuadas para un país innegablemente diverso.

En ese contexto es viable pensar en la construcción de planteamientos de investigación que sustentarían, a partir de esfuerzos colectivos de distintos niveles, la posibilidad de entender la existencia de una nación pluriétnica y multicultural. Un ejemplo de esto es el proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Esta iniciativa académica tuvo su origen en la Coordinación Nacional de Antropología en conjunto con el Conacyt y comenzó sus labores en 1999. Desde entonces nos ha confrontado ante distintos desafíos, proporcionales a la madurez de nuestra formación y experiencia como investigadores, a los planteamientos del propio proyecto en sus distintos momentos y a los contextos particulares de nuestro ejercicio, con lo que ha generado diversas contribuciones para comprender y atender las problemáticas que identifican a las propias regiones indígenas de nuestro país.

Mi participación en el proyecto hasta 2014 sustenta algunas reflexiones sobre ese ejercicio etnográfico, vertidas aquí como parte de las repercusiones de nuestro trabajo en relación con distintos niveles de actuación en el estado de Querétaro.

La etnografía como un conjunto de procesos descriptivos continuos, como productos que dan cuenta de la variabilidad cultural, como vías para identificar realidades, las de otros y las nuestras, para nombrar pueblos y culturas, respondiendo a las preguntas enmarcadas en la sensibilidad histórica, es una herramienta central en la construcción de una sociedad incluyente.

Como parte del proyecto, estudiantes de antropología fuimos convocados por diversas escuelas donde nos formábamos –mediante las necesidades del servicio social de los proyectos vigentes para cada institución o como asistentes de investigación– y contratados de manera diferenciada por los investigadores adscritos a diversos centros regionales del INAH, muchos de los cuales, de

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH (mirza7mx@yahoo.com.mx).

trayectorias ampliamente reconocidas, serían nuestros coordinadores y guías en un valioso proceso formativo.

En una primera fase del proyecto (1999-2005) nos abocamos a la renovación de la información sobre los grupos indígenas de nuestro país, con las actividades estructuradas por el planteamiento académico de una línea de investigación y su discusión en el Seminario Permanente de Etnografía, temporadas de campo, discusiones en el interior del equipo, así como por los comentarios que compañeros de otros equipos hacían a nuestra labor cuando ésta se colectivizaba en documentos de trabajo. Todos estos recursos de enseñanza-aprendizaje se han construido durante años y en ellos la crítica siempre se ha podido manifestar, aunque no siempre se entienda bien cómo hacerlo.

Se hablaba de la manera de plantear el problema de la región y, con esto, de la forma en que la antropología mexicana hablaba de “las comunidades indígenas”, enfatizando en las interacciones en que podían encontrarse con las poblaciones mestizas; enunciando, pues, que las condiciones de desigualdad en que vivimos son comprensibles sólo en esa relación.

A partir de esa postura se ofrecieron disertaciones diversas sobre grandes temas, como la organización social, el territorio, la identidad étnica, la religión y la migración, las cuales sustentaron etnografías originales que aportaron análisis a partir de registros directos, realizados por los integrantes del equipo de investigación.

La población indígena, concebida a principios del siglo xx como un problema por resolver, se re-creaba para nosotros como un campo fértil para nuevos cuestionamientos y por lo tanto reforzaba la necesidad de poner atención en la forma de hacer y divulgar la etnografía, por lo cual pensamos en estrategias que volvieran palpables nuestros avances no sólo para el consumo especializado, sino también para el común de la población.

En nuestro caso, desde el principio se planeó la creación de la sala permanente de los pueblos indios de Querétaro, que a finales de 1999 se inauguró en el Museo Regional del estado. Allí se observan las formas en que las poblaciones ñãñhö, chichimecas-ñãñhä y xi'oi conciben su grupo familiar y su manifestación espacial, algunas de sus expresiones lingüísticas y los espacios geográficos donde se asientan, además de muestras del arte pensado para distintas prácticas rituales. Las reacciones que suscitó fueron elocuentes, como un acto que cuestionaba de hecho los discursos de las elites que enarbolan el orgullo criollo y pretendían al mismo tiempo invisibilizar la presencia indígena contemporánea,

como uno de nuestros primeros pasos hacia el reconocimiento de la diversidad y al mismo tiempo como uno de los resultados que cimentó el proyecto en el estado.

Durante la segunda etapa (2005-2008), y desde nuestra participación con el atributo de ser investigadores contratados, con relaciones de años establecidas con las personas que conocimos en campo, nuestro trabajo se centró en temas que situaban formas distintas de concebir universos, de los especialistas rituales que tienen palabras que sanan, que transforman realidades y lo que en ellas existe y actúa. Hablamos entonces del chamanismo y el nahualismo indígenas, de cosmovisiones, de mitología y su contraparte ritual. La riqueza de estas expresiones indígenas no dejó lugar a dudas de la relevancia que la población indígena tiene para los valores culturales del estado, para una tradición que se sustenta como propia. Todo esto se tradujo en el trabajo de colaboración iniciado en 2007 con otras instituciones estatales y federales para la conformación de un expediente técnico que dio lugar a que Tolimán ingresara en 2009 a la lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad ante la UNESCO, con la denominación de “Lugares de memoria y tradiciones vivas de los otomí-chichimecas de Tolimán: la Peña de Bernal, guardiana de un territorio sagrado”.

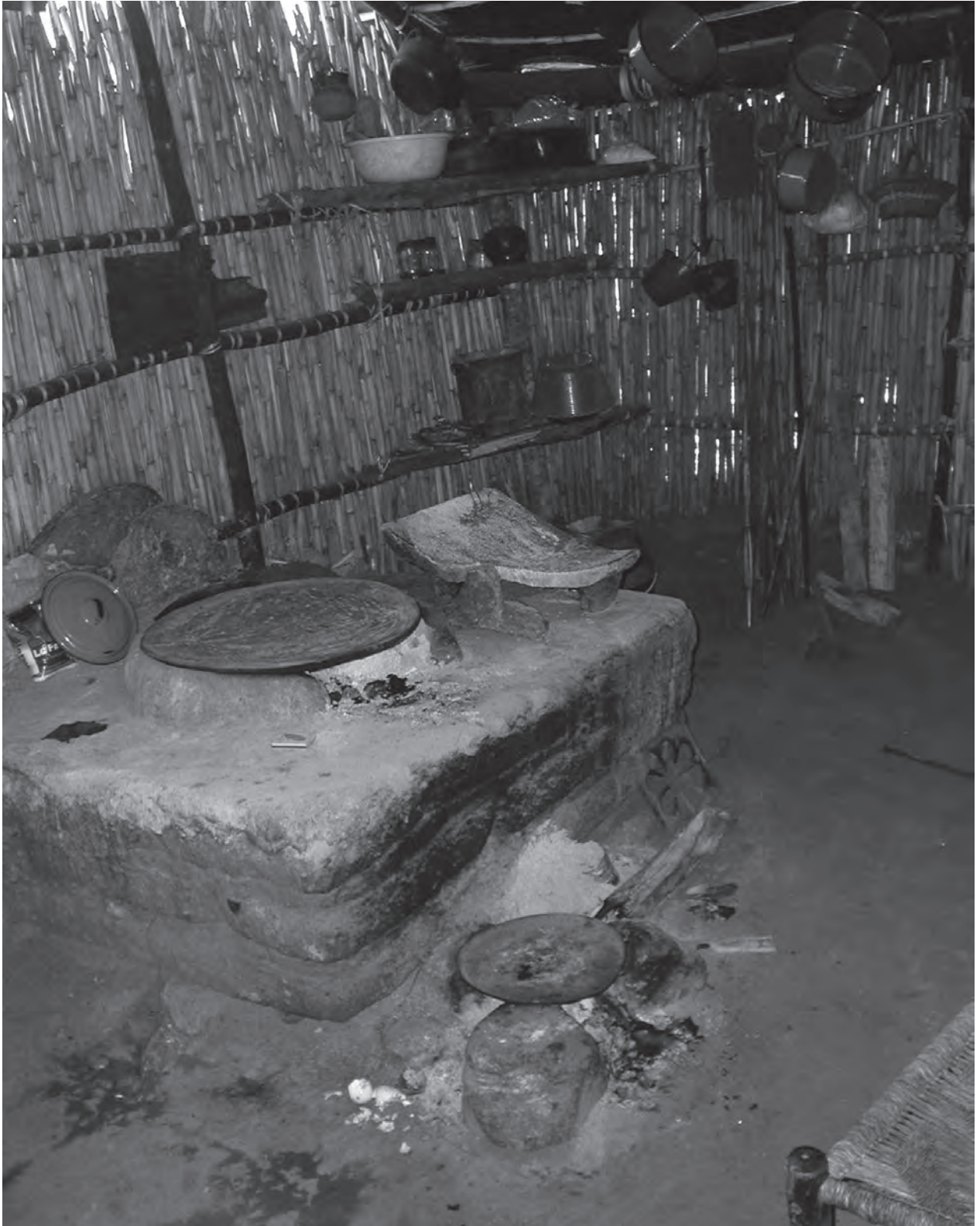
La tercera y actual fase del proyecto, que también comenzó en 2009, trabaja en torno al patrimonio biocultural de los pueblos indígenas. Esta propuesta derivada del interés por enunciar las preocupaciones de las poblaciones indígenas también es posible dado el bagaje de conocimientos y experiencia del proyecto y el ejercicio profesional que se sustenta como investigadores –contratados, sí, pero investigadores al fin.

La observación no es menor, si pensamos que muchos de los elementos que hoy se disputan –no en un estado o en nuestro país, sino en el mundo– son elementos que forman parte de sistemas de conocimiento indígena, de prácticas de conservación y manejo de recursos que sustentan la diversidad biológica y cultural, de territorios étnicos que contienen todo aquello que hoy se valora bajo el esquema del bienestar y la riqueza capitalista. Esas expresiones culturales pensadas como patrimonio biocultural, defendido en distintas arenas, sugieren una actuación de la etnografía que piense, sustente, diseñe y posicione las voces de la población indígena. En este sentido, hemos observado la importancia de la etnografía en la conformación de los peritajes antropológicos y de la atención a denuncias que se advierten en las ventanillas de los centros regionales del INAH,

que en muchos casos se centran en los riesgos que la población advierte sobre el manejo de sus espacios y de los elementos que allí se encuentran.

Esta breve recapitulación sobre la etnografía en un proyecto con gran singularidad y sus incidencias en con-

textos regionales nos conduce a reiterar la invitación para darnos tiempo de revisar su producción académica y de visualizar nuevas formas de difundir aquello que se ha producido, no sólo para hablar de la diversidad cultural, sino también para vivir de acuerdo con ella.



Interior de una cocina, Cuentepec, Morelos, 2004 **Fotografía** © María del Pilar Angón Urquiza



Atlas etnográficos de México





En el interior de la catedral de Chilapa, esperando la bendición del agua y la renovación de un fuego sagrado, por lo cual se apagan las luces de la iglesia, Chilapa, 7 de abril de 2012 **Fotografía** © Samuel Vilella Flores

Atlas etnográficos de México

Juan José Atilano Flores*

Hacer un balance de los aportes al conocimiento de la diversidad cultural en México en los 10 volúmenes publicados de la obra *Los pueblos indígenas. Atlas etnográfico* no resulta una tarea sencilla. La dificultad estriba en lograr una valoración objetiva de las contribuciones en el ámbito de las etnografías regionales en México, así como de la ardua labor de gestión orientada a la publicación de obras con un perfil de alta divulgación, integradas por textos eruditos, testimonios de primera mano, cartografía y una amplia selección fotográfica. Este formato permite al lector una mirada retrospectiva y contemporánea de los distintos aspectos que caracterizan las singularidades culturales de las regiones indígenas, como aquellos que les han otorgado unidad cultural en su devenir histórico.

En las siguientes líneas intentaré cumplir con este cometido, reconociendo que la amplitud de la obra y su riqueza editorial hacen posible lecturas paralelas. Así, he decidido centrar mi reflexión en los aspectos de integración regional y el lugar otorgado a variables como el entorno ambiental, los aspectos etnohistóricos y etnolingüísticos, así como los referidos al ámbito de la llamada tradición cultural mesoamericana. En oposición a esta última, revisamos los rasgos de las cosmovisiones en las culturas de agricultores y cazadores-recolectores de Aridoamérica.

Mi experiencia como colaborador en la definición de contenidos temáticos y el seguimiento a los criterios editoriales en la integración de los distintos volúmenes por los equipos regionales del proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio me permite observar una tensión natural entre criterios culturales y la arbitrariedad de la división política estatal, la cual en muchas ocasiones fue un factor de peso, tanto en las discusiones académicas como en la gestión institucional para la publicación de los volúmenes.

Integración temática

El proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio definió como uno de sus ejes de trabajo la producción de los atlas etnográficos. El objetivo era integrar una obra de alta divulgación, accesible a todo público y con un enfoque regional sobre los distintos grupos étnicos que habitan en territorios comunes o de proximidad geográfica. En 1999, el documento rector de los atlas planteaba la elaboración de 18 volúmenes en los que se reuniera, bajo una sola estructura editorial –estudios básicos, ensayos temáticos y recuadros etnográficos–, información etnográfica reciente que ofreciera un panorama de los distintos aspectos culturales que configuran las regiones indígenas; entre éstos, su distribución lingüística, el me-

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (atilanojjf@yahoo.com.mx).

dio ambiente, su organización social, participación política, cosmovisiones y prácticas rituales.

Hacia 2002 el proyecto de los atlas fue sujeto a una revisión en su integración, en tanto el ejercicio de regionalización mostraba contradicciones entre la división política nacional y las configuraciones culturales proyectadas en el espacio nacional desde las épocas prehispánica y colonial. Esta problemática también se reflejaba de manera parcial en la estructura operativa de los 20 equipos regionales de investigación del proyecto. Algunos de ellos se habían definido conforme a criterios histórico-culturales y lingüísticos—Gran Nayar, Huasteca, Montaña de Guerrero, Península de Yucatán, Malinche, Valle del Mezquital, Sierra Norte de Puebla, Frontera Chichimeca, Meseta Purépecha y Sierra Tarahumara—, mientras que otros respondieron a variables ecológicas, procesos históricos y fronteras políticas que integraban subregiones o que implicaban estados de la República—como Morelos, Oaxaca, Istmo de Tehuantepec, Frontera de Chiapas, Veracruz, Zacatecas, Ciudad de México, Estado de México y Sierra-Valles-Desierto de Sonora—. Esto sugirió una reintegración de las regiones indígenas proyectadas en los atlas. Así, se propuso reunir en un solo volumen de otomianos a los equipos del valle del Mezquital (ahora Hidalgo) y Estado de México; del mismo modo se definió un solo atlas para el noroeste, en tanto que a la luz de una segunda etapa del Proyecto Nacional de Etnografía, otros equipos como el de la Huasteca y de la Frontera Chichimeca (hoy Queréta-

ro) decidieron unir esfuerzos para producir un solo volumen de atlas, usando para esto criterios etnohistóricos.

En sentido estricto, los atlas se definieron intentando seguir criterios culturales; por eso se plantearon inicialmente 16 volúmenes. Sin embargo, los esfuerzos de gestión editorial ante los gobiernos de los estados obligaron a un segundo planteamiento que se circunscribía a criterios estatales. En síntesis, éstas circunstancias, en el transcurso de 15 años, obligaron a replantear en el camino no sólo el número de volúmenes, sino también, en la mayoría de casos, los criterios de regionalización, un aspecto central que dio origen a las obras.

A pesar de estos problemas, se puede afirmar que todos los volúmenes siguen una misma estructura editorial y el tratamiento de aquellos temas etnográficos que se consideraron centrales en las configuraciones regionales del México indígena. Los 10 volúmenes hoy publicados—a saber: Oaxaca, ciudad de México, Chiapas, Veracruz, Puebla, Morelos, Chihuahua, Huasteca y semidesierto queretano, Hidalgo y Noroeste— dan cuenta de las singularidades culturales de 72 grupos etnolingüísticos en cuanto a sus relaciones con la naturaleza, mediadas por sustratos cosmogónicos específicos y relaciones de poder con la sociedad nacional; la distribución lingüística y vitalidad de sus lenguas; sus formas de organización social, ya sea a escala comunitaria o bien de aquéllas con un carácter macrorregional que configuran los movimientos etnopolíticos; las prácticas rituales asociadas con la tradición agrícola y las concepciones de salud y enfermedad; las características de sus manifestaciones estéticas, que incluyen música, producción artesanal y literatura. Describen también los procesos sociales e históricos que han contribuido a la configuración de los espacios étnicos regionales, entre los que se pueden mencionar migraciones, relocalizaciones de población, así como áreas de refugiados políticos y de guerra.

Unidad cultural mesoamericana, fronteras y diversidad étnica regional

En 2004 se publicó el *Atlas de Oaxaca*, coordinado por Barabas, Bartolomé y Maldonado. Por ser el primer ejemplar de la serie Divulgación de la colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, este volumen marcó en muchos sentidos el rumbo de la producción posterior. Aunque cada uno de los siguientes atlas ha resuelto de manera particular sus contenidos y tratamiento regional, en toda la serie es una





Niñas indígenas en la presentación de actividades escolares, ca. 1935 **Fotografía** © Archivo Casasola, Sinafo-INAH, Conaculta, FN, México, inv. 208524

constante el reconocimiento de una unidad cultural mesoamericana, reflejada en la existencia de un sustrato ideológico que observa en la naturaleza y en sus elementos –lluvia, aires, cerros, cuevas, grutas, nacimientos de agua, tierra, animales, astros y plantas– un mundo análogo a lo humano y que se relaciona con las comunidades a partir de actos rituales asociados con la siembra del maíz. Los dueños del monte o potencias aparecen como una constante en el mundo indígena.

La estructura expositiva en el *Atlas de Oaxaca* transcurrió sobre tres ejes problemáticos: la relación cultura-sociedad, el poblamiento antiguo en relación con la domesticación del maíz y la resistencia étnica ante el proceso de aculturación. Según reconocen los propios coordinadores, la diversidad étnica de la entidad, expresada en la existencia de 15 grupos etnolingüísticos, encuentra un principio de unidad en tres elementos: el primero es que la mayor parte de estas culturas locales hablan idiomas emparentados; en segundo término comparten una historia milenaria y, finalmente, todas forman parte de la tradición civilizatoria mesoamericana. Esta tradición se expresa en tres rasgos comparti-

dos por las cosmovisiones: la concepción de entidades vinculadas con la lluvia, las creencias en el tonalismo y nahualismo, y la noción de sacralidad de la naturaleza como resultado de una irrupción o manifestación hierofánica o teofánica resultado de la evangelización y que hoy se asocia con los santos católicos (Bartolomé, 2004: 51, 56, 60, 63). De esta forma, Oaxaca constituiría un territorio ocupado por distintos grupos etnolingüísticos que, en términos geográficos, configuran varias subregiones definidas por características ecológicas y étnicas –Mixteca, Sierra Zapoteca del Sur, Valles Centrales, Chimalapas, Istmo, Mixe, Cañada y Mazateca—, pero que comparten entre sí elementos cosmogónicos de tradición mesoamericana.

Un proceso similar se describe en el caso del *Atlas etnográfico de Chiapas*, volumen coordinado por Nolasco, Alonso *et al.* y publicado en 2008. Los grupos indígenas de Chiapas, hablantes hoy de 10 idiomas de filiación mayense, han ocupado el territorio del estado desde tiempos antiguos; sin embargo, el proceso de dominación colonial, sumado a los movimientos de resistencia étnica que se presentan desde el siglo

xvi y que mantuvieron su vigencia con el alzamiento en 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), a lo que se agregan relocalizaciones de pueblos y la inmigración de refugiados guatemaltecos en la década de 1980, han configurado seis regiones culturales —Montañas Zoques, Norte, Altos, Selva Lacandona, Llanos de Comitán y Sierra de Tapachula—, cuya singularidad étnica, ecológica y social encuentra convergencia en rasgos cosmogónicos compartidos.

Alonso sugiere que los grupos mayenses construyen su percepción del mundo a partir de dos principios básicos, el tiempo y el espacio, por los astros Sol, Luna y la entidad del rayo; en conjunto, éstos posibilitan el tiempo cíclico asociado con el cultivo del maíz, cuerpo de la gente. El transcurso del tiempo adquiere sentido

porque reafirma el ciclo de las relaciones sociales que establecen los grupos mayenses con las divinidades, los dueños de las montañas, de la milpa y de los mantiales, con lo que se establece un circuito de intercambio simbólico con estas entidades (Alonso, 2008: 227, 229, 232-233, 235).

Finalmente, las concepciones sobre el nahualismo que relaciona a los humanos con los animales y los santos, se encuentran también presentes entre los grupos de Chiapas. En opinión de Alonso, la asociación del nahualismo con los santos católicos es el resultado de la evangelización, en especial de la advocación del Señor Santiago y su caballo; esta relación soportó la creencia de que los padres cristianos podían transformarse en animales (*ibidem*: 236, 238, 240).



El viento limpia el alma, triquis, Chichahuaxtla, Oaxaca, 1988 Fotografía © Walter Reuter

La presencia de los dueños aparece también entre totonacos, nahuas, popolocas, tepehuas, otomíes, zoques y huastecos que habitan las regiones veracruzanas de Zongolica, Huasteca, Totonacapan y el sur de Veracruz. En el marco de la dicotomía caos-orden, García Valencia y Romero, los coordinadores del *Atlas etnográfico Veracruz* (2009), revisan estas creencias y proponen que, a pesar del proceso de mundialización, caracterizado por migración internacional, el deterioro del medio ambiente por la industria petrolera y la emergencia de nuevas iglesias y religiones, los pueblos indígenas mantienen un cuerpo de ideas que regula su relación con el monte, los animales silvestres y los nacimientos de agua, espacios donde los *chaneques* y *tzenomas* se constituyen en propietarios ambivalentes que atraen la lluvia y otorgan bienes a los seres humanos, pero también pueden dañarlos.

Mientras que el espacio del monte se asocia con el caos, el pueblo y los santos católicos representan el orden. En el sur de Veracruz los dueños del monte ceden sus bienes a los seres humanos a cambio de ritos propiciatorios y ofrendas, pero son estos mismos seres, *tzenomas*, “sombras negras quienes pueden robar el alma y producir enfermedades, así como los *chiobos* (nahuas de Pajapan o *El chato* de los zoque popolocas de Soteapan), quienes devoran los cerebros de niños, cazadores y adúlteros. Los chaneques de Pajapan y Soteapan constituyen un grupo socialmente organizado. Ellos, y en particular el chaneque negro *tztzimec* o diablo, son causa de todas las desgracias humanas” (García, 2009: 158, 161).

La organización social jerarquizada de *tztzimec* se integra por cinco ayudantes: en Soteapan, el tigre; en Mecayapan, el águila, en Pajapan, el gallo; en Huayapan, el hombre negro, y en Tatahuicapan, la serpiente. Todos los animales se encuentran al servicio del chaneque, en especial la serpiente, perro del chaneque, que castiga a los adúlteros. Los cazadores y pescadores deben pedir permiso al dueño para realizar su actividad predatoria y tienen prohibido dejar animales heridos en el monte o compartir la carne con la querida o amante. Los chaneques son también propietarios del ganado. Ellos pueden otorgar riqueza a los humanos, pues robaron el ganado a los santos católicos, dueños del espacio del pueblo y donde priva el orden (*ibidem*: 162, 165, 174).

El Golfo de México traza una continuidad de subregiones que se articulan culturalmente. A partir de procesos económicos e históricos, las Huastecas de Hidalgo y San Luis Potosí se articulan con el centro norte



de la República mexicana, en la porción del semidesierto queretano o bien hacia Puebla con la Sierra Norte. Lourdes Báez, coordinadora del *Atlas etnográfico de Hidalgo* (2012), reconoce tales continuidades y en términos de la cosmovisión de nahuas, otomíes, tepehuas de la Huasteca, dichas continuidades se reflejan en la concepción del cuerpo, conformado por entidades anímicas de cuyo equilibrio depende la salud o la enfermedad. Para el caso nahua, Luciano y Questa (2012: 386-387) señalan que el mal de espanto, ocasionado por espíritus que habitan en los cruces de camino, es curado a partir de ofrecer tamales, collares de flores, aguardiente, cerveza y tabaco a los seres animados del monte y los cruces de caminos, además de convocar a los santos. La función del curandero es establecer un diálogo con dichos seres dueños del cerro y los ríos.

Mientras que la Huasteca como región cultural muestra una continuidad que rebasa las fronteras estatales de Hidalgo, el valle del Mezquital se circunscribe al territorio de la entidad, y aunque tiene nexos etnohistóricos con el Estado de México, la región muestra unidad tanto en términos del pasado prehispánico, vinculado con las ciudades de Teotihuacán y posteriormente con Tula. Para Báez, es esta profundidad histórica la que permite relacionar a las poblaciones indígenas de Hidalgo con la tradición cultural mesoamericana.



A partir de criterios etnohistóricos, Valle, Prieto y Utrilla, coordinadores del *Atlas de la Huasteca y el semidesierto queretano* (2012) tienden un puente entre la región geográfica de Barlovento, vinculada histórica y culturalmente con la Huasteca de San Luis Potosí y Veracruz con lo que llaman el semidesierto queretano. Si bien Valle cuestiona la existencia de regiones culturales, asume que la regionalización constituye un instrumento heurístico útil para el estudio de los pueblos indígenas; de esta forma señala que el atlas es un esfuerzo para “revalorar el componente chichimeca de la indianidad en México”, en tanto que la frontera chichimeca ha sido poco estudiada por los etnógrafos.

Para los autores, los once grupos que han habitado la franja noreste del territorio nacional que abarca las Huastecas veracruzana y potosina, así como la zona del semidesierto queretano, comparten una historia común de exterminio. Dicha historia se puede caracterizar por

dos elementos que articulan la costa de Barlovento con el centro-norte de Guanajuato y Querétaro: a) el hecho de que, desde el siglo XIX, los reales de minas de San Luis Potosí, Guanajuato y Zacatecas se articulaban con el Golfo de México a partir de rutas comerciales por las que circulaban sal, textiles, jarcería, cueros, cecina, piloncillo y aguardiente; b) tanto la Huasteca como Guanajuato y el semidesierto queretano compartieron una condición de áreas “internas periféricas”, habitadas por indios indómitos, idólatras y rebeldes que fueron objeto de exterminio o bien sujetos al control de misiones y presidios (Valle, 2012a: 19, 23, 27).

En opinión de Valle la frontera noreste o área chichimeca se caracteriza desde tiempos ancestrales por constituir una zona pluriétnica; en una apretada síntesis, entre las sociedades que han ocupado este territorio están las tribus del centro-norte, denominadas chichimecas; los cultivadores de maíz huastecos de la familia mayense; los grupos ribereños del Caribe, que hipotéticamente proporcionaron algunos de los rasgos más significativos de las culturas antiguas: olmecas, chontales, totonacos y tepehuas, la cultura otomí de la Sierra Madre Oriental y las migraciones de nahuas en el río Pánuco. Este poblamiento permite afirmar que la porción nororiental de Mesoamérica fue desde tiempos antiguos una región interétnica (Valle, 2012b: 33-34, 36-37).

La frontera noreste, descrita por los autores antes mencionados, tiende un tercer puente que va hacia la Huasteca poblana; esta subregión es abordada –aunque de manera parcial– en el *Atlas etnográfico de Puebla*, coordinado por Masferrer, Mondragón y Vences (2010). A pesar de compartir la tradición cultural meridional, los grupos indígenas de Puebla, entre los que se encuentran totonacos, tepehuas, popolucas, mazatecos, nahuas de la Sierra Norte y mixtecos, tienen una mayor proximidad con los rasgos mesoamericanos que hemos venido describiendo.

Según señala Romero, la cosmovisión de estos pueblos es un conjunto de elementos simbólicos referidos al entorno de la naturaleza dominada por dueños. Igual que en el caso de los grupos mayenses de Chiapas, los de Puebla consideran que el Sol y la Luna son astros ordenadores del tiempo y, por lo tanto, del ciclo agrícola; los cerros, manantiales, cuevas y ríos son umbrales, fronteras entre la Tierra y el Tlalocan, lugar de los mantenimientos. Entre el mundo otro y el de los humanos existen relaciones mediadas por el ciclo ritual agrícola o aquel destinado a la salud del cuerpo (Romero, 2010: 177-178, 185, 199).

Si bien uno de los núcleos de la llamada tradición cultural mesoamericana lo constituyen los grupos nahuas del centro de México, entre los que ubicamos a los pueblos originarios de la ciudad de México y las comunidades indígenas de Morelos, cabe destacar la importancia de los procesos de aculturación en esta zona del país, que en la mayoría de los casos ha llevado a una descaracterización étnica de estos pobladores originarios. No es gratuito entonces que Teresa Mora, coordinadora del *Atlas etnográfico de la ciudad de México* (2007), al hablar de tradiciones indígenas, nos remita a un conjunto de rasgos asociados con la alimentación, la herbolaria y la vida festiva vinculada con los santos patronales de los otrora barrios indígenas; en el caso del *Atlas etnográfico de Morelos* (2011), coordinado por Morayta, se hable de “presencias de la tradición nahua”. Para este autor, la vigencia de la cultura nahua en ese estado se documenta a partir de formas de organización social y conceptos como el de fuerza o *chicahualiztli*, que connota energía, carácter o espíritu personal (Morayta, 2011: 27).

La singularidad cósmica de los pueblos del noroeste de México

La distinción entre Mesoamérica y Aridoamérica, establecida a partir de rasgos culturales diferenciados –sociedades agrícolas con desarrollo de Estados teocráticos y sociedades agrícolas de cazadores-recolectores– parece más artificial al aproximarnos comparativamente a las cosmovisiones de unas y otras. Sin duda existen singularidades que distinguen a los pueblos del noroeste –*ralámuli* (tarahumaras), *ódamio’óba* (pimas), *macurawe* (guarijíos/guarijós), *thono o’odham* (pápago), *concáa* (seri), *yoreme* (yaqui), *kiapak* (cucapá), *kiliwa*, *juspuspai* (paipai) y *ti’pai* (kumiai)– de los de Mesoamérica; sin embargo, un punto de unidad radica en considerar lo humano y la naturaleza como parte de una misma historia.

Ana Paula Pintado plantea en su trabajo “Las cosmovisiones”, incluido en el *Atlas etnográfico de Chihuahua* (2012), coordinado por Gotés *et al.*, que en las culturas del noroeste el ser humano no ocupa un lugar



Donde nace la luz, nahuas de Guerrero, 1939 **Fotografía** © Armando Salas Portugal



Tepehuas fuera de la casa preparando un protocolo ritual, El Tepetate, Ixhuatlan de Madero, Veracruz

destacado en la sociedad; forma parte de ella, pero en ningún momento se sitúa por arriba de la naturaleza. Esta horizontalidad es observable en los mitos de origen de los *ralámuli*, guarijíos y pimas. El ser humano es un eslabón del cosmos que a través de la danza de *yúmali-rutudúli*, *paskól*, contribuye a mantener separada la tierra de las aguas. En las concepciones nativas el planeta se formó danzando en los patios familiares; en el origen el mundo era un pedazo de tierra rodeado de agua, sobre el cual tuvieron que bailar “hasta que la tierra se amacizara” (Pintado, 2012: 189-190).

En el plano celeste, el Sol y la Luna se consideran dioses o padres de la especie humana. Para los *ralámuli* el Sol es de naturaleza femenina, mientras que la Luna es masculina, en tanto para los pimas y *warijó* la Luna es la madre de Dios y el Sol es su esposo. A esta noción de padres fundadores se añade la figura del diablo –hermano mayor de Dios y padre de los mestizos–; la relación de parentesco entre Dios y el diablo establece entre *ralámulis* y mestizos (*chabochis*) una relación de primos; las narraciones míticas de la carrera de bola en que los *rarámuli* pierden contra los mestizos

constituyen una explicación cósmica de las relaciones asimétricas entre unos y otros. A pesar de estar emparentados, *ralámulis* y mestizos se diferencian por su naturaleza interior: mientras que los primeros poseen tres almas, los segundos sólo poseen dos (*ibidem*: 195).

Entre los astros, sobre todo el padre Sol es el que otorga la lluvia, pero también puede castigar a los humanos. Vinculados con el elemento acuático se encuentran también la serpiente, el arcoíris, las criaturas míticas *wajura* y *paisori* de los *warijíos* y *bawí peléame* (habitantes del agua) de los *ralámuli*. Estos seres pueden dañar la interioridad de niños, hombres y mujeres ocasionando susto, enfermedad que causa la muerte (*ibidem*: 198, 200, 203-204). Igual que la ofrenda destinada a los dueños en Mesoamérica, la danza en el noroeste contribuye a mantener una relación de equilibrio entre estos seres que pueblan los cuerpos acuáticos.

En el noroeste, la variable ecológica y la influencia evangelizadora de jesuitas y franciscanos trazan distintas configuraciones cosmogónicas. En opinión de Aguilar, las tradiciones culturales de los grupos huma-



Los músicos ñuhu de Ayotuxtla, Texcatepex, Veracruz

nos se encuentran fuertemente incididas por los entornos desiertos, valles, sierras y costas; a partir de una relación específica con su medio, los pueblos se explican tanto el origen de la especie humana como el del Sol, la Luna y las estrellas (Aguilar, 2013: 97). Mientras que los grupos de tradición yumana, habitantes del desierto, reconocen el papel de héroes culturales –*Mati-pa* (kiliwas), hermanos *Sipa y Kómat* y El mago de la Tierra (cucapá)– que crearon los mares y la tierra, entre los pápagos el complejo mítico/ritual (*vi'kita*) reactiva la noción de seres superiores como *I'toi*, que en el origen controló los peligros de la naturaleza y la enfermedad (*ibidem*: 109-112). Los antiguos seris, pueblo pescador y cazador-recolector del mar de Cortés, reconocían una sociedad de gigantes que vivían más allá de donde nace el sol. Sin embargo, hoy los mitos de este pueblo relacionan el origen de la tierra y de ellos con el espíritu totémico de la tortuga de los siete filos (*ibidem*: 117-118).

Finalmente, en el *Atlas del noroeste* (2014), coordinado por Moctezuma y Aguilar, se asienta que los pueblos agricultores yaqui y mayo, de tradición cahíta, los

cuales habitan los valles de Sonora, reconocen la existencia de dos ámbitos cosmogónicos distintos, pero relacionados: el primero, *huya ania*, concepción mágico-religiosa de la naturaleza, y el segundo *kohtumbre yaura*, relacionado con el mundo católico. En *huya ania* se distinguen diversos planos: el mundo nocturno, los ríos, aires, nubes y lluvia, así como la tierra y las plantas. En *Kohtumbre yaura* se incorpora la noción del diluvio y a personajes como el diablo y *Yaitowi*, hombre justo y perfecto. Este segundo ámbito es constantemente revitalizado a partir de los personajes de las danzas de pascola y chapayecas practicadas durante la Cuaresma y Semana Santa (*ibidem*: 119-120, 123).

Sin duda, el sustrato ecológico diferenciado de los pueblos del noroeste ha configurado distintas cosmogonías, cuya proximidad a la tradición mesoamericana es sólo comparable en las sociedades que se encuentran vinculadas con la agricultura del maíz, como entre *ralámulis*, yaquis, mayos, pimas y guarijios, en tanto su existencia depende de la lluvia. No obstante, la distinción de los puentes culturales que vincularían unas con otras es todavía una tarea pendiente. Como seña-



la Olavarría (en Aguilar, 1987: 107), la mitología del noroeste adquiere su importancia al situarse en un punto intermedio entre los temas míticos del suroeste americano y la mitología mesoamericana.

Conclusión

Lo expuesto hasta ahora permite señalar que, en el conjunto de la obra, Mesoamérica no sólo es asumida como una configuración territorial con una profundidad histórica que permite explicar el desarrollo cultural de los pueblos indígenas en México; su trascendencia heurística permite identificar la unidad cultural del pensamiento indígena. Da la impresión de que la llamada “tradición civilizatoria mesoamericana” ha transitado del mundo antiguo o prehispánico al mundo global contemporáneo, y en su transcurrir por distintos procesos sociales e históricos configuró singularidades étnicas y regionales, cuya unidad se muestra en una concepción de naturaleza socializada.

En el caso de los grupos de Aridoamérica, la unidad cultural a partir de la cosmovisión parece diluirse y en su lugar aparecen un conjunto de singularidades determinadas por los entornos ecológicos diferenciados. A pesar de esto, las sociedades agrícolas trazan puentes con Mesoamérica. La diferencia parece indicar una distinción entre sociedades que lograron domesticar el maíz y aquéllas cuya subsistencia se basó en la

recolección y la cacería. Sin embargo, esta frontera es permeable en tanto la etnohistoria de los pueblos e incluso las evidencias materiales proporcionadas por la arqueología en una y otra zona han documentado contactos prolongados a partir del comercio.

Es un hecho que las singularidades en el pensamiento indígena en una y otra área se configuran a partir de las bases materiales y los procesos históricos por los que han transitado los distintos pueblos indígenas de México. Los textos incluidos en el atlas permiten al lector conocer esos procesos, pero sobre todo proporcionan al interesado un conjunto de informaciones etnográficas que lo hacen comprender la centralidad de la relación material entre sociedad-naturaleza y su traducción en un *corpus* de pensamiento nativo en que ser humano y naturaleza forman parte de una misma historia. Este principio ontológico es relevante, pues traza la frontera cultural entre el México mestizo y el México indígena.

El reconocimiento de esta distinción es la base para entender la dimensión entnopolítica de las relaciones Estado-pueblos indios, marcada por la asimetría histórica, la misma que se documenta con amplitud en cada uno de los volúmenes que nos ocupan. De esta manera, el atlas constituye una obra de amplio espectro, pues no sólo se distingue por su erudición en el manejo de la información cultural en sus distintos estudios –partidos políticos, educación, desarrollo económico y

salud-, sino que también pone de relieve el papel de la etnografía como instrumento para la construcción de la interculturalidad en una nación que se reconoce pluricultural y democrática.

Por último, quiero apuntar que este balance es sólo una aproximación a los aportes de la obra al conocimiento comparado del pensamiento nativo en México. He seleccionado este tema en tanto campo privilegiado por la antropología mexicana. Sin embargo, el amplio contenido de la obra hace que mi reflexión no sea concluyente, tanto porque aún se encuentra pendiente la publicación de seis atlas más –Montaña de Guerrero, península de Yucatán, Gran Nayar, Estado de México, meseta purépecha y el atlas nacional sobre culturas indígenas de México–, como porque en este artículo he priorizado tan sólo una de varias lecturas plausibles. En otras palabras, el valor de esta serie estriba en sus múltiples entradas temáticas y diversos universos etnográficos, factibles de ser comparados entre realidades étnicas diferenciadas. Yo sólo he seguido una de las rutas posibles: la de las cosmovisiones indígenas.

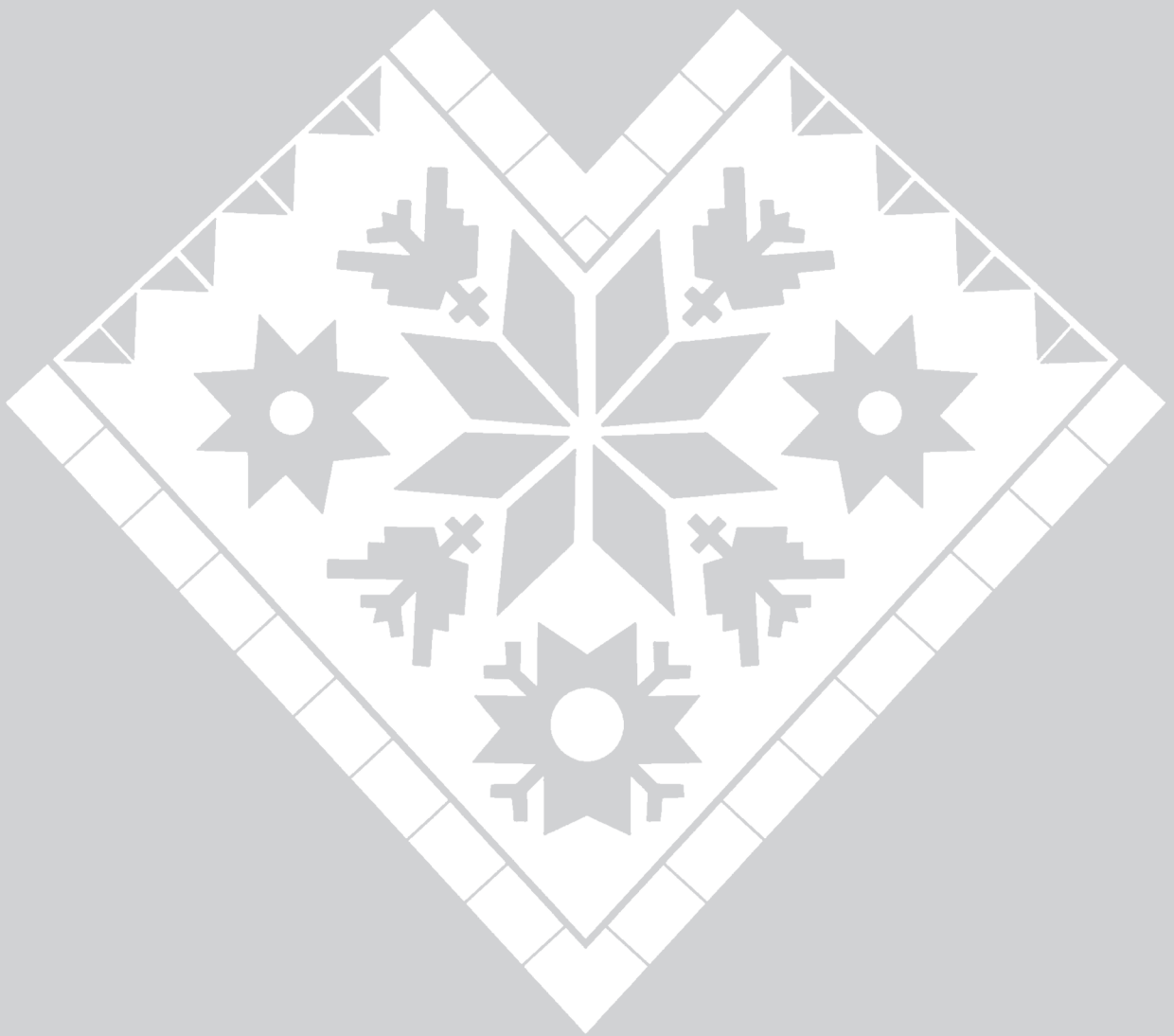
Bibliografía

- Aguilar Zeleny, Alejandro, "Mito y cosmovisión entre el desierto y la sierra", en José Luis Moctezuma Zamarrón y Alejandro Aguilar Zeleny (coords.), *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*, México, Instituto Sonorense de Cultura/Inali/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2013, pp. 97-129.
- Alonso Bolaños, Marina, "Las cosmovisiones: cambio de texturas y continuidad de profundidades", en Margarita Nolasco, Marina Alonso *et al.*, *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Estado de Chiapas/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2008, pp. 227-240
- Bartolomé, Miguel, "Las cosmovisiones indígenas", en Alicia Madel Barabas, Miguel Bartolomé y Benjamín Maldonado (coords.), *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, México, FCE/Secretaría de Asuntos Indígenas de Oaxaca/INAH-Conaculta (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2004, pp. 51-63.
- García Valencia, Enrique Hugo, "Entre el orden y el caos: cosmovisión y tradición oral", en Enrique Hugo García Valencia e Iván A. Romero Redondo (coords.), *Los pueblos indígenas de Veracruz. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Estado de Veracruz/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2009, pp. 157-175.
- Luciano, Reyes y Questa Alessandro, "Adivinación, salud y desorden: rituales curativos en una comunidad nahua en la Huasteca hidalguense", en Lourdes Báez (coord.), *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo/INAH-Conaculta (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2012, pp. 381-389.
- Mora Vázquez, Teresa (coord.), *Los pueblos originarios de la ciudad de México. Atlas etnográfico*, México, Gobierno de la Ciudad de México/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2007.
- Morayta Mendoza, Miguel, "Presencias, comunidades y San Ce", en Miguel Morayta Mendoza (coord.), *Los pueblos nahuas de Morelos. Atlas etnográfico. Tohuaxca, to gente. Lo nuestro, nuestra gente*, México, Gobierno del Estado de Morelos/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), pp. 23-33.
- Pintado, Ana Paula, "Las cosmovisiones", en Eduardo Gotés, Ana Paula Pintado *et al.*, *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2012, pp. 187-207.
- Romero, Laura Elena, "Una forma particular de 'ver' el mundo: la cosmovisión de los pueblos indígenas de Puebla", en Elio Masferrer, Jaime Mondragón *et al.* (coords.), *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Estado de Puebla/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2010, pp. 177-214.
- Valle Esquivel, Julieta, "Introducción. Consideraciones acerca de las ruinas del reino de Muxi (A propósito del noroeste de México)", en Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coords.), *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*, México, Inali/UAQ/Instituto Queretano de Cultura y Artes/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2012a, pp. 15-27.
- _____, "Historia, lengua y diversidad cultural", en Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coords.), *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*, México, Inali/UAQ/Instituto Queretano de Cultura y Artes/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2012b, pp. 31-50.





Obras publicadas



Mujer rálámuli preparando sowíki, 1955

Fotografía © Nacho López, Fondo Culhuacán, Étnicos, Sinafo-INAH, Conaculta, inv. 380621

Serie Ensayos (23 libros)

- Barabas, Alicia (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003.
- _____, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. II, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003.
- _____, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. III, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003.
- _____, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. IV, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2004.
- Barabas, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. I, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2013.
- _____, *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. II, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2013.
- _____, *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. III, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2013.
- _____, *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. IV, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2013.
- _____, *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. V, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2014.
- Bartolomé, Miguel (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. I, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2005.
- _____, *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. II, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2005.



- _____, *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. III, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2005.
- _____, *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. IV, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2005.
- Milán, Saúl y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites: la estructura social y organización comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vol. I, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003.
- _____, *La comunidad sin límites: la estructura social y organización comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vol. II, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003.
- _____, *La comunidad sin límites: la estructura social y organización comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vol. III, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003.
- Nolasco, Margarita y Miguel Ángel Rubio (coords.), *Movilidad migratoria de la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, vol. I, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2011.
- _____, *Movilidad migratoria de la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, vol. II, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2011.
- _____, *Movilidad migratoria de la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, vol. III, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2011.
- Quintal, Ella F., Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, vol. I, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2010.
- _____, *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, vol. II, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2010.
- _____, *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, vol. III, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2010.



_____, *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, vol. IV, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2010.

Serie Bibliografía (tres libros)

Barabas, Alicia (coord.), *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, vol. I. México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2002.

Jáuregui, Jesús y Aída Castilleja (coords.), *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, vol. III. México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2005.

Millán, Saúl y Julieta Valle (coords.), *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, vol. II. México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003.

Serie Estudios monográficos (22 libros)

Bartolomé, Miguel, *La tierra plural. Sistemas interculturales en Oaxaca*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2008.

Broda, Johanna y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los rituales agrícolas*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2004.

Castellón Huerta, Blas Román (coord.), *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo. Selección de mitos y estudios*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2007.

Cortés, Efraín et al., *Las fiestas a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas del Estado de México*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2005.

Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta. El gran rito de paso de los huicholes*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2002.

Guzmán, Adriana, *Mitote y universo cora*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2002.

Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath, *Flechadores de estrellas*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003.

Kindl, Olivia, *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003.

Maldonado, Benjamín, *Los indios en las aulas: la dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2002.

Magriñá, Laura, *Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2002.

Millán, Saúl, *El cuerpo de la nube. Etnografía de las representaciones huaves sobre las jerarquías civiles y religiosas*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2007.

Millán, Saúl y Paola Paloma García, *Lagunas del tiempo. Representaciones del agua entre los huaves de San Mateo del Mar*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003.

Mora, Teresa, *La fiesta patronal en San Bartolo Ameyalco*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003.

Neurath, Johannes, *La fiesta de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2002.

Oseguera, Andrés (comp.), *Historia y etnografía de los chontales de Oaxaca*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2006.

Pintado, Ana Paula, *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2012.

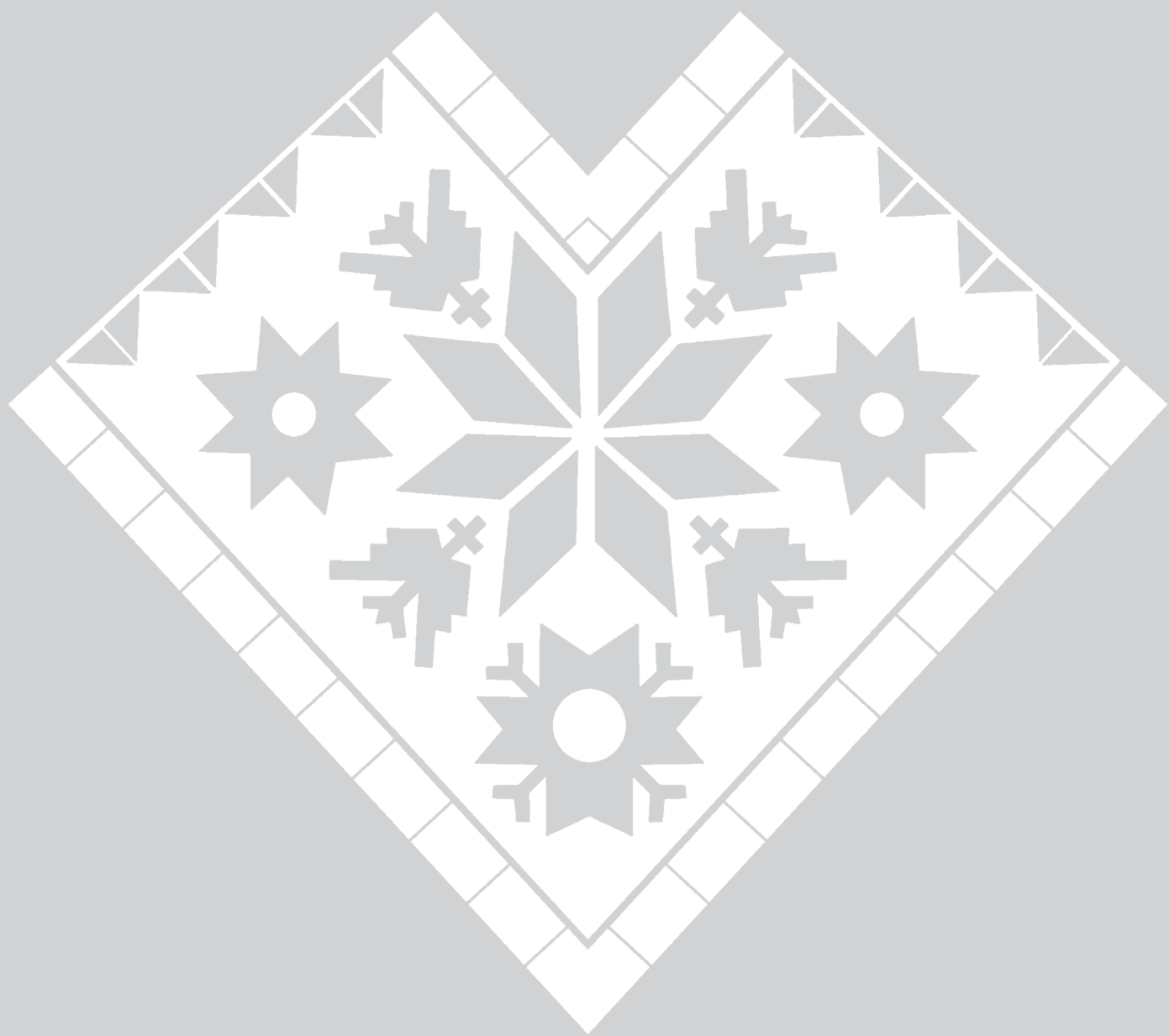
- Ramírez, Maira, *Estudio etnocoreográfico de la Danza de Conquista de Tlacoachistlahuaca*, Guerrero, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003.
- Reyes, Antonio, *Los que están benditos. El mitote de los tepehuanes de Santa María Ocotán*, Durango, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2006.
- Trejo, Leopoldo, *Los que hablan la lengua. Etnografía de los zoques Chimalapas*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2004.
- Trejo, Leopoldo y Marina Alonso, *Los zoques de Oaxaca. Un viaje por los Chimalapas*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2008.
- Vargas, Mónica, *Nunca más un México sin nosotros. Expresiones etnopolíticas oaxaqueñas*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2005.
- Galinier, Jacques, *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2009.

Serie Debates (dos libros)

- Artís, Gloria (coord.), *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo xx*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2005.
- Heiras, Carlos Guadalupe (coord.), *Memoria de papel. Actas del Primer Coloquio sobre Otomíes de la Sierra Madre Oriental y grupos vecinos*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2008.

Serie Divulgación (10 libros)

- Báez, Lourdes, Gabriela Garret Ríos, David Pérez González, Beatriz Moreno Alcántara, Ulises Fierro Alonso y Milton Gabriel Hernández García (coords.), *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo/INAH, 2012.
- Barabas, Alicia, Miguel Bartolomé y Benjamín Maldonado (coords.), *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, México, FCE/Secretaría de Asuntos Indígenas-Gobierno del Estado de Oaxaca, INAH-Conaculta (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003.
- García, Hugo e Iván Romero (coords.), *Los pueblos indígenas de Veracruz. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Estado de Veracruz/INAH, 2009.
- Gotés, Luis Eduardo, Ana Paula Pintado Cortina, Nicolás Olivos Santoyo, Angélica Pacheco Arce, Marco Vinicio Morales Muñoz y Daniela de la Parra Aguilar (coords.), *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*, México, INAH, 2012.
- Masferrer, Elio, Jaime Mondragón y Georgina Vences (coords.), *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Estado de Puebla/INAH, 2010.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis y Alejandro Aguilar Zeleny (coords.), *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*, México, Instituto Sonorense de Cultura/Inali/INAH, 2013.
- Mora, Teresa (coord.), *Los pueblos originarios de la ciudad de México. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Distrito Federal/INAH, 2007.
- Morayta, Luis Miguel, María Elizabeth Hernández Vázquez, Alfredo Paulo Maya, Adriana Saldaña Ramírez, Marco A. Pacheco González (coords.), *Los pueblos nahuas de Morelos. Atlas etnográfico. "Tohuaxca, Togente": Lo nuestro, nuestra gente*, México, Gobierno del Estado de Morelos/INAH, 2011.
- Nolasco, Margarita et al., *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Estado de Chiapas/INAH, 2008.
- Valle, Julieta, Diego Prieto y Beatriz Utrilla (coords.), *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*, México, INAH/Inali/Universidad Autónoma de Querétaro/Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, 2012.



LINEAMIENTOS EDITORIALES PARA COLABORAR EN DIARIO DE CAMPO, TERCERA ÉPOCA
Publicación periódica de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH

En su tercera época, la revista *Diario de Campo* publicará artículos compilados de acuerdo con criterios temáticos y sujetos a dictamen. En este marco queremos darle voz a la comunidad de investigadores de las diversas disciplinas de la Coordinación Nacional de Antropología, así como a los especialistas y estudiosos de la antropología y la historia. De manera que invitamos a los colegas a enviarnos sus propuestas tanto de artículos, reseñas y noticias como de temas para los números futuros de la revista o para los suplementos que aumentarán la cobertura de la publicación. A fin de facilitar su dictamen, solicitamos atentamente que toda propuesta de colaboración se ciña a los siguientes criterios editoriales:

1. Sólo se recibirán colaboraciones inéditas en forma de artículos, reseñas y notas sobre proyectos de investigación antropológica elaborada por investigadores del INAH y estudiosos de temas relacionados con la antropología y la historia.
2. El texto se presentará en archivo Word, con interlineado de espacio y medio, sin formatos especiales ni plantillas. La fuente será Arial en 11 puntos, con título en altas y bajas. El nombre del autor incluirá una llamada al pie, con asterisco, en la que se indique su adscripción o institución académica de procedencia, junto con su correo electrónico.
3. Las notas a pie de página sólo serán de carácter aclaratorio. En caso de aparecer una sola se empleará un asterisco. Si su número es mayor, se utilizará numeración arábiga progresiva.
4. Las referencias o bibliografía consultada se citarán al final del escrito en orden alfabético, de acuerdo con los apellidos de sus autores. Se observará el siguiente formato:
 - a) Para artículos:
Apellidos, Nombre del autor, "Título del artículo", en *Nombre de la publicación*, Ciudad, Editorial o Institución editora, vol., número, periodo que abarca, año, páginas consultadas.
 - b) Para libros:
Apellidos, Nombre del autor, *Nombre de la obra*, Ciudad, Editorial (Nombre de la colección, número), año, páginas consultadas.
 - c) Para capítulos de libro:
Apellido, Nombre del autor, "Título del capítulo", en *Nombre de la obra*, ciudad, Editorial, años, páginas consultadas.
 - d) Para tesis:
Apellido, Nombre del autor, "Título de la tesis", grado y especialidad obtenida, Ciudad, Institución académica, año, páginas consultadas.
 - e) Cuando se trate de un código, otros documentos u obras sin autor, el nombre de éstos ocupará el lugar del autor y se resaltarán mediante cursivas. Ejemplo: *Códice de Dresde*.
5. Los artículos científicos, que forman el cuerpo principal de la revista, tendrán una extensión de entre 15 y 25 cuartillas. Las reseñas analíticas podrán ser sobre libros, documentales, música o exposiciones recientes vinculadas con nuestras disciplinas, con una extensión no mayor de 10 cuartillas.
6. Los artículos deberán introducirse mediante un *abstract* de entre cinco y siete líneas que resuma la idea principal. Podrán enviarse en español e inglés, o sólo en español, en cuyo caso *Diario de Campo* hará la traducción.
7. Las notas sobre coloquios, congresos y otras actividades académicas no podrán exceder las 5 cuartillas.
8. Las imágenes incluidas en los textos deberán ir acompañadas de sus respectivos pies de foto, los correspondientes créditos de autoría, año y procedencia. Los trámites de permiso de su uso recaerán en los colaboradores que las utilicen.
9. Además de observar los permisos de uso, las fotografías y otras imágenes incluidas deberán ser enviadas en formato .tif o .jpg, en resolución de 300 dpi y tamaño carta.

Las colaboraciones deberán ser remitidas a la Dirección de Vinculación, Capacitación y Extensión Académica de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, con atención a Alma Olguín Vázquez, a las cuentas de correo electrónico: revista.cnan@inah.gob.mx y alma_olguin@inah.gob.mx, o a la dirección Av. San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice, Del. Magdalena Contreras, C.P. 10200, México, D.F. Para mayor información, favor de comunicarse al teléfono 4040 5400, ext. 413733.

Consejo editorial de *Diario de Campo*
Marzo de 2014
Coordinación Nacional de Antropología
www.antropologia.inah.gob.mx

En *Diario de Campo* queremos difundir la obra de fotógrafos profesionales que se hayan dedicado a documentar imágenes de interés antropológico e histórico. Si usted tiene interés en difundir su trabajo en este medio, por favor no dude en contactarnos a nuestro correo electrónico: revista.cnan@inah.gob.mx

