



TENSIONES ANTROPOLÓGICAS: reflexividad y desafíos en investigación

José Luis Escalona Victoria
Sergio Zendejas Romero
Editores



UDLAP®





TENSIONES ANTROPOLÓGICAS: reflexividad y desafíos en investigación



UDLAP[®]

Tensiones antropológicas: reflexividad y desafíos en investigación / José Luis Escalona Victoria y Sergio Zendejas Romero, editores; Alejandro Agudo Sanchíz, Natalia Estefanía Ávila González, Luis Bedoya, José Luis Escalona Victoria, Brenda Griselda Guevara Sánchez, Martin J. Larsson, Paul M. Liffman, Paula López Caballero, Andrew J. Roth Seneff y Sergio Zendejas Romero. San Andrés Cholula: Fundación Universidad de las Américas, Puebla; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2022.
362 p.

ISBN 978-607-8674-69-5 (UDLAP)

ISBN 978-607-486-659-9 (CIESAS)

1. Sociología y Antropología. 2. Sociedad y ciencias sociales - Sociología y Antropología - Antropología. 3. Antropología - Investigación. I. Escalona Victoria, José Luis, ed. II. Zendejas Romero, Sergio, ed. III. Agudo Sanchíz, Alejandro. IV. Ávila González, Natalia Estefanía. V. Bedoya, Luis. VI. Guevara Sánchez, Brenda Griselda. VII. Larsson, Martin J. VIII. Liffman, Paul M. IX. López Caballero, Paula. X. Roth Seneff, Andrew J.

GN44.L29 T46 2022

D. R. © 2022 Fundación Universidad de las Américas, Puebla
Ex hacienda Santa Catarina Mártir s/n, San Andrés Cholula,
Puebla, México, 72810
Tel.: +52 222 229 20 00
www.udlap.mx / editorial.udlap@udlap.mx
ISBN: 978-607-8674-69-5

D. R. © 2022 Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, col. Tlalpan Centro, Alcaldía Tlalpan,
Ciudad de México, México, 14000
www.ciesas.edu.mx
ISBN: 978-607-486-659-9

Primera edición: octubre de 2022

Diseño: Guillermo Pelayo Olmos

Esta publicación pasó por un proceso de dictaminación de pares académicos avalados por el Comité Editorial del CIESAS, lo cual garantiza su calidad y pertinencia científica y académica.

Queda prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio, del contenido de la presente obra, sin contar con autorización por escrito de los titulares de los derechos de autor. El contenido de este libro, así como su estilo y las opiniones expresadas en él, son responsabilidad de los autores y no necesariamente reflejan la opinión de los coeditores.

Editado en México / Edited in Mexico

TENSIONES ANTROPOLÓGICAS: reflexividad y desafíos en investigación

José Luis Escalona Victoria
Sergio Zendejas Romero
Editores

Autores

Alejandro Agudo Sanchíz
Natalia Estefanía Ávila González
Luis Bedoya
José Luis Escalona Victoria
Brenda Griselda Guevara Sánchez
Martin J. Larsson
Paul M. Liffman
Paula López Caballero
Andrew J. Roth Seneff
Sergio Zendejas Romero



UDLAP[®]

Índice

PRÓLOGO	11
INTRODUCCIÓN	15
PRIMERA PARTE	46
Entre misiones, militancias y coproducciones	
Capítulo 1. Antropología activista, antropología constructivista, antropología reflexiva: diálogo, crítica y poder en la producción de conocimiento sobre comunidades politizadas	48
Paul M. Liffman	
Capítulo 2. La consultoría en políticas de seguridad y la subversión del conocimiento etnográfico	82
Alejandro Agudo Sanchíz	
Capítulo 3. Conflictiva producción de discursos sobre «la historia» de una comunidad agraria mexicana, 2005-2017. Implicación y condiciones socioespaciales e históricas de producción de resultados etnográficos	112
Brenda Griselda Guevara Sánchez y Sergio Zendejas Romero	
Capítulo 4. Formación de reivindicaciones identificatorias campesinas, opositoras a la expansión de un cultivo agroindustrial en Colombia, 2014-2018	148
Natalia Estefanía Ávila González y Sergio Zendejas Romero	

SEGUNDA PARTE	186
Taxonomías, clasificaciones, jerarquías	
Capítulo 5. Indagaciones en la imagen pública de la antropología en el posgenocidio guatemalteco: algunas implicaciones para el trabajo de campo Luis Bedoya	188
Capítulo 6. Domesticar las taxonomías sociales. Identificaciones locales y nacionales vistas a través del trabajo de campo etnográfico de Susan Drucker en Jamiltepec, Oaxaca (1957-1963) Paula López Caballero	216
Capítulo 7. <i>Chac</i>, cine y producción de los mayas José Luis Escalona Victoria	256
TERCERA PARTE	278
<i>Modus operandi</i>: de la objetivación del <i>illusio</i> al <i>intellectus</i> y la ética	
Capítulo 8. El mundo social y las obras de cultura: una relación reflexiva-generativa Andrew Roth Seneff	280
Capítulo 9. Ética, acción política y los límites del conocimiento Martin J. Larsson	305
Referencias	329
Semblanzas	355







Prólogo

José Luis Escalona Victoria
y Sergio Zendejas Romero

ESTE LIBRO ES RESULTADO DE UNA LARGA CONVERSACIÓN. FUE EN la reunión de COMASE (Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología) de octubre de 2016 cuando convocamos por primera vez a una reunión para reflexionar en colectivo sobre experiencias de investigación antropológica individuales. Con la paulatina integración de nuevos participantes, comentaristas y públicos, convocamos a nuevas reuniones: en Zamora, Michoacán, en enero de 2018 (hospedada por El Colegio de Michoacán) y una más en octubre de 2019, en Cholula, Puebla (recibidos por la Universidad de las Américas Puebla).

Tal como lo enunciamos en las convocatorias de esas reuniones, nos hemos centrado en la antropología misma, expresada en forma de prácticas de investigación y de narrativas de diversos tipos, convertidas ambas en objetos de reflexión tanto antropológica como sociológica e histórica. Tres son los ejes que surgieron de estas conversaciones.

Uno es el entramado teórico-metodológico, epistemológico y técnico que sustenta distintas nociones y prácticas etnográficas, es decir, las complejas correlaciones entre el enfoque teórico-metodológico antropológico, la estrategia de investigación, la producción de fuentes y la argumentación de resultados etnográficos a modo de narrativa etnográfica —textual, fotográfica y/o fílmica—. La idea es analizar qué tipo de procesos de producción de objetivos de investigación, objetos etnográficos y enfoques teórico-metodológicos aparecen de manera explícita en los resultados específicos de diversos estudios antropoló-

gicos. Otro eje es el análisis de la implicación del investigador y las condiciones de dicha implicación, así como la forma en que las discusiones, preocupaciones, exigencias y oportunidades de una época (dentro y fuera de instituciones académicas) se proyectan o influyen en la forma de hacer investigaciones antropológicas. Uno más es el de la producción de narrativas e imaginarios para ámbitos sociales y políticos más amplios, es decir, la presencia pública de los discursos antropológicos y sus posibles impactos sociales en diversos contextos.

En general, el reto es reflexionar sobre la construcción de distintos tipos de discursos antropológicos en tanto son socialmente producidos y productores, incluida una pregunta acerca del entrelazamiento entre la producción de distintas historias interrelacionadas y contenidas, forjadas, a su vez, en condiciones sociales, espaciales e históricas específicas. En síntesis, nos propusimos hacer una reflexión antropológica, sociológica e histórica sobre la producción antropológica como fenómeno social. Este libro representa un corte en este diálogo, interminable en tanto la antropología continúe, incluso en condiciones que han implicado otro tipo de tensiones (desde enfermedades, accidentes, intervenciones médicas y maternidad entre algunas de las personas participantes, hasta una pandemia que ha dejado impresa su huella en la historia de este siglo a manera, entre otras, de un tránsito más enfático hacia la conversación y la publicación digitales).

Aprovechamos este espacio para agradecer la participación de otros colegas que enriquecieron nuestras reflexiones. En la segunda reunión, los comentarios de Nitzan Shoshan (El Colegio de México) a varias ponencias nos estimularon a poner énfasis en los vínculos entre los tres ejes mencionados de nuestras discusiones. En esa misma reunión, Laura Cházaro (Cinvestav-Coapa, Ciudad de México) presentó una ponencia muy estimulante, que también contribuyó a la discusión desde la historia de la ciencia en México. Las observaciones de los dictaminadores anónimos también nos motivaron y ayudaron a afinar algunos aspectos finales de esta obra colectiva.

Para la organización de la segunda reunión contamos con el respaldo financiero y administrativo de El Colegio de Michoacán, mientras que, para la tercera, con el de la Universidad de las Américas Puebla.

Para la preparación de la edición final de este libro, contamos con la valiosa colaboración de Lucero Paniagua Barrios y Omar López Espinosa, a quienes agradecemos su cuidadosa revisión de los textos.

Finalmente, también agradecemos el apoyo de dos editoriales para incluir dos textos en este volumen. El capítulo de Paula López es una traducción de su artículo «Domesticating Social Taxonomies: Local and National Identifications as Seen Through Susan Drucker's Anthropological Fieldwork in Jamiltepec, Oaxaca, Mexico, 1957-1963», publicado en 2020 en *Hispanic American Historical Review* (100 (2): 285-321), aquí incluido con la autorización correspondiente, que agradecemos a los editores de esa revista. En el caso del capítulo de Natalia Ávila y Sergio Zendejas, agradecemos las facilidades otorgadas por la *Revista Colombiana de Antropología* para publicar aquí una versión sustancialmente modificada de la que apareció en su volumen 58, número 2, de mayo-agosto de 2022.



Introducción

José Luis Escalona Victoria

SIN HABÉRNOSLO PROPUESTO INICIALMENTE, LOS DOCUMENTOS aquí reunidos, incluyendo esta introducción, se enfocaron paulatinamente en cierto tipo de tensiones que surgen en varios planos y momentos de una investigación. Al considerar toda esta trama de tensiones, la reflexión antropológica nos llevó a la crítica de lo que Bourdieu llama el *illusio* científico de la neutralidad y el desinterés (o el positivismo o cientificismo, según otras versiones); sin embargo, también nos llevó a cuestionar la idea de la ciencia como sólo una arena de disputas ya prefiguradas en otro lugar (ético o político), o de una ciencia pensada sólo como una trama intertextual entre interpretaciones de interpretaciones, o un género literario. El presente libro busca explorar distintas experiencias de tensión en la reflexividad antropológica frente a estas visiones de la ciencia social. No obstante, como lo muestran los trabajos aquí reunidos, cada experiencia apunta apenas a una parte de esas tensiones. Los textos no dejan de ser miradas ensimismadas en y sobre el proceso, pues todos los participantes somos practicantes de la investigación y enfrentamos problemas concretos de producción de conocimiento. Pero, al mismo tiempo, ofrecen miradas fragmentarias que dialogan, construyen pasos o puentes entre distintos posicionamientos en un mismo plano y escaleras para moverse entre diferentes niveles del proceso más general de la reflexividad social.

ENTRE MISIONES, MILITANCIAS Y COPRODUCCIONES

Las tensiones emergen de la singularidad de cada investigación dentro y frente a ciertos marcos o condiciones de producción de conocimiento. Un primer plano abarca aspectos como la demanda de militancia o compromiso político al igual que de intervención en la producción de política pública. Todo ello coloca a la investigación dentro de espacios de protesta y movilización, de producción de mensajes en medios, o de sinergias burocráticas más allá de la ciencia. No obstante, como se verá en la primera parte del libro, la autonomía y heteronomía del campo científico (parafraseando a Bourdieu, 2003) o la vida social de la ciencia (pensando en términos de Appadurai, 1986) se multiplica en distintos puntos de tensión, más allá del plano de la oposición imaginada entre ciencia neutral y ciencia comprometida, y de su traducción en preocupaciones por la utilidad del conocimiento.

En su colaboración *Antropología activista, antropología constructivista, antropología reflexiva: diálogo, crítica y poder en la producción de conocimiento sobre comunidades politizadas*, Paul Liffman propone analizar la disciplina según tres grandes proyectos antropológicos: el constructivismo histórico/semiótico, el activismo, y uno que busca revisar ambos, integrando al análisis las relaciones sociales de producción de conocimiento y los públicos. Su punto de partida es una movilización que emprendieron científicos, chamanes y líderes políticos, en 2012, en contra de compañías mineras, cuya operación afectaría una región con diversos usos y significaciones previas. Esa movilización por la defensa del territorio ceremonial de Wirikuta, a través de discursos ecológicos, nacionalistas y cosmopolíticos, está inserta en una historia de varios años de intercambio de saberes entre zoólogos, botánicos, chamanes y activistas, con voceros wixaritari y sus públicos, incluido el autor. Se trata de una coalición que se mueve en torno a un *esencialismo estratégico* (frente a otros actores que, o reivindican el pasado minero de la región y apoyan la presencia de las

mineras, o se muestran indiferentes ante esa disputa). Liffman sugiere abrir la discusión sobre la reflexividad confrontando ese esencialismo estratégico contra perspectivas constructivistas, que hablan de tradiciones inventadas —un proyecto antropológico que parece tener un predominio en el ámbito académico en México, dice el autor—. Cuando Hobsbawm y Ranger usaron esta perspectiva (1983), explica Liffman siguiendo a Briggs, lo hicieron en contra de constructos de los imperios coloniales. ¿Por qué, pregunta Liffman, aplicar esta estrategia en contra de los subalternos, sobre todo ante la posibilidad de que eso reduzca la utilidad de esas tradiciones (a veces su única arma) en luchas comunitarias por territorios? ¿Por qué convertirse en árbitros de autenticidad, de los vínculos entre pasado y presente (punto crítico en la representación pública de reivindicaciones históricas) en discursos altamente politizados? Se trata de una disyuntiva entre esencialismo y constructivismo (tradicionalización y modernización, según Briggs) que ya se ha resuelto en otros lugares, pero no en la antropología mexicana (quizás como efecto del peso del indigenismo o del positivismo). Frente a esta disyuntiva, sigue Liffman, la reflexividad debería orientarse hacia otro problema (heurístico/político, digamos): las formas de participación en la producción de tradiciones, o los modos de representación de tradición, que Liffman llama, para sintetizar las dos perspectivas, «modos de construir tradición». No obstante, la reflexividad propuesta recupera dos partes sustanciales de la antropología activista: es necesario considerar los impactos sociales de las investigaciones, sobre todo si pensamos en modos de producción de conocimiento congruentes con nuestra misión de descubridores de verdades para actores subalternos; es necesario también tener en cuenta que los indígenas mismos hacen prescindible al investigador, asumiendo cada vez más su propia representación. Su experiencia de 25 años de involucramiento en la producción de esencialismo estratégico por la defensa del territorio ceremonial Wirikuta (y un interés por movimientos semejantes

en Norteamérica) es su respuesta concreta a las tensiones antes planteadas.

Por su parte, en *La consultoría en políticas de seguridad y la subversión del conocimiento etnográfico*, Alejandro Agudo Sanchíz presenta distintos posicionamientos antropológicos, usando no proyectos sino estereotipos del antropólogo: mercenario, misionero y marginado. Su punto de referencia es su experiencia como consultor en un proyecto de fortalecimiento de la seguridad en zonas afectadas por la guerra contra el crimen organizado en México, en la era del presidente Felipe Calderón (2006-2012). El trabajo se desarrolló entre poblaciones vulnerables, en interacción con autoridades y organizaciones de la sociedad civil. El académico se involucra considerando la experiencia como una oportunidad para trabajar en espacios de difícil acceso a la investigación (autoridades locales y policías de lugares como Tijuana, Nogales, Ciudad Juárez y San Luis Potosí). La idea era examinar la condición multiposicionada del antropólogo como consultor (comprensión participante) y académico (deconstrucción participante), para ulteriormente hacer reflexión del proceso (objetivación participante: examinar las bases de la creación de evidencias y la posición social desde la que se producen). A pesar del pesimismo del propio Agudo¹, su capítulo presenta, justamente, observaciones clave sobre esos puntos. Uno importante es que lo que surge no es un multiposicionamiento sino una multitensión entre distintas demandas y mecanismos de producción de conocimiento. Por un lado, están los marcos de la política pública, con un lenguaje cargado de nociones de seguridad, participación y ciudadanía, que opera como mecanismo estabilizador de interacción, es decir, en el fondo de las intervenciones se deslizaban encuadres de la participación, por ejemplo, la del ciudadano libre y

» 1. «Quedé así en un limbo entre el compromiso político del consultor-activista y la profundidad analítica del observador-etnógrafo, incapaz de llegar a conocer realmente los contextos y relaciones del complejo proceso en que estaba inmerso» o «la etnografía quedó cancelada» (Agudo, en este volumen).

consciente que crea sociedad por vía contractual. Por otro lado, mientras que unas estrategias de coproducción de seguridad del programa están fundadas en ideas de sociedad civil y derechos, otras tienen conexión con políticas internacionales de securitización fundadas en experiencias de operaciones militares de Estados Unidos en situaciones de «Estados fallidos». Mientras unos esquemas buscaban producir una colaboración entre poblaciones, autoridades e instituciones, otros buscaban transferir la seguridad a la propia sociedad. De algún modo estas ideas (como objetos de frontera) abren disyuntivas y movilizan a los participantes en distintos sentidos, pero también los confrontan. La tensión se expresaba entre los participantes en las reuniones vecinales que se confrontaban con la idea de incluir o no a la policía en la coproducción de seguridad, por ejemplo. Además, las ideas de ciudadanía actuando según vínculos contractuales (con que operan las políticas públicas), se confrontaron con el peso preexistente de mediaciones de la participación, por ejemplo, organizaciones corporativas o relaciones desiguales entre ciudadanos y policías. Los conversatorios con la policía se volvieron entonces un espacio de movilización y de performatividad de todas esas tensiones (justo el espacio en el cual, los promotores de la coproducción de seguridad solicitaban el talento de los antropólogos como expertos «traductores interculturales»). A pesar de las tensiones, apunta Agudo, en los informes todo aparece como si hubiera una unidad de sentidos o entendimientos y una comunidad epistémica de fieles creyentes en la misión.

Como ejemplo de trabajo colaborativo, en varios sentidos, *Conflic­tiva producción de discursos sobre «la historia» de una comunidad agraria mexicana, 2005-2017. Implicación y condiciones socioespaciales e históricas de producción de resultados etnográficos*, de Brenda Guevara y Sergio Zendejas, nos lleva a explorar la transformación simultánea del objeto de análisis y de las miradas analíticas, una forma de reflexión en paralaje sobre la producción del conocimiento etnográfico/historio­gráfico. El punto inicial es una lucha por un área de bosques y laguna en Zirahuén, Michoacán, cuya población reclamaba como propia en

contra de propietarios que se habían hecho de tierras dentro del área, para uso privado o para turismo, aprovechando el paisaje. A la lucha se agregó el estudio histórico de los orígenes de esa posesión, en documentos coloniales y en decretos de instancias agrarias de los años sesenta del siglo xx (usados como evidencias científicas y jurídicas). Dos trabajos de investigación de Guevara (2009 y 2014, como varios estudios desarrollados en la zona) apuntalaron esta narrativa histórica que confluía con la lucha por la recuperación de tierras, que resultó exitosa. No obstante, en una siguiente fase de investigación, la mirada se desplazó de esa lucha hacia una serie de divisiones entre grupos y poblaciones de la «comunidad agraria», que disputaban la membresía en ésta, el acceso a los recursos (laguna, tierras, bosques y un aserradero comunal) y, eventualmente, también la voz en la construcción de la historia de la comunidad. El giro en la política local (ruptura de alianzas, muerte de líderes y emergencia de nuevas lealtades) representó también un giro en la investigación, que cuestionó ahora la idea de producir una historia verdadera de la comunidad y su lucha, sustentada en evidencia documental (una idea «positivista» en cierto sentido). Se trata entonces del tránsito de una forma de historia a otra, no sólo por el contenido del estudio sino por la forma de plantear el quehacer de la investigación histórica y etnográfica: hacer una etnografía de los discursos socialmente producidos y productores.

En el capítulo *Formación de reivindicaciones identificadoras campesinas, opositoras a la expansión de un cultivo agroindustrial en Colombia, 2014-2018*, Natalia Ávila y Sergio Zendejas analizan cómo los términos de «campesino», «pobre» y «comunidad» operan como componentes de acciones reivindicativas, estabilizando narrativas en unos momentos, y como categorías inestables en otros. Los autores ligan ello a la confluencia entre una perspectiva metodológica y ciertas condiciones sociales. La investigadora entra a campo como militante de una ONG llamada Corporación Desarrollo Solidario, donde también militan muchos cultivadores y algunos de sus líderes, desde antes de la investigación. La militancia explica el acceso a las personas con un ni-

vel de confianza que permite, al mismo tiempo, registrar la representación pública de la lucha (que capturó la atención de la investigadora inicialmente) y problematizar su representación pública, en otros registros. Por un lado, aparece una retórica que utiliza las categorías identitarias de campesinos pobres en oposición a los ricos —los palmicultores, los empresarios del aceite de palma y en general la «gente de la ciudad»—. Surge, al mismo tiempo, un género narrativo que habla de un pasado campesino mejor, más justo, seguro y próspero, que fue alterado por la presencia de los cultivos de palma aceitera (en el periodo de 2014-2018) que trajeron pobreza y hambre. Lo que articuló a los cultivadores (casi todos arrendatarios minifundistas) es la reivindicación de (un retorno a) una agricultura de alimentos, el acceso a la tierra y el relevo generacional, un proyecto campesino. Pero luego hay un salto en el discurso (¿por la presencia de las ONG, académicos y asesores diversos?), que agrega a esa retórica problemas ambientales y de salud derivados del uso de agroquímicos, así como una preocupación por la legislación en favor de los palmeros. En este registro, el pasado destruido es narrado por líderes campesinos y por técnicos de dicha ONG como «despojo del territorio», que inició no con la palma sino con la violencia paramilitar y los consecuentes desplazamientos. En consonancia con ello, se despliegan acciones organizadas y dirigidas: cerrar las compuertas de agua a cultivos de palma, reunir a representantes de diversas comunidades en mesas de análisis, hacer marchas y pedir al Gobierno programas para productores de alimentos y planes de «desarrollo territorial» (según los acuerdos de paz de 2016). Es en situaciones de negociación directa con el Gobierno cuando dichos líderes presentan a los cultivadores como una gran comunidad, una organización homogénea. Esa narrativa es la que se difunde en audiovisuales en lejanas universidades urbanas, y termina reflejada en la investigación y el activismo solidario. No obstante, una mirada más atenta muestra registros distintos a esa contraposición aparentemente clara y estable. Por ejemplo, otro vocero (un sociólogo presente en las negociaciones) representa a los movilizados como comunidades étni-

cas que podrían involucrarse en cambios tecnológicos, e insertarse en «cadenas de valor» para obtener beneficios (rompiendo con la narrativa de la vuelta al pasado de seguridad y prosperidad, y creando una fisura en la triada agricultura/acceso a tierra/relevo generacional). Esa discordancia también ocurrió en una charla doméstica entre un cultivador de toda la vida y su hijo estudiante. Igualmente, un empresario/político tiene décadas proponiendo llevar inversión a través del cultivo de palma de aceite, hacer socios estratégicos a los minifundistas y, con ello, promover la paz y la prosperidad, idea recuperada por planes de desarrollo gubernamentales. La pregunta de Ávila y Zendejas no es si esas narrativas son sólo estrategias de manipulación, sino cómo y en qué condiciones se produce la reivindicación, como parte de qué formas organizativas y de movilizaciones colectivas puntuales, con qué formatos narrativos y de divulgación. Las categorías de campesino, pobre o comunidad, y las narrativas en que se articulan no son analizadas sólo como un lenguaje de identidades o categorías fijas, sino como elementos sustanciales de la reivindicación, la organización y como forma de definir los ejes de la disputa. En esta perspectiva metodológica, atenta a una reflexividad múltiple en una disputa, se encuentra una imbricación entre lenguaje, verdad y poder, como de la que habla Foucault (por ejemplo, 1968 o 2019), pero en una combinación que no es ni simultánea ni de correlación lineal, sino compleja y disputada.

Los cuatro estudios que muestran escenarios de múltiples narrativas en disputa plantean a la investigación tensiones diversas. Por un lado, aparece una demanda de discurso de verdad, sustentado en documentos, entrevistas, talleres u otras evidencias. No obstante, si observamos en los textos, esta exigencia no surge de la dicotomía entre constructivismo/positivismo y militancia/antipositivismo. Lo que muestran Guevara y Zendejas es que la idea de una historia verdadera surge de la militancia, de la disputa en el espacio público como lo muestran Liffman y Ávila y Zendejas, o de la estabilización de representaciones en la interacción burocrática, como lo muestra Agudo. Es

decir, de algún modo, el cuestionamiento de la narrativa verdadera no es producto de una deconstrucción del investigador neutral, sino de una relocalización de fuerzas en disputa en el proceso de producción de conocimiento. Además, ¿al renunciar a la historia verdadera —al positivismo si esa es una de sus condiciones— renunciamos también a la investigación que busca evidencias y entendimiento de la producción de las cosas, en aras de lo útil o lo políticamente correcto en un momento específico de las disputas y reivindicaciones? ¿Las tensiones se resuelven simplemente reivindicando que la investigación (antropológica) es siempre producción posicionada de conocimientos específicos en torno a una lucha, o problematizando la pregunta por quiénes y en qué condiciones algo es considerado «políticamente correcto», o, por el contrario, postulando que se puede realizar desde alguna supuesta posición trascendente o libre de condicionamientos sociales, dentro y fuera del trabajo de campo y de las instituciones académicas? En estas tensiones y búsquedas de respuesta, ¿qué tanto influye el público con quien y a quien está dirigida la investigación?

Con una mirada más amplia, las narrativas y sus categorías son parte del flujo mismo no sólo de la investigación, sino también de la interacción, la organización y la movilización, y es en ese flujo de acción que surgen formas esencialistas u ontologizadas de representación. Ocurre seguramente con otras narrativas, como la del empresario de la palma en el norte de Colombia que habla con convencimiento de que el modelo de monocultivo tiene efectos de prosperidad y paz (certeza que tiene otros escenarios de presentación y capacidades de realización como verdad). Igualmente, en el caso de Zirahuén, el punto de partida fue una variante de lo que Liffman podría llamar una visión positivista: la producción de la historia verdadera de una comunidad. No obstante, no resultó del prurito académico sino de condiciones políticas que se asoman en el texto de Guevara y Zendejas: una idea de militancia en una universidad estatal, una forma de negociar la participación de la estudiante y una estrategia de entrada (una fórmula común a muchas etnografías). Sobre este punto, surgen varias preguntas

con diversas alternativas: ¿Se puede hacer etnografía de los distintos registros ontologizantes o esencializantes en las narrativas, o es necesario tomar partido por una esencialización estratégica? ¿No es tarea de la investigación, precisamente, develar las tensiones concretas, las contradicciones más amplias y en cierta forma las incertidumbres que muchas veces los discursos representacionales cancelan u ocultan? ¿No es esa la tarea de la reflexividad etnográfica?

En un debate reciente, Viveiros de Castro (2014) cuestionaba a David Graeber cuando éste mostraba duda sobre cierta forma de «magia» entre población malagasy, en Madagascar. Se trata de un conjunto de prácticas comprendidas con el término *fanafody* que, además, implican cierta lógica causativa mecanicista. Viveiros de Castro sugiere que dudar de la eficacia de esa magia es no tomar en serio a los informantes y, de algún modo, es hacer de ellos una caricatura que ridiculiza. Viveiros de Castro llama a eso un movimiento ilegal en etnografía. En su respuesta, Graeber explica que el problema es que se trata de un conjunto de prácticas y de explicaciones ambiguas de las que los mismos informantes dudan; quizás es más relevante etnográficamente ese cuestionamiento constante sobre la eficacia y la existencia misma de la *fanafody* malagasy, más que su consistencia ontológica. Por ello, podríamos decir con Graeber, dudar de la magia (o de una única historia verdadera de la comunidad, o de una única forma de hacer participación, o quizás de una forma de hacer cosmopolítica como la última arma de los subalternos) es tomar también en serio a las personas con quienes se hace investigación². Sin embargo, cada investigación está sujeta a distintas tensiones de militancia, consultoría o construcción

» 2. Sergio Zendejas, comentando este texto, sugiere agregar: tomamos en serio a las personas «al preguntarnos sobre cómo y en qué condiciones ciertas narrativas con argumentos esencialistas u ontologizados llegaron a ser importantes para los grupos estudiados que las reivindican, con frecuencia como parte de una lucha social». Lo que yo quería enfatizar, más bien, es que también se toma en serio a esas personas cuando dudan de esas narrativas o de los argumentos esencialistas, o cuando no resultan para ellas ni relevantes ni compartidas.

de tradición, y difícilmente se pueden construir reglas (o calificar de movimiento legal o ilegal) a las distintas estrategias de investigación. En todo caso, lo que se puede destacar de estos trabajos es la necesidad de tener presentes las condiciones de la producción del conocimiento, el «modo de producción» de conocimiento, no sólo en el ámbito académico sino como conocimiento vivo en debates públicos, como sugiere Liffman, y como lo hacen de distintas formas los autores de los capítulos de la primera parte de este libro.

A decir de Sergio Zendejas, en comentarios finales a una versión previa de esta introducción, este reto incluye considerar la argumentación de narrativas antropológicas, concebidas como parte constituida y constituyente de una misma investigación. Como se aprecia, sigue Zendejas, en las contribuciones de Guevara y Zendejas y de Ávila y Zendejas, en los casos de coautoría también es importante reflexionar sobre las condiciones de colaboración entre investigadores y adoptar una redacción que permita apreciar los diálogos sobre cambios emergentes, a veces imprevistos, en y entre análisis, enfoque, implicación y condiciones de realización de la investigación, en lugar de ocultarlos mediante un «nosotros» unitario o impersonal que supuestamente se limita a exponer resultados previos de un proceso en el que parecería que todo estuvo previsto y mantenido bajo control desde un principio. Obviamente, esta posición puede ser resultado y punto de apoyo de distintas tensiones y desigualdades, tanto entre coautores como entre éstos y sus públicos, incluidos colegas con posiciones epistemológicas discordantes —cierra Zendejas—.

IMÁGENES, TAXONOMÍAS, CLASIFICACIONES, JERARQUÍAS

La investigación implica tensiones intrínsecas en tanto el científico no es el único que interviene en la producción de saber y de narrati-

vas o discursos sobre la realidad. A esa configuración de tensiones se agregan otras, en otro plano, que tienen que ver con la presencia reflejada o refractada del propio proceso de producción etnográfica, como parte constituyente de aquello que se analiza, es decir, no sólo como marco de observación sino como parte del objeto de estudio. Es el conocimiento ya construido que se escapa del laboratorio, metafóricamente, y adquiere vida social propia. Una parte de los trabajos aquí reunidos analiza la carga que implica la existencia de una antropología como marco para una nueva experiencia etnográfica específica. Surge así un proceso de investigación muy distinto al del encuentro prístino entre el antropólogo solitario y el distante nativo, tema mítico que acompañó a la antropología desde sus formulaciones primitivas o elementales.

En el capítulo *Indagaciones en la imagen pública de la antropología en el posgenocidio guatemalteco: algunas implicaciones para el trabajo de campo*, Luis Bedoya habla de encuentros personales en campo que fluctuaron entre la cordialidad y la amistad hasta la sospecha, la hostilidad y el rechazo, y de cómo él fue entendiendo esas volubles respuestas como una elaboración situada de los entendimientos sobre lo que es una persona que se dice antropólogo(a). A diferencia del experto en conciliación y traducción multicultural del que hablaba Agudo, en muchas partes de Guatemala estos personajes son conocidos como buscadores de cadáveres, como asesores de organizaciones o como cazadores de victimarios del genocidio del pasado reciente. Esta conexión semántica se explica por la participación de antropólogos forenses en exhumación de cadáveres (en especial en la zona militar de Cobán, la capital de Alta Verapaz) y en el enjuiciamiento de perpetradores de crímenes (como el juicio del exdictador Ríos Mont, que tuvo su auge en 2013); también por el asesinato de la antropóloga Myrna Mack, que cobró notoriedad por la forma en que el caso fue retomado por la prensa y por grupos de científicos sociales en Guatemala, y porque la familia lo llevó hasta un juicio contra militares y el Estado guatemalteco. Estos tres elementos hacen a la antropología algo intrínsecamen-

te político, incluso entre aquellos que ven a un antropólogo por primera vez en su vida; la ubican en un extremo de una candente discusión política sintetizada en la denominación de la época: posconflicto o posgenocidio. En tanto se involucra en la organización de personas (como técnicos del activismo), también es política en otro sentido: juega a la manipulación. La antropología, además de ser inmediatamente política, trabaja con muerte. Con toda esta carga, la antropología fue parte del ambiente en el que Bedoya desarrolló su investigación etnográfica en una población del Departamento de Alta Verapaz, Guatemala, Fray Bartolomé, en donde se producía una tensión particular en torno al genocidio. Surgido de una expansión dirigida por gobiernos militares de los sesenta, para poblar una zona deshabitada, Fray Bartolomé es el centro urbano de una región de colonización reciente (parte de un proyecto llamado Franja Transversal del Norte). Es una población que no sufrió del todo la violencia que hubo en otras zonas del país, identificada políticamente con el autoritarismo militar y lugar de origen del general y dictador Romeo Lucas García. Bedoya entiende entonces las actitudes iniciales hacia él, en parte como resultado de esa imagen nacional de la antropología (una desconfianza además hacia el guatemalteco que hace investigación), aun siendo quizás el primer antropólogo haciendo investigación en esa población. Todo ello cuestiona la imagen de la etnografía fundada en una implícita empatía, figura que se suele usar como narrativa poética del trabajo de campo en imágenes de la colaboro o el compromiso. «Colaborar es útil o moralmente confortante para algunos antropólogos, mas no para todos, y no en todos los casos es factible hacerlo.», dice Bedoya. Y lo hace planteando un problema heurístico y político poco presente en otras discusiones:

Con un poco de atrevimiento me aventuro a sugerir que, aceptar que el acercarnos a sujetos con visiones del mundo moralmente condenables o contrapuestas a lo que consideramos correcto, puede recompensarnos con la posibilidad de comprender aspectos

tos de la vida que de otra manera sólo flotarían en el remanso de prejuicios que circundan nuestros escritos.

En todo caso, es una variante de lo que Shoshan (2015) ha llamado «etnografía de lo desagradable».

Paula López Caballero nos presenta otro aspecto de la intervención, digamos así, de una antropología con relativa estabilidad institucional en México (la antropología indigenista) en la producción de etnografía. En su colaboración, *Domesticar las taxonomías sociales. Identificaciones locales y nacionales vistas a través del trabajo de campo etnográfico de Susan Drucker en Jamiltepec, Oaxaca (1957-1963)*³, López nos muestra cómo un conjunto de preocupaciones políticas del indigenismo en uno de sus grandes momentos, en el siglo xx (la integración de grupos pensada como mestizaje, cuyo objetivo era la forja de una nación homogénea), se retroalimentaba de las investigaciones etnográficas. También muestra cómo sus promotores y sus críticos comparten un conjunto de categorías, distinciones y jerarquías como representaciones objetivas del orden social de la época, en particular la distinción indígena/mestizo. Pero ¿qué tanto la distinción indígena/mestizo operaba en distintas escalas de interacción social, con la transparencia con la que aparece en los estudios y en los documentos de política indigenista de la época? ¿Qué tipo de traducciones implicaba su uso en las interacciones locales? Para observar eso, López hace una especie de arqueología de la antropología al analizar el trabajo etnográfico de Susan Drucker en Jamiltepec, Oaxaca, a fines de los cincuenta. López compara información de una entrevista que tuvo con Drucker en 2017, con sus notas de campo, su tesis y el libro que se publicó a partir de ésta en 1963, *Cambio de indumentaria: La estructura social y el abandono de la vestimenta indígena en la villa de Santiago Jamiltepec*. Este

» 3. El trabajo fue publicado en una versión en inglés como *Domesticating Social Taxonomies: Local and National Identifications as Seen Through Susan Drucker's Anthropological Fieldwork in Jamiltepec, Oaxaca, Mexico, 1957-1963*, *Hispanic American Historical Review* (2020) 100, núm. 2: 285-322.

ejercicio se enfoca en comprender la historia de la antropología no por sus resultados sino por las *prácticas etnográficas*. Una de esas prácticas es justamente el uso de taxonomías, categorías y jerarquías sociales, en este caso en una narrativa de cambio (de ropa) como mestizaje. A través de detalles de las narrativas de los registros de Ducker se revelan las posibilidades enunciativas y las dificultades de estas categorías detrás de las verdades que se tratan de estabilizar en la narrativa. Leídos así los registros, aparecen no una sino dos taxonomías de identificación distintas: una nacional, que vive muy estable (y autocontenida) en la etnografía publicada y en los documentos indigenistas; y otra local, inestable, móvil y elusiva (menos ontológica que la del discurso nacional), que va más allá de la distinción indígena/mestizo (mixtequito, árabe, negro de razón, español moreno, mestizos pobres, mezclados, revestidos, reformados, que visten pantalón, etc.). La distinción, además, aparece en diversos registros y pasa de lo local y cotidiano, inestable, contextual y no lineal, a lo fijo; de una distinción que denota contrastes relativos a veces de propiedad, actividad, riqueza o «razón», o en formas locales de discriminación u orgullo, a otro registro que habla de «grupos étnicos». Esa traducción acompaña a otra más general: un cambio de la categoría de clase, presente en las notas etnográficas y la tesis, a la de etnia, en el libro publicado por el INI (Instituto Nacional Indigenista). Ese cambio naturaliza y fija de alguna forma la distinción, una que en los diarios no parece sostenerse con ningún criterio claro y estable, de la que hay muchas transgresiones y excepciones, que es transitada sin rigidez; que se vive en todo caso como un débil sistema de categorías sociales. Los distintos registros puestos en tiempo implicaron una práctica etnográfica de traducción, de lo local a lo nacional, encarnada en la transformación de notas de campo en libro, un proceso que no sólo tuvo como efecto el cambio de unas categorías por otras, sino un cambio de la naturaleza misma de la categoría, de su forma ubicua e inestable, propia de la interacción, a una ontológica o esencialista, fija, constituyente del ser. Este cambio hace posible ubicar a esa población etnografiada/ontologizada en un conti-

nuo dominante de mestizaje y forja de nación. López llama a ese proceso la domesticación de las taxonomías sociales. En general, lo que nos muestra López es que la ideología indigenista no operó en una sociedad indígena homogénea sino en múltiples y complejas jerarquías locales; pero la propuesta no es volver a la exaltación de lo local, sino investigar hasta dónde y cómo esta ideología indigenista que opera como clasificación, ordenación y jerarquización de grupos nos revela un componente fundamental de la hegemonía en el espacio nacional (y en la antropología), incluso en la era postindigenista.

Mi colaboración en este volumen, *Chac, cine y producción de los mayas*, explora la forma en que «lo maya», una categoría aparentemente estable, es motivo de disputas sobre su potencia como representación realista entre antropólogos y sus lectores, en este caso un cineasta que utiliza conocimiento antropológico para elaborar otro «producto de cultura» (ver Roth en este volumen): una ficción sobre lo maya, con densidad antropológica. El punto de debate son dos situaciones ocurridas con cuatro décadas de distancia: una, la filmación de una película en Tenejapa, un pueblo tseltal de los Altos de Chiapas, México, en los setenta, con actores locales y hablada en su lengua, así como las reacciones del público, en especial de un antropólogo que debate con el director sobre la «autenticidad» del filme; y dos, la proyección de la película por primera vez en Tenejapa en 2016 (en el marco de un festival internacional de cine). En los años setenta, producida como una ficción, la película fue cuestionada por una parte de los consumidores de cine de arte en Estados Unidos acerca de hasta qué punto lograba presentar la vida de los mayas contemporáneos. En el capítulo se destacan las opiniones de un antropólogo que, habiendo hecho trabajo de investigación por varios años en poblados mayas de Guatemala, pensaba que la película no lo lograba, quedando sólo como un mito de autor. Cuarenta años después, a través de entrevistas con el director del filme durante las proyecciones en Chiapas, éste volvía a responder a ese cuestionamiento sugiriendo que, aunque el filme es ficción, está fundado en mucha información etnográfica disponible en

aquella época, además de una estancia prolongada en varios pueblos del área maya, desde Guatemala hasta Yucatán. Parte importante de los argumentos sobre el realismo de la película se vislumbra ya en destellos de las discusiones de la época (recordando el argumento de la autoría etnográfica y el estar allí que aparecería una década después en el ámbito académico en Estados Unidos). Lo relevante en esta entrada a las discusiones es que muestra formatos y estrategias argumentativas, antropológicas y estéticas, de una categoría (lo maya) con entendimientos múltiples, de la que participan desigualmente pobladores del área llamada maya, antropólogos y cineastas que producen y consumen cine en Estados Unidos. Como las clasificaciones y taxonomías que analiza López, ésta parece estar sujeta a interpretaciones ontologizantes, que buscan estabilidad y fijación, como imágenes con poder representacional de una ontología o una esencia. ¿Hasta dónde la antropología, el cine y otras prácticas de producción y consumo de obras de cultura no están enmarcadas por esta lógica ontologizante? Así como estos procesos pueden iluminar aspectos de la producción de hegemonía en el plano nacional, como muestra López en su capítulo, también muestran cómo se produce jerarquización y clasificación en encuentros transnacionales, en este caso entre productores y consumidores de cine y antropología en ciertas zonas de Estados Unidos y habitantes de poblados de Chiapas y Guatemala.

La antropología se vuelve un componente del marco mismo de la investigación etnográfica, no sólo como conocimiento acumulado, que también lo es, sino como criterio editorial, de formación de opinión pública, o como evidencia en la traducción del conocimiento en otras obras de cultura. Su presencia es un componente de los marcos donde se mueve la disciplina, de los parámetros, clasificaciones, jerarquías con las cuales se ordena el mundo sensible y visible, moldeando los sentidos y las cosas. Los tres capítulos aquí referidos nos proponen un acercamiento a esa movilización de categorías, a través de un acercamiento al *modus operandi* de la investigación (en el establecimiento de vínculos con la población, la edición de textos o la interpretación

de resultados); también a los efectos de fijación de esas categorías en ciertos espacios de disputa política (posconflicto o posgenocidio) de producción de nación (grupos étnicos y mestizaje) o de producción transnacional de marcos de interpretación de realidad (lo auténticamente maya). ¿La reflexividad no implica también un constante cuestionamiento de la rigidez y la claridad de las taxonomías domesticadas? ¿No es esa una forma interesante y necesaria de vigilancia y reflexividad epistemológica? ¿No ocurre eso también en la vida cotidiana, cuando las normas y las prácticas no siempre se corresponden? ¿No es esa otra forma de entender la reflexividad científica?

MODUS OPERANDI: DE LA OBJETIVACIÓN DEL ILLUSIO, AL INTELLECTUS Y LA ÉTICA (EN SERIO)

Por otro lado, en un plano más general, las tensiones que surgen en cada experiencia muestran que la producción de conocimiento es parte de la compleja configuración o ensamblaje social que se estudia (desde la forma en que elaboramos preguntas sobre el pasado y el presente). Hacer investigación como parte de una militancia o una intervención consultora puede abrir posibilidades de entrada a ciertos espacios de discusión, de performatividad y de movimiento estratégico, mientras que la reflexividad sobre esas experiencias permite explorar los marcos en los que se produce, como en los cuatro primeros trabajos de este libro. Los marcos se muestran también cuando analizamos distintos registros etnográficos, o cuando examinamos las cambiantes interacciones en campo o las disputas por la profundidad representacional de las obras, analizando sus efectos en taxonomías domesticadas, categorías fijas o representaciones de la disciplina de consumo público. Pero quizás eso no es suficiente para una reflexividad en ciencias sociales —al menos eso sugieren otras dos colaboraciones en este libro—. Se trata de dos textos que refieren a otro plano de reflexividad, digamos así, uno que alude al proceso más general que incluye tanto al

científico que hace ciencia en sus propios confines de experiencia, revelando los marcos y el *modus operandi*, como los límites mismos del pensamiento. Lo que surge de esta mirada no es la investigación en su propia lógica de reflexividad, sino un modo de reflexividad social.

En su capítulo *El mundo social y las obras de cultura: una relación reflexiva-generativa* Roth, siguiendo a Bourdieu, propone partir de una diferenciación clave para la reflexividad: por un lado, el análisis interno, que se orienta a la obra como producto y a la representación como problema central, es decir, a la autoría y sus estrategias de significación y a la naturaleza de lo que se representa. El mundo de las obras de cultura aparece entonces como un mundo de intertextualidad (vínculos entre textos) y el resultado es una nueva representación. En cambio, el análisis externo busca ubicar la producción de obras de cultura, considerando los orígenes sociales de los autores y los grupos a los que se dirige la obra; su problema es reconstruir o traducir la relación reflexivo-generativa en el campo social, impreso en las obras. Roth postula que la creatividad humana se mueve entre estas formas, el ensimismamiento intertextual y la objetivación participante, mostrando así su naturaleza paradójica. No obstante, las discusiones en la llamada etnografía postmoderna (miradas reflexivas sobre la paradoja de la creatividad humana desde un punto de vista que es intrínsecamente no trascendente) tienden a presentar esa dualidad como tensión u oposición irresoluble, tensión que se expresa también en una contraposición entre enfoques intertextuales y enfoques pragmáticos, o entre un enfoque en epistemología y semiótica y otro en ontología (como lo propone Viveiros de Castro con su proyecto de ontología comparada). Para mostrar posibilidades de un diálogo crítico, y no una tensión irresoluble, Roth propone volver a la paradoja de la creatividad humana de otra manera, entendiéndola a partir de dos obras culturales fundacionales: la formación social de la persona y la reflexividad científica. El primer caso alude al desgarramiento del ser, que es al mismo tiempo objeto y sujeto de su propia consciencia (como apunta Viqueira, 2000, siguiendo a Sarte),

o a la conversación de gestos (George H. Mead) que implica un ajuste mutuo, tanto en la interacción externa (o mediada por otros) como en la internalización (una conversación reflexiva entre el *yo* que actúa y el *mi* que elabora sobre la actuación). En la formación de la persona hay siempre un desfase, una imposibilidad de coincidir entre el *yo*/actuación y el *mi*/elaboración⁴. Además, las narrativas que emergen de la conversación entre *yo* y *mi* no surgen en aislamiento, sino que se producen en un mundo ya habitado por narrativas preexistentes, en un universo de discurso. Para tener una visión más penetrante, estratégica, se debe tomar el punto de vista de un otro generalizado dentro del universo del discurso, el que ve todos los puntos de vista en la totalidad del juego organizado. Algo semejante ocurre en la reflexividad científica. El científico actúa reflexivamente al ubicar su actuación dentro del experimento específico, al repetir los resultados del experimento, y puede también tomar el punto de vista de todos los puntos de vista particulares incluyendo el suyo (como el otro generalizado de Mead, dice Roth). Pero en situaciones de práctica científica en ambientes no controlados se presenta una complejidad especial. En esas condiciones Bourdieu propone lo que llama la objetivación participante, cuyo problema central es la imposibilidad de presentar el punto de vista propio (del sujeto objetivante) como un punto de vista más en un campo semiautónomo de la ciencia con sus propias reglas. ¿Qué se necesita objetivar?: el mundo social que produce la ciencia social y al científico que se involucra en ese mundo consciente o inconscientemente. Esto exige examinar las obras por los orígenes sociales de los autores y de los grupos a los que están

» 4. «Contemplar la persona como una obra de cultura en producción es contemplarla como emergente de procesos de mediación cultural. La mediación cultural, como vislumbramos con la interiorización de la conversación de gestos durante la formación de la persona, implica un movimiento mediante la práctica desde una consciencia no mediada y constreñida por la situación inmediata hacia una consciencia mediada simbólicamente y más y más libre de la situación inmediata. En el proceso se forma la posibilidad de la autorreferencia, de ser objeto de referencia de uno mismo» (Roth, en este volumen).

dirigidas. El reto en etnografía es ubicar la conversación reflexiva como producto social de una empresa colectiva en el mundo social, que incluye los imaginarios sociales (implícitos) que le dan forma y que, por ello, no es trascendental. No obstante, frente a la antropología postmoderna, Roth recuerda que, en concordancia con el realismo trascendental de Bhaskar (2008), aunque no podamos alcanzar una perspectiva trascendental de la realidad eso no significa que no existan aspectos trascendentales, esos que pueden afectarnos y nosotros a ellos no, que permanecen incluso sin nosotros y sin nuestras instituciones.

En *Ética, acción política y los límites del conocimiento*, Martin Larson nos convoca a revisar nuestros acuerdos implícitos sobre qué es la reflexividad, más allá de la inclusión de uno mismo, de la representación políticamente correcta de la realidad social o de la necesidad de relocalizar a la antropología heredada en una realidad que ya cambió. Propone otras dos formas de entender la reflexividad (como forma de razonar): una política, implicada en la solución de problemas dentro de marcos establecidos, y otra poética, dirigida a la exploración de los límites del conocimiento. A ello agrega una dimensión ética, que va también más allá de la idea de lo políticamente correcto. La idea de que la antropología se encuentra en crisis sirve como punto de arranque del argumento: ¿qué tipo de antropología está en crisis? ¿La del cientificismo, de la neutralidad, del colonialismo? ¿Qué nos queda: escribir culturas como se propone en *Writing culture* (Clifford y Marcus 1986)? ¿Hacer una ciencia de comentarios, miradas parciales, narrativas personales, conocimientos localizados? La antropología actual en México también puede ser pensada con la idea de crisis, tras sus discusiones sobre evolución y cultura desde el siglo XIX y el desarrollo de una antropología aplicada en el siglo XX, hasta llegar a un punto de inflexión con la publicación de *De eso que llaman antropología mexicana* (Warman et. al. 1970). Con el cuestionamiento de la antropología indigenista, por su vínculo con procesos de formación de Estado e integración al capitalismo, la antropología en México perdió su lugar,

como dice Lomnitz (2014). Así, tanto *Writing Culture* como *De eso que llaman antropología mexicana* podrían ser tomadas como obras reflexivas, aunque con un peso *político* y *poético* diferenciado: una busca principalmente mejores maneras de escribir culturas (reconociendo su imbricación en procesos históricos y lingüísticos), es decir, una poética política; otra propone una vigilancia de las directrices de la antropología para contribuir a la acción transformadora de la sociedad, es decir, una política (a la que faltaría un espacio poético). La tarea es crear ese espacio poético. Para ello es necesario ir más allá de la omnipresencia de la política, relocalizándola en la *administración* de asuntos públicos, de modo que quede espacio para otras cosas, en este caso, para la poética como *creación*. Esa diferenciación de espacios puede entenderse con las nociones de *ratio* e *intellectus*, dos formas de razonar formuladas por Nicolás de Cusa y retomadas por Jonna Bornemarck. *Ratio* es un razonamiento que se mueve dentro de marcos y objetos establecidos, lo conocido que se puede mapear; *intellectus* es un razonamiento que se mueve en los márgenes, engendrando nuevos objetos y marcos, en un espacio de lo desconocido, de conceptualizaciones inacabadas. Así, cuando Lomnitz cuestiona que la sociedad mexicana ya no se conoce a sí misma y llama a la antropología justamente para llenar ese espacio con una nueva forma de nacionalismo (que remplace al nacionalismo solidificado por la anterior antropología, ambos ahora en crisis) está haciendo un tipo de razonamiento de *ratio*, es decir, una reflexividad política (consistente, digamos, con *De eso que llaman antropología mexicana*). Una fórmula semejante es la de objetivar la objetivación, de Bourdieu, que llama a ubicar al científico en el campo en el que éste es producido. En todo caso, se trata de mapear el espacio nacional (Lomnitz) o el campo científico (Bourdieu). Éstos serían ejemplos de reflexividad política, como los de la llamada antropología comprometida o colaborativa, en favor de proyectos subalternos, y que ven en esta vía la única posible (excluyendo la reflexividad poética por su carencia de «utilidad» o arrojándola al costal del cientificismo positivista). En contraste, Grimshaw y Hart (1994) proponen buscar en

los orígenes de la antropología, antes de su cientificismo, una curiosidad perdida por lo desconocido. Otro movimiento paralelo implicaría repensar conceptos, moverlos (desdomesticarlos, pensando en el capítulo de López), convertirlos en palabras con complejos usos e historias, lo cual puede revelarnos nuestra propia ceguera política. Puede ser revelador, por ejemplo, aplicar esta estrategia a la idea de ética, cada vez más presente en la literatura antropológica, sin profundizar en ella. Falta un contraste entre posturas éticas: por ejemplo, el consecuencialismo, centrado en las consecuencias de una conducta para la maximización del bien común; la deontología, orientada por ciertas normas, y la ética de las virtudes que refieren a una «buena vida» (*eudaimonia*). De alguna forma, el llamado al conocimiento útil coloca a la antropología comprometida, la antropología centrada en la sociedad mexicana o la antropología positivista previa (la antropología aplicada indigenista) en un mismo marco de ética consecuencialista.

Roth explica, siguiendo a Bourdieu, que la reflexividad científica implica un análisis externo de la ciencia para a) reconstruir el campo, las posiciones, es decir, para poner la obra de cultura en el *modus operandi*, y b) traducir, más que representar. La reflexividad aparece aquí más bien como objetivación de las condiciones de posibilidad del conocimiento y sus límites, alojados ambos en codificaciones y taxonomías (algo que las coloca entonces en el ámbito de la hegemonía, siguiendo a López en esta publicación). Esta reflexividad desde la externalidad tiene una consecuencia: más que la descalificación o deconstrucción simple del conocimiento, se trata de una forma radical de vigilancia epistemológica, pero no preguntando por lo trascendental o relativo de las categorías, sino por su construcción y por su operación en la argumentación y la comunicación. No obstante, como propone Larsson, se puede ganar en reflexividad al intentar mirar más allá de los marcos, de lo pensable e imaginable dentro de las taxonomías y categorías domesticadas. En todo caso, para desarrollar una mirada reflexiva del proceso de producción de ciencias sociales hay muchos caminos, por ejemplo, reconstruir el *modus operandi* y el campo de la

disciplina (en términos de Bourdieu), o explorar los límites, como ejercicio de *intellectus*, en el sentido de Larsson. Se trata no sólo de una objetivación de las estructuras, campos y actores, sino de los silenciosos marcos dentro de los que éstos producen su algarabía aparentemente desinteresada o políticamente correcta y, sobre todo, de lo que queda fuera, cegado justamente por las mismas fuerzas que atraen al científico dentro de campos de fuerza, a la neutralidad cientificista, a la aceptación de relatividad no-trascendente o a la colaboración políticamente necesaria. Sergio Zendejas, al comentar esta introducción, sugiere que también podemos explorar otras posibilidades al poner énfasis en una reflexividad social sobre *procesos contenciosos* de producción *mutua y perenne* de campos estructurados y actores, de la algarabía y los silencios, de los autores y sus públicos, de lo supuestamente establecido/dado y la exploración creativa y retadora de márgenes y allende. Así, en lugar de partir de distinciones presuntamente nítidas y relaciones de causalidad unidireccional —en una dirección o la inversa, continúa Zendejas— indagaríamos sobre y/o trataríamos de intervenir en procesos en los que marcos y prácticas, algarabía y silencios son pensados y actuados, al mismo tiempo, como resultados y puntos de apoyo, como expresiones e instrumentos; es decir, como socialmente producidos y productores, influidos e influyentes, sin necesidad de suponer predominio o subordinación dados, pero tampoco intervenciones en pie de igualdad⁵.

» 5. La nota es una transcripción literal de sus comentarios, para los que Sergio se basó en Zendejas (2018, 325-341 y 19-32).

MIMESIS COMO PROBLEMA (O EN LOS CONFINES DE LA ENCICLOPEDIA CHINA DE BORGES [1989] O DEL MAPA DEL CAPITÁN MARLOW EN CONRAD [1995])

No resulta extraño que las ideas de *autoría* y *representación* se filtren rápidamente en discusiones de reflexividad. Dice Viveiros de Castro que las personas que hacemos etnografía no somos fotógrafos sino retratistas, que producimos retratos que podrían resultar en caricaturas, pero que no deberían ser ofensivas, sino, por el contrario, muy respetuosas del otro retratado. Lo fundamental es tomar en serio al otro (su ontología, diría Viveiros). Pero quizás el mejor ejemplo de esta filtración (o infiltración) de la idea de retrato se dio con la discusión desatada por el libro *Writing Culture*, con su enfoque en el autor, en los límites de la representación etnográfica, así como su búsqueda de una reubicación de la escritura etnográfica en el género literario y la apuesta por formas de autoría/representación no monológicas (como las que revisa Clifford, 1995b, en *Sobre la autoridad etnográfica*). Para que la reflexividad funcione en esos términos es necesario aceptar que la empresa etnográfica es fundamentalmente una en la que unos buscan a otros para representarlos, y en la que esos otros están en busca de un autor⁶. En este libro, lo que proponemos es explorar la reflexividad antropológica desde parámetros distintos a los de la imagen, la representación y la presencia del autor.

Desde la ilustración, dice De Certeau (1996, 71), el pensamiento social y luego la ciencia (conceptualizada como acto enunciativo que articula discursos sobre prácticas no discursivas) busca producir cono-

» 6. Como en la obra de Pirandello, *Seis personajes en busca de un autor*: «EL PADRE: El drama, para mí, radica en esto, señor: en la conciencia que tengo de que cada uno de nosotros se cree "uno", lo cual no es verdad; es "muchos", señor, "tantos" como posibilidades de ser existen en nosotros: "uno" con éste, "uno" con aquél, ... sumamente distintos entre sí» (1957, 33).

cimiento por *reflejo*, como contemplación o como mirada en un espejo, de lo que resulta un discurso reflejante. Propone por ello que existe una conexión epistemológica entre la ciencia social y la novela realista, impresa en su preocupación por la *representación* de la realidad. Desde otra perspectiva, muy lejana, Michael Herzfeld habla también de la etnografía como práctica de «escribir para reflejar» (2018, 134) y para «representar» ante el público (2018, 143); por ello, entre otras cosas, la antropología es realista. No obstante, agrega De Certeau, la etnografía, igual que la novela realista, sólo produce fragmentos, metáforas, «murmillos poéticos o trágicos de lo cotidiano» (1996, 80); igualmente, la ciencia produce reflejos invertidos de una fuente opaca, y el resultado, más que una imagen o representación, es un *discurso dilucidador*, es decir, teoría (1996, 81). A su vez, Herzfeld postula que la escritura antropológica es una exploración de las tensiones entre reglas y prácticas, resultado de una inmersión en incertidumbres y confusiones, en lo impredecible, una experiencia en la que además es imposible, intrínsecamente, separar al observador de lo observado. La escritura antropológica refleja entonces la realidad, pero no como fotografía o retrato, sino porque busca dilucidar en la escritura el devenir de esa realidad, compleja e incierta, dejando ver a la vez las condiciones de la posibilidad del conocimiento y sus límites. Es eso justamente lo que la hace realista, y lo que la coloca en clara oposición al «cientificismo» que, dice Herzfeld, se enfoca en la verdad, la predicción, el orden, la neutralidad y el ocultamiento de su propia producción (el *illusio* científico de Bourdieu).

Enfocado más directamente en la producción del conocimiento (sociológico, antropológico), Bourdieu se acerca a la reflexividad definiéndola como un «efecto especular» entre sujetos cognoscentes (2003, 17). Pero, igualmente, está lejos de la idea de representación

fotográfica. Reflexividad, propone, es objetivar la objetivación⁷. Ello desemboca en una mirada irónica de la ciencia, que termina por desvelar o desenmascarar el *illusio* de la ciencia como saber trascendente (2003, 18). No obstante, eso no significa una renuncia a la ciencia, ni a la posibilidad de entender lo trascendente (aquello que está más allá de la presencia del investigador), tampoco lleva a su descalificación o anulación, sino todo lo contrario: la reflexividad permite controlar y revisar el conocimiento.

Aunque no hablan de lo mismo, la producción de imágenes invertidas de fuentes opacas en De Certeau, el realismo de Herzfeld y la objetivación de la objetivación de Bourdieu aluden a estrategias diversas de producción de conocimiento que desplazan la obsesión por la representación verdadera hacia preguntas sobre traducción de la realidad, la dilucidación de su incertidumbre e impredecibilidad, de su devenir siempre inasequible en su totalidad, y la imposibilidad de mirarla si no es desde un lugar relativo a otros, en un momento. No obstante, como dice Roy Bhaskar, hay una realidad trascendente. Lo que está en juego es la facticidad: la posibilidad de que la obra etnográfica/historigráfica (como una obra de cultura) sea no sólo una narrativa localizada (política, académica, éticamente) sino que también, a través de «eventos», permita vislumbrar lógicas trascendentes, que son factibles independientemente de la presencia del narrador y de la narración.

» 7. La reflexividad entonces consiste en objetivar el objeto de la objetivación; es «[...] el trabajo mediante el cual la ciencia social, tomándose a sí mismas como objeto, se sirve de sus propias armas para entenderse y controlarse [...]» (Bourdieu 2003, 154-155), es vigilancia epistemológica, contra los obstáculos epistemológicos que son obstáculos sociales, contra las condiciones de posibilidad y límites del pensamiento alojadas en codificación y taxonomías; es reflexividad refleja sobre el *modus operandi*.

INTERVENCIÓN REFLEXIVA

La reflexividad científica que aquí se examina extiende la práctica de la investigación hasta abarcar la investigación misma, como en una sociología o antropología de la ciencia. No obstante, no se trata de hacer una especie de metaciencia, sino de entender la presencia del conocimiento histórico, sociológico, antropológico, y otros, en el proceso mismo de producción de conocimiento, y de estudiar la producción social incluyendo los procesos de producción de conocimiento. Lo que surge entonces no es un conjunto de espejos sino una intervención que busca conexiones y desconexiones entre elementos, explicaciones y aproximaciones a esa cosa social (humana y no humana) que es objeto de sí mismo y, a la par, de una investigación, de manera relativa al observador. Al mismo tiempo, es una mirada sobre nuestra propia presencia, parcialmente visible ya en una reflexividad espontánea (políticamente comprometida, útil, o neutral e inocua), aunque tratando de captar esos componentes vagos, borrosos, cuando no intencionalmente oscurecidos o puestos a la sombra por ideas de neutralidad metodológica, de categorías o taxonomías ya establecidas o de militancia correcta. Es decir, vista en su generalidad, cualquier investigación concreta se revela como una extensión de la actividad productora de conocimientos dentro de la reflexividad social misma, pero hace falta dar cuenta de ello.

Las narrativas de experiencia personal dejan de ser sólo eso, para transformarse en componentes de una materia móvil, compleja y parcialmente impredecible, una especie de hoyo negro que termina absorbiendo al especulador lejano con todo y sus instrumentos. Desde las formas de nombrar, hasta las formas de estar presente, de comunicar y registrar la experiencia (en campo, archivo u otros espacios de interacción), hasta las formas de organizar y presentar los hallazgos, toda investigación está inmersa en la complicada y disputada historia de producir conocimiento, con distintos formatos y dentro de marcos

cambiantes. Las obras resultantes son también insertadas en diversas historias, llevadas a nuevos procesos de producción de, por ejemplo, libros, políticas públicas, actos de protesta o películas, procesos que en cierta dirección podrían apuntalar fuera de las aulas y las bibliotecas ciertos estándares de clasificación y jerarquización de las cosas, pero que, en otra dirección, podrían resultar en incómodas o impertinentes relocalizaciones de las cosas, abriendo así espacio para la ambigüedad (Douglas 1966) o el desfase (Bourdieu 1999), es decir, para nuevas tensiones.

Mirada radicalmente, la reflexividad no implica un acto conscientemente seleccionado e inducido en el acto de producir conocimiento; por el contrario, es algo implícito en la producción de obras de cultura (Roth, en este texto) en sentido amplio. Cuando Weber define a la relación social como la unidad de análisis mínima de su sociología comprensiva, no lo hace por el significado o la trama de significados como sugiere Geertz (1973), sino porque es la unidad mínima de reflexividad social: la acción social referida a otros. Y eso nos arroja al terreno pedregoso de la imitación, la mimesis y el juego, o a los caminos que se bifurcan entre la retórica, la poética y el drama, o a los pantanos de la ideología, el fetichismo y la dominación, todos como procesos humanos antes que parte de la ciencia, o más bien, todos como escenarios de producción de conocimiento implícito en la producción misma de las cosas, las personas y sus relaciones, antes que resultado explícito y controlado del acto de hacer ciencia.

No obstante, no podemos abarcar el todo de la reflexividad humana (por no mencionar la inclusión de lo no-humano o lo poshumano); no hay manera de ocupar ese punto en el universo, ese *Aleph* delineado por Borges⁸. ¿Qué nos queda entonces? La apuesta es que la reflexivi-

» 8. «Sí, el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos». «En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el

dad de la ciencia, hecha como una recapitulación de investigaciones previas y sus vislumbres o vibraciones más allá de la persona investigando en solitario y su objeto/sujeto, nos permita enfatizar algunos puntos ciegos del proceso, de manera que esas miradas o revisitas a la investigación, que son fragmentos de biografías por sí mismas, tengan significación para entender el más amplio proceso social de producción de conocimiento, junto con sus cartabones y sus oscuridades.

Diciembre de 2020
Chiapas, México

hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré sucesivo, porque el lenguaje lo es» (Borges 2018).

PRIMERA PARTE



Entre misiones,
militancias
y coproducciones



CAPÍTULO 1



Antropología activista, antropología constructivista, antropología reflexiva: diálogo, crítica y poder en la producción de conocimiento sobre comunidades politizadas¹

Paul M. Liffman

INTRODUCCIÓN

ESTE CAPÍTULO EXAMINA LAS RELACIONES SOCIALES DE PRODUCCIÓN de conocimiento antropológico sobre movimientos identitarios. Más a fondo, critica el impacto que nuestros textos y otras intervenciones que resultan de esas relaciones pueden tener en públicos que in-

» 1. Este ensayo está basado en la ponencia «Wirikuta: posicionamiento etnográfico en un conflicto territorial» presentada en el Congreso Mexicano de Antropología y Etnología en Querétaro, del 12 al 14 octubre de 2016, y varias iteraciones subsecuentes. Gracias a Sergio Zendejas y José Luis Escalona, los organizadores de este proyecto y los insumos críticos de los otros participantes —en particular de Andy Roth—, por avanzar el diálogo.

cluyen las comunidades bajo estudio. Se puede categorizar estas intervenciones como parte de tres proyectos:

- 1) el *activismo colaborativo* con sujetos de estudio científico que son partidarios de una política identitaria, cosmopolítica², u otras estrategias «esencialistas» que a veces contradicen el naturalismo científico de Occidente, pero reivindican derechos humanos y ecológicos;
- 2) la *contextualización constructivista* que busca articular (y a menudo contrastar críticamente) las «tradiciones inventadas» de dichos sujetos a la descripción sociológica e histórica de los «hechos» basados en un campo de acción práctica y reflexiva, y
- 3) la *reflexión teórica-metodológica* sobre la fricción entre proyectos Uno y Dos para crear espacios de diálogo entre ellos y sobre los posicionamientos que implican, sin que cualquiera de los dos borre al otro, lo cual constituye el objetivo de este capítulo.

Empiezo esta introducción aplicando el Proyecto Tres a un aspecto del presente libro: quiero comparar este esquema tripartita con el binomio «traducción» y «representación» que Andrew Roth plantea en su capítulo porque tiene implicaciones más amplias. Si capto bien su definición, la «traducción» interrelaciona las comprensiones selectivas (término que tal vez puede leerse como «ideologías» en el sen-

» 2. La cosmopolítica se refiere a la inclusión al dominio político de agentes no-humanos y sus mundos, la cual suele ser tratada como un exceso, un «mito» o simplemente parte de la «naturaleza» (De la Cadena 2010, 2015; Latour 2007; Stengers 2005; Rancière 2019). Ejemplos serían los tirakuna —seres ancestrales de las montañas o earth beings— descritos en el libro epónimo de De la Cadena y las medidas legales adoptadas en varios países (Nueva Zelanda, Ecuador, Bolivia, etc.) que han extendido personalidad jurídica a ríos y otras entidades anteriormente tratadas como aspectos pasivos del «mundo natural».

tido marxista clásico) de actores diferencialmente posicionados en un campo relacional estructurado (por ejemplo, Lukács [1923] 1971). Así podría traslaparse con lo que llamo «contextualización constructivista» aunque la postura que Roth defiende, basada en el enfoque de Pierre Bourdieu, no pretende representar una posición trascendente salvo en términos muy generales.

Por otro lado, quizás Roth identificaría la «representación», que asocia con el modelo comunicativo de Jacques Derrida ([1967] 1971), con el Proyecto Uno en mi esquema: el lenguaje de los proyectos (cosmo)políticos de nuestros interlocutores antropológicos que se prestan al «activismo colaborativo». Critica a Derrida por enfatizar el constante desplazamiento de signos sustituibles, con poca o nula referencia material-empírica fuera de la esfera de su producción y circulación textual. Es posible que esto se refiera a la idea de Jacques Lacan (que influyó a Derrida) de que el lenguaje funciona como un artificio que pretende crear coherencia en el vacío irremediable entre el deseo y la existencia inherentemente incompleta de los sujetos humanos dañados por lo real —la separación y alienación—.

Esta caracterización de parte de Roth tiene cierta semejanza a la crítica generalizada de varios constructivistas, que a menudo etiquetan la política identitaria y su «esencialismo estratégico» como «posmodernos». En otras palabras, Roth argumenta que posmodernistas como Derrida esquivan la dialéctica innegable entre lo que Jean-Paul Sartre ([1943] 1998) denominó *el ser (l'être)* del sujeto que quisiera sentirse completo (la existencia *en sí*) y el vacío (*le néant*) que este sujeto experimenta al enfrentar la brecha entre el ser de su subjetividad y la objetividad del otro con base en la cual debe actuar intencionalmente (la existencia *por sí*). Así, los posmos caerían en la autoabsorción que Sartre denominó la «mala fe».

Sin embargo, Roth no descarta la posibilidad hipotética de un diálogo entre traducción —la práctica crítica y privilegiada de la academia— y representación —una táctica subalterna para alcanzar la autonomía y el reconocimiento—. Aun así, no me parece que esta apertura

loable a un acercamiento entre académicos y activistas tome en cuenta las relaciones desiguales de poder que complicarían tal diálogo. Me refiero a los sesgos en cuanto al acceso a los medios de difusión y reproducción del discurso. El presente capítulo busca describir este problema en mayor detalle.

También quisiera reflexionar brevemente sobre un aspecto del enfoque relacional por el que Roth aboga como parte de la «traducción» porque es relevante a la cuestión de la agencia política de activistas a menudo rechazados por sus «tradiciones inventadas». Me refiero al hecho de que Roth hace hincapié en la mediación semiótica que el filósofo pragmatista Charles Sanders Peirce llamaba el *interpretante* de cualquier signo —como «indigeneidad», para mencionar un tema central de este capítulo y del presente libro en general—. El interpretante de Peirce abarca lo que la teoría tan influyente de Ferdinand de Saussure llamaba el *significado* de cualquier *significante* (el vehículo sonoro o visual de significación). Sin embargo, la idea del pragmatismo peirciano es más dinámica: el sentido de las cosas no depende solamente de la yuxtaposición de significados ya atados de manera invariante a sus significantes —un lenguaje sin historia—.

Más bien, el interpretante es una mediación o «terceridad» (*thirdness*) basada en «el sentido de educación, pensamiento, memoria y hábito», es decir, la cultura y la experiencia. La injerencia de estos elementos posibilita la constante transformación de los signos. En otras palabras, la reflexión o disposición del sujeto juega un papel ausente en Saussure: actualiza la relación entre los vehículos concretos de significación que Peirce llama «segundidad» (*secondness*) y las cualidades fenomenológicas en las cuales se basan. Peirce llama a estas últimas cualidades sensoriales abiertas «primeridad» (*firstness*), que está latente antes de enunciar y recircular el signo en el medio social. Así, los sujetos emergemos donde interpelamos el mundo empírico de cualidades y sus formas materiales a través de la acumulación de conocimientos, afectos y experiencias corporales: nuestra memoria histórica. Ésta siempre había sido mediatizada de la misma manera a través

de otros interpretantes, los cuales a su vez fomentan nuevos signos. Así producimos un flujo semiótico potencialmente *ad infinitum*.

Es decir, parecido al continuo desplazamiento de significación en el esquema de Derrida, Peirce teoriza una cadena infinita de resignificaciones de cualquier interpretante. Esto siempre implica no sólo series de significación en sí, sino también al mundo fenomenológico; la cadena nunca es meramente mentalista o divorciada de la experiencia³. Este proceso se desenvuelve entre las normas y relaciones sociales existentes por un lado y, por el otro, la recepción subjetiva de los fenómenos históricos materializados y enunciados de otros actores sociales. Esta mediación semiótica —con el constante diálogo interior implicado en la interpelación del interpretante— efectivamente abrió el famoso esquema sincrónico y dicotómico de *langue/parole* (lenguaje/habla) propuesto por Saussure y sus seguidores estructuralistas a la vida social e histórica años antes de que el suizo la promulgara.

El punto de este prolegómeno es enfatizar que los interpretantes avalados por Andrew Roth son parcialmente determinados por la circulación, adopción y constante reinterpretación de narrativas intertextuales y otras formas mediáticas, por posmodernas que parecieran. Así, esta discusión sobre Peirce y Derrida puede ayudar a teorizar la preocupación que surge entre activistas cuando árbitros académicos descalifican semejantes procesos de formación de signos políticos como meras «tradiciones inventadas». Estas tradiciones constituyen piedras angulares de la arquitectura con la cual los actores comunitarios que nos facilitan nuestras investigaciones se identifican y objetivan

» 3. «The ...interpretant provides a translation of the sign, allowing us a more complex understanding of the sign's object... [I]nterpretants are to count as further signs, and signs are interpretants of earlier signs. Since any sign must determine an interpretant in order to count as a sign, and interpretants are themselves signs, infinite chains of signs seem to become conceptually necessary» (Peirce's theory of signs, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/peirce-semiotics/>). N. b. que una lectura más exacta de Peirce no designaría al interpretante como un «signo» en sí, sino reservaría el término para toda la relación triádica entre interpretante, *representamen* y objeto (Rihan Yeh, com. pers.).

históricamente. Huelga decir que les puede parecer injusto, por no decir hipócrita, que descalifiquemos sus signos cuando fueron nuestros antecesores académicos, religiosos y administrativos que se los surtieron en primer lugar.

Los estudios de la ciencia señalan otra incongruencia de la autoridad discursiva académica. En un trabajo ya clásico, Bruno Latour cuestiona el grado de «purificación» epistemológica que autoridades científicas a veces se atribuyen a sí mismas en aras de asumir una posición trascendente ante la «hibridez» (o indiferenciación) del pensamiento premoderno y popular (Latour [1991] 2007; cfr. Briggs 2004, 173-176). Sin embargo, aquí el enfoque no es tanto en las hibridaciones irreflexivas dentro de la ciencia «pura» (ni tampoco en el hecho de que indígenas también se alían a la purificación). Más bien, este capítulo se enfoca en cómo los tres proyectos antes mencionados impactan directamente (aunque en orden descendente) a las comunidades bajo estudio antropológico, que generalmente ocupan posiciones subalternas, y en las posturas de confrontación que algunas de ellas han adoptado como parte de la descolonización. Cabe agregar que cada uno de los tres proyectos también puede implicar distintas relaciones con otros antropólogos y nuestras instituciones evaluadoras. Esto apunta hacia el valor de una «antropología de la antropología» más transparente y crítica de las redes endogámicas del poder institucional y sus prioridades de investigación⁴.

» 4. Véase Borofsky (2019) por una denuncia extensa sobre este problema entre las antropologías del norte y un llamado por una «antropología pública» (parecida a la antropología aplicada de antaño) que valore «beneficencia» sobre «productividad».

UBICANDO EL DEBATE

En torno a 2012, una alianza de chamanes y autoridades del pueblo wixarika (huichol), periodistas, científicos, académicos, artistas, activistas, organizaciones no gubernamentales y sectores del mismo Estado emergió en los medios de comunicación y espacios públicos contra dos proyectos mineros transnacionales planeados para el norte desértico de San Luis Potosí. Desde su punto de vista, los proyectos amenazaban la inminente destrucción del territorio ceremonial de Wirikuta, oficialmente reconocido desde 1994 y delimitado en 1,400 km² de esa región (San Luis Potosí, 1994). La resistencia empleaba discursos cosmopolíticos, nacionalistas y ecológicos que enfatizaron en la devastación no sólo de una zona acotada en el presente sino en vastas escalas geográficas y temporales.

Es decir, los intelectuales tradicionales wixaritari plantean conexiones entre el respeto por los recursos hídricos de la zona y el bienestar del mundo a través de la agencia de antepasados divinos. A pesar de la diferencia radical entre marcos ontológicos, este argumento coincide con observaciones científicas que conectan la desertificación del norte de México con una falta de respeto: el extractivismo y cambio climático planetario. Por este motivo, tanto chamanes como científicos protestaron, ya que los intereses afectados por los proyectos no serían sólo de los wixaritari sino de todos (Liffman 2017, 2018). La resistencia a los proyectos aparentemente tuvo éxito a mediano plazo gracias a dos factores en particular: la fuerza de convocatoria pública que ese movimiento intercultural generó y la disminución de los precios de oro y plata que acompañó la recuperación incipiente de la crisis económica mundial de 2008-2009.

Sin embargo, los dos proyectos más importantes, la mina a cielo abierto llamada Universo del consorcio canadiense-mexicano Revolution Resources y la mina de tiro y túneles de otra empresa canadiense, First Majestic Silver Corp., siguen activos en el sentido de que apoyan a grupos promineros locales y generalmente mantienen mucha in-

fluencia en la política regional y estatal (Iracema Gavilán, com. pers., Guadalajara, 25 de octubre de 2019). Es de preocuparse que la crisis económica desatada por la pandemia de covid haya desestabilizado una vez más los precios de metales preciosos, pues estas fluctuaciones podrían implicar una renovada presión sobre Wirikuta a pesar de los compromisos personales a favor de los wixaritari de parte de altos funcionarios de la SEMARNAT (Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales), incluyendo su otrora titular Víctor Manuel Toledo.

Como ya se señaló, las escalas de reivindicación antiminera wixarika abarcan desde los manantiales más cercanos a las propuestas minas hasta la hidrografía de toda la región y buena parte del país —de hecho, el cada vez más inestable clima planetario—. La amplitud de este reclamo cosmopolítico refleja tanto la gravedad de la amenaza del Antropoceno a la cultura wixarika como su exclusión de la toma de decisiones políticas a nivel nacional (cfr. Briggs 2004). Los términos temporales son igualmente extensos: el territorio de Wirikuta se ha definido como un patrimonio ecológico y cultural que se extiende desde el legado prehispánico hasta la identidad nacional contemporánea y posibles futuros posindustriales. Así, la producción de estos discursos se destaca por la fusión de conocimientos científicos, chamánicos y políticos.

Estas fusiones han implicado que algunos hidrólogos, zoólogos y otros científicos adopten posturas activistas y a veces reconcilien sus formaciones disciplinares con lógicas chamanísticas. Al mismo tiempo, los chamanes se apropian de los lenguajes de la ciencia y de religiones *new age* (en particular del término «energía») para articularse mejor con sus públicos. Este acercamiento tiene antecedentes en el lenguaje de reivindicación en torno a la territorialidad sagrada, el Convenio 169 de la OIT y las reformas neoliberales a la Constitución mexicana que los wixaritari y sus aliados *oenegeros* y antropológicos (incluyendo su servidor) plantearon ante los tribunales agrarios en los años 1990-2000. Ahora los *oenegeros* serían los intermediarios que más discursos manejan para mantenerse al frente de las coyunturas que pre-

tenden influenciar. A la vez, esta facilidad de intermediación discursiva ha provocado desconfianza entre algunos líderes wixaritari, preocupados desde tiempos inmemoriales por el protagonismo de sus aliados no-indígenas.

Al mismo tiempo, sectores de la población mestiza rural del altiplano potosino no estaban de acuerdo en que los proyectos mineros representaran una amenaza ecológica e identitaria sino una oportunidad cíclica para abatir su pobreza histórica. Estaban deseosos de hacer valer los oficios patrimoniales de una región que ha vivido de la minería de plata desde el siglo XVIII (pero para matizar esta dicotomía, véase Álvarez 2018). Sus reclamos no alcanzan las dimensiones espaciotemporales de la cosmopolítica wixarika con todo y sus conexiones escalares entre los ojos de agua sagrados y la salud del planeta. Aun así, los mestizos prominería reivindican la memoria histórica y el patrimonio cultural de comunidades desérticas a lo largo y ancho del norte de México que han participado en auges argentíferos desde principios del periodo colonial. Esta conciencia se vio reflejada en el proyecto auspiciado por First Majestic Silver Corp. para un museo de minería cerca de Real de Catorce, San Luis Potosí.

En el contexto de este libro de reflexión sobre el impacto de nosotros los observadores en los fenómenos sociales en los cuales participamos, el punto más relevante es el compromiso político de expertos (socio-)científicos con voceros indígenas (el Proyecto Uno de la introducción a este capítulo). Esta postura se reflejó, por ejemplo, en mi libro *La territorialidad wixarika y el espacio nacional* (Liffman 2012): se posicionó como parte de la reivindicación territorial de las comunidades en alianza con organizaciones no gubernamentales (lo cual implicaba no traer ciertos conflictos internos de los wixaritari a colación) al mismo tiempo que trataba de situar esa territorialidad histórica y socialmente (Proyecto Dos).

«TRADICIONES INVENTADAS» EN LA ANTROPOLOGÍA PROGRESISTA

Acabo de situar mi trabajo ante la tendencia aún común entre algunos académicos de desprestigiar lo que han llamado las «tradiciones inventadas» y el «esencialismo estratégico» de activistas indígenas que se alían con públicos opuestos a megaproyectos y otros intentos contra su territorialidad y cultura. Se puede entender este «antiesencialismo» académico como una reacción justificada contra el profundo legado del caciquismo en México, el cual se volvió el blanco de varios análisis antropológicos a partir de la rebelión de 1968. Con mucha razón cuestionaron la representatividad o veracidad de actores corporativistas que se presentan como voceros del «pueblo». Puede rastrearse más específicamente al rechazo del indigenismo nacionalista y modernizador de antropólogos-funcionarios *bien-pensantes* como Gonzalo Aguirre Beltrán que desconfiaban de las motivaciones de iniciativas indígenas autónomas. Así, muchos antropólogos del Proyecto Dos han sentido una obligación política y moral de contextualizar críticamente los discursos de intermediarios quienes —por articular distintos niveles de la sociedad (o bien, diferentes entes ontológicos)— se comprometen con relaciones jerárquicas de poder.

Esta postura académica de relacionar «tradiciones inventadas» con el caciquismo reflejaba una interpretación —equivocada en mi opinión— del libro pionero *The invention of tradition* editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983) que sigue siendo vigente en México. Dicha interpretación, forjada a partir de la represión pos-1968 y la subsecuente pérdida de legitimidad del Estado posrevolucionario, buscaba reforzar la autoridad discursiva de la academia crítica del indigenismo y la imbricación de gran parte de los intelectuales públicos en el aparato ideológico del Estado.

La califico como equivocada porque Hobsbawm y Ranger acuñaron el término «la invención de la tradición» principalmente para deconstruir el aparente arraigo histórico y la legitimidad de espec-

táculos y discursos genealógicos de Estados coloniales —particularmente el Imperio inglés durante los siglos XIX-XX—⁵. Sin embargo, al menos en México el término adquirió una acepción adicional: además de revelar lo artificial de ciertas representaciones coloniales o poscoloniales, se dirigía en contra de los discursos de subalternos que se han identificado con símbolos de arraigo histórico y territorial para *oponerse* a las mismas fuerzas colonialistas que Hobsbawm y Ranger querían criticar.

Luego, después de que los científicos sociales y otras autoridades discursivas «revelen» las «tradiciones inventadas» de los subalternos como meras construcciones ideológicas o apropiaciones del sistema hegemónico en vez de profundas realidades culturales, los «discursos de tradición serán menos útiles para comunidades subalternas en la defensa de reivindicaciones territoriales y cosas por el estilo» (Briggs 1996, 463, traducción propia) porque:

Al disputar nociones esencializadas de identidad y visiones de continuidad histórica, se quitan restricciones sobre la circulación del discurso al mismo tiempo que se nulifican reivindicaciones de conocimiento basado en la participación directa en procesos de transmisión cultural. En la mayoría de los casos, tanto el racismo descarado como las limitaciones sobre el acceso a la educación superior lo hacen más difícil que estudiosos y artistas indígenas

» 5. Es relevante que el primer ejemplo que ofrecen en la introducción a su libro ([1983] 2002, 8) fue la decisión del Gobierno inglés de reconstruir el Parlamento bombardeado por los nazis en los años 40 del siglo XX, en el estilo gótico que imperaba en Inglaterra entre los siglos XII y XVI y que ya había pasado por un renacimiento anterior (en el XIX, cuando se construyó el edificio en cuestión). Cabe agregar que el primer auge del gótico inglés vino tras la invasión normana de 1066; así, en primer lugar, se trataba de una tradición impuesta por franceses sobre nativos anglosajones recién sujetos a la colonización extranjera. En este sentido podríamos entender todas las tradiciones como históricamente discontinuas, pero continuamente reinventadas e imbricadas en relaciones de poder. Al mismo tiempo, para los sujetos otrora colonizados se vuelven de suma importancia no sólo para la legitimidad de sus propios proyectos políticos, sino para constituir su identidad cultural. Así, paradójicamente se arraigan en la esencia atemporal del pueblo —en este caso de la Inglaterra profunda, por decir—, lo cual explica sus repetidos brotes a lo largo de la historia.

compitan con antropólogos no-indígenas y otros profesionistas sobre la circulación de formas culturales (*ibid.* 461, traducción propia).

Este argumento de Charles Briggs es fundamentalmente materialista: los científicos sociales contamos con mayor poder que nuestros interlocutores indígenas u otros grupos marginados sobre los medios de producción y circulación de conocimiento y narrativas. Estos medios constituyen un elemento fundamental del lenguaje y conciencia, como vimos en la discusión sobre los interpretantes de Peirce en la introducción a este capítulo. Por lo tanto, a continuación, propongo un esquema para entender el «esencialismo estratégico» y la «invención de tradición» en términos más positivos.

Briggs rastrea las críticas «constructivistas» (el Proyecto Dos) desde los mismos Hobsbawm y Ranger, así como de Benedict Anderson (ambos trabajos del mismo año 1983) sin hacer mucho caso a la crítica del Estado imperial que había motivado a estos autores. Ellos se contaron entre los primeros en argumentar que «las formas culturales que derivan su autoridad de una percibida conexión con el pasado son “inventadas”, “imaginadas”, “construidas” o “hechas”... así reflejando disputas de interés más que la esencia cultural de un grupo “tradicional” supuestamente homogéneo y delimitado» (Briggs 1996, 463, traducción propia). La ironía —por no decir hipocresía— de esta postura se resalta en perspectiva histórica cuando otros autores extienden el análisis de Hobsbawm y Ranger a tal punto que critican también a los subalternos:

Al asumir el derecho de crear formas culturales y luego imponerlas sobre comunidades dominadas, ahora los blancos han ejercido su autoridad para declarar que tales construcciones son «ficticias» ... y retirarlas de la circulación sin sentir la necesidad de consultar las comunidades que podían haber adoptado dichas «ficciones» como parte de su experiencia vivida (*ibid.*, 438, traducción propia).

Briggs desarrolla su enfoque sobre las escalas desiguales de producción y circulación de discursos para efectivamente acusar a académicos constructivistas de ser neoliberales que aplastan el modo de producción discursivo de los subalternos:

Sugeriría que la literatura sobre la invención [de la tradición] efectivamente declara unilateralmente una suerte de zona de libre comercio para discursos sobre cultura. Y una vez que se quiten todos los límites sobre la exportación de bienes [es decir, discursos] producidos por empresas de baja escala [es decir, comunidades indígenas] en la economía más débil, el dominio de la más poderosa se expande. El mero hecho de haber producido los bienes otorga poca o nula injerencia sobre el valor que adquieran o dónde se comercialicen y consuman (*ibid.*, 462, traducción propia).

Sin embargo, el mismo Briggs se posiciona a cierta distancia de esta disyuntiva: «No lo considero ni mi deber ni mi derecho de utilizar mi propia voz académica para validar distintas posturas o socavar otras» (*ibid.*, 448, traducción propia). Más bien destaca el aspecto reflexivo de su intervención antropológica: «Mi preocupación es con la manera en que la gente que se identifica con las tradiciones en cuestión lea este trabajo [sobre autoridad discursiva en la invención de la tradición]» (*ibid.*, 436, traducción propia).

Más a fondo —y esto es el punto metodológico que quisiera que este libro en su conjunto abordara como parte del Proyecto Tres de mi esquema— Briggs busca establecer un «marco que nos ayudará a identificar y comparar los procesos activos mediante los cuales diferentes participantes construyen modos de representar tradiciones y volverlas autoritativas» (*ibid.*, 448, traducción propia). Esto fluye directamente de su colaboración con Richard Bauman sobre los procesos de entextualización selectiva de discursos y prácticas culturales que constitu-

yen el folclore y otras artes performativas⁶. Es lo que Briggs llama una etnografía de la tradicionalización o «modos de construir tradición», lo cual tal vez le ubica a este autor como una suerte de constructivista de segundo grado, algo relativista y crítico respecto a sí mismo.

Así, él cuestiona el derecho a descontextualizar o recontextualizar «discursos altamente politizados» porque esta práctica puede deslegitimar a indígenas u otros grupos desventajados (*ibid.*, 460). En el sentido más básico, Briggs acusa a Hobsbawm y antropólogos o etnohistoriadores como Roger Keesing, un destacado crítico marxista del colonialismo europeo en el Pacífico, de insinuar (o incluso decir explícitamente) que «algunas tradiciones se inventan y otras no». Los mismos Hobsbawm y Ranger intentaron mantener una brecha entre tradiciones «genuinas» y «espurias», una distinción que Edward Sapir (1924) había acuñado con otra finalidad 60 años antes de la publicación de *The invention of tradition*. Es decir, a diferencia de la literatura sobre «la invención de tradición», Sapir no se preocupó tanto por la veracidad de creencias y prácticas como por la autenticidad de la experiencia de *los miembros de la misma sociedad*. Este capítulo trata de continuar su tradición.

Efectivamente los académicos que Briggs critica —por nobles que sean sus intenciones de desvirtuar instituciones imperiales, caciques o brókeres— se posicionan como «árbitros de autenticidad cultural» que identifican los «verdaderos» vínculos y brechas (*links and gaps*) entre el presente y el pasado. Este modelo de vínculos y brechas es muy útil para entender cómo representamos las reivindicaciones históricas de nuestros informantes y otros actores. Según Briggs, «Los discursos de *tradicionalización*... plantean una distinción entre el mundo social actual, tal como lo ocupa el hablante o escritor y el público, y un dominio del pasado, poblado por mayores, antepasados y

» 6. N. b. aquí el paralelismo con la noción de «tradicón selectiva» acuñada por Raymond Williams (1961).

portadores auténticos de la tradición, a la vez que aseveran que los dos están cercanamente *vinculados*» (1996, 449, trad. propia, énfasis agregado). Por otro lado, «Los discursos de *modernización*... yuxtaponen imágenes del pasado y presente como un medio para abrir una *brecha* que vuelve inconmensurables a los dos» (*ibid.*). Así podemos utilizar este esquema de relativo acercamiento o distanciamiento respecto a un pasado auténtico como una herramienta más precisa y equilibrada para describir lo que otros autores (y el mismo Briggs, a veces) llaman «esencialismo»⁷.

Para ejercer mi propia autoridad discursiva sobre diferentes tradiciones intelectuales, creo que esta discusión se ha desarrollado en muchas áreas de las ciencias humanas más satisfactoriamente que en la antropología mexicana. Para traducirlo a los términos propuestos por Briggs, instituciones como el INI en su afán *modernizador* se dedicaron a yuxtaponer imágenes del pasado y futuro para abrir una *brecha* que vuelve inconmensurables a los dos salvo por la injerencia benéfica del Estado (que tiene la autoridad de folclorizar y así despolitizar algunas tradiciones «genuinas»). Como consecuencia, algunos discursos académicos vinculados históricamente al indigenismo siguen siendo plagados por el uso de «tradiciones inventadas» y «esencialismo» para segregar ciertas formas de producción cultural como defectuosas. Se presume esta especie de positivismo para identificar lo que «realmente pasó» no obstante los reclamos de políticos indígenas y un creciente *corpus* de estudios de la ciencia y tecnología que identifica las contingencias materiales e históricas de cualquier producción de conocimiento, incluyendo la nuestra.

En este sentido, se puede entender el Renacimiento de Occidente de los siglos XIV-XVI como uno de los movimientos de «tradicción reinventada» más importantes de la historia. Me refiero a la reinención

» 7. Una discusión más matizada basada en la obra de Walter Benjamin sobre las temporalidades de la modernidad en la antropología social y la arqueología puede encontrarse en Dawdy (2010).

de las tradiciones ahora llamadas «clásicas» de la cultura greco-romana con las cuales se aseveraron *vínculos* culturales íntimos después de una *brecha* de más de mil años. Cabe agregar que el secularismo con el cual el Renacimiento está asociado tiene sus propios sesgos culturales, como ha señalado Talal Asad (2003). Asimismo, la caracterización de la tradición científica emanada desde la Ilustración de los siglos XVII-XVIII: bajo el modernismo se representaba como si fuera exenta de los contextos culturales y políticos de la producción de conocimiento con las que se suelen adjetivar y así acotar los discursos intelectuales indígenas. Esto desde luego tiene un gran defecto: tiende a borrar el hecho de que *toda* forma de producción intelectual tiene su política de posicionamiento más allá del contenido denotativo o proposicional. No le resta valor a nuestra tradición científica si reconocemos su contexto de formación, y mucho menos la reduce a una mera estrategia esencialista, materialista o culturalista. Es decir, las declaraciones sobre la estructura del mundo —sean provenientes del aparato científico o chamanístico— tienen su lado pragmático, en términos de Peirce y sus herederos (por ejemplo, Austin, 1975[1962]). Su enunciación en determinados medios puede entenderse como parte de una política mayor de buscar el reconocimiento, la legitimación o simplemente la reivindicación más amplia de una determinada forma de ser, pero no se reduce a eso.

PREGUNTAS METODOLÓGICAS

De esta discusión sobre la «invención de tradiciones» y el papel de discursos identitarios en la formación de sujetos que las reivindican, surge una serie de preguntas sobre ética y metodología política. Se enfocan en los impactos sociales (tanto positivos como negativos) que nuestras investigaciones podrían tener para los diferentes públicos —incluyendo las comunidades que estudiamos— que las consumen una vez que se objetiven y circulen en objetos textuales como este li-

bro. Lo que no podemos ignorar es que los intelectuales de la mayoría de las comunidades que estudiamos siguen estructuralmente en desventaja, pero gracias al mayor acceso a la educación y los medios electrónicos de circulación, cuentan con cada vez más capacidad para dialogar críticamente con nosotros. Asimismo, los indígenas, que antes eran relegados a papeles más pasivos y que dependían de nuestra intermediación académica y acceso a los medios si querían ser escuchados, ahora se vuelven más protagónicos y nuestro papel se vuelve más prescindible. Se supone que éste es el caso sobre todo ante las dependencias que nos financian en una «cuarta transformación» dedicada a proyectar las voces de los subordinados sin tanta intermediación de expertos académicos.

Así, unas preguntas serían: ¿Dónde quedamos posicionados como expertos científicos cuando participamos en campos sociales caracterizados por rápidos y controvertidos desplazamientos identitarios? ¿Cuáles son los modos epistemológicos y los modales —es decir, los constreñimientos sociopolíticos— de producción de conocimiento que pueden hacer avanzar nuestra misión como descubridores de verdades sin dañar a la gente que nos ayuda a producirlo? ¿Con cuáles actores están comprometidas nuestras investigaciones —sea implícita o explícitamente— y a quiénes podríamos estar oponiéndonos o simplemente ignorando y excluyendo de la narrativa dentro de una comunidad o incluso a nivel global? Como resultado del compromiso ético o político que tenemos con ciertos actores o grupos, ¿cuáles aspectos etnográficos —en particular los antes mencionados vínculos y brechas entre el presente y el pasado— vamos a enfatizar y cuáles no podemos o —por motivos éticos— no deberíamos reproducir en un determinado texto? ¿Cuáles podrían ser algunos efectos im/previstos de este compromiso con distintas facciones o sectores de la comunidad y región? Y ¿qué relaciones de poder podríamos estar ignorando, encubriendo e inclusive fortaleciendo cuando reproducimos los reclamos de legitimidad que nuestros informantes lanzan en distintos medios?

En particular, pienso en la creciente indigenización de grandes sectores de la sociedad otrora considerados como mestizos. Por ejemplo, como una extensión del tema de la reivindicación antiminera en Wirikuta, ahora me interesan grupos ecologistas de origen mexicano-americano y afiliación (neo) indígena en Estados Unidos. Éstos han participado en las protestas contra oleoductos o gasoductos como el Dakota Access Pipeline y la contaminación petroquímica en Houston, Texas, que el huracán Harvey (de 2017) visibilizó de manera escandalosa, especialmente en barrios marginales de mexicanos, centroamericanos y negros. En este sentido, ¿cómo podemos ser buenos aliados de nuestros otrora objetos de estudio sin subvertir sus reclamos de indigeneidad y arraigo histórico? Por otro lado, ¿deberíamos asumir un papel más crítico con respecto a esencialismos estratégicos que ponen nuestras aportaciones en entredicho?

Así, para aterrizar a Briggs en Houston, ¿por qué los activistas opuestos al racismo ambiental (los impactos desiguales de la contaminación industrial sobre poblaciones minoritarias y pobres) han estrechado sus vínculos con un pasado indígena fundamentado en sus historias familiares y con los paisajes regionales ahora envenenados por petroleras? Por un lado, se puede entender en términos estratégicos el posicionamiento de estos activistas como intermediarios imprescindibles del medio ambiente y un patrimonio cultural de mayor alcance escalar que los intereses económicos del capitalismo petrolero. Esto se parece mucho a los wixaritari que se posicionan como los portavoces de los dueños ancestrales de Wirikuta o los intermediarios de los *tirakuna* (*earth beings*) en los trabajos de Marisol de la Cadena. Pero, por otro lado, ¿por qué escoger la indigeneidad sobre otras afiliaciones identitarias? Sean lo que sean los motivos por estas estrategias, ¿por qué algunos académicos persisten en marginar manifestaciones identitarias a pesar de su capacidad para movilizar públicos en contra de fuerzas destructivas? ¿Por qué tratarlos como ejemplos de intertextualidad derrideana desconectada de referentes materiales (salvo en la medida que sean «traducibles» a distorsiones ideológicas de las posi-

ciones objetivas de los actores en un tablero de ajedrez)? Ni hablar de su valor como fuente de cohesión psicológica y grupal.

AUTORIDAD ETNOGRÁFICA Y DIÁLOGO CON DEFENSORES DE LA TERRITORIALIDAD WIXARIKA

Como he señalado en un par de publicaciones sobre el movimiento antiminero wixarika, académicos activistas coadyuvan en la transformación de identidades étnicas en una época cuando el proyecto modernizador vinculado al mestizaje indigenista se ha desmoronado en una serie de crisis de legitimidad política y progreso económico (Liffman 2017). Estas crisis han permitido la emergencia de espacios performativos y contextos de vida donde gente otrora identificada como mestiza se transforman en neoindígenas. Mejor dicho, se salvan las brechas espaciales y temporales que se habían abierto con una indigeneidad perdida (Leyva, 2021). Estas transformaciones pueden ser efímeras, pero a veces resultan ser más definitivas.

En mi caso, desde 1991 he participado en una serie de reivindicaciones legales ante tribunales agrarios y en intervenciones mediáticas incluyendo periódicos, blogs, tele, radio y cine. La más difundida fue la película documental *Huicholes: últimos guardianes del peyote* de Hernán Vélchez (2014), cuya producción apoyé como traductor y que ha sido proyectada en muchos festivales de cine y en internet. Este filme se enfoca en el conflicto entre representantes de indígenas mexicanos emblemáticos y empresas mineras transnacionales por el territorio sagrado de Wirikuta en San Luis Potosí, destino perenne de peregrinaciones por grupos de varios pueblos indios (wixaritari/huicholes, náyerite/coras, o'dam/tepehuanos, además de neoindígenas de varias filiaciones). Van allí para entablar relaciones de intercambio y transformación sacrificial con los antepasados encarnados en una serie de sitios geográficos identificados en historias sagradas, y así es como expe-



Imagen 1. Sujetos posmestizos: Hernán Vilchez, director de la película *Huicholes: últimos guardianes del peyote*, tamboreando y cantando en la ceremonia de bienvenida mientras el público neoindígena de Houston escucha.

rimentan su participación en escenas cosmogónicas. Por lo tanto, las proyecciones de la película aglutinaban grandes públicos que incluían neoindígenas, cineastas alternativos y antropólogos-traductores, y facilitaban la movilidad de los protagonistas wixaritari de la película por tres continentes. Estos últimos solían iniciar las proyecciones con invocaciones rituales en las cuales la audiencia en su totalidad participaba. Después tomaban parte en discusiones públicas y vendían cantidades de arte étnico que sus redes familiares habían elaborado.

La cuestión de redes —es decir, grupos acotados de actores en campos sociales más amplios y complejos— apunta precisamente a los dilemas de autoridad etnográfica que enmarqué líneas arriba en las preguntas metodológicas. Me refiero a la cuestión de cuánto deberíamos enfocarnos en la ubicación social y espacial de los actores (en el caso de *Últimos guardianes*, en los dos sentidos de la palabra «actor»: social y teatral). Esta tarea es parte fundamental de nuestro interés en contextualizar prácticas semióticas, pero a la vez puede prestarse a críticas de la imagen de los protagonistas indígenas plasmada en el filme.

Por ejemplo, quiero señalar una paradoja: la ranchería donde viven se representa ante el público global de la película como ejemplo arquetípico del arraigo territorial de los wixaritari en la Sierra Madre Occidental. Sin embargo, en otra escala más local, su protagonismo pone el dedo en la llaga de agudos conflictos de largo plazo sobre límites intercomunitarios entre los mismos wixaritari porque, según miembros de otra comunidad wixarika, los héroes ni siquiera deberían estar viviendo en ese lugar. Es irónico que estos conflictos, que quedaron fuera de la temática de una película sobre la preservación del territorio sagrado en San Luis Potosí que todos los wixaritari comparten, hayan provocado represalias que incluyen bloqueos de los senderos que conducen a otro lugar igualmente sagrado dentro de la sierra Hui-chol (*Teakata*).

Es decir, los protagonistas de *Últimos guardianes* son parte de un grupo de comuneros de San Andrés Cohamiata que se han asentado en la localidad de La Laguna, la comunidad wixarika colindante de Santa Catarina Cuexcomatlán también reclama como territorio suyo, al menos desde las Resoluciones Presidenciales del año de 1960. Por consecuencia se han suscitado objeciones de parte de los catarineros de que la película efectivamente apoya la invasión emprendida por sus vecinos. Así un dilema para mí fue hasta dónde debía llevar la tarea de contextualizar los actores de la película, ante cuáles públicos y por cuáles medios. Se puede ver en estas líneas que, para fines de esta publicación académica y como parte del Proyecto Tres, apuesto que más vale exponer las escalas inconmensurables de representación en aras de abrir un espacio dialógico.

Históricamente, esta clase de disyuntiva entre marcos de referencia —en este caso, entre la heroica narrativa ambientalista de resistencia contra empresas mineras extranjeras, que se reproduce en los cines, y el conflicto poco conocido con la comunidad indígena vecina— se mantenía por el hecho de que los públicos cinéfilos y etnográficos no se traslapaban mucho. Cabe señalar que esta brecha ya no es tan segura, considerando, por ejemplo, quiénes pueden leer



Imagen 2. Estreno en EE.UU. de *Huicholes: últimos guardianes del peyote*. Director, Hernán Vílchez; protagonista, Haikuka Ramírez; moderador-comentarista, Paul Liffman. Rice University, Houston, Texas, noviembre de 2014.

un libro como éste. Es decir, inclusive en el caso de los wixaritari —durante al menos un siglo el arquetipo del indígena mesoamericano aislado, prístino y analfabeto— ahora son cada vez más urbanos y letrados. Por otra parte, una buena parte de los públicos otrora mestizos e inclusive noratlánticos de esta película se identifica como neoindígena, al menos en ciertos contextos. Así, cuestiones de posicionamiento situacional y ética se vuelven cada vez más complicadas, si es que como antropólogos supuestamente progresistas pretendemos apoyar las reivindicaciones de nuestros sujetos.

ESTRATEGIAS DE COLABORACIÓN

Para vincular estos dilemas éticos y políticos con los tres proyectos esbozados al inicio de este capítulo y los debates sobre «la invención de la tradición», quiero decir más sobre las estrategias de colaboración con las comunidades que estudiamos. Al inicio de mi carrera, mi posicionamiento en lo que Charles Hale (2006) ha denominado la «antropología activista» implicaba subordinar la costumbre de las ciencias sociales que Briggs ha criticado: la de enmarcar los reclamos de nuestros informantes que pertenecen a tradiciones culturales desde

tiempos inmemoriales como meras ideologías situadas en discursos hegemónicos de la política de reconocimiento (Keesing 1989). Esa costumbre forma parte de la crítica de la política identitaria subalterna por su falta de verisimilitud a lo que «realmente pasó» según una epistemología positivista. A cambio, Briggs dice que su «intención ni es de defender versiones establecidas del pasado desde una posición de interés académico interesado, ni de descalificar mitos políticos emergentes comparándolos con pasados reales a los cuales yo puedo afirmar un acceso privilegiado» (Briggs 1996, 20, traducción propia).

Más bien, este autor se suma a las críticas acérrimas al eminente antropólogo histórico marxista de Polinesia Roger Keesing cuando declara que quiere explicar por qué «antropólogos han sido acusados de extender la legitimación de formas poscoloniales de dominación discursiva de parte de gente blanca» (*ibid.*). Esto forma parte de una respuesta de corte etnonacionalista a estudios convencionales que ha sido ampliamente difundida. Por ejemplo, la activista hawaiana Hau-nani-Kay Trask denunció a Keesing por «buscar despojarnos del poder de determinar quiénes y qué somos, y cómo deberíamos portarnos política y culturalmente» (Trask 1991, 162, traducción propia).

Igualmente, la posición de Hale estriba en primer lugar en un compromiso ético de basar nuestras publicaciones en una relación colaborativa con sujetos históricamente desventajados en vez de sujetarlos a análisis constructivistas y potencialmente deslegitimadores. Él concluye que el problema epistemológico de ocupar dos posiciones —una constructivista y crítica (Proyecto Dos), otra esencialista e identificada con los sujetos de investigación (Proyecto Uno)— es imposible de resolver. Sin embargo, sugiere que estas tensiones antropológicas son productivas en sí porque nos ayudan a pensar más reflexivamente sobre nuestro quehacer académico y tienen la posibilidad de desestabilizar algunos discursos institucionales, lo cual se puede considerar parte del Proyecto Tres. Agregaría que tal vez el problema epistemológico que Hale señala podría resolverse si se considerara la posibilidad de

ocupar más de un solo posicionamiento ante más de un solo público, lo mismo que nuestros interlocutores indígenas hacen a veces.

Al mismo tiempo, como ya señalé de paso, siento que, al menos en ciertos contextos, cabría repetir la pregunta metodológica que al parecer Hale, Rachel Sieder y otros investigadores identificados con la corriente de la antropología activista no hacen tan a menudo: ¿cuáles actores y agentes están incluidos y cuáles están excluidos de nuestras colaboraciones y narrativas? Esta cuestión sería la contraparte de la atención que Briggs presta a los vínculos y brechas entre las narrativas reivindicatorias y los diferentes marcos temporales que entextualizan.

En lo personal, he ocupado estos diferentes posicionamientos. Por un lado, está mi libro *La territorialidad wixarika*, los peritajes antropológicos y la colaboración con *Últimos guardianes* en su producción y presentación en Houston que acabo de esbozar. Por otro lado, está la contextualización más crítica de la película y de la inestabilidad de posicionamientos neoindígenas igual que mi cuestionamiento de la marginación de grupos minoritarios dentro de comunidades indígenas (Liffman 2020).

Para ser más específico, me ha sido necesario abordar las diversas clases o facciones entre y dentro de las comunidades wixaritari. Éstas incluyen al menos tres grupos: 1) adherentes a las estructuras partidistas y vestigios del Estado benefactor como el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas; 2) aliados de ONG y brókeres de públicos mediatizados que apoyan con grandes cantidades de dinero a través del turismo cultural y eventos como Wirikutafest, el concierto de rock organizado para beneficiar la lucha antiminera, y 3) la mayoría de los que valorizan el territorio de Wirikuta por motivos rituales, pero desconfían o simplemente están desconectados de las reivindicaciones sociales.

Respecto a las más excluidas de la mayoría de las narrativas antropológicas sobre wixaritari, pienso en mujeres, minorías religiosas cristianas o miembros de la comunidad indígena o de la región multiétnica



Imagen 3. El caso antiminero asumió proporciones planetarias cuando líderes ceremoniales y políticos de los wixaritari, representantes de la CNDH y del alto comisionado de Derechos Humanos de la ONU, periodistas, antropólogos, ONG y grupos de New Age convergieron en Pariteka (Cerro Quemado, SLP), morada del Padre Sol, la noche del 6 al 7 de febrero de 2012.



Imagen 4. Paritekía, donde durante siglos «sacerdotes de la lluvia» [n.b. la “i” cruzada] wixaritari han dicho que los «Mayores» alimentan todo el planeta. La concha anuncia que las madres de la lluvia llegarán hasta el mar Pacífico, 500 km al suroeste.

que por cualquier motivo colaboran con los intereses extractivistas o al menos se consideran neutrales (pero véanse Gavilán 2018, y Álvarez 2018). En el caso de Wirikuta el faccionalismo interno está vinculado en una escala mayor a la división entre wixaritari —que normalmente viven a varios cientos de kilómetros de distancia del desierto— y los campesinos mestizos promineros que habitan la región desde hace siglos (que también se dividen entre sí por el creciente número de campesinos potosinos preocupados por la contaminación y creciente escasez de agua).

Más allá del reto de representar los diferentes ejes ideológicos de bandos opuestos, cuando uno está en semejante situación como investigador ¿cómo se manejarían las implicaciones de estar identificado con aliados cuyas acciones pueden violar nuestros propios valores éticos, políticos o morales, por ejemplo, en nombre de los «usos y costumbres» que atentan contra los derechos de género o religión que difieren del consenso «tradicional» (Bartra, 1998)? Esta última pregunta aborda un campo social cada vez más amplio. En las reivindicaciones de grupos indígenas que protestan en contra del despojo de sus territorios o del ecocidio más generalizado de los megaproyectos, los aliados representados en el discurso público frecuentemente incluyen agentes extrahumanos que los interlocutores definen como los dueños del paisaje. Para estas estrategias cosmopolíticas la metodología, ética y política de la producción de conocimiento implica otra cuestión: ¿qué tanto adherimos o nos desplazamos de nuestra ontología acostumbrada?

DESPUÉS DE LA AUTORIDAD ETNOGRÁFICA

Siguiendo con la cuestión ontológica, quiero terminar con un comentario sobre nosotros los investigadores como sujetos. Me inspiro en el modelo del sujeto humano que se vuelve partible por medio del intercambio de diferentes objetos personalizados, que Marilyn Strathern llama «dividualismo». Esta ontología de Melanesia contrasta con el *in*-dividualismo de Occidente que supone la integridad inmutable de la persona a través de sus diversas interacciones (a pesar de lo «multifacético» de cualquier personalidad), excepto tal vez en casos psiquiátricos o la posesión espiritual⁸. Es decir, pregunto si siempre

» 8. Esta cuestión va más allá del hecho de que el programa del congreso en Querétaro, donde se presentó la primera versión de las ponencias que constituyen el actual libro, asignó participantes a dos o tres diferentes eventos simultáneamente, un reto serio a la idea de que existamos en un solo espaciotiempo.

debemos encarnar la misma postura epistemológica frente a todos nuestros públicos. Me refiero aquí a los dilemas éticos que nos pueden surgir por tratar de mantener posicionamientos consistentes a lo largo y ancho de todas nuestras trayectorias profesionales..

Se puede imaginar un escenario que representaría un punto medio entre Briggs y Keesing y una respuesta más extensa a la opinión de Hale sobre la incompatibilidad de los proyectos Uno y Dos. Sería el de adoptar posturas constructivistas en las que enfatizamos brechas entre presente y pasado, aunque sólo fuera factible delante de ciertos interlocutores. Es decir, en vez de un desafío a nuestros colaboradores, el constructivismo serviría como una herramienta reflexiva si historiáramos o de otra manera contextualizáramos los vínculos estrechos entre el presente y pasado planteados en las reivindicaciones neoindígenas y cosmopolíticas. Esto supondría la deconstrucción del propio constructivismo como una postura situada en campos sociales particulares, como este capítulo y la propuesta de Briggs pretenden hacer. Pues, como señalé líneas arriba, el objetivismo sociocientífico secular viene con su propia historia. Así podríamos ser un poco más humildes en vez de tratar nuestra perspectiva como algo jamás afectado por intereses institucionales, presiones disciplinarias, modas vanguardistas o la política identitaria de la clase media cosmopolita.

Por otro lado, se puede concebir contextos más complejos donde el constructivismo acotado se pone al servicio del esencialismo. Ahí —cuando nuestros interlocutores lo piden— nuestras etnografías de la tradicionalización servirían como herramientas dentro de las mismas comunidades para documentar cómo ellos mismos se apropian, producen y comparten conocimiento. Estas etnografías críticas a petición de las comunidades serían una aportación que reconociera que la existencia y sobrevivencia de toda sociedad se debe a la continua circulación y apropiación de nuevos elementos culturales (Brown 2004). En escenarios de autocritica y reciprocidad como éstos, la propuesta por parte de Andrew Roth de un diálogo entre «traducción» y «representación» podría ser más viable.

Esta reflexión abre una cuestión de género literario más amplia: ¿siempre debemos escribir como *auteurs* clásicos con autoridad discursiva absoluta para que nuestros textos sean considerados antropología? ¿O para llegar a diferentes verdades etnográficas, hay un lugar para la etnopoética que escribían Paul Friedrich (1982, 1982a), Stanley Diamond (1986, 1986a), Dennis Tedlock (1972) y Tedlock y Jerome Rothenberg (1970-1980), y para otras estrategias de representación textual, visual o auditiva más afines a la experiencia vivida (véase Pandian y McLean 2017)? Pienso también en la etnoficción cinematográfica (Zamorano, 2021) y las ofertas experimentales de Nomi Stone (2019), Richard Kernaghan (2022) y Elizabeth Ferry (2019). Habría que convencer a las autoridades discursivas de Conacyt (el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México) —que con mucha razón abogan por la democratización de la ciencia con diferentes voces y perspectivas— que estas diversas formas de escritura coinciden con su visión.

Es decir, puede haber momentos para abandonar la autoridad etnográfica y adoptar diferentes géneros de producción de conocimiento, compartir autorías y solidarizarnos. ¿No podría ser una ventaja coeditar con las personas que nos comparten sus pensamientos, miedos, ideales y análisis (ni hablar de sus casas, comida y comunidades) y de otra manera apoyarlas en sus luchas para mantener vínculos con el pasado a pesar de una historia accidentada? Para que no se descarte la sugerencia de coautoría como mera *noblesse oblige*, habrá que reconocer a nuestros informantes como intelectuales a menudo multilingües y de otra manera cosmopolitas a la par de la academia (si no parte de ella).

Así argumentó Briggs (2002) sobre la apropiación de conceptos analíticos por parte de los antropólogos de principios del siglo xx. En su artículo sobre la táctica que Franz Boas usó para posicionarse a sí mismo como el intermediario cultural más privilegiado, Briggs lo acusa de negar que los «primitivos» contaran con agencia interpretativa y estrategias discursivas. Pues los boasianos asumieron todo el poder

para crear (o bien *inventar*) una especie de antropólogo «mágico» por no decir chamanístico que quedaba como el único capaz de interpretar significados profundos⁹. Paraphraseando a James Clifford, estos antropólogos primordiales «relegaron... el papel dialógico crucial de los intérpretes e “informantes privilegiados” a un estatus secundario, a veces incluso despreciado» (Clifford 1999, 34, traducción propia). Por lo tanto, Boas en gran medida borró el papel clave de su gran informante trilingüe George Hunt, cuyas traducciones constituyeron la base de los análisis del patrón. Es preciso que en este siglo concedamos el debido reconocimiento y en su momento coautoría a nuestros respectivos George Hunts, cuyos poderes de intermediación semiótica pueden ser formidables.

Sin embargo, esta propuesta de reconocimiento, coautoría e identificación estratégica con las reivindicaciones «inventadas» de nuestros informantes es menos radical ahora que hace treinta o cincuenta años porque de todos modos ya gozan de mayor acceso a la educación superior y los medios electrónicos, como ya se mencionó. De nuevo, este hecho también problematiza la factibilidad de «dividualizar» nuestros personajes profesionales y diferenciar nuestros momentos de análisis constructivista en recintos aislados de los sitios de investigación. Pues, «ellos» ya estudian «aquí», consumen y producen antropología u otras formas de conocimiento basadas en la «cultura» como elemento analítico; por cierto, este fenómeno intertextual ya fue discutido en trabajos pioneros como *Itinerarios transculturales* de James Clifford ([1997] 1999). A pesar del racismo institucional persistente (Velasco 2016), estos colegas pueden dialogar con la academia al mismo tiempo que se posicionan en el campo cultural de sus comunidades como «intelectuales articuladores»,

» 9. El argumento de Boas fue que los nativos supuestamente no pueden percibir su propia estructura lingüística que él consideraba la portadora de los significados simbólicos y culturales más importantes; según él, sólo los antropólogos y lingüistas profesionales contamos con la perspectiva científica para identificar las «mágicas balas lingüísticas» que apuntan hacia las categorías culturales de nuestros sujetos.

una suerte de intelectual orgánico gramsciano (Lomnitz-Adler 1995), lo cual implica que deben lidiar con el faccionalismo político y otras presiones de sus parientes y vecinos. Su diversidad de posicionamientos dentro y fuera de la academia expande y complejiza los criterios para evaluar la producción de conocimiento, dando lugar a otras formas de crítica y diálogo intercultural.

En conclusión, quiero regresar al último punto de la introducción a este capítulo: cómo nuestras instituciones evaluadoras ven los tres proyectos etnográficos a que me he referido y cómo los árbitros de la autenticidad de nuestra producción discursiva reproducen o contrarrestan la subordinación étnica. A pesar de que estemos en un contexto político muy diferente de cuando se elaboró la primera versión de este ensayo en 2016, también persisten formas de enaltecer a los subalternos al estilo de la primera ola de antropología indigenista, como en la controversia sobre la sustitución del monumento a Colón en el Paseo de la Reforma de la Ciudad de México.

En fin, el segundo proyecto — «la *contextualización constructivista* que busca articular (y a menudo contrastar críticamente) las “tradiciones inventadas” — en conjunto con tropos indigenistas que preservan algunas tradiciones inofensivas sigue siendo el modo dominante. Esto conduce a promociones en el SNI (Sistema Nacional de Investigadores) y otras formas de reproducción institucional a pesar de que la antropología ha perdido mucho de su fuerza política desde la época cuando todavía constituía una pieza clave del proyecto oficial de desarrollo nacional modernizador. Al mismo tiempo, por su creciente escolaridad, los otrora objetos de desarrollo se han apropiado de muchas de las herramientas discursivas de la academia y se han formado como investigadores científicos (y debe decirse, como políticos y burócratas también) en números poco imaginables hace una generación, sin necesariamente recibir el reconocimiento correspondiente o un análisis cabal de las contradicciones que enfrentan.

Como resultado del aún dominante Proyecto Dos (aunque éste ya muestre unas canas de lo residual), el Proyecto Uno —«el *activismo*

colaborativo con sujetos de estudio científico que son partidarios de política identitaria, cosmopolítica, u otras estrategias “esencialistas” — suele ser tratado como «divulgación» o «difusión» más que investigación científica aun cuando se lleve a cabo con rigor, autocrítica y diálogo. Esto es el caso especialmente cuando suspendemos nuestros juicios sobre los modos ontológicos o cosmopolíticos propuestos por nuestros interlocutores indígenas. Por lo tanto, este proyecto sigue en los márgenes del poder y respetabilidad académica. A la vez, siguen existiendo reivindicaciones identitarias altamente reconocidas porque convienen a intereses corporativistas; estas excepciones confirman la regla de la autoridad discursiva institucional.

Por último, con respecto al Proyecto Tres —«la *reflexión teórica-metodológica* sobre la fricción entre proyectos Uno y Dos para crear espacios de diálogo entre ellos sobre los posicionamientos que implican, sin que cualquiera de los dos borre al otro»—, éste ha sido despreciado como una suerte de autoabsorción o un mero ejercicio académico, más que una agenda de investigación seria. Por eso, la presente polémica intenta coadyuvar a una reconsideración de algunas posturas respecto al conocimiento científica y el compromiso ético con los informantes que hacen posible nuestras etnografías. Es decir, espero que la disciplina evite caer en una solidaridad ciega que abandonaría la perspicacia de la antropología social mexicana sobre los intereses y las redes de nuestros interlocutores a la vez que respete las formas de solidaridad y lenguajes de protesta que plantean.

Se trata pues de desarrollar espacios que valorizan el diálogo intercultural con los públicos a los cuales los datos antrohistóricos y el escepticismo crítico que producimos en la academia llegan con creciente frecuencia. Quizás así podríamos evitar que una vez más se reproduzcan involuntariamente las jerarquías incestuosas y hereditarias de poder en México. O por el cinismo que a veces manifestamos frente a cualquier forma de intermediación de un campo de poder político, se vale una última pregunta: ¿seguirá siendo nuestro triste anhelo producir lo que Bruno Latour ([1991] 2007) denominaba «ciencia purifi-

cada»? A nombre de este espejismo ¿seguiremos sintiéndonos obligados a derrumbar como meras «tradiciones inventadas» lo que a veces resultan ser las únicas herramientas discursivas con las que los débiles y oprimidos cuentan —y con más celo conforme más esencialistas u ontológicamente extrañas nos parezcan—? Una alternativa sería prestar mayor atención etnográfica a los procesos de mediación semiótica, en particular a la producción reflexiva de interpretantes por actores diferencialmente posicionados en campos cada vez más recursivos de circulación de conocimiento. Así, podría ser posible imaginar nuevas salidas de la jaula de autoridad discursiva.

CAPÍTULO 2



La consultoría en políticas de seguridad y la subversión del conocimiento etnográfico

Alejandro Agudo Sanchíz

DE FORMA RECIENTE, LOS ANTROPÓLOGOS HEMOS PRESTADO cada vez más atención a los discursos y prácticas de la seguridad. Unos dirigen su interés a instituciones como la Policía (Fassin 2011; Suárez de Garay 2006), mientras que otros examinan cómo la gente lidia de manera cotidiana con la inseguridad (Goldstein 2012) e, incluso, abordan de forma crítica el papel de los propios científicos sociales en la *seguritización* de las sociedades contemporáneas (Albro *et al.* 2016). La confluencia de estos enfoques me servirá para dirigir una mirada retrospectiva a mi experiencia como consultor antropológico en programas de prevención de la delincuencia¹. Con ello trataré de reflexionar sobre las contradicciones entre el académico y el consultor, así como sobre sus consecuencias para la concepción y práctica de la etnografía en contextos de desigualdad y violencia.

En 2011 acepté una invitación a sumarme a un grupo de especialistas en el Instituto para la Seguridad y la Democracia (Insyde), una

» 1. Agradezco a Nitzan Shoshan y a José Luis Escalona Victoria sus comentarios a anteriores versiones de este texto.

asociación civil orientada a la defensa de los derechos humanos y la reforma democrática de las instituciones de seguridad pública en México. El propósito de este grupo de trabajo era desarrollar un proyecto de seguridad ciudadana en conjunto con las autoridades locales en ciudades como Tijuana (Baja California), Nogales (Sonora), Ciudad Juárez (Chihuahua) y San Luis Potosí, muchas de ellas duramente golpeadas por la violencia durante la «guerra contra el crimen organizado» del presidente Felipe Calderón (2006-2012). Imbuido del compromiso entusiasta que envuelve a las ONG, mi ímpetu inicial procedía de la idea de diseñar y llevar a cabo intervenciones para cambiar la realidad. La invitación me había sido extendida por una antropóloga conocida que ocupaba un puesto de responsabilidad en la asociación civil, lo cual garantizaba la interlocución con una colega a la que respeto académicamente y a quien entonces veía en una (doble) posición similar a la mía. Así, podría desarrollar al mismo tiempo investigación sobre temas de mi interés como la antropología de la seguridad y las comunidades profesionales de la política pública, arropado por una institución que me permitiría trabajar con sujetos —policías y funcionarios públicos de distintos niveles— a los que difícilmente podría acceder de otro modo. No me preocupaba mi posible dependencia de la consultoría de corto plazo como medio de obtener información para mis propios fines académicos, aún a riesgo de aumentar mi distancia respecto de colegas que circunscriben sus proyectos a la investigación «pura».

Para preservar mi lugar de observador científico, resolví mantener un pie fuera de las comunidades profesionales en que trabajaría, realizando investigación *como parte de y sobre* los acontecimientos y relaciones de las intervenciones de Insyde. Asumí que podría practicar una etnografía que fuese no sólo multilocalizada sino, además, *multi-posicionada* (Mosse 2005, 11). Partiría de una «comprensión participante» (Mikkelsen 1995; en Wood 1998, 55) basada en normas y categorías compartidas con otros profesionales, posibilitando mi inserción en las relaciones de poder que influían en mi producción de conocimiento.

Para analizar dichas relaciones y percatarme de la relatividad de mis certidumbres, requeriría una complementaria «deconstrucción participante» (Shore y Wright 1997, 17), inducida —según mis experiencias previas en consultoría— por las contradicciones que mi investigación pudiera revelar del proceso de la política. La tensión entre estas posiciones metodológicas habría de resolverse en la «objetivación participante» (Bourdieu 2003), que implicaba examinar las bases sociales de mi creación de evidencias y ver mis propios juicios personales como producto de una particular ubicación social y profesional.

Sin embargo, no logré ir mucho más allá de la comprensión participante: permanecí inmerso en Insyde. Convertidas en las «misiones civilizadas del nuevo siglo» y «situadas en la intersección entre lo público y lo privado», estas asociaciones civiles quedan a cargo de estimular a los ciudadanos a asumir responsabilidades de sus propias vidas en contextos de marcadas violencia e inseguridad (Comaroff y Comaroff 2009, 39, 49-51). Los concomitantes discursos de participación ciudadana desvían la atención de los efectos sociales de la subcontratación y dispersión de servicios públicos hacia diversos intereses y agentes privados (Agudo 2017).

Me resultó difícil lidiar de manera consciente con este reconfigurado aparato global de poder mientras fui participante activo en uno de sus engranajes. Más que en términos de transición entre comprensión y objetivación participantes, mi posicionalidad múltiple puede entenderse mediante una analogía con los estereotipos del «mercenario», el «misionero» y el «marginado», con respecto a los cuales son vistos y se ven a sí mismos los que trabajan en la industria internacional del desarrollo (Stirrat 2008). Los valores e identidades de los profesionales de las políticas de este sector varían entre el propio interés material y un compromiso sincero que, al verse frustrado por las circunstancias, los aboca a un profundo sentimiento de inadaptación respecto de las sociedades y ámbitos laborales en que se desenvuelven. En realidad, esas tres posturas forman parte de un círculo sin exterioridad caracte-

rizado por los valores compartidos de un cierto modernismo liberal —manifiesto, en mi caso, en el apego al objetivo político de la seguridad como derecho ciudadano—. El mercenario/misionero se convierte en un inadaptado/desilusionado cuando no puede transformar a la sociedad en torno a una visión de orden consecuente con dichos valores, pero no porque sea capaz de salir de ese *continuum* para cuestionar sus ortodoxias y analizar críticamente su propio papel.

Quedé así en un limbo entre el compromiso político del consultor-activista y la profundidad analítica del observador-etnógrafo, incapaz de llegar a conocer realmente los contextos y relaciones del complejo proceso en que estaba inmerso. Me convertí en un extraño en todos los ámbitos y comunidades profesionales entre los que había procurado transitar. Fue difícil percatarme de cómo me afectaban esas incomodidades y contradicciones mientras trabajaba en programas de seguridad ciudadana y cómo incidían éstas en mi propia idea de etnografía. Fui un misionero, no un etnógrafo. El misionero no duda, no cuestiona su propia visión del mundo, sino que actúa conforme a ella. En realidad, la etnografía quedó cancelada.

EN LA ARENA DE LA SEGURIDAD

En el mundo de las políticas se recurre a términos ambiguos como «participación» o «comunidad». Precisamente por su falta de precisión conceptual, son capaces de acomodar significados contrastantes e incluso enfrentados, sirviendo como puente entre distintas perspectivas: lo importante es la vinculación y el reclutamiento de apoyos para sustentar el modelo de la política (Mosse 2005, 33). La «seguridad» parece tener una cualidad similar para limitar posibles disputas sobre el significado. Prácticamente todo puede etiquetarse como seguridad (nacional, pública, social) en definiciones que coinciden o varían según la coyuntura, el régimen político o los expertos que las prescriban (Piñeyro 2010, 178-179). Por su elasticidad, la noción de seguridad

puede transformarse en un «objeto-frontera» capaz de reunir a «un grupo diverso de actores que participan en su subsiguiente definición y elaboración» (Timura 2001, 105; citado en Kirsch 2016, 6).

El grupo de trabajo de Insyde al que me incorporé estaba formado por expertos en seguridad y policía, entre los cuales había un exfuncionario público y una antropóloga. Los integrantes de este heterogéneo equipo estaban unidos por un consenso en torno a la *seguridad ciudadana* como principio rector de las intervenciones que se planearían. Con ello, se buscaba contribuir a una transición desde un esquema político represivo al servicio del Estado —clave en el paradigma imperante de la *seguridad pública*— hacia otro más integral, centrado en la acción preventiva y la colaboración entre distintos actores sociales como alternativa para enfrentar el incremento de la violencia y la criminalidad. Éstas habían desbordado a las policías municipales, cuyo descrédito parecía fomentar una actitud colectiva aquiescente con la presencia del ejército en diversas ciudades. La solución propuesta en nuestra «asistencia técnica en materia de seguridad y buen gobierno» fue acometer una transformación de esas policías que implicaban al sistema social del que forman parte. Por ello, iniciaríamos un trabajo de coordinación y vinculación para aunar la acción policial a la de otros profesionales en las áreas de los ayuntamientos que instrumentasen programas de prevención integral. Por otro lado, dirigiríamos nuestros esfuerzos a reunir a ciudadanos y policías municipales en foros para la formulación de propuestas de trabajo conjunto. Con este componente adicional de «coproducción de seguridad» (Ruiz y Vanderschueren 2007), se buscaba implicar activamente a las comunidades en la prevención de la violencia y la delincuencia mediante un trabajo de colaboración regular con las autoridades. El contacto directo con la población para convertirla en actor proactivo de la prevención también figuraba en las nociones de seguridad ciudadana implícitas en los programas e instituciones que, mediante licitación pública, contrataron la asistencia técnica de Insyde. Lo que variaba, sin embargo, era quién haría ese contacto directo con la sociedad participativa.

El Programa Hábitat de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), financiado en gran parte por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), anunciaba acciones dirigidas a «promover un esquema de coordinación entre las comunidades y las autoridades locales» en la «formulación de planes o programas municipales vinculados a la prevención social» (Sedesol 2012, 52). Las policías locales, sin embargo, no cabían en este esquema. Enfocado sobre todo en la transferencia directa de capacitación, infraestructura y recursos a las comunidades más vulnerables o afectadas por la violencia, Hábitat estaba pensado como estrategia paralela a la guerra contra el crimen de la administración de Calderón.

Las diferencias de énfasis entre los funcionarios de Hábitat y los integrantes de nuestro equipo técnico en Insyde dieron lugar a importantes desacuerdos y negociaciones. En la arena de la seguridad ciudadana, el debate entre actores diferencialmente situados era esencial para atraer a más simpatizantes hacia una determinada posición respecto de un problema. La «política pública está hecha de palabras» (Majone 1997, 35-36), más orientadas a persuadir que a informar, y un programa no puede hacerse realidad a menos que se movilicen intereses mutuos y se recluten actores favorables. Este aspecto de la etnografía de las comunidades profesionales de la política (Apthorpe 1997; Mosse 2005) puede entenderse mejor con referencia a un principio clave de la *teoría de la securitización*: la seguridad misma puede verse como un acto verbal mediante el que un «agente de securitización» declara públicamente la existencia de una amenaza en torno a un particular «objeto referencia», en un intento por convencer a una audiencia más amplia de que debe hacerse algo al respecto de forma urgente (Kirsch 2016, 6; citando a Buzan, *et al.*, 1998)².

» 2. El concepto de securitización hace referencia al carácter de la «seguridad» como algo socialmente construido. Lejos de estar dadas de antemano, las inseguridades son un producto de lo que ciertos actores definen como peligroso o como una amenaza en determinados espacios.

Al inicio, me sumé al consenso que los otros consultores de Insyde compartían con nuestros interlocutores en Sedesol sobre el objeto bajo amenaza —ciertos grupos en comunidades urbanas vulnerables—. La controversia se produjo en torno a quién habría de ser el actor principal de la seguritización: ni podíamos ser nosotros ni las intervenciones podían efectuarse mediante la cooperación con las policías municipales. Los responsables de Hábitat conferían mayor importancia y difusión a la colaboración entre el Gobierno federal y ciertas ONG, sobre todo las especializadas en actividades culturales y recreativas con jóvenes, con las que debíamos limitarnos a trabajar. En el otoño de 2011, durante una tensa reunión con funcionarios de Hábitat en la Ciudad de México, donde algunos de mis colegas hubieron de justificar la intervención en policía de proximidad, la directora del programa les espetó que el Gobierno federal tenía la intención de trabajar «con las víctimas, no con los victimarios».

La negativa opinión de los propios funcionarios federales sobre las policías municipales delataba la reducción de los problemas de seguridad a ciertos actores, circunscribiendo responsabilidades y soslayando las causas estructurales de esos problemas. De hecho, como es habitual en las teorías causales de la política pública, el objeto referencia de la seguritización ocupaba aquí una cierta zona gris, pues los jóvenes de comunidades y familias marginadas pasaban de estar bajo amenaza a ser ellos mismos fuente de amenaza. Como en el caso de los inmigrantes, las minorías étnicas o, de manera más general, los pobres, hay que actuar a tiempo sobre esas comunidades y familias para prevenir la formación de delincuentes en ellas.

Hiciera lo que hiciera, mi papel en Insyde consistiría entonces en trabajar con *coproductores de inseguridad*. En el campo político del programa Hábitat, creado por responsabilidades institucionales divididas, lo que terminó inclinando la balanza fue no sólo la argumentación o la persuasión, sino los contactos personales y la desigual distribución de poder e influencia que caracterizan a estos procesos. Un consultor del BID, quien participaba en las reuniones en tanto representante de la

institución financiadora del programa, tenía buenas relaciones con algunos responsables de Insyde y vio con buenos ojos el componente de policía de proximidad, por lo que votó por su inclusión en las intervenciones de Hábitat. Ello, empero, no significó que los actores del programa cooperaran de buena gana. En algunas ciudades habríamos de trabajar sin enlace alguno de Sedesol-Hábitat que nos apoyara en la coordinación de actividades entre las autoridades locales y los habitantes de las comunidades. En tales ocasiones nos veíamos obligados a depender exclusivamente de la colaboración de funcionarios municipales que, con variable grado de desconfianza, no comprendían por qué pretendíamos implicar a la Policía en el trabajo preventivo con ciudadanos. A menudo, el *fracaso* de un programa de política pública no es otra cosa que un fracaso de vinculación y reclutamiento de actores favorables (Mosse 2005, 18).

Los enlaces locales del Programa Convivencia Ciudadana (PCC) tampoco entendieron demasiado bien nuestros ejercicios de acercamiento a las policías municipales. En los términos de referencia del PCC figuraba una vaga declaración de acciones destinadas a «mejorar la relación y la percepción de los ciudadanos hacia las instituciones policiales». En 2012, ello sirvió en parte para justificar la inclusión de la asistencia técnica de Insyde en este programa, obteniendo así recursos adicionales a los de Hábitat. Financiado por la Agencia Internacional de Desarrollo de Estados Unidos (USAID), el PCC se planteó en realidad como parte del «Pilar IV» de la Iniciativa Mérida, el esquema de colaboración del Gobierno estadounidense promulgado en 2008 para el combate al narcotráfico en México. Complementario a los ejes más reactivos y represivos de la Iniciativa Mérida y destinado a «institucionalizar la capacidad de mantener el Estado de derecho», dicho componente parecía necesario ante las críticas contra el respaldo internacional a la desastrosa estrategia para el combate al crimen del Gobierno de Calderón (Ramírez 2013).

El objetivo de «mejorar la percepción de los ciudadanos hacia las instituciones policiales» podía entenderse, en parte, en un contexto de

creciente preocupación por las violaciones a derechos humanos cometidas por fuerzas federales de seguridad en el marco de la guerra contra el narcotráfico. De hecho, la gestión de representaciones convincentes de la realidad era aquí un propósito explícito de la política pública. En una reunión con el responsable del PCC, éste nos aseguró a los consultores de Insyde que al programa se le habían dado dos objetivos clave del pilar IV de la Iniciativa Mérida: uno de ellos era «apoyar al Gobierno en sus estrategias de comunicación institucional», buscando dependencias públicas y organizaciones civiles para «incidir en percepciones» positivas sobre la disminución de la inseguridad, así como «promover mensajes alineados con las estrategias de los programas gubernamentales»; la otra meta consistía en procurar la «replicabilidad de las iniciativas» emprendidas, promoviendo «modelos» o «plantillas» que pudieran servir de ejemplo a otras intervenciones. El «componente comunitario» de éstas se expresaba a menudo mediante el trabajo con jóvenes, considerados «población objetivo» del PCC, aunque en sus términos de referencia se establecía el propósito general de apoyar los esfuerzos para mejorar la calidad de vida de las comunidades urbanas.

Las actividades financiadas por la USAID en las «colonias de intervención» de ciudades como Juárez obedecían, en realidad, a un esquema de cooperación apegado a la lógica de las operaciones militares en países con Estados «fallidos» o debilitados por guerras e invasiones. Para garantizar la seguridad global, la respuesta internacional al «peligroso subdesarrollo» de estos países —caracterizados por la inestabilidad y la actividad criminal— consiste no en el desarrollo económico inclusivo, sino en el control de conflictos y el «alivio de la pobreza» (Duffield 2001). La ayuda de la USAID llegó a plantearse como un «rescate» de zonas urbanas vulnerables e, incluso, como una «adopción» de las poblaciones en ellas por parte del Gobierno de Estados Unidos, destinando de manera directa recursos de la Iniciativa Mérida a comités de vecinos, organizaciones de la sociedad civil y proyectos ya auspiciados por fundaciones empresariales y otros organismos pri-

vados (Ortega 2012). El papel de los Gobiernos locales era particularmente incierto en este esquema, donde no encajaban demasiado bien los intentos de involucrar a ciudadanos y policías municipales en esfuerzos conjuntos para reforzar instituciones públicas. En este contexto, las policías locales sólo podían reincorporarse a las funciones estatales de la fuerza centralizada o desaparecer: las políticas imperantes hacia ellas seguían consistiendo en su «depuración» y sometimiento a la dirección de mandos militares o al escrutinio de agencias federales.

En su momento, mi confinamiento a la comprensión participante me blindó contra posibles dudas acerca del supuesto papel mediador e integrador de las policías locales, y contra los escrúpulos hacia el financiamiento de un esquema como la Iniciativa Mérida. Antes de hablar exclusivamente de mis fallas, no obstante, he de aclarar qué compartí con otros integrantes de las comunidades profesionales de la seguridad e hizo posible mi inclusión en ellas.

La *prevención* está sujeta a procesos de elaboración, dispersión y apropiación similares a los de la seguridad. Mi primera contradicción fue participar en la incorporación de una consultoría en prevención *integral* a programas orientados a la prevención *social*, la cual implica separar a los ciudadanos de la policía e incluso de las autoridades locales, transfiriendo responsabilidades regulatorias a actores privados. Ni el Gobierno mexicano ni el de Estados Unidos tenían contemplada la reforma policial democrática en sus esquemas para fomentar la seguridad mediante la «regeneración del tejido social», la «recuperación de espacios públicos» de sociabilidad y la construcción de redes sólidas entre vecinos. Para ello, las organizaciones transnacionales dirigen sus apoyos a la sociedad civil como herramienta más propicia para crear comunidad que el Estado: éste sólo debe contribuir generando campañas y permitiendo espacios apropiados; o bien «sustituirse» mediante políticas como las fomentadas por Estados Unidos a través de la USAID y una extensa red de empresas privadas y asociaciones civiles, las cuales traen recursos y modelos de desarrollo a pobla-

ciones específicas sin pasar necesariamente por los Gobiernos nacionales. De hecho, al realizarse dentro del PCC, la asistencia técnica de Insyde fue parte de este esquema de «gobernanza multinivel» (Risse 2011): ese programa estaba gestionado por Tetra Tech, una empresa norteamericana con fines de lucro contratada por la USAID³.

Los mercenarios de las fundaciones transnacionales y los misioneros de las ONG locales nos confundimos en el opaco mundo de la privatización de la seguridad, caracterizado por las responsabilidades fragmentadas y la dispersión de la agencia. A pesar de las dificultades que ello entraña para la rendición de cuentas, hay algo que unos y otros compartimos junto con los contratos y fuentes de financiamiento del régimen transnacional de la política para el desarrollo: un compromiso con nuevas formas sociales que va más allá de una visión técnica de la modernidad para expresarse mediante objetivos como «buen gobierno», «buenas prácticas» y democracia liberal. La concepción del mundo implícita en los valores y formas organizativas de este discurso «se basa en suposiciones universalistas sobre la naturaleza de la persona como agente libre, un tomador de decisiones consciente» (Stirrat 2008, 415). Pese a las diferencias entre los consultores de Insyde y nuestros interlocutores nacionales e internacionales en Hábitat y el PCC, todos coincidiríamos en exigir la conformación de ciudadanos dispuestos a entablar una relación nueva e incontaminada con determinados actores externos (ya fueran policías, funcionarios municipales y federales o integrantes de asociaciones civiles). Mi segunda y mayor contradicción se dio a este nivel más profundo. Pese a la invocación a la «constitución de comunidad» y a la participación

» 3. Además de la USAID, entre los clientes de esta empresa figuran los departamentos de Estado y de Defensa de Estados Unidos, diversos bancos multilaterales de desarrollo (el Banco Mundial y el propio BID) y las Naciones Unidas. Los proyectos de desarrollo que Tetra Tech gestiona en todo el mundo incluyen un componente de «seguridad y estabilización», concebida en parte mediante el «antiterrorismo» y la «lucha contra el extremismo violento, el narcotráfico y las pandillas» (véase el sitio de «Mercados» en la página electrónica de la empresa: <http://www.tetrattech.com/en/security-and-stabilization>).

u organización local, el proceso al que yo pretendía contribuir requería el desplazamiento de casi cualquier forma social que no estuviese basada en nociones contractuales (cfr. Stirrat 2008, 415). Como los administradores coloniales y los misioneros religiosos del pasado, los mercenarios del desarrollo internacional y los activistas-contratistas de las asociaciones civiles compartimos el objetivo de «producir al sujeto moderno conforme a [nuestra] propia imagen» (Stirrat 2008, 416).

MISIONES CIVILIZATORIAS. LOS CONVERSATORIOS POLICÍA-COMUNIDAD

En ausencia de políticas democráticas integrales, las declaraciones oficiales que anuncian un enfoque más «civil» sobre la seguridad no contemplan necesariamente una mejor relación o cooperación entre la ciudadanía y las policías locales. De hecho, debido a su falta de claridad conceptual, la «policía de proximidad» y su asociación con la comunidad puede dar lugar a relaciones de patronazgo, o bien confundirse con la implicación de ciudadanos en acciones autogestivas de seguridad y justicia (Holmberg 2002).

Para evitar estas ambigüedades, una de las primeras directrices que recibí al unirme a Insyde fue que, en cada una de mis intervenciones, habría de contribuir al logro de una meta a medio plazo, también recurso metodológico clave, conocida entre mis colegas consultores como «conversatorio». Éste iba destinado a proporcionar un espacio de diálogo donde los representantes de las colonias urbanas y los de la institución policial municipal pudiesen realizar un primer ejercicio de acercamiento. Se esperaba que los portavoces ciudadanos expusieran los problemas de seguridad más acuciantes en sus colonias, proponiendo soluciones que pudieran llevarse a la práctica mediante la comunicación y el trabajo conjunto con los mandos policiales. Éstos habrían de tomar nota de las sugerencias de los vecinos, darles respuesta y es-

tablecer compromisos sobre ellas. Ésta sería la base sobre la cual yo pudiese diseñar con mis colegas una estrategia de intervención preventiva y proximidad policial a mediano plazo, cuya instrumentación nos encargaríamos de coordinar y evaluar en una segunda fase del proyecto.

Mi contratación en Insyde se debió mucho a la contribución que podría hacer desde mi disciplina para vencer las desconfianzas y resistencias iniciales de unos y otros, aunque ello me demandó más fe y obstinación que oficio antropológico. Sin experiencia previa en el trabajo con policías, en ningún momento llegué a cuestionarme lo ingenuo de modificar sus hábitos, lógicas e imperativos institucionales para implicarlos en una «relación de colaboración más próxima con la ciudadanía». Más bien, presupuse la existencia de ciudadanos participativos dispuestos a dialogar y policías inclinados a «repensar su función y misión social». De hecho, los conversatorios pudieron llevarse a cabo en todos los casos salvo en uno. Esto llegó a parecerme un logro importante en sí, rubricado por las fotografías que incluía en mis informes y minutas, aún a riesgo de perder de vista la distinción entre medios y fines. Dada la creciente intangibilidad de los impactos a largo plazo de las políticas de desarrollo y seguridad —eliminación de la pobreza, promoción de la sociedad civil, buen gobierno—, huí de la subsiguiente incertidumbre refugiándome en el rendimiento o las consecuencias inmediatas de mis intervenciones.

No era extraño que llegara a ver los conversatorios como un éxito en sí mismos, en vista de los esfuerzos previos que implicaba acercarme a los habitantes de las marginadas colonias en las ciudades donde trabajé, entre septiembre de 2011 y junio de 2013⁴. En todos los casos, procuré conocer el entorno de estas colonias y su perspectiva sobre los

» 4. Las colonias en San Luis Potosí, Playa del Carmen (municipio de Solidaridad), Tijuana y Nogales fueron seleccionadas por el propio programa Hábitat. Las colonias de Ciudad Juárez, en cambio, fueron designadas por el PCC, para el que se puso en práctica la estrategia de intervención preventiva y proximidad policial desde julio de 2012.

problemas de seguridad, así como su percepción sobre la policía y su función. A su vez, otros consultores de Insyde se aproximaron a las policías municipales de esas ciudades para identificar sus formas de organización y oportunidades de mejora. Todo ello implicó semanas de trabajo consistente en entrevistas, talleres y grupos de discusión destinados a preparar a las partes para el conversatorio.

Especialmente en las ciudades situadas en la frontera con Estados Unidos, esta labor requería un diálogo cuidadoso mediante el que llegué a un consenso implícito con los vecinos para tratar ciertas dimensiones de violencia e inseguridad como un secreto público, evitando términos como «tráfico» o «crimen organizado» y enfatizando «delitos comunes» y «problemas de seguridad en sentido amplio». La violencia doméstica, el robo de vehículos o la proliferación de casas abandonadas y desperdicios en la vía pública, sin embargo, eran expresiones locales de la misma interrelación de pobreza, desigualdad y segregación que proporcionaba el contexto para la participación en economías ilegales y otras formas de criminalidad. Ello se veía asimismo reforzado por una cierta producción colectiva de invisibilidad en torno a estos espacios localizados de violencias —«aquí está tranquilo, no hace falta la policía», me dijeron los vecinos de una colonia de Nogales durante mis primeras visitas—. Algunos funcionarios municipales se referían a ciertas colonias sencillamente como «lugares complicados» donde sus habitantes «se cuidan entre ellos mismos», mientras que los policías no entraban en ellas alegando no contar con capacitación ni recursos para «combatir al crimen organizado». Mi reto fue no sólo localizar asociaciones vecinales u otros grupos que obedecieran a procesos organizativos preexistentes además de los impulsados por los propios Hábitat y PCC, los cuales pudieran vencer sus temores para exponer ante los policías los puntos de la «agenda de seguridad ciudadana» consensuados durante los grupos de discusión. Si de algo me sirvió la experiencia etnográfica fue para establecer una mínima base de confianza sobre la que hablar de revelaciones íntimas, personales, pero al fin y al cabo compartidas, sobre las agresiones y el

maltrato sufridos a manos de familiares, el temor a caminar por las calles oscuras en la noche o la preocupación por los jóvenes que carecían de espacios educativos y recreativos básicos. La otra parte del desafío que enfrenté junto con mis compañeros consultores fue trabajar de manera simultánea con los policías, asegurándonos de que estuvieran preparados para escuchar y reaccionar a la exposición de estos problemas durante los conversatorios. En uno de los talleres impartidos a mandos medios de la policía de San Luis Potosí, por ejemplo, nos percatamos de que muchos de ellos no sabían distinguir entre delitos y faltas administrativas; la mayoría tampoco fue capaz de realizar un sencillo ejercicio, destinado a inferir el momento del día más probable para la comisión de un delito mediante el cálculo del promedio a partir de las horas en que se reciben las distintas denuncias.

Por todo ello, reunir a los participantes en torno a una mesa de diálogo no garantizaba necesariamente el éxito del encuentro. En ocasiones éste adquiría dimensiones catárticas, especialmente cuando no faltaban vecinos que describían sin tapujos los abusos, detenciones irregulares y extorsiones de los que habían sido víctimas a manos de la policía. Esto exigió que los mediadores hubiésemos de esforzarnos para que el ejercicio no degenerara en una escenificación de la hostilidad existente entre ambas partes. Ante la posible reacción defensiva de los oficiales policiales, sostuvimos el derecho de los ciudadanos a externar sus quejas; pero a éstos también les recordábamos la necesidad de proponer soluciones conjuntas tras describir problemas de seguridad en un sentido amplio, y no sólo casos particulares o acusaciones y agravios personales⁵.

Unos afirman que la resolución de conflictos es el terreno natural de los antropólogos, en vista de nuestro supuesto talento como traduc-

» 5. En ocasiones, las propuestas constructivas que animábamos a hacer a los vecinos de las colonias adoptaban una forma bastante poco precisa, como, por ejemplo: «a los colonos de X nos preocupa el robo a casa habitación y queremos vincularnos con la policía para prevenir este delito».

tores «interculturales», así como una salida práctica para nuestras carreras en campos como las relaciones interétnicas y la ayuda internacional para el desarrollo (Benthall 2012, 1-2). Sin embargo, otros cuestionan estas suposiciones optimistas por perder de vista la variable *poder*. En ausencia de un Estado de derecho, la mediación entre partes desiguales no funciona: puede emplearse para establecer una «armonía coercitiva» o transformarse en una mera «escenificación contenida sin recurso posible a la litigación» (Nader 2012, 26). No es pues extraño que los más poderosos prefieran la mediación a la litigación, la «resolución alternativa de disputas» a los tribunales.

El consenso no sirve en contextos de desigualdad como la existente entre policías y habitantes de colonias urbanas marginadas. Sin embargo, ignoré este análisis y evité así enfrentarme a las contradicciones derivadas del mismo. Más bien, era precisamente en esos contextos donde la intermediación para la resolución de conflictos adquiriría algo de misión civilizatoria, impulsada por aquellos que, no sin cierta presunción, nos vemos a la vanguardia de la modernidad —como agentes de liberación y empoderamiento—. Hay aquí de nuevo un paralelismo notable con los misioneros del pasado, de los cuales «desciende» el personal de las ONG (literalmente en ocasiones, pues algunas de ellas se desarrollaron a partir de organizaciones religiosas): unos y otros comparten una visión similar «del papel que deben desempeñar para “convertir al pagano”» (Stirrat 2008, 416).

Así, detecté actitudes que consideré urgente modificar como parte de mi tarea autoasignada de introducir nuevas formas de pensar. Una de esas actitudes tenía que ver con lo que percibí como un excesivo énfasis en la denuncia y la reacción policial. En los conversatorios, muchas de las quejas de los representantes de colonos consistían en que la policía no acudía a sus llamadas de emergencia o que, cuando lo hacía, actuaba de forma negligente o poco contundente. En tales ocasiones, llegué a adquirir cierta especialización entre mis colegas a la hora de repetir una de nuestras principales letanías: «cualquier reforma policial democrática, incluyendo el establecimiento de vínculos

de confianza entre los ciudadanos y las instituciones, requiere un cuidadoso balance entre lo que se le exige y lo que se le ofrece a la policía». No sería posible esperar avances hacia un modelo de proximidad por parte de la última, aclaraba, si los propios integrantes de la comunidad no mantenían un mínimo grado de colaboración entre ellos para evitar conflictos y comportamientos antisociales.

El tono normativo y aleccionador reforzaba el mensaje de que la responsabilidad de la seguridad «no podía recaer totalmente en la autoridad». Estas prescripciones de «participación comunitaria» podían deslizarse hacia nociones como la suministrada en el diagnóstico elaborado por una agencia consultora internacional, empleado como insumo por nuestro equipo técnico de Insyde. Dicha participación se basa en el fortalecimiento de organizaciones vecinales guiadas por el «control de accesos», la «vigilancia natural» y el «reforzamiento territorial» (PBK 2011, 14-16). Estos principios reproducen una terminología militar e implican la transferencia del vigilantismo y la coerción al seno de las propias comunidades marginadas.

La instrumentalización de la participación comunitaria como vigilancia es frecuente en los enfoques preventivos adoptados por los propios policías municipales, quienes en los conversatorios traducían sus iniciativas de proximidad exhortando a los ciudadanos a «ser los ojos y oídos de la policía en sus colonias». De haber detectado en su momento estos problemas, habría podido hablar aquí de cómo afectaron a mis propias ideas sobre etnografía y antropología «aplicada». No pude dar un paso que quizás me habría llevado a suspender mi participación en un proceso en el que creía firmemente. Habría tenido que reflexionar sobre los discursos e intervenciones que refuerzan la transferencia de responsabilidades preventivas a las comunidades. Estos esquemas no logran distanciarse de los imaginarios de orden y seguridad diseminados por las propias autoridades, caracterizados por construcciones de ciudadanos meritorios y no meritorios de protección. Como apunté con anterioridad, las distintas nociones de seguridad confluyen e incluso se confunden unas con otras. A pesar de partir

de una definición de seguridad ciudadana en apariencia precisa, mis recomendaciones para la consecución de la misma podían apuntalar más bien una *ciudadanización* de la seguridad pública y sus aspectos reactivos; e, incluso, ser empleadas por las instituciones estatales y transnacionales que contrataron la asistencia de Insyde conforme a nuevos esquemas de vigilancia social y *seguritización* de la vida cotidiana.

Nunca he estado más comprometido con la consultoría, y nunca me he alejado tanto del papel del etnógrafo, empeñado en prescripciones irreflexivas pero incapaz de producir descripciones densas de los órdenes locales cuyos rasgos eran más que visibles y audibles: extorsiones y secuestros a manos de la policía municipal, narrados una y otra vez por los habitantes de asentamientos urbanos segregados; jóvenes aterrorizados, huyendo ante la vista de una patrulla frente a mis ojos; familias hacinadas en cuchitriles y enfrentadas a condiciones laborales precarias, miseria, enfermedades y desnutrición infantil. Me limité a conminar a mis interlocutores en las colonias urbanas a «hablar de acciones que procuren mejores instituciones» ante problemas como la violencia intrafamiliar, un caso en que —para mayor contradicción— la policía sólo podía realizar tareas de contención y enlace: procurar que las violencias familiares fueran atendidas por las instituciones sociales correspondientes era, en gran medida, responsabilidad de los ciudadanos. La urgencia de mis objetivos tampoco me dejaba tiempo para considerar cómo la violencia intrafamiliar podía mostrar otras violencias estructurales y cotidianas más allá de la seguridad *per se*. Ello habría cimbrado las bases de mi creencia en que, a mayor cohesión comunitaria, mayor seguridad ciudadana. Al no establecer diferencias de fondo respecto de la posición normativa y gerencial-instrumental de planificadores y expertos en políticas, el «estar ahí» y el «contacto directo con la gente» pierden su significado como medio de justificación del quehacer etnográfico.

Mejores instituciones y buen gobierno; trabajo preventivo con policía de proximidad; participación ciudadana en la producción de

seguridad: objetivos de política pública transformados en artículos de fe. Aparece de nuevo el misionero empeñado en transformar el mundo de acuerdo con sus propios valores —en este caso, los del ciudadano liberal de clase media—. Aparte de afectar al discernimiento, la transformación de los objetivos y predicciones del modelo de la política en un sistema de creencias requiere de la constitución de una comunidad epistémica integrada por fieles creyentes (Mosse 2005, 172). Para ello se necesita hacer que la gente vea el error de sus creencias y acciones, que cambie su manera de entender el mundo.

La experiencia de la *conversión*, tropo central en las narrativas de la práctica misionera, se refiere así a un proceso que también tiene lugar en el mundo de las intervenciones y los programas de política pública (Stirrat 2008, 416-417). Mientras que trataba de «convencer» a los representantes de vecinos para que articularan «un proyecto común mediante la conciliación de aspiraciones individuales y colectivas», en los talleres participativos y los conversatorios con los policías escuché ciertos tipos de testimonios personales de conversión. Tras una breve introducción por parte del personal de Insyde, algún mando policial comenzaba su exposición con un discurso optimista en el que, aun reconociéndose «lo mucho que queda por hacer», se destacaban los avances logrados en la modernización de la institución policial y su transición hacia un modelo «más social» y «próximo al ciudadano». El portavoz de la policía podía recurrir, asimismo, a propósitos de enmienda y a compromisos de actuar sin concesiones en contra de los «elementos malos y corruptos», como parte del proceso de «depuración» que de todos modos ya se estaba realizando en su institución. No era raro que más de un representante de colonos se levantara de su asiento y, de manera solemne, reconociera haberse encontrado con «policías honestos» y se mostrara dispuesto, en nombre de su comunidad, a darle otra oportunidad al nuevo jefe de sector y a los oficiales a su cargo. Conscientes del potencial impacto de estos gestos, los policías y funcionarios podían emplearlos para apuntalar discursos de concordia y buena voluntad, así como aprovechar la ocasión para mostrar-

se optimistas y confiados en el desempeño futuro de la seguridad pública municipal.

Como muchos misioneros, sin embargo, desconfié de la sinceridad que tales declaraciones de conversión podían tener más allá de la retórica y la escenificación. Lo que sucedía a los conversatorios era una suerte de proceso de *gubernamentalización* análogo al seguido por la actividad misionera al transitar de la imposición de formas disciplina-rias a la inculcación de ciertas ideas y prácticas. En el mundo de las intervenciones de política para el desarrollo, lo «que empieza como formas externas de disciplina (si integras un comité, si tienes reuniones, si incorporas a las mujeres, entonces tendrás ayuda), se inculca con suerte en la gente y se vuelve parte de su práctica social cotidiana»: lo que supone este proceso de autodisciplina, revestido de «participación» o «empoderamiento», es «la reconstitución de prácticas locales de acuerdo con los valores de los misioneros» (Stirrat 2008, 417).

DIARIO DE UN MISIONERO EN LA COLONIA TERREMOTO

A esos valores subyace un modelo de persona extrañamente asocial y acultural —universalizada, por así decirlo—, basado en la suposición de que «la sociedad debería consistir en individuos que entran en modalidades de contrato social entre sí, negando formas preexistentes de jerarquía, dependencia o carencia de poder» (Stirrat 2008, 415). Éstas caracterizan a los procesos políticos que configuraron a colonias como Terremoto, creada durante la primera administración federal del Partido Acción Nacional (PAN) (2000-2006), mediante un programa de subsidio a la vivienda para familias de escasos recursos. Los fondos de este programa de la Sedesol fueron canalizados al Gobierno del estado de San Luis Potosí, también panista, el cual privilegió la entrega de recursos y viviendas a integrantes del Movimiento Pueblo Libre

(MPL), una organización popular afín al gobernador de la entidad. Pese a que la responsabilidad del programa federal terminaba con la construcción de viviendas, el ayuntamiento de la ciudad de San Luis (capital del estado), administrado durante varios periodos por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), rechazó hacerse cargo del desarrollo y mantenimiento de la colonia. En este limbo administrativo, los líderes locales de Antorcha Campesina, una organización afiliada al PRI, habían irrumpido en Terremoto para ir obteniendo beneficios que incluían recursos o viviendas para sus integrantes a cambio de apoyos electorales, además del control sobre el kínder (la escuela de nivel preescolar) y la escuela primaria de la colonia —vedados para padres de familia pertenecientes al MPL—.

Terremoto creció así de forma desordenada y descoyuntada del ámbito urbano local. A mi llegada en octubre de 2011, encontré 706 viviendas —celdas de 35 metros cuadrados en su mayoría— asentadas en una desolada periferia carente de pavimentación y servicios, más allá de unas pocas líneas de alumbrado público y un sistema de drenaje y agua entubada construido con materiales deficientes. En Sedesol decidieron hacerse cargo del problema al que habían coadyuvado con su anterior proyecto de vivienda de interés social, ahora con 33 millones de pesos otorgados por el BID mediante el programa Hábitat para la generación de infraestructura; la condición fue que la administración municipal «acceptara» finalmente a la colonia y aportase otros seis millones para su reconstrucción. Los integrantes de Antorcha Campesina dieron la bienvenida a esta iniciativa, la cual incluía la construcción de un centro de desarrollo comunitario al que se opusieron los miembros del MPL, no obstante, por proyectarse en una zona que reclamaban como suya por un supuesto acuerdo con el exgobernador de San Luis. En Terremoto, colonia de apenas 2,500 habitantes, había otras dos organizaciones populares que inclinaban la balanza a uno u otro lado según fuera el caso. Estas asociaciones eran la *comunidad*. A ellas había que pertenecer para obtener derechos y servicios

básicos que aparecían como resultado de la confrontación y la lucha, o bien como recompensa por los votos y apoyos prestados.

En principio inoportuno en este contexto, el proyecto piloto de policía de proximidad para el programa Hábitat se convirtió en un proceso de intermediación y resolución de conflictos. Tras el conversatorio logrado en noviembre de 2011 entre la policía municipal de San Luis y los representantes de todas las organizaciones presentes en Terremoto,⁶ gran parte de mis esfuerzos durante 2012 se dirigieron a persuadir a los vecinos para que dejaran de lado sus afiliaciones políticas: habrían de organizarse en una asociación que representara a todos los habitantes en conjunto y pudiera actuar como canal de comunicación entre éstos, la policía y las autoridades municipales. Sin su propia «junta de mejoras» o comité ciudadano, los vecinos de Terremoto no podrían participar en el nombramiento de los integrantes del organismo municipal oficialmente encargado de gestionar de forma transparente los nuevos recursos para el mejoramiento urbano. Es decir, la policía no tenía que ser la contraparte exclusiva de los ciudadanos en la coproducción de seguridad. De hecho, poco después de los conversatorios, no era raro que los vecinos que habían participado en ellos nos dijeran que los policías de la «célula de proximidad» no respondían sus llamadas, o que el nuevo jefe de sector no sabía nada del asunto. Asimismo, ni los enlaces de Sedesol-Hábitat ni los del PCC se ocuparon por lo general de dar seguimiento al cumplimiento de compromisos alcanzados en los conversatorios.

Como responsable de la «parte comunitaria» del proyecto, a cargo de un equipo de trabajo en campo, pasé jornadas enteras en Terremoto, dispuesto a lograr la conformación de una junta de mejoras con

» 6. En diversos foros y documentos, no dejé de recalcar este conversatorio como uno de los resultados concretos más auspiciosos de mi participación en la asistencia técnica de Insyde. En un informe de avances interno, escribí que: «Mientras que asuntos como la educación, el centro comunitario o los recursos de programas sociales contribuyen a dividir a los colonos, éstos pueden encontrar un espacio de consenso en el tema de la seguridad y la presencia policial».

el ímpetu del predicador dispuesto a liberar a su grey de las cadenas premodernas de la organización jerárquica. Como ilustran ciertos pasajes de mi diario de campo, esta suerte de proceso evangelizador requería mucho proselitismo entre aquellos a los que pudiera reclutarse para cambiar su forma de ver el mundo:

26 de octubre de 2011:

Identificación de actores relevantes. Primero, los «independientes», los que no están casados con ninguna organización [...] Ciertos jóvenes demuestran estar al margen de los conflictos en la colonia y tienen una visión muy crítica de los mismos. Y luego no hay más remedio que incluir a los líderes locales de Antorcha. Al menos parecen tener una visión más integral y apuntar al largo plazo, aún si está motivada por intereses políticos y económicos [...] Y no hay que olvidar a la otra parte: doña Vero, la «coordinadora» local del MPL, capaz de articular intereses particulares en términos de alternativas que aluden al bien común.

17 de agosto de 2012:

La asamblea en Terremoto se va configurando poco a poco [...] Mi desánimo va cediendo su lugar al renovado interés en la reunión y el trabajo organizativo con los vecinos conforme la gente va juntándose hasta llegar a unas 40 personas [...] De hecho, para mi sorpresa, no pocos de los allí presentes avanzaron en la «tarea» que les habíamos dejado en nuestra visita anterior. Una a una, Daniela fue anotando en un cuaderno las calles donde los vecinos habían convocado reuniones para elegir a sus representantes de cara a las planillas para entrar en el proceso de elección de los integrantes de la Junta de Mejoras [...] Esto fue interrumpido por la conflictiva doña Vicky. Refiriéndose a doña Vero, allí presente, nos espetó que ella había creído que este proceso de elección de representantes de calle excluiría a los miembros de

organizaciones políticas como Pueblo Libre, pero, por lo que allí se veía, no había sido así. Uno de los hombres pidió la palabra para recalcar que él creía que el proceso estaba realmente siguiendo la lógica de la organización vecinal, independientemente de afiliaciones políticas. Por si esto fuera poco, Vero refutó de modo inapelable la acusación de doña Vicky: dijo que la mejor prueba de que se habían dejado de lado las divisiones partidistas era que ella, líder de Pueblo Libre, compartía la representación de su calle con otra señora, allí presente, de conocidas simpatías hacia Antorcha Campesina.

24 de octubre de 2012:

Han sido meses de gastar saliva en infinitas reuniones a pie de calle, lidiando con impuntualidades e inasistencias; de ir y venir entre la colonia, la delegación local de Sedesol y el ayuntamiento. Pero por fin, después de lograr que los vecinos de cada una de las calles de Terremoto designaran a sus representantes con independencia de la organización a la que pertenecieran, éstos terminaron de elegir a los integrantes de la planilla de la que saldrán los miembros de la junta de mejoras. La planilla quedó formalmente inscrita ayer, minutos antes del cierre del plazo a las nueve de la noche, en la Unidad Administrativa Municipal. Ahora, a esperar la convocatoria del ayuntamiento para elegir a las juntas de mejoras.

Todo se vendría abajo unas semanas después. Tras la inscripción de «la planilla de Insyde», como se la llegó a conocer en Terremoto, el ayuntamiento del PRI pospuso la elección de la junta de mejoras hasta verificar si la colonia «pertenecía realmente» a la jurisdicción de San Luis. Esto fue una triquiñuela para retrasar la fecha límite y dar oportunidad a otras planillas para entrar en el proceso.

La presencia de mi equipo de trabajo en Terremoto fue resignificada según una duradera lógica de mecanismos institucionales y códigos compartidos. Al fin y al cabo, nuestra intervención tenía lugar en el marco de la Sedesol, la misma dependencia federal que había permi-

tido el empleo discrecional de recursos públicos por parte del Gobierno estatal. Tampoco quedamos totalmente al margen de esa lógica, ya que privilegiamos a la líder local del MPL como agente de cambio, apoyándonos en aquellos colonos que quisieron crear su autodefinición de «líder que trabaja para toda la colonia». Así, fuimos vistos como operadores vinculados a un grupo de interés más: nuevos jugadores conteniendo en la misma arena creada por las normas del patrocinio y la redistribución clientelar de recursos. Sólo que estábamos en desventaja frente a otros actores mucho más experimentados en el campo de la intermediación política.

El grupo de representantes que habíamos ayudado a conformar fue ignorado y los líderes de Antorcha Campesina inscribieron «su propia planilla». En un último intento por reencauzar el proceso, acudí a ellos para aclararles que la convocatoria era abierta y que todos los ciudadanos tenían derecho a conformar planillas. En todo caso, los miembros de la mesa directiva de la junta de mejoras saldrían de las distintas planillas por elección popular en una asamblea. Tratando de sonar lo más conciliador posible, les aseguré que sería ideal que en dicha mesa hubiera un miembro de cada planilla, lo cual obligaría al diálogo y la colaboración entre integrantes de las distintas organizaciones en Terremoto. Sin embargo, los líderes de Antorcha continuaron presionando para que su planilla fuese elegida íntegra como junta de mejoras de la colonia. En un nuevo movimiento, los responsables de desarrollo y organización social del municipio, «temerosos» de las posibles acciones de inconformidad de Antorcha, declararon su intención de permitir la conformación de «tantas juntas de mejoras como planillas u organizaciones hubiera en la colonia».

Esto equivalió a una cierta subversión del procedimentalismo democrático, credo incuestionado del «fetichista de la legalidad» (cfr. Comaroff y Comaroff, 2009), quien, en su misión evangelizadora, no sabe ver otras formas de practicar ciudadanías distintas a las del «liberal avanzado» y su comunidad participativa de individuos automotivados (Rose 2006, 145-147): por ejemplo, las distintas opciones del

ciudadano corporativo, delimitadas por líderes vinculados al aparato político estatal. Aun sin haber estado tan incapacitado para percibir la ingenuidad de mis principios y de lo que trataba de lograr, las condiciones de la investigación-acción imponían importantes restricciones de por sí. La dificultad consistía en pensar en salidas prácticas a los problemas encontrados sobre el terreno y, al mismo tiempo, lograr una comprensión coherente de cómo las divisiones comunitarias estaban influidas por un campo político constituido por relaciones corporativas y clientelares entre Gobiernos locales y regionales, partidos nacionales y líderes de organizaciones populares.

Inmerso en este continuo de redes de fuerza, la múltiple posicionalidad del consultor antropólogo no es automática o espontánea. Resulta arduo entrar y salir de distintos mundos sociales para percibir de forma inmediata las implicaciones prácticas de los propios hallazgos. No es tan fácil ser un «agente doble» y transitar de un registro a otro, lo cual resulta en una suerte de bipolaridad donde terminan predominando unas metas sobre otras. Aún conservo mis entrevistas, relatos de vida y notas de campo, la mayoría irrelevantes para la consultoría, los cuales he tenido que rescatar de un olvidado archivo en mi computadora para componer este texto. Tras mi experiencia en Insyde, aún presa de una especie de síndrome de Estocolmo, lo primero que acerté a escribir para el borrador de un trabajo académico fueron pasajes como los siguientes, criticados por mis pares como demasiado normativos:

Las investigaciones realizadas revelan los obstáculos a que se enfrentan los incipientes esfuerzos por establecer agendas de seguridad democrática en México [...] Sigue siendo difícil procurar que la seguridad sea entendida como una responsabilidad compartida, en lugar de una atribución exclusivamente gubernamental donde el único papel disponible para la ciudadanía sea reclamar a las autoridades el mantenimiento del «orden público». En este discurso, la seguridad sigue concibiéndose como la simple

ausencia de delito y no como un derecho humano, lo cual socava el bienestar y el libre ejercicio de otros derechos como el de la presunción de inocencia.

Éste no es el estilo de expresión del género etnográfico. La etnografía no se viste con el «traje de etiqueta oficial» del informe del consultor (Mosse 2006, 942). Su fin no es juzgar prácticas respecto de normas, ni prescribir soluciones a problemas. Pese a la posible similitud lógica entre la antropología y la política pública en sus respectivos intentos por reconciliar situaciones específicas con conocimiento generalizable, las diferencias epistemológicas y de objetivos deberían ser innegociables. Tras las críticas a mi texto anterior, pude producir un capítulo publicable (Agudo Sanchíz 2014) que, a pesar de su mayor profundidad analítica, no logró la suficiente distancia crítica respecto de la asistencia técnica en seguridad.

CONCLUSIÓN

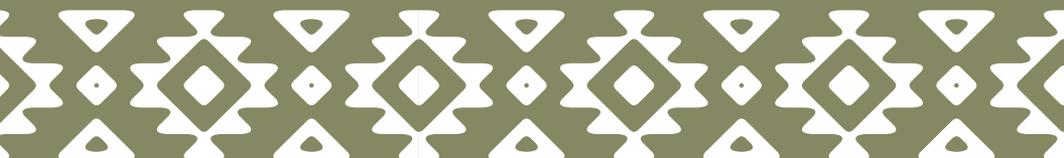
¿Cómo evitar esta subversión de la producción del conocimiento etnográfico? ¿Hemos de guardar nuestra distancia con las políticas de seguridad y prevención social? Después de todo, si somos más parte del problema que de la solución es por lo que compartimos con otros profesionales en esos ámbitos laborales. Sin embargo, no seremos plenamente conscientes de ello a menos que, en lugar de separar radicalmente el compromiso activo del análisis independiente, logremos la suerte de síntesis a la que me referí antes mediante la posición metodológica de la objetivación participante. Paradójicamente, más que aportar soluciones concretas, la cercanía con las políticas públicas puede así servirnos para lograr mayor distancia (auto) crítica. Quizás ello no sea tan negativo: como científicos sociales, nuestra tarea no es «ofrecer soluciones, sino indicar problemas» (Weber [1904] 1973, 40). La experiencia de Terremoto me deja al menos un aprendizaje: no comprendí los resortes más profundos del sistema po-

lítico mexicano hasta que tuve que contender con ellos e incluso fui percibido como parte de ellos. Al fin y al cabo, los antropólogos podemos estar vinculados con esos mecanismos mediante redes que abarcan instituciones académicas, políticas, civiles, etc. El análisis crítico del propio papel del consultor antropológico puede contribuir a una etnografía de la política que, además, sirva para reflexionar sobre el reconfigurado orden inherente a los programas de desarrollo y seguridad. Es posible preguntar, por ejemplo, si esos programas no hacen sino administrar la pobreza y la violencia para integrarlas de forma más funcional a diversos procesos sociopolíticos, en vista de su importancia para configurar relaciones entre actores «estatales» y «no estatales» en varios niveles.

No obstante, me queda responder a la pregunta de si estoy menos motivado por la *misión* y más por el dinero o, al menos, por la razón puramente instrumental de *infiltrarme* en ciertos ámbitos para maximizar mis posibilidades de investigación y análisis. Trabajar en políticas públicas fue al inicio una manera de ganarme la vida, y luego había de tener alguna fuente de financiamiento para mis propias investigaciones. Como señala Stirrat, no obstante, la autoimagen del mercenario es a menudo una máscara, una forma de defensa consistente en anticiparse a posibles críticas ante la falta de concreción de los programas de desarrollo social (2008, 411). Tras haber sido un firme creyente en las intervenciones en seguridad ciudadana, la desilusión por la ausencia de resultados me acercaría más bien a la postura del disidente. Ello podría ilustrar la idea de las diferentes etapas del ciclo de vida con la que juega Stirrat —del misionero al mercenario (o viceversa) y de ahí al inadaptado—. Con independencia de si son correctos o no, sin embargo, lo que interesa a este autor es examinar cómo los profesionales del desarrollo pueden entender su trabajo en términos de varias aproximaciones a estos estereotipos. Tomarlos al pie de la letra desviaría la crítica de los valores, creencias e ideas más fundamentales que subyacen a muchas de sus actividades.

De manera similar, ciertas suposiciones compartidas e incuestionadas sobre la naturaleza del individuo, de lo social y su transformación sirvieron aquí para iluminar el variado espectro de posiciones simultáneas desde las que trabajamos muchos antropólogos. Habrá por supuesto casos de franca disidencia, como el de algunos colegas «comprometidos» que reniegan del acartonado mundo de la academia para trabajar en ONG —aunque éstas puedan transformarse en contratistas de agencias estatales y organizaciones transnacionales—. En cuanto a mí, no he trabajado para asociaciones civiles como Insyde porque me sintiera excluido del mundo de la academia, al que no he dejado de pertenecer durante los últimos trece años. Si fuera un completo *inconformista*, tampoco habría podido sobrevivir un minuto en el mundo de la consultoría, cuya cultura exige fidelidad a los valores del modernismo liberal. Todo lo que pueda tener de inadaptado lo debo más bien a mi paso por las políticas públicas. Mi difícil confinamiento actual a la academia supone prescindir de otros marcos político-institucionales que, después de todo, me han permitido investigar sobre temas que considero irrenunciables. Algunos colegas que comentaron este texto retrospectivo recalcaron que, de alguna manera, sí logra una suerte de deconstrucción participante que revela supuestos implícitos no visibilizados antes en la experiencia de la consultoría, así como una forma de observación participante manifiesta en el reconocimiento a distancia del papel del misionero en el proceso de producción de securitización en las políticas públicas.

CAPÍTULO 3



Conflictiva producción de discursos sobre «la historia» de una comunidad agraria mexicana, 2005-2017. Implicación y condiciones socioespaciales e históricas de producción de resultados etnográficos

Brenda Griselda Guevara Sánchez
Sergio Zendejas Romero

INTRODUCCIÓN

EN 2005 YO, BRENDA, COMENCÉ A PARTICIPAR POLÍTICAMENTE con un grupo de miembros de la comunidad agraria de Zirahuén, Michoacán, en el occidente de México, apoyando su lucha por recuperar tierras y bosques de los que, argumentaban, habían sido despojados

por empresarios privados fuefeños en distintos momentos desde la época colonial. Entre 2008 y 2010 comencé a investigar lo que los líderes de esa lucha y yo misma argumentábamos como la añeja historia política de dicha comunidad agraria, de raíces novohispanas.

Desde fines de 1963, dicha comunidad es sujeto colectivo de derecho agrario y tiene como referente jurídico-territorial su restitución de tierras concedida por el Gobierno federal. La membresía a esta comunidad ha sido objeto de disputa permanente y no se ha limitado a quienes, mediante reconocimiento gubernamental, han aparecido en el padrón comunal, inscrito en el Registro Agrario Nacional (RAN). Tampoco todos los habitantes del poblado de Zirahuén ni de las «rancherías» aledañas (donde vive parte de los comuneros) han sido, por ese simple hecho, elegibles a o han intentado convertirse en miembros. Es más, en determinadas circunstancias y periodos, algunos comuneros de jure (es decir, inscritos en el padrón comunal en distintos periodos a partir 1970) han dejado de ser reconocidos de facto —aunque no necesariamente por todos los comuneros—. También ha habido personas a quienes, en asamblea comunal, las han reconocido como comuneras de facto, sin que su nombre apareciera en el respectivo padrón. Así, sólo los comuneros de jure podían pertenecer a la comunidad agraria (entendida como sujeto colectivo de derecho agrario), mientras que a la reivindicada como comunidad indígena la integraban también los comuneros de facto. Es decir, estas dos comunidades no eran sinónimos, aunque una dependía de la otra. En este escrito analizamos los vínculos entre la conflictiva producción de discursos reivindicativos sobre esos dos tipos de membresía, sobre la «historia» y el carácter indígena de esta comunidad.

PROBLEMA Y ARGUMENTO

Inicialmente, en mi tesis de licenciatura y tesina de maestría (Guevara 2009 y 2013) argumenté haber estudiado y dado cuenta de algo así

como «lo que había sido la verdadera historia de las legítimas luchas de la comunidad indígena de Zirahuén» por los recursos naturales —lago, tierra y bosque— que le pertenecían desde «tiempo inmemorial». Estas aseveraciones las produje basándome en documentos de diversos archivos y en lo argumentado oralmente por los mencionados líderes y algunos de sus numerosos colaboradores en un ambiente que me pareció de vigorosa y beligerante unidad comunitaria en contra de «enemigos externos»¹. Sin embargo, a partir de mi investigación doctoral (Guevara 2018), desde 2014 empecé a interrogarme sobre lo que, al principio, me pareció una situación novedosamente conflictiva entre los comuneros, una situación en la que esa historia, aquellos líderes y muchos de sus principales colaboradores eran abierta, cotidiana y violentamente impugnados.

A la vez, fui forjando una mirada crítica sobre resultados de mis investigaciones previas: ¿acaso en mis estudios anteriores había reproducido acríticamente los discursos, otrora predominantes, sobre la historia de la comunidad y sus luchas agrarias, forjados en torno a dos líderes destacados y populares? ¿La existencia de grupos opositores y sus aludidas impugnaciones a esos líderes, a sus versiones sobre esa historia y a sus principales aliados eran completamente novedosas o, por alguna razón, no las había estudiado antes? ¿Existían comuneros que habían quedado fuera de la narrativa que había plasmado en mis trabajos académicos? ¿Cuáles podían ser las consecuencias tanto epistémicas como políticas de las decisiones que tomé al respecto?

Acicateada también por una serie de discusiones con Sergio, otros maestros y compañeros que me demandó realizar lecturas novedosas para mí sobre la producción y análisis de discursos específicos, empecé a interrogarme sobre los conflictivos procesos de producción de lo que

» 1. Usamos comillas para señalar que se trata de categorías provenientes de discursos orales específicos, sea de los comuneros o de algunos de sus familiares, así como de documentos encontrados en el archivo de la UCEZ (Unión de Comuneros Emiliano Zapata), el Archivo del Registro Agrario Nacional y el Archivo del Poder Ejecutivo del Estado —acervos ubicados en Morelia, Michoacán, en ese entonces—.

comuneros y otros me habían contado o dejado leer sobre la supuesta «historia verdadera de la comunidad»².

Por tanto, dejé de concebir mi investigación doctoral (Guevara 2018) como una etapa más de una misma indagación para «reconstruir la historia de la comunidad». En su lugar, nosotros, Sergio y yo, sostenemos que se trató de una investigación diferente, que exigió la producción de su propio objeto de estudio y problema de investigación.

Interludio sobre «la voz» que narra este texto y su congruencia con el argumento central de este capítulo. Aunque Brenda y Sergio diseñamos y escribimos conjuntamente este texto, decidimos redactarlo en primera persona, centrado en mí, Brenda, para resaltar aspectos claves de reflexividad de mi investigación doctoral: influencias mutuas entre mi implicación, mis principales resultados de investigación y nuestra colaboración sistemática entre asesorada y asesor —primero de maestría, después de doctorado— y aquí como coautores. Así, Sergio y yo evitamos el uso de un «nosotros» con posibles tintes de presunta objetividad impersonal y, al mismo tiempo, ponemos énfasis en nuestras reflexiones sobre resultados inesperados y ajustes sobre la marcha, en lugar de producir una narrativa restringida a presentar resultados finales, con la acostumbrada ficción implícita (¿y hasta inadvertida?) de que todo estuvo planeado y bajo control desde un principio³.

Por tanto, Sergio y yo argumentamos que las principales diferencias entre las narrativas que produje, por un lado, para mi tesis de licenciatura (2009) y mi tesina de maestría (2013) y, por otro lado,

» 2. Por ejemplo «The Effects of Truth...» de Alonso (1988) e, inicialmente, algunas de reflexiones de Comaroff y Comaroff (1991) en su *Of Revelation and Revolution*. Vol I. Entre los otros lectores críticos destacaron un compañero de generación, Luis Bedoya Paredes, y los profesores José Luis Escalona, Paul Liffman, Jorge Uzeta y Mario Rufer.

» 3. Entonces, en este capítulo, «nosotros» siempre es una abreviación de «Sergio y yo, Brenda».

para mis avances de investigación doctoral no se debieron sólo a cambios en el enfoque de mi investigación, sino también a una serie de importantes transformaciones tanto en mi implicación como en las condiciones sociales en las que vivimos los comuneros y sus principales aliados y enemigos, así como yo misma, durante el periodo de análisis⁴. Nos referimos a las condiciones, histórica y espacialmente específicas, en las que se produjeron: las luchas de los comuneros, mi implicación con éstas, mis decisiones sobre los objetivos, el enfoque y el objeto de estudio de mis respectivas investigaciones, mi trabajo de campo y de archivo, así como los discursos de los comuneros y otros entre 2005 y 2017⁵.

En cuanto al enfoque de mi investigación, influyeron cardinalmente cambios en mi manera de conceptualizar aquello que los comuneros y otros decidieron compartirme (oralmente, por escrito, mediante distintas actitudes, etc.), o de lo que me permitieron enterarme y presenciar durante mi trabajo de campo y revisión de archivos⁶. Dejé de considerar estas distintas fuentes como evidencias o descripciones incuestionables sobre «lo que realmente sucedió». En su lugar, co-

» 4. Sí, dichas condiciones son concebidas como sociales, es decir, indisolublemente económicas, políticas y culturales. Véase Zendejas (2018, 328-329; 2003, 11-12).

» 5. Así, lejos de sucumbir a los extremos subjetivizantes de ciertas posiciones posmodernistas, concebimos a las narrativas (Comaroff y Comaroff 1997, 43) y a otros tipos de discursos y, en general, de formas de expresión humana como socialmente construidas e influyentes, productoras y producidas, desde ciertas posiciones relacionales, en condiciones espaciales e históricas específicas. A dichas condiciones, a los grupos estudiados y sus diferentes tipos de discursos los concebimos igualmente a partir de un análisis de los procesos históricos de su formación social mutua (Zendejas 2018, 326-328, 330-332, 336-339, 342-345; 2008, 131-136; 2003, 15-21).

» 6. El énfasis puesto en «decidieron» y «me permitieron» se refiere a nuestra posición de que, como investigadores, en el trabajo de campo y de archivo no tenemos control unilateral sobre la producción de resultados: sólo podemos contribuir a forjarlos.

mencé a distinguir entre diferentes tipos de discursos y formas de expresión no argumentada⁷.

Empecé a analizar lo que escuchaba y leía como tomas de posición, como parte de discursos producidos por y en nombre de los grupos en conflicto, en determinados momentos y circunstancias, que reivindicaban contenciosamente distintos pasados, frecuentemente transformándolos para adaptarlos a sus posiciones en disputas del momento, que a su vez vinculaban conflictivos intentos de producción de diferentes futuros. En particular, comencé a interrogar esos discursos en términos de sus posibles «efectos de verdad» (Alonso 1988).

En este sentido, resultó clave el análisis de la coexistencia de transformaciones y continuidades, de lo planeado y resultados inesperados, de lo compartido y lo que los ha separado en la producción de discursos históricos, no sólo entre grupos de comuneros y entre integrantes de esos grupos, sino también en lo individual.

Al respecto, argumentamos que los principales discursos históricos estudiados han sido tanto resultados de, como instrumentos para dos tipos de disputas interrelacionadas: i) para construir y legitimar nuevos liderazgos, ya sea reivindicando, impugnando o ignorando a anteriores líderes, colaboradores y aliados, así como modalidades de organización social, estrategias de lucha agraria y discursos históricos e identitarios previamente producidos sobre estas disputas, y ii) para redefinir la membresía y, con ello, el acceso a tierra y bosques comunales en un ambiente de constantes redefiniciones de alianzas y disputas entre los comuneros y con terceros⁸.

» 7. Los distintos tipos de discursos incluyen narrativas, al igual que diferentes relatos, menos estructurados, más fragmentarios, mientras que las aseveraciones y exclamaciones muy puntuales, y los ademanes son parte de las expresiones no argumentadas.

» 8. Aunque se trata de una forma colectiva de tenencia de la tierra, su uso y aprovechamiento ha sido individual (parcelas o fracciones por comunero), cuando menos desde fines de los 1970.

Entonces, comencé a analizar «la historia» de la comunidad indígena en términos de su contenciosa producción argumentativa entre los distintos grupos e individuos involucrados —lo que después he concebido como campo de disputa en constante producción—.

Obviamente, mis argumentaciones no podrían ser la excepción —como tampoco las de otros investigadores—. Se trata de narrativas cuya producción me resultó indispensable analizar, incluyendo la notoria influencia de mi implicación. Entonces, uno de los principales retos de mi investigación doctoral (Guevara 2018) fue reflexionar sobre las diferencias y similitudes en los procesos de producción de narrativas históricas por parte mía, en el entendido de que dicha producción estuvo basada, entre otras cosas, en mi análisis de discursos históricos argumentados por otros, principalmente por algunos comunitarios y sus principales aliados, por algunos de sus enemigos y otros investigadores.

ESTRATEGIA Y OBJETO DE INVESTIGACIÓN

Dichos retos nos exigieron una reflexión sobre las influencias —durante el periodo de análisis— entre mi implicación, el enfoque teórico-metodológico de mi investigación, las condiciones sociales de vida de los grupos estudiados y de mí como investigadora, así como los resultados de trabajo de campo, de archivo y revisión historiográfica. Se trató de una estrategia de elaboración de conocimientos histórico-antropológicos, cuyos distintos aspectos contribuyeron a producirse mutuamente en condiciones social, espacial e históricamente específicas⁹.

» 9. Sobre esa estrategia, crítica de nociones predominantes de etnografía que la reducen al trabajo de campo, véase Zendejas (2018, 325-326; 2008, 113-131).

Sin embargo, aquí nos centramos en los procesos de construcción mutua de mi implicación, las condiciones sociales en las que realicé mi trabajo de campo y archivo, ciertos resultados clave de investigación, el objeto de estudio y una parte del enfoque teórico-metodológico, la referida al cambio de conceptualización conducente al análisis de discursos y, en particular, de narrativas históricas.

2005-2017 es el periodo de análisis de los procesos de producción de conocimientos antropológicos. Éstos incluyen los resultados etnográficos sobre lo que los grupos estudiados argumentaron en términos de la historia de la comunidad agraria: reivindicaciones sobre vínculos entre su origen y sus disputas agrarias con ciertos fuereños, sobre quiénes habían sido sus principales líderes y sus bases de apoyo, sobre sus modalidades de organización social y las contribuciones sobresalientes de líderes en la referida lucha agraria, así como las relaciones entre su participación en esas luchas y sus disputas por la membresía, la identificación indígena de la comunidad y el acceso a tierra, bosques y otros recursos comunitarios.

Enfocamos este estudio en un análisis sobre los cambios y permanencias en la manera en que, entre 2008-2013 (para mi licenciatura y maestría) y 2014-2017 (para mi doctorado), argumenté mis resultados de investigación sobre el liderazgo y las luchas agrarias de esa comunidad en torno a eventos y prácticas referidos por unos y otros de los grupos estudiados como ocurridos principalmente entre 1975 y 2017, es decir, el periodo de referencia¹⁰. Sin embargo, el periodo de análisis empieza en 2005, cuando mi implicación empezó a forjarse, no obstante que apenas la referí en mis investigaciones entre 2008 y 2013. De esta manera, en mi tesis doctoral (2018) el propio proceso de investigación se convirtió en parte central del objeto de estudio.

» 10. Acotamos así este periodo para simplificar la exposición. Empero, en esos mismos años, algunos líderes y otros comuneros también reivindicaron eventos novohispanos.

En las siguientes páginas, primero presentamos los principales resultados de mi tesis de licenciatura y ponemos énfasis en algo que fue clave para que yo aceptara y retomara acriticamente los discursos de esos comuneros y sus aliados: los vínculos entre mi implicación y las condiciones en las que pude realizar mi trabajo de campo y de archivo.

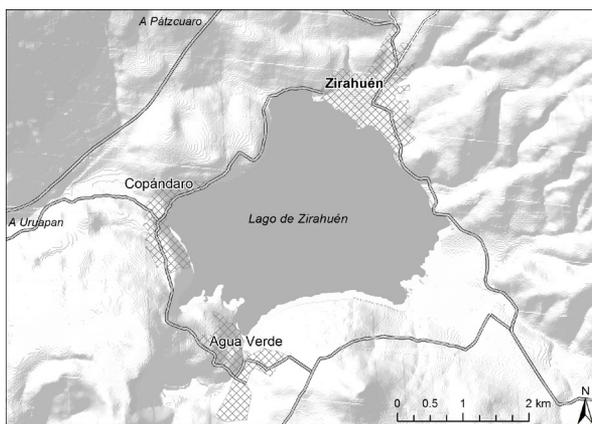
En una sección posterior subrayamos la continuidad analítica entre mi tesis de licenciatura y la de maestría, a pesar de que, poco después de terminar la primera, empecé a obtener resultados que ponían parcialmente en entredicho la narrativa que había articulado en ellas. En la última sección hacemos énfasis en algunos de los principales resultados divergentes y hasta opuestos de mis avances de investigación doctoral. Nos centramos en la manera en que cambios en mi implicación y las condiciones en las que pude realizar mi trabajo de campo y archivo contribuyeron a que empezara a producir resultados etnográficos parcialmente diferentes a los previos y modificara mi enfoque y objeto de estudio. En esa última sección planteamos algunas interrogantes sobre desafíos éticos relativos a mezclar activismo e investigación y sus posibles consecuencias en la producción de conocimiento histórico-antropológico.

IMPLICACIÓN Y CONDICIONES PARA HACER TRABAJO DE CAMPO Y ARCHIVO

Las tierras de la comunidad indígena de Zirahuén —las reconocidas jurídicamente por el Gobierno federal, las poseídas de facto y las muchas de las que se han reivindicado como despojados— están en la cuenca, parcialmente boscosa, que rodea a la laguna del mismo nombre, ubicada entre las ciudades de Uruapan y Pátzcuaro, al sureste de la llamada meseta Purhépecha, dentro del territorio jurisdiccional de la tenencia de Zirahuén, dependiente del ayuntamiento municipal de Salvador Escalante.

La meseta y sus alrededores menos elevados son asiento de numerosos poblados y un puñado de ciudades pequeñas y medias donde coexisten mestizos con indígenas, ambos abrumadoramente católicos. Además de la ciudad de Pátzcuaro, es en el grueso de los poblados donde existe una mayoría o una alta proporción de reivindicados como indígenas purépechas o tarascos. Estas poblaciones han tenido altos índices gubernamentales de marginalidad, tanto por la exigüidad de ingresos como por la ausencia o las limitaciones en servicios e infraestructura públicos elementales (drenaje, aprovisionamiento de agua entubada, pavimentación, recolección de basura, servicios médicos, etc.). Además de las migraciones a otras zonas del país y a Estados Unidos, local y regionalmente, la gran mayoría se ha ganado la vida desigualmente mediante la producción agropecuaria (en pequeña escala, de temporal y frecuentemente de autoconsumo), la explotación forestal rudimentaria (parcialmente de autoconsumo) y la manufactura de variadas artesanías de madera para diversos mercados, entre los que destacan Pátzcuaro y Quiroga, cabeceras municipales del estado de Michoacán. Además de razones identitarias, vinculadas con hábitos alimenticios y diversos rituales, el que dicha manufactura artesanal haya dependido marcadamente de insumos agropecuarios y forestales ha abonado a la importancia de disputas por terrenos agrícolas y boscosos en torno a Zirahuén y a otras partes de la meseta.

Políticamente, se trata de una zona en la que han encontrado amplio respaldo, tanto movimientos por el reconocimiento de normatividades indígenas desde fines de los años 1970, como el principal partido político nacional de izquierda, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y diversos movimientos de autodefensa (frente a la inseguridad pública) desde fines de la década de 1980. Sin embargo, han tenido que enfrentar la oposición de grupos, inclusive locales, vinculados con el Partido Revolucionario Institucional (PRI) —que fue el partido hegemónico nacional— y, más recientemente, de grupos del crimen organizado que trascienden las fronteras nacionales.



Simbología

Carretera pavimentada
 Terracería
 Área urbana



Diseño: Sergio Zendejas / Realizó: Marco A. Hernández, 2017.



Mapa. Zirahuén en torno al lago, en Michoacán, México, 2017.

Zirahuén y los demás poblados cercanos no constituyen una marcada excepción, salvo por la creciente importancia del lago y terrenos ribereños como objetos de disputa (entre lugareños y con fuereños) respecto de diversos usos turísticos y agropecuarios con riego, principalmente desde los ochenta, y con una creciente sustitución de zonas forestales por huertas de aguacate, cuyo auge comenzó en 2000.

Aunque el principal comité ejecutivo de la comunidad agraria, el comisariado de bienes comunales, y su consejo de vigilancia tienen su sede en Zirahuén, donde también viven muchos de los comuneros, otros radican en localidades cercanas donde están organizados en co-

munidades agrarias anexas a —y dependientes de— la de Zirahuén: Copándaro, Agua Verde, Santa Ana y Turián el Bajo y Turián el Alto.

Desde los años 1970, algunos miembros de la comunidad indígena se han vinculado con organizaciones indígenas, campesinas e, incluso, con movimientos de reivindicación socialista, independientes de los partidos políticos y del Gobierno mexicano, incluyendo la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)¹¹. De la UCEZ, una parte de los miembros de la comunidad de Zirahuén fueron fundadores en 1979. Desde su creación hasta la primera década del siglo XXI, esta unión fue una de las organizaciones indígena-campesinas más influyentes del estado de Michoacán, con amplios vínculos políticos en toda la República mexicana y otros países. Dichas redes de apoyo fueron causa y consecuencia del auge de movimientos etnocampesinos (que comenzaron en 1970), compuestos por organizaciones regionales que, a decir del antropólogo Zárate Hernández, recurrían al discurso étnico para tratar de legitimar sus demandas agrarias y culturales (1995, 119).

En 2005, empecé a familiarizarme y relacionarme de manera política con integrantes de la UCEZ y del EZLN, hasta el punto de abrazar sus demandas como propias. Por tanto, cuando en 2007 tuve que elaborar mi proyecto de investigación para la licenciatura en Historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), me comuniqué con la entonces coordinadora general de la UCEZ Eva Cas-

» 11. El EZLN es un movimiento de reivindicaciones étnico-políticas en pro de derechos autonómicos indígenas, que salió a la luz pública en los Altos del estado de Chiapas, México, el 1 de enero de 1994 y cuya figura más emblemática ha sido el subcomandante Marcos. Disponible en <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/01/al-pueblo-de-mexico-las-demandas-del-ezln/> (última visita: 15 de julio de 2020). De este movimiento surgieron otros de orientación cercana que reagruparon distintas organizaciones del país, como el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN) de vida corta (1997-2005) y el Congreso Nacional Indígena (CNI) del que la UCEZ fue miembro fundador el 12 de octubre de 1996.

tañeda. Hasta 2005, el coordinador vitalicio de esta unión había sido su fallecido esposo, Efrén Capiz Villegas¹².

Yo quería que mi investigación fuese útil a la causa de esta organización, con la que me había vinculado desde 2005, cuando ingresé a la Casa del Estudiante «16 de septiembre» en Morelia, Michoacán¹³, dependiente de la UMSNH. Los integrantes de esta casa se relacionaban de manera política con adherentes a organizaciones indígenas, campesinas y estudiantiles, siendo la UCEZ una de las más importantes.

Eva me recomendó que escribiera «la historia de la comunidad indígena de Zirahuén»¹⁴. Así, elaboré mi tesis de licenciatura con objetivos políticos bien definidos: demostrar que el lago, la tierra y el bosque que «los comuneros de Zirahuén» reivindicaban como propios, incluyendo las grandes extensiones de las que se reclamaban despojados, eran legítimamente suyos.

Mi participación previa en marchas, plantones, mítines y reuniones de la comunidad de Zirahuén me había ayudado a familiarizarme con algunos comuneros, su principal líder y varios de sus aliados en torno a la UCEZ, así como con sus consignas agrarias y su argumentación sobre el carácter añejamente histórico de sus reivindicaciones.

» 12. Efrén Capiz fue un activista social michoacano que defendió distintas causas estudiantiles, obreras y campesinas, pero, sobre todo, indígenas. Cofundador de la UCEZ en 1979, fue coordinador de esta unión hasta su muerte en 2005. Entre públicos específicos, Efrén era comunmente conocido como «el abogado para los indios», ya que estudió abogacía en la facultad de Derecho de la UMSNH y durante los últimos cuarenta años de su vida se dedicó a representar de manera jurídica a integrantes de comunidades indígenas de distintas partes del país en litigios territoriales en contra de propietarios privados o dependencias gubernamentales.

» 13. Fui habitante de esta casa entre los años 2005 y 2009. Sus integrantes teníamos distintas actividades domésticas y políticas. Dentro de estas últimas estaba el asistir a marchas, plantones, toma de edificios gubernamentales y, sobre todo, respetar los principios ideológicos marxistas-leninistas con los que fue fundada la casa.

» 14. Algunos miembros de la comunidad indígena de Zirahuén, liderados por Marcos Martínez, fueron cofundadores de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) en 1980. Como parte de su estrategia para forjar amplias alianzas dentro y fuera de Michoacán, siguiendo el ejemplo del EZLN, en 2006 también formaron un Caracol Zapatista en Zirahuén que, sin embargo, no pusieron en práctica.

Me hice eco de sus reivindicaciones para formular una pregunta central, ¿cómo reconstruir la histórica lucha de los comuneros de Zirahuén y así contribuir con su objetivo político? Es decir, yo daba por hecho que entre ellos y los indígenas de fines del siglo XVIII que aquellos reclamaban como sus antecesores había una línea de descendencia directa; que se trataba de la misma comunidad y que, por ende, los comuneros contemporáneos eran los legítimos herederos de las mismas tierras que la Corona española les había reconocido.

De acuerdo con la pregunta central de mi investigación, mi trabajo de archivo se centró en documentos datados a partir de 1868 y resguardados en dos acervos gubernamentales michoacanos —el Archivo Histórico del Poder Ejecutivo del Estado, el del Poder Judicial del Estado— y otros fechados a partir de 1917 y conservados en el Registro Agrario Nacional (RAN), delegación Michoacán.

Según información que encontré para dicha tesis en el ramo de Hijuelas del primero de los archivos mencionados, los miembros de esta comunidad, representados por Florentino Sánchez¹⁵, fueron parte de quienes se negaron a aceptar el reparto de bienes comunales en 1882, rebelándose a las órdenes de Porfirio Díaz. Él, como presidente de la República, decretó el reparto definitivo de bienes comunales en ese año, siguiendo lo estipulado en la Ley de Desamortización de las Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas de México, expedida por Ignacio Comonfort en 1856.

Según documentos ubicados en el archivo del RAN, en varios momentos a partir de 1917, los comuneros de Zirahuén solicitaron ante la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) la restitución de 21,500 hectáreas —ubicadas en torno al lago, incluido este último— que aseguraban que les pertenecían con base en un amparo de posesión virreinal que la Real Audiencia de la Nueva España expidió a su favor en 1733.

» 15. Debido a lo delicado de los conflictos agrarios que aquí analizamos, decidimos cambiar los nombres de los comuneros.

La SRA rechazó la petición y en cambio les ofreció dotación de ejido, a lo que los comuneros accedieron en 1921, sin que esto impidiera que siguieran solicitando la restitución. En 1963 la SRA les reconoció 604 hectáreas como restitución, en su mayoría terrenos boscosos. Así, desde entonces, en este espacio han coexistido dos sujetos colectivos de derecho agrario, el ejido y la comunidad agraria, con una tercera forma de representación política y su respectiva jurisdicción, la mencionada jefatura de tenencia¹⁶.

Entre 2008 y 2009 también tuve la oportunidad de entrevistar y conversar varias veces con el entonces líder comunal Marcos Martínez, y con algunos de sus más cercanos colaboradores entre los comuneros y otros miembros de la UCEZ. Entre principios de la década de 1980 y 2011 —año de su muerte— Marcos fue el dirigente más influyente del grupo predominante en la comunidad. Para los comuneros y sus aliados con quienes me vinculé, él había sido el líder de esas luchas en ese periodo, aunque —entre otros cargos en la organización comunal— sólo haya sido presidente del comisariado de bienes comunales en dos ocasiones en la década de 1990.

La clave para acercarme a Marcos y sus más allegados fue mi participación política en apoyo a «la comunidad indígena de Zirahuén» y lo que me pareció un clima de solidaria unidad entre los comuneros en torno a dicho líder. También me pareció que ese ambiente político-cultural incluía un notorio respeto a la memoria de Efrén Capiz, reconocido como incondicional aliado, maestro en las artes de la defensa de sus derechos como «comunidad agraria indígena» y como el otro líder de sus luchas, en mancuerna permanente con el comunero Marcos Martínez entre finales de la década de los setenta y 2005¹⁷.

» 16. El lago está sujeto a una legislación federal específica (no agraria) referida a cuerpos y corrientes de agua.

» 17. Además, según algunos de mis entrevistados, Martínez era reivindicado por adherentes de distintas comunidades y organizaciones integrantes o aliadas de la UCEZ, incluyendo miembros de la comunidad indígena de Zirahuén, como «la mano derecha de Capiz» en las luchas enarboladas por dicha unión.

En esas condiciones, junto con mi trabajo de archivo, privilegié las explicaciones que —como relatos argumentados en nombre de «la comunidad indígena de Zirahuén»— me dieron oralmente y por escrito el mismo Martínez y algunos de sus principales colaboradores sobre la «añeja historia de lucha» de esta comunidad indígena.

Con una mirada retrospectiva desde mi investigación doctoral (Guevara, 2018) en 2014-2017, proponemos que esos discursos, retomados en mi tesis de licenciatura (2009), estaban articulados entre sí, en términos de la producción de una narrativa histórica que reivindicaba el legítimo derecho de la mencionada comunidad sobre las 21,500 hectáreas antes mencionadas, así como su carácter indígena¹⁸.

Este tipo de investigación me orientó hacia la búsqueda de evidencias sobre «lo que realmente había pasado» y no me exigía problematizar cualquier aseveración como un punto de vista producido desde una posición socioespacial e históricamente específica respecto de otras. Tampoco requería preguntarme por quiénes compartían y quiénes objetaban (¿qué aspectos de?) esas narrativas sobre la comunidad, su historia, líderes y membresía. En estas narrativas había una sola comunidad, integrada por un grupo homogéneo y cuyo origen se remontaba incluso al «tiempo inmemorial», a antes de la memoria y, por tanto, era incuestionable.

«Marcos ya era como un licenciado, lo venían a buscar mucho de otras comunidades», me comentó la comunera quincuagenaria Martha, cercana a su cuñado Marcos Martínez. Entrevista, Zirahuén, 22 de agosto de 2012. Además, fue pieza clave en la fundación de dos comunidades indígenas de hecho: Íxtaro y la colonia comunal «Emiliano Zapata», ambas ubicadas en el municipio de Salvador Escalante, Michoacán.

» 18. Con esa base, argumenté que los comuneros luchaban por recuperar tierras (y lago) de las que ellos y sus ascendientes habían sido despojados desde antes de 1733 por los considerados como «enemigos» de la comunidad: primero, españoles, después, hacendados mexicanos fuereños y, finalmente, empresarios posrevolucionarios, todos con la complicidad de burocracias gubernamentales. Por tanto, mis pesquisas de licenciatura y maestría tenían que basarse en un trabajo de archivo que me permitiera «recolectar» suficientes evidencias, cuando menos desde 1868, para reconstruir dicha historia entre los siglos XIX e inicios del XXI. Pensé que el Fondo Documental de Hijuetales me permitiría «acotar» mi trabajo de archivo a partir de 1868, ya que su documentación sobre disputas en torno a la aplicación de las leyes decimonónicas de desamortización de las tierras de corporaciones en la llamada «comunidad» contenía alegatos con importantes referencias al mencionado amparo de posesión virreinal de 1733.

IMPLICACIÓN Y DIFICULTAD PARA MODIFICAR EL ANÁLISIS

En octubre de 2010 fui a Zirahuén a entregar mi tesis de licenciatura a Bulmaro Zavala, entonces presidente del comisariado de bienes comunales. Él me habló de la existencia de otro grupo de comuneros del que yo no tenía conocimiento, los de «la otra comunidad», cómo él los llamó. Me contó que, en 1991, un grupo de comuneros, encabezados por Natividad Mújica y Fermín Sánchez, había tomado las instalaciones del aserradero comunal recién fundado y que Marcos Martínez administraba. Esos dos habían sido hombres de confianza de Martínez y Capiz; además, Fermín era el secretario del comisariado de bienes comunales. Según Bulmaro, Sánchez y Mújica decidieron tomarlo porque «les daba envidia» que sólo Marcos, como presidente del mismo comisariado, fuera quien se beneficiara de los ingresos de dicho aserradero, «porque Marcos así hacía las cosas», me aseguró Bulmaro.

Esa información hizo que me preguntara, ¿«la otra comunidad», entonces había más de una? ¿Por qué se separaron o los expulsaron de la organización comunal que encabezaban Martínez y, de facto, Capiz? ¿Qué quería decir Bulmaro con «Marcos así hacía las cosas»? ¿No todos estaban de acuerdo con las acciones y discursos de este líder comunal que hasta ese momento yo creía incuestionable? ¿Qué razones argumentaron los comuneros para reivindicar su membresía a uno u otro grupo? Pero las preguntas que más me intrigaron fueron ¿por qué Martínez y demás comuneros que había entrevistado o con los que había conversado no me habían hablado de esos otros comuneros? ¿Había otros grupos opositores? Entonces ¿eso quería decir que lo que había defendido en mi tesis de licenciatura no era la postura de todos los comuneros, sino sólo de un grupo?

A pesar de estas interrogantes, en 2011 ingresé a la maestría en El Colegio de Michoacán (ColMich) con el objetivo de completar mi investigación sobre «la añeja historia de la comunidad indígena de Zira-

huén», es decir, de llenar huecos y estudiar los años que me habían faltado a partir de 1964. Con dicho propósito y con la autorización de Eva Castañeda, entre agosto y septiembre de 2012, accedí libremente al archivo del difunto Efrén Capiz y de la UCEZ, resguardado en la casa de aquella en Morelia, Michoacán.

Poco después, ese mismo año, cuando regresé a hacer trabajo de campo a Zirahuén, me encontré con una situación muy tensa en torno a la comunidad indígena y, en general, en toda la zona aledaña al lago de Zirahuén. A la muerte de Capiz en 2005, acababa de sumarse el fallecimiento de Marcos Martínez en 2011.

En esa ocasión me presenté en una asamblea comunal, en la que estaban reunidos comuneros del grupo que había trabajado al lado de los difuntos Martínez y Capiz. Ahí me agradecieron que siguiera apoyándolos. Eso significaba, me aclararon, que estaba con ellos y no con los «otros», los de «la otra comunidad». Esta exigencia condicionaba la información a la que yo podría acceder. Sin embargo, la reciente muerte de Martínez estaba contribuyendo a producir nuevas disputas y a redefinir algunas añejas, aún entre el referido grupo de comuneros otrora fieles a él y Capiz.

Durante mi trabajo de campo en agosto de 2012, entrevisté al comunero nonagenario Jesús Maldonado, quien fue varias veces presidente del Consejo de Vigilancia de Bienes Comunales y uno de los hombres más cercanos a Martínez entre 1975 y 1995. Con él me enteré de la llamada «recuperación de la tierra»: en 1975 un grupo de comuneros y algunos otros habitantes de Zirahuén y rancherías cercanas, apoyados por terceros y encabezados por el comunero Antonio Alcántara, se introdujeron en tierras que hasta ese momento habían usufructuado algunos empresarios privados para ocuparlas de facto y «recuperarlas», reivindicándolas como parte de los bienes comunales de los que habían sido despojados¹⁹.

» 19. Jesús fue encarcelado poco más de seis meses: en ese momento él era el presidente del consejo de vigilancia del comisariado de bienes comunales y un destacado participante en ese movimiento.

Para Jesús, al igual que para otras comuneras y comuneros que entrevisté posteriormente, fue a partir de este movimiento que muchos de ellos y otros residentes de Zirahuén pudieron acceder a fracciones de tierra por primera vez, ya fuera para sembrar, aprovechar el bosque o construir una casa. Por eso, para ellos, «el principio de la comunidad» se ubicaba en 1975 y no necesariamente en los «tiempos inmemoriales» como lo argumentaron Martínez, Capiz y algunos de sus principales allegados.

¿Por qué los comuneros, con quienes había conversado para mi tesis de licenciatura, no me hablaron de este movimiento ni de Alcántara?²⁰ ¿Por qué tampoco aparecían en documentos del archivo de Capiz y la UCEZ? Considerando el predominio del liderazgo en torno a Martínez y el valorado legado de Capiz, así como mi clara identificación como colaboradora del grupo encabezado por el primero durante mi trabajo de campo en 2008 y 2009, Sergio y yo nos preguntamos si yo habría podido enterarme de este tipo de argumentos, es decir, si alguien me hubiese tenido la confianza para comentármelos. O sea, nos preguntamos si en ese entonces, dado el predominio del grupo en torno a esos dos líderes, ese tipo de argumentos habrían sido tan relevantes para algunas comuneras o comuneros como para arriesgarse a ventilarlos conmigo.

Al darme cuenta de esta omisión tan significativa en el archivo personal de Efrén Capiz, e instigada por algunas discusiones con Sergio, comencé a ser más crítica de una noción de archivos como repositorios de fragmentos de objetividad, de evidencias de verdad. Él me invitó a que los interrogara como contruidos social e históricamente, como parte de los mismos procesos conflictivos que yo estaba estudiando, de los que mi investigación y yo también formábamos parte.

» 20. Sin embargo, como veremos en la siguiente sección, a raíz de mi trabajo de campo doctoral, dos y tres años después, en 2014 y 2015, yo volvería a escuchar sobre Alcántara como parte de las recrudecidas disputas sobre los verdaderos y legítimos líderes históricos de la comunidad.

Además, en las condiciones más conflictivas de 2012 —aunque no tan abiertas ni violentas como serían tres años después— algunos comuneros, con quienes yo había logrado desarrollar relaciones de mayor confianza, me comentaron de la existencia de divisiones claras entre los de «la verdadera comunidad». Comencé a reformular el objeto de estudio y argumento central de mi investigación al incluir la idea de disputas entre los comuneros y no sólo las luchas contra «los enemigos» externos de la comunidad. Aun con ciertos conflictos conmigo, empecé a revalorar mi propia postura política al respecto.

Identifiqué tres subgrupos que posteriormente analizaría como disputándose el origen de la comunidad, su participación en las luchas relacionadas con ese origen y sus vínculos con la membresía, el acceso y usufructo de los bienes comunales, así como, sobresalientemente, la legitimidad de liderazgos previos y de otros en ciernes. Según los entrevistados en 2012, los referidos como un primer subgrupo —encabezado por Gabriel López, Anastasio Martínez y Eliazar Zárate— argumentaban que la UCEZ ya no tenía la fuerza necesaria para defender exitosamente sus demandas ante dependencias gubernamentales agrarias. Los identificados como un segundo subgrupo —representado por Bulmaro Zavala y Gabriel Leal, presidente del comisariado de bienes comunales en ese momento y yerno de Zavala— y los aludidos como un tercer subgrupo —encabezado por los hijos y la viuda de Marcos Martínez— consideraban que los primeros estaban «traicionando» a la comunidad y a la UCEZ. Empero, los dos últimos grupos no eran aliados entre sí debido a los conflictos que en sus últimos años de vida Martínez tuvo con Zavala. Según los argumentos que el segundo hijo de Marcos Martínez, Fernando, me compartió en diciembre de 2014, esas pugnas surgieron cuando Zavala dejó a Martínez fuera de un comité regional por medio del cual la comunidad agraria obtenía ingresos del Gobierno estatal para construir presas y reforestar en las

inmediaciones del lago para evitar su azolve²¹. A decir de Fernando, Zavala incluso se negó a entregarle a Marcos un balance de los ingresos provenientes de ese comité.

Este tipo de resultados me confirmó la necesidad de repensar los argumentos que había defendido en mi tesis de licenciatura y aceptar que, sin darme cuenta, había apoyado sólo una versión, la del grupo otrora predominante, nucleado en torno a Martínez y Capiz; que no había investigado otros puntos de vista, versiones divergentes y hasta contendientes sobre «la historia de la comunidad». Ante esas disputas, me pregunté si yo podía reclamar la autoridad para decidir cuáles discursos y prácticas eran legítimos y cuáles deberían ser impugnados o incluso excluidos de mi análisis, de mi narrativa histórica. ¿Qué consecuencias políticas y académicas podría tener mi decisión al respecto?

Así, tal como Sergio me advirtió, la exigencia de no relacionarme con los de «la otra comunidad» resultó no ser tan restrictiva como inicialmente me lo había imaginado. Instigada por Sergio y por los conflictos entre el grupo autodenominado como los de la «verdadera comunidad», comencé a cuestionar mi anterior visión monolítica de la comunidad y su historia presuntamente armónica entre los comuneros. Como Sergio me insistió, indagar sobre esos conflictos era responder a una exigencia tanto de pertinencia respecto de mis resultados de trabajo de campo en curso como de coherencia con el enfoque de antropología histórica con el que yo había querido trabajar desde poco antes de empezar mi maestría en el ColMich —el que formaba parte de las investigaciones de Sergio (Zendejas 2018, 2008, 2003 y 2001), incluido el apoyo en Comaroff y Comaroff (1991, 1992 y 1997)—. Sin embargo, aunque en mi tesina de maestría (Guevara, 2013) mencioné algunos de esos desacuerdos, la argumenté en términos de una recons-

» 21. Se trató del Comité Regional para el Desarrollo de la Cuenca del Lago de Zirahuén, Codelazi, creado a principios de 2007.

trucción histórica teleológica de la organización comunal, donde predominó la mencionada narrativa histórica forjada en torno a Martínez, Capiz y sus principales colaboradores.

Las condiciones generales en las que hacía mi investigación de maestría en el ColMich y en las que realicé mi correspondiente trabajo de campo habían cambiado en aspectos centrales. Empero, las interrogantes sobre los vínculos entre mi implicación y mis resultados de archivo y campo sólo se tradujeron en cambios que hicieron más problemática la relación de dichos resultados con mi análisis e interpretación de los mismos —tal como me lo observaron Sergio y los otros sinodales en mi examen de maestría—.

CAMBIOS EN LAS CONDICIONES PARA EL TRABAJO DE CAMPO, EN MI FORMACIÓN ACADÉMICA, IMPLICACIÓN Y ANÁLISIS

Ya en el doctorado del ColMich, con la influencia de algunos cursos, el diálogo con Sergio y otros profesores y estudiantes, empecé a preguntarme qué tipo de investigación estaría haciendo si no trataba de acceder a las versiones de los otros comuneros que habían sido excluidos e incluso borrados de los discursos del grupo hegemónico. ¿O acaso era más conveniente seguir apoyando los discursos encabezados por Efrén Capiz y Marcos Martínez, aun cuando supiera que no eran respaldados por todos los comuneros? ¿A quién había perjudicado o beneficiado en mis trabajos académicos anteriores?

Decidí relacionarme con los comuneros de los diferentes grupos y centrarme en lo que me contaban y lo que me permitían escuchar, observar y leer para analizarlo como posicionamientos en disputas —frecuentemente en términos de argumentaciones explícitas y, en algunos casos, de narrativas históricas—. Me interrogué sobre la ubicación social de los enunciantes de esos discursos y sobre los vínculos entre esos enunciantes —argumentando a título individual o en nombre de

algún grupo— y con otros públicos para indagar sobre los efectos de verdad buscados y elaborados por unos y otros, así como sobre las condiciones socioespaciales, históricamente específicas, de la producción de esos discursos.

También tomé esta decisión debido a que en ese periodo de trabajo de campo —entre diciembre de 2014 y mediados de 2015—, los conflictos entre los de la «verdadera comunidad» —con quienes yo había trabajado desde 2005— eran cada vez más abiertos y violentos por la construcción de nuevos liderazgos, lo mismo en encuentros callejeros ocasionales que en asambleas comunales. Además, sus alianzas o distanciamientos con los miembros de «la otra comunidad» se estaban redefiniendo, pues éstos podían ser un apoyo importante para que un grupo se impusiera sobre el otro. Estas condiciones me permitieron acercarme a comuneros que anteriormente no había conocido o habían quedado fuera de mi alcance —por la mencionada prohibición— como Fermín Sánchez, Natividad Mújica y otros.

Según mis entrevistados y lo que pude observar mediante la convivencia con los comuneros en 2014 y 2015, éstos se identificaban como divididos entre dos posiciones. Por un lado, estaban quienes seguían reivindicando el liderazgo de Capiz y Martínez, ahora encabezados por Bulmaro Zavala, Gabriel Leal y unos de sus anteriores rivales, los hijos y la viuda de Marcos Martínez. Se habían aliado entre sí para oponerse a quienes impugnaban el liderazgo de Capiz y Martínez y abogaban por abandonar su añeja alianza con la UCEZ²².

Al reivindicar el anterior liderazgo y, en particular, la mencionada narrativa histórica construida en torno a Martínez y Capiz, los primeros argumentaban que «el origen de la comunidad» se remontaba a «tiempos inmemoriales» y se reclamaban como indígenas purépechas. Esa posición les sirvió para impugnar los vínculos promovidos y

» 22. En aras de brevedad, aquí no analizamos con mayor precisión la complejidad y el carácter tan disputado de la formación de estas alianzas y rivalidades.



Imagen 1. Listos para medir una fracción de terreno, objeto de disputa intracomunal, diciembre de 2014. Foto tomada por Brenda Guevara.

argumentados por sus rivales como: i) el origen de la comunidad con «la recuperación de la tierra» en 1975; ii) sus reivindicaciones sobre líderes distintos y alianzas con organizaciones diferentes a la UCEZ, y iii) la legitimidad de la redistribución que esos mismos adversarios estaban realizando de las fracciones de tierra que la comunidad «indígena» había podido conservar de facto de las que habían «recuperado» en 1975, tal como puede apreciarse en la imagen 1.

Estos rivales, de quienes se reclamaban fieles al legado de Marcos Martínez y Efrén Capiz, estaban dirigidos por Anastasio Martínez, sobrino del mismo Marcos, Gabriel López, consuegro de Marcos, Arnulfo Zárate, presidente del consejo de vigilancia del comisariado de bienes comunales y Salvador Alcántara, hermano del reivindicado líder de «la recuperación de la tierra», Antonio. Para éstos, el liderazgo en torno a Marcos y Efrén no tenía validez, no era legítimo puesto que, argumentaron, ninguno de ellos dos había participado en la «recupe-

ración», es decir, no eran «comuneros originarios» porque no habían estado «desde el principio», desde «el origen de la comunidad». Por el contrario, ellos reivindicaban como el «fundador de la comunidad» a Antonio Alcántara y, en general, como «comuneros originarios» a quienes participaron en «la recuperación de la tierra». En suma, argumentaban que el derecho a poseer una fracción de tierra provenía de la arriesgada participación de ellos mismos o de sus padres en «la recuperación» y no de una herencia de antepasados tarascos. Además, como parte de su oposición frente a los otros comuneros, no se identificaron como indígenas, sino como campesinos y/o simplemente comuneros²³. Sin embargo, a decir de otros entrevistados también en 2014 y 2015, esos líderes opositores tampoco habían participado en «la recuperación de la tierra», a excepción de Salvador Alcántara.

Además de los cambios en las condiciones de vida de los comuneros y mías, ese tipo de resultados etnográficos fueron producto de la problematización ya iniciada de mi implicación militante en favor de reivindicaciones étnicas y de mi conceptualización homogeneizante y esencialista de «la comunidad» y su «historia», a la vez que un desafío para seguir redefiniendo ambas —implicación y conceptualización—.

Nuevas lecturas (como Foucault 1992 [1970]) me sirvieron para interrogar los distintos discursos orales y escritos de los comuneros (y de otros) como socialmente constituidos y constituyentes, como productores de y producidos por los grupos e individuos en conflicto, en condiciones y desde posiciones relacionales históricamente especifi-

» 23. Las reivindicaciones identitarias (personales o grupales) no eran fijas ni únicas, pues las alianzas y las rupturas eran sumamente móviles y dependían de aspectos tanto intersubjetivos, calificados de envidias, chismes o pleitos personales, como de convicciones político-culturales menos inestables, aunque complejas, y de repertorios argumentativos mucho más duraderos, incluido el añejo predominio de ciertas categorías como «indígena», «campesino», etc. Las relaciones de parentesco también influyeron, pero no para predeterminar lealtades inquebrantables. Como acabamos de ver, en 2014-2015 Anastasio Martínez impugnó la legitimidad del anterior liderazgo de su difunto tío Marcos Martínez, mientras Salvador Alcántara reivindicó a su hermano mayor Antonio como líder fundador.

cas. Más concretamente, empecé a analizar discursos específicos de los comuneros enfrentados entre sí a partir de reflexiones sobre los símbolos y sus significados argumentados en interacciones comunicativas entre grupos antagónicos. Apoyándome en Voloshinov (1976 [1930], 7-8) analicé esos símbolos y significados como aspectos de creatividad ideológica que reflectan (en el sentido de que moldean, que interpretan) lo que algunos o muchos de ellos coincidían en considerar como eventos o acontecimientos «que realmente sucedieron», es decir, como aspectos clave de lo que argumentaban, según sus posiciones en condiciones históricas específicas respecto de su membresía, los identificados como sus aliados o enemigos, su acceso a tierra, bosque y otros recursos reivindicados como comunitarios durante el periodo de análisis.

Así, problematicé los vínculos entre las reivindicaciones de los comuneros sobre la participación de ellos mismos o sus ascendientes (directos o decimonónicos) en la llamada «lucha comunal», sus disputas sobre cuáles habían sido las verdaderas luchas fundacionales de la comunidad, así como las maneras en que unos y otros intentaban producir y legitimar su membresía y posicionamiento político al igual que su derecho a la tierra y otros recursos de la comunidad en disputa. Por ejemplo, en dos ocasiones que entrevisté a Anastasio Martínez —una en 2012 y otra en 2015—, él me habló de su participación en la «recuperación de la tierra». Sin embargo, varios comuneros de edad avanzada, reivindicados como protagonistas de dicho movimiento, mencionaron a Anastasio entre quienes no habían participado en la «recuperación». Así lo afirmaron tanto unos cercanos a Capiz y Marcos (como Jesús Maldonado) como otros exaliados convertidos en opositores a ellos (como Fermín Sánchez y Natividad Mújica).

En lugar de desechar los argumentos de Anastasio, como probablemente lo habría hecho años atrás, me interrogué sobre las posibles motivaciones de este comunero para argumentar su participación en ese movimiento y sobre las condiciones sociales de producción de esa reivindicación. ¿Mi presencia —localmente aludida como «la licen-

ciada», «la que estaba escribiendo la historia de la comunidad» — era parte de esas condiciones? ¿Acaso, en sus pláticas conmigo, al presentarse insistentemente como un comunero que siempre había «luchado por la comunidad», intentaba que yo lo registrara, lo representara en dicha «historia», en mi narrativa doctoral (Guevara 2018) como uno de los comuneros «originarios» y de los legítimos líderes de la comunidad en ese entonces?

Empecé a analizar las disputas por forjar nuevos liderazgos como complejamente vinculadas no sólo con los intentos de legitimación o impugnación de liderazgos anteriores, sino también con la producción en curso de acuerdos y conflictos, igualdades y jerarquías, de lo impugnado y lo naturalizado respecto de los procesos de formación social, tanto de la membresía y la distribución desigual de terrenos e ingresos de la comunidad, como de identificaciones interpersonales, identidades colectivas y narrativas históricas sobre «el origen de la comunidad». Las disputas sobre dicho «origen» y sus «verdaderos» fundadores cobraban sentido como parte de los conflictos en torno al establecimiento de sus legítimos herederos, «los verdaderos comuneros», sus atribuciones y obligaciones (no sólo jurídicas) respecto de unos y otros, incluidos los «de la otra comunidad» y los no comuneros.

Esos cambios analíticos y en las condiciones en las que yo realizaba mi investigación estuvieron simultáneamente basados y repercutieron en modificaciones importantes en mi implicación. Hice modificaciones al enfoque y al objeto de estudio de mi investigación a fin de que fueran sociohistóricamente relevantes respecto de mis resultados de campo y de archivo, aún cuando me sentía tironeada entre mi posicionamiento político inicial y dichos resultados; es decir, entre, por un lado, dicho posicionamiento a favor de ciertas reivindicaciones étnicas y agrarias y, por otro lado, mis resultados etnográficos que apuntaban a disputas recientes y añejas que redefinían discursos y otros tipos de prácticas sobre membresía, identificaciones, jerarquías, divisiones y alianzas. Varios motivos contribuyeron a que yo realizara esos cam-

bios. Además de exigencias de relevancia sociohistórica y de coherencia lógica (Zendejas 2018, 325 y 341), hubo otras razones, relacionadas con cambios y permanencias en las condiciones de vida de los comuneros y mías: políticas y de mi seguridad personal en un ambiente regional mucho más violento que antes, inclusive entre los mismos comuneros. Así, en estas condiciones, acepté que para mí ya no tenía el mismo sentido que antes el argumentar en términos de una comunidad armoniosa que, unida, reivindicaba un sólo pasado comunal, ni tomar partido por uno de los grupos estudiados ni privilegiarlo analíticamente *a priori*.

Por tanto, entre otros cambios, modifiqué mi estrategia y objetivos específicos de trabajo de campo en relación con el nuevo objeto de estudio de mi investigación. De acuerdo con la referida estrategia de producción de conocimientos, Sergio y yo consideramos dicho objeto como expresión de las influencias mutuas entre mis resultados de campo, archivo y revisión historiográfica, y mis reflexiones sobre mi implicación y mi redefinido enfoque teórico-metodológico. Sobre este último, resalta el mayor peso que fue cobrando el análisis de los procesos de producción social mutua de discursos específicos, los sujetos de la enunciación y las condiciones en las que éstos vivieron y produjeron aquellos discursos.

Así, el análisis de las condiciones en que los comuneros vivieron y argumentaron contenciosamente sobre su «pasado» en relación con su «presente» se convirtió en parte central de mi estudio interpretativo sobre cómo, en los discursos de comuneros y otros, se traslapaban conflictivamente sus argumentos sobre distintos pasados, presentes y futuros. A su vez, analicé estos traslapes como resultados de las disputas entre ellos y con otros y, simultáneamente, como puntos de apoyo (o instrumentos) mediante los que unos y otros trataban de producir de manera argumentada sus acciones pasadas según su ubicación social e intereses (argumentados) en el presente de su narración. Este tipo de análisis fue parte central del eje para elaborar mi tesis, es decir, para producir una narrativa etnográfica (De Certeau, 2000 y 2006;

Alonso, 1988; Comaroff y Comaroff, 1992) que, Sergio y yo sostenemos, fue una interpretación, entre otras posibles, de discursos sobre los procesos históricos que estudié.

Consecuentemente, en el trabajo de campo puse mucho más énfasis en la convivencia cotidiana, en asambleas y otras prácticas colectivas para platicar con comuneros y algunos otros posicionados diferentemente entre sí, sin restringirme a entrevistas, menos aún sólo con líderes o portavoces. Al respecto, hice énfasis en la importancia de los vínculos entre la ubicación social de los enunciantes al momento de expresarse y el análisis de la coexistencia de cambios y continuidades en dicha ubicación y en la producción argumentativa de distintos pasados y futuros.

De esta manera, en lugar de la reconstrucción de la llamada «histórica lucha de la comunidad indígena de Zirahuén por su territorio comunal», el objeto de estudio de mi tesis doctoral se centró en los conflictivos discursos históricos producidos por los directamente involucrados en los procesos históricos de formación social de la comunidad agraria de Zirahuén como comunidad social, enfocándome en sus disputas por la tierra, la membresía, su reivindicación como indígenas y sus liderazgos entre 1975-2017.

REFLEXIONES E INTERROGANTES FINALES

Según los resultados etnográficos de mi investigación doctoral, los procesos de formación social de la comunidad agraria de Zirahuén como comunidad reivindicadamente indígena entre 2005 y 2017 se caracterizaron por la persistente coexistencia de conflictos con redefinición de acuerdos y alianzas. Así, las reivindicaciones de quienes se disputaron la membresía y los liderazgos comunales sobre «la unidad, el origen y la identificación compartidos entre los comuneros» fueron objetos disputados entre ellos, y respecto de otros, por lo menos desde 1975. Dichas reivindicaciones fueron parte de los contenciosos proce-

sos de producción de narrativas dirigidas entre ellos y a diversos públicos, sobre todo a empleados de dependencias agrarias gubernamentales y activistas. Ante este tipo de resultados etnográficos, poco a poco y difícilmente comprendí que mis decepciones ideológicas tenían que ver con el resquebrajamiento de la concepción que previamente me había forjado sobre «la comunidad indígena de Zirahuén como totalidad armoniosamente unida» y, por tanto, con una sola voz, supuestamente compartida por todos; es decir, con una sola narrativa sobre su historia, membresía, liderazgos e identificación colectiva que yo había estado contribuyendo a producir, dirigiéndola a ciertos públicos, de acuerdo con mis compromisos políticos, principalmente con «la comunidad» y sus diversos aliados.

Ante este panorama, ya empezada mi investigación doctoral, me pregunté si mi reivindicación como activista podía seguir predominando sobre mi posicionamiento como investigadora de manera que yo siguiera abrazando las reivindicaciones de algunos comuneros sin cuestionarlas y, además, contribuyendo a reivindicarlas como las de «la comunidad» en su conjunto. Por algún tiempo procedí de manera acrítica, sin cuestionarlas, aproximadamente hasta 2014. Pero en un ambiente de álgidos conflictos entre grupos de comuneros, quienes formulaban distintas interpretaciones, incluso frecuentemente contrapuestas, sobre la «historia de la comunidad», los liderazgos y los derechos de membresía, me pregunté: ¿cuál versión iba a privilegiar? ¿A qué grupo iba a apoyar y a cuál iba a dejar fuera de la narrativa histórica que estaba escribiendo? Ante esta disyuntiva, acicateada por Sergio y otros profesores y estudiantes en el ColMich, decidí no privilegiar ninguna de las narrativas. Resolví respetar lo que, apoyada en nuevos enfoques que trataba de apropiarme, argumenté que veía y escuchaba —sobre lo que los comuneros compartían y lo que los enfrentaba entre sí y respecto de otros—, aunque así contradijera mis ideales reivindicativos iniciales.

Por tanto, me comprometí a analizar los aspectos que influían en la producción de narrativas «sobre» y «en nombre» de «la comuni-

dad», por muy diversas y antagónicas que éstas fuesen entre sí. Puse énfasis en la resultante complejidad de puntos de vista, tomas de posición entre quienes se disputaban la producción de membresía, liderazgo, recursos e identificación colectiva comunales en condiciones sociales parcial pero importantemente cambiantes.

Dichos cambios en mi implicación, el enfoque y la estrategia de producción de resultados etnográficos tuvieron varias consecuencias políticas y teórico-metodológicas de las que no fui consciente al inicio; me movía el interés por entender la complejidad de la organización comunal que estudiaba. Sin embargo, en el penúltimo año de mi investigación (2016), ya con la redacción de mi tesis doctoral iniciada, me percaté de algunas de sus implicaciones cuando, con cara de preocupación y a veces de enojo, algunos de mis compañeros y maestros comenzaron a comentarme, «esta tesis no la puedes llevar a Zirahuén, entonces ¿qué vas a retribuir a la comunidad?» «¿De qué le va a servir tu investigación a la comunidad?»

He reflexionado sobre estas interrogantes e incluso me he sentido mal —«la villana de la historia» por no retribuir a la comunidad con algo útil—, pero me pregunté, «retribuir a cuál comunidad», a cuál de las versiones contenciosamente reivindicadas por unos o por otros, es decir, a cuál de las diferentes narrativas sobre ella que han coexistido conflictivamente, cada una con distintas implicaciones para la producción de jerarquías, exclusiones, identificaciones colectivas y acceso diferencial a tierra y otros recursos «en nombre de la comunidad».

Ante dicha conflictiva diversidad de narrativas, de posicionamientos, dejó de tener sentido que yo tratara de hablar por ellos, a menos de que tomara una de las siguientes alternativas que, como mencionamos, me parecían crecientemente inaceptables e incongruentes con el enfoque y mi estrategia y, sobre todo, con mis resultados etnográficos: por un lado, tomar partido por una de esas narrativas, la reivindicada por una fracción de comuneros, y así contribuir a acallar o marginar las reivindicaciones de otros comuneros —problema característico de la llamada investigación de colabor— o, por otro lado, contribuir a

producir «otra comunidad», es decir, mi propia ficción resultante de haber escogido sólo aquellos discursos que me permitieran seguir hablando de una comunidad armoniosa, sin fisuras.

Además, abandonar la pretensión de ser portavoz de los comuneros ante determinados públicos me evitó varios riesgos asociados con suponer que necesitan de mí y/o de otros investigadores para avanzar sus reivindicaciones ante determinados públicos, para defenderse de sus enemigos: una especie de paternalismo esencializante e ingenuo o soberbio, un intento de establecer una relación vertical que coloque a otros investigadores y/o a mí en una posición privilegiada para que la voz de esos comuneros sea escuchada por medio de las nuestras. ¿Acaso ellos no tienen voz propia? Siempre han tenido mucho más que eso: múltiples voces, parcialmente coincidentes y frecuentemente divergentes, cuyos aspectos comunes y antagónicos han estado perennemente en formación conflictiva, como entre nosotros, los académicos, o en cualquier otra grupalidad social. Cuando los académicos decidimos obviar los conflictos, jerarquías y exclusiones entre los llamados subalternos en aras de lealtad a «sus causas», corremos el riesgo de ubicarnos entre la ficción o simulación investigativa y la complicidad política a favor de unos sobre otros, de entre ellos mismos, trátense de comuneros, jornaleros agrícolas sin tierras o ayudantes de albañiles. En mi caso, decidí escuchar a todos los grupos de la comunidad, sus diferentes reivindicaciones y diversas narrativas, por lo que terminé escribiendo una «historia triste», como me dijo uno de los comuneros de Zirahuén, porque no excluí de mi análisis los recurrentes «pleitos» entre ellos²⁴; posiblemente, a los ojos de otros, también sea triste porque con mi narrativa doctoral (Guevara, 2018) no produce héroes y dejé de ser la defensora de los «desprotegidos».

» 24. A mediados de agosto de 2015, Gabriel López me dijo que yo escribiría una «historia triste» porque sólo estaba presenciando «pleitos» entre ellos (conversación en el patio de la casa de su yerno Luciano Martínez).

La tensión que viví entre investigación y activismo me llevó a preguntarme si acaso se puede hacer investigación y simultáneamente ser activista sobre la misma problemática. Yo creo que no, pues la producción argumentada de posicionamientos políticos tiene como principal objetivo concitar adhesión, aunque para ello tenga que ser legitimada a través de un metarrelato que la haga creíble, lo que obligaría a dejar fuera todos los aspectos que la contradigan. Tal fue el caso de mi mencionada aceptación acrítica inicial de la reivindicación que un grupo de comuneros hacía de derechos ancestrales de la «comunidad indígena de Zirahuén» sobre bosque, tierras y lago²⁵. Otros académicos también reivindicaron este posicionamiento. En sus escritos, ellos también defendieron que los comuneros, con quienes nos relacionamos en distintos momentos a partir de 1980, eran directamente descendientes de los comuneros del siglo XVIII²⁶. Además, ocultaron o borraron cualquier división interna, privilegiando el mismo discurso que yo defendí en mi tesis de licenciatura (2009). Igual que en el archivo de la UCEZ, en esos textos tampoco existe mención alguna a Antonio Alcántara ni a los miembros de la «otra comunidad».

Sin embargo, después de discutir mi posición con Sergio, decidimos aclarar lo siguiente. La implicación de la o el investigador es inevitable, pues somos parte del mismo mundo sobre el que tratamos de analizar interpretativamente algunos aspectos. Pero el tipo de implicación militante que conduce a un análisis acríticamente esencializante no es coherente con ciertos enfoques teórico-metodológicos y estrategias de producción de resultados etnográficos cuyos principios rectores incluyan nociones como la de simetría (Law 1994, 9-12) u otras

» 25. Como ya mencionamos, esta narrativa me parecía predominante e incluso única entre los distintos públicos con los que me relacioné entre 2005 y 2009.

» 26. En el sexto capítulo de mi tesis doctoral (Guevara 2018) problematicé cinco de esas obras en términos de las implicaciones políticas y epistémicas de su aceptación acrítica de ese discurso y el privilegio que le acordaron.

equivalentes —como en mi tesis doctoral (Guevara 2018)—. Nos referimos a la exigencia y el compromiso de investigar, de interrogar de la misma manera a todos los grupos, individuos, procesos, instituciones o eventos, en el sentido de no privilegiar a algunos sobre otros, no analizar de maneras diferentes a unos respecto de otros, no suponer (en lugar de problematizar las reivindicaciones de) que son de naturaleza diferente y claramente delimitados entre sí, no aceptar acríticamente que reivindicación alguna de ese tipo —dicotómico, esencializante, ahistórico— provenga de los mismos grupos estudiados, de académicos o de quién sea.

Por eso, en mi investigación y en otras resulta inaceptablemente contradictorio suponer que los llamados subalternos o ciertas grupalidades específicas de reivindicados «comuneros», «indígenas», «campesinos» o «jornaleros» son esencialmente diferentes a otras grupalidades sociales (por ejemplo, empresariales o de influyentes burocracias) en el sentido de que, en todos los casos, los primeros constituyen grupos libres de conflictos entre sí, sin jerarquías ni exclusiones entre ellos mismos, o que conflictos y jerarquías no impiden que, solidariamente armónicos, se enfrenten a sus opresores, siempre y únicamente «externos».

Posiblemente para quienes realizan otros tipos de investigación —militante, de investigación-acción o de colabor— resulte aceptable o hasta preferible correr el riesgo de enarbolar o abrazar reivindicaciones de algunos grupos o fracciones, argumentadas en nombre de «todos», aunque terminen haciéndose cómplices de sus conflictivas implicaciones de jerarquización y exclusión entre los mismos grupos con quienes se solidaricen²⁷.

En todo caso, reflexionando sobre las influencias mutuas entre mi inevitable implicación, mis resultados etnográficos, el enfoque y la es-

» 27. ¿Esta posición es abierta y peligrosamente relativista? En la práctica, dentro y fuera de la academia, las relaciones de poder se han encargado de que, en general, esas posiciones no sean tan tajantes ni tan peligrosas.

trategia que fui construyendo, yo no he aceptado correr ese riesgo de complicidad porque no supongo que se trata de un mal necesario ni de una virtud para llegar a un final socialmente redentor.

CAPÍTULO 4



Formación de reivindicaciones identificadorias campesinas, opositoras a la expansión de un cultivo agroindustrial en Colombia, 2014-2018

Natalia Ávila González
Sergio Zendejas Romero

INTRODUCCIÓN

ENTRE 2017 Y 2019 —ASESORADA POR SERGIO— YO, NATALIA, HICE una investigación centrada en las reivindicaciones que un grupo de cultivadores y otros vecinos de María la Baja, municipio próximo a la costa Caribe colombiana, realizó en oposición a la expansión agroindustrial del monocultivo de palma aceitera desde finales del siglo xx, lo que en 2014 y 2018 argumentaron como una amenaza para ellos. Analicé la manera en que sus principales reivindicaciones y otras prácticas organizativas opositoras a dicha expansión fueron expresión y

pilar de su identificación como campesinos¹. Aquí Sergio y yo exploramos la manera en que esas reivindicaciones se constituyeron como soporte y resultado discursivos de condiciones de vida que esos cultivadores y sus aliados valoraron argumentativamente como campesinas y trataron de legitimar frente a los impulsores de la palma. Es decir, analizamos la formación mutua de dichas reivindicaciones y de la organización de sus apuestas y respuestas colectivas frente a la agroindustria.

Estudiamos esas reivindicaciones en términos de las influencias mutuas entre la formación de sus aspectos compartidos y los no compartidos entre ellos mismos, tensiones y disputas incluidas, evitando así el dilema de subestimar, ocultar o centrarnos exclusivamente en los aspectos contenciosos o los compartidos entre ellos.

Aunque diseñamos y escribimos este texto entre Sergio y yo, decidimos redactarlo en primera persona, centrado en mí, Natalia, para resaltar la importancia de varios aspectos de reflexividad que apenas vislumbré en mi tesis de maestría, es decir, para reflexionar sobre influencias mutuas entre la producción del objeto de estudio y el argumento central de mi tesis; ciertos matices de nuestra estrecha colaboración entre asesorada y asesor, y ahora entre coautores, sin diluirlos u ocultarlos tras un «nosotros» genérico o hasta impersonal; unas de las decisiones clave que tomé en mi trabajo de campo y las condiciones en que lo realicé, y las especificidades de mi implicación y de los aspectos que Sergio y yo compartimos al respecto².

» 1. Campesino alude a una categoría social ampliamente usada por las grupalidades con las que trabajé y por sus principales aliados para identificarse a sí mismos y diferenciarse de otros, al igual que por terceros (por ejemplo, funcionarios del Gobierno colombiano) para referirse a aquellos. Sergio y yo analizamos esta categoría como reclamo de especificidad auto y hetero identificatoria de reivindicaciones. En lo que sigue, y fuera de citas de entrevistas, usamos campesino para especificar conceptos nuestros en términos de esas reivindicaciones, por ejemplo, en «formas de vida campesina», en lugar de apoyarnos en una definición conceptual, genérica, esencializante.

» 2. Por tanto, el uso de «nosotros» en este texto —sea como pronombre personal o en términos de conjugación verbal— siempre se refiere a «Sergio y yo, Natalia».

Sergio me sugirió una estrategia de investigación clave para producir ese tipo de resultados. Incluidos sus aspectos teórico-metodológicos, es una estrategia crítica de esencializaciones identitarias, pero se presta para un análisis respetuoso de la importancia que, para los mencionados cultivadores y sus partidarios, han tenido los aspectos homogenizantes, esencializantes de sus reivindicaciones identificatorias —como parte de su mencionada lucha—. Así reflexionamos sobre la manera en que mi implicación de compromiso con esos reivindicados campesinos, las decisiones teórico-metodológicas que tomamos apoyados en dicha estrategia (Zendejas 2018, 325-326) y las condiciones en las que ellos vivieron y yo pude realizar mi investigación se fueron influyendo, produciendo mutuamente.

Por tanto, me distancié críticamente de una concepción frecuente de campesinado como grupalidades homogéneas, monolíticas o armónicas en términos político-culturales, cuando no también en lo económico, por lo que no supuse predominio ni exclusividad de consensos entre los cultivadores, ni siquiera en términos de la manera en que se identificaban a sí mismos, entre sí y frente a otros, como los agroindustriales, sus empleados y cultivadores asociados. En su lugar, decidimos que yo enfocara mi investigación en cómo se formaron tanto los aspectos compartidos como los no compartidos de sus reivindicaciones, con especial énfasis en las auto- y las hetero-identificatorias. En lugar de definirlos como campesinos, según algún concepto académico, estudié la manera en que, en condiciones y situaciones socioespaciales e históricas específicas, ellos se refirieron a sí mismos como campesinos, usando esa palabra, no sólo por oposición a los agroindustriales y sus «socios» palmicultores, sino también para reivindicar diferencias y aspectos comunes entre ellos³.

» 3. Con la noción de formación de identificaciones nos referimos a un proceso más o menos conflictivo de formación constante de reivindicaciones de identidad. Así, nos centramos en un análisis de intentos de construcción valorativa y relacional de desigualdades respecto de reivindicaciones sobre diferencias a menudo argumentadas como esenciales. Para este proceder crítico de connotaciones reificantes,

Las condiciones en las que los campesinos marialabajenses y sus vecinos aliados vivieron, y en las que yo conviví con ellos y pude realizar mi trabajo de campo, fueron fundamentales para que las mencionadas decisiones conceptuales y de estrategia epistemológica fuesen pertinentes para producir los resultados referidos. Así, nuestro argumento central tiene dos caras indisolubles, porque se influyeron mutuamente. Primera: el carácter sobresaliente que esos marialabajenses le concedieron a su lucha contra la expansión agroindustrial de la palma, respecto del carácter menos conflictivo de las diferencias entre ellos, facilitó que pusieran más énfasis en los aspectos compartidos de sus reivindicaciones campesinas, al grado de que trataron de acotar la expresión de sus disensos. Segunda, la manera en que, apoyada en mi implicación, pude relacionarme con ellas y ellos, lo cual me permitió contribuir a forjar relaciones de confianza indispensables para que compartieran conmigo tanto los aspectos comunes de sus reivindicaciones como algunos de sus desacuerdos.

Para ello fue decisivo que me asociaran con una ONG procampesina de raigambre regional que se había convertido en un espacio clave de coordinación entre varias organizaciones campesinas, la Corporación Desarrollo Solidario (CDS), y con el grupo doméstico que me albergó, identificado y respetado como de campesinos⁴.

La participación en la CDS de líderes campesinos marialabajenses y municipios vecinos —principalmente de la región Montes de María— fue cardinal para la producción de discursos de unidad campesina y otras prácticas organizativas para oponerse colectivamente a la

esencializantes, que predominan en conceptos de identidad, nos apoyamos en Brubaker y Cooper (2001, 30-67), Comaroff y Comaroff (1992, 49-59), Gupta y Ferguson ([1992] 2008, 234-243) y López Caballero (2017, 26-34).

» 4. Eso fue fundamental para una convivencia cotidiana que me permitió presenciar, registrar y, muchas veces, contribuir a propiciar ciertas discusiones.

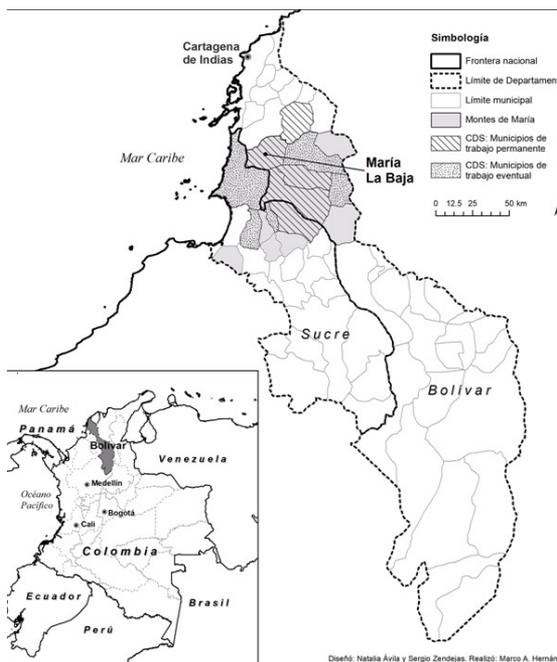


Imagen 1. Mapa de municipios de origen de participantes en la CDS. En su mayoría, de los Montes de María, región a menudo referida en sus reivindicaciones.

expansión de la cadena agroindustrial⁵. Esos líderes, los técnicos de la CDS y otros campesinos produjeron distintos discursos reivindicativos como parte de su lucha para defender sus formas de vida, forjar proyectos alternativos de desarrollo campesino e impugnar los de sus opositores. En 2014 y 2018 destacaron sus reclamos puntuales sobre la situación peligrosa y precaria en la que se encontraban a causa de la expansión de la palma, así como elaboradas argumentaciones sobre cómo se produjo esa situación profundamente injusta para ellos;

» 5. También les sirvieron para diferenciarse de y oponerse a cultivadores minifundistas de la zona que habían decidido asociarse a la cadena agroindustrial (Rendón 2016; Rendón *et al.*, 2018).

sobre las causas de la pérdida violenta, arbitraria e inaceptable de un pasado que, reivindicaron, había sido mucho mejor para ellos.

En la primera sección reflexionamos sobre la manera en que mis discusiones con Sergio me llevaron a redefinir mi objeto de estudio y la forma en que estaba construyendo e interrogando fragmentos etnográficos, resultado de problematizar supuestos de homogeneidad social y unidad política campesinas que habían caracterizado mi tesis de licenciatura⁶. En la segunda sección resaltamos los vínculos entre las condiciones en las que realicé mi trabajo de campo en 2018 y los registros que produje y aquí nosotros analizamos sobre los aspectos comunes y disidentes de lo que esos cultivadores argumentaron como los principales retos o desafíos de la expansión de la palma aceitera para sus modos de vida campesinos: la defensa de su agricultura, el acceso a la tierra y el relevo generacional.

En la tercera sección nos centramos en el predominio de los aspectos comunes de sus reivindicaciones y en la importancia de otras prácticas organizativas principalmente en torno a la CDS. Ponemos énfasis en sus llamados a la unidad para forjar una oposición colectiva contra su subordinación a la organización jerárquica de la cadena agroindustrial, en sus movilizaciones, y en la argumentación de sus proyectos alternativos y narrativas históricas legitimadoras de sus iniciativas e impugnadoras de la palma.

En la sección conclusiva retomamos la estrategia que guio mi investigación para reflexionar sobre el proceso de influencias mutuas entre las condiciones en que pude realizarla y producir ciertos resultados (Ávila 2019, 15-27), mis reflexiones sobre mi implicación, las principales decisiones conceptuales que tomé junto con Sergio y lo que ahora argumentamos como las principales implicaciones epistemológicas de ese proceder.

» 6. Para Zendejas (2008, 2018, 19-32) los fragmentos etnográficos son puntos de partida —construidos ex profeso— cuya interrogación es clave para producir el objeto de estudio y el argumento central de una etnografía.

REIVINDICACIONES CAMPESINAS: FORMACIÓN DE ASPECTOS COMPARTIDOS Y DISIDENTES; NUEVO OBJETO DE ESTUDIO, MISMA IMPLICACIÓN

Durante mi trabajo de campo en 2018, entre los referidos marialabajenses, pude presenciar numerosas ocasiones en las que, en sus prácticas agrícolas, tertulias domésticas, asambleas «veredales» y reuniones organizativas en torno a la CDS, ellas y ellos se refirieron a sus reivindicaciones, a la manera en que se identificaban como campesinos y como «pobres del campo», y argumentaban sus diferencias respecto de quienes llamaron «gente de plata» o «ricos», incluidos en particular los palmicultores y los agroindustriales de la palma, y en general personas «de la ciudad», como yo⁷. En esos encuentros sobresalió la facilidad con la que, aún frente a mí, manifestaron sus acuerdos y desacuerdos sobre sus reivindicaciones campesinas, incluidos sus aspectos identificatorios. Sin embargo, esa coexistencia no me resultó evidente en ese entonces ni en mi acercamiento previo a la región —en 2014 para mi licenciatura— debido a que mi posicionamiento político privilegiaba de antemano la unidad entre ellos. Veamos.

«Desde mi punto de vista, la palma generó como más pobreza o más hambre», expresó Migdonio Julio, quincuagenario, integrante de la asociación campesina de la vereda Mundo Nuevo, en el audiovisual *¿Y si dejáramos de cultivar? Campesinado y producción agroalimentaria*

» 7. Los términos entrecomillados (« ») son categorías sociales usadas entre las grupalidades estudiadas. A la categoría *campesino* la hemos distinguido de otra manera, según explicamos en la segunda nota de este capítulo. «Veredal» viene de vereda, caserío y la circunscripción municipal de menor rango administrativo. Todas las localidades y circunscripciones administrativas referidas están en el municipio de María la Baja, salvo aclaración distinta.

en *Montes de María* (CINEP 2013)⁸. Corría el año 2013 cuando, como estudiante de licenciatura, vi este video y me estremecí, como aún hoy, al escuchar cientos de relatos de campesinos de los Montes de María que en ese entonces yo consideré como ‘testimonios verídicos sobre su historia’, fragmentos de una lucha solidariamente compartida, pues suponía que ‘todos se oponían y resistían por igual a la palma’ debido a ‘su identidad común e intrínseca campesina’⁹. Sin embargo, nuestras discusiones sobre los resultados emergentes —que incluían divergencias y reconocimiento de diferencias entre ellos mismos— me llevaron a cuestionar mis propios supuestos y a interrogar qué era lo que les permitía construir los aspectos comunes o compartidos de sus reivindicaciones opositoras. Fue hasta 2019 que reparé en las formas y condiciones en que esos discursos opositores habían sido producidos; dejé de considerarlos como reveladores objetivos de hechos y, poco a poco, instigada por Sergio, empecé a concebirlos y analizarlos como reivindicaciones discursivas, como posicionamientos en situaciones conflictivas¹⁰.

Entonces, en vez de dar por sentado que sus reclamos eran expresiones ‘objetivas’, más o menos auténticas sobre ‘la realidad’ o, por el contrario, únicamente intentos manipuladores y estratégicos para obtener beneficios, me pregunté qué compartían y qué no compartían de

» 8. El Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP, es una organización colombiana sin ánimo de lucro que realiza investigaciones sobre propuestas de educación popular y proyectos de incidencia política con labores de fortalecimiento de organizaciones de base.

» 9. Usamos comillas sencillas (‘ ’) para marcar términos o expresiones de los que tomamos distancia crítica.

» 10. Para mi análisis de posicionamientos me apoyé en un estudio de influencias mutuas entre, por un lado, la posición que cada marialabajense argumentó en o sobre cada evento y situación específicos y, por otro lado, un entramado de aquellas reivindicaciones de diferenciación que, según mis objetivos, argumenté como las más relevantes entre ellas y ellos, y respecto de terceros: clase social, generación, género, relación con la CDS y otras instituciones y, en menor medida, escolaridad. Así, por sugerencias de Sergio, lejos de considerarlos como hombres, mujeres o jóvenes unidimensionales, realicé ese análisis de influencias mutuas, es decir, sin suponer unicidad ni permanencia en los posicionamientos de nadie (Zendejas 2018, 328 y 344-345).

estas reivindicaciones, frente a quiénes, según quiénes, en dónde y en torno a qué dilemas y objetivos. Es decir, tomé sus reivindicaciones opositoras, comunes o divergentes, como puntos de partida para investigar sobre su formación y sobre lo que con dicha formación estaba en juego. Así empezamos a indagar sobre cómo —lo que antes yo había tomado como— ‘su identidad intrínseca campesina’ estaba en construcción disputada, entre ellos mismos y respecto de terceros, al calor de su lucha opositora.

SOBRE MI TRABAJO DE CAMPO, 2018: RESULTADOS CLAVE Y CONDICIONES DE TRABAJO

Desacuerdos acotados y aspectos compartidos: cultivos de alimentos y acceso a la tierra

28 de abril, hora de la cena en casa de los Castro Tabares —grupo doméstico procampesino que me albergó y con el que conviví durante toda mi estancia en campo—¹¹; ellos, uno de sus amigos y yo estábamos reunidos en el espacio donde «la familia» y vecinos ocasionales se reunían a comer y conversar, salvo cuando lo usaban como cantina¹². Edilberto Castro, papá, inició una discusión sobre la crisis en Venezuela, debido al número de migrantes venezolanos que se habían asentado en el corregimiento de San José del Playón desde fines de

» 11. Hemos usado seudónimos para conservar el anonimato de mis interlocutores en campo.

» 12. La venta de cerveza alegraba el dominó, los naipes y otros juegos el fin de semana, amén de otros días más.

2017¹³. Andrés —hijo de Don Edilberto y estudiante universitario en Cartagena a sus 23 años— comentó que la crisis se debía al bloqueo económico internacional y a que los venezolanos se habían «malacostumbrado» a los subsidios del «Estado», sobre todo a la gasolina. Omar, de 25 años, —otro hijo de don Edilberto y residente en Bogotá— destacó que un país que subsidiaba su gasolina era porque tenía los recursos para hacerlo; al unísono, don Edilberto apuntó: «¿por qué subsidiar la gasolina y no a los campesinos? No todos necesitamos un carro, pero todos, ricos y pobres, necesitamos comer [...] Yo no necesito un carro, yo necesito que me subsidien mi ñame [tubérculo]»¹⁴. Andrés respondió que él sí estaba de acuerdo con ese subsidio, que «el buen vivir tenía muchas aristas» y que su padre cambiaría de opinión si hubiese una carretera para ir al «monte».

Don Edilberto reaccionó con una risa estruendosa y exclamó: «¿pa'qué quiero tener una carretera y un carro para ir al monte, si no puedo vender mi plátano, mi yuca y mi ñame?». Andrés se mantuvo en su posición pese a las opiniones disidentes de quienes estábamos presentes. Su hermano Omar —apoyado por su padre y un vecino amigo, Eric— dijo: «Papi es campesino, y el que quiera un carro que mire cómo lo mantiene, pero la comida la necesitamos todos». Al final, Alejandra, su hermana, esbozó una risa desdeñosa y, dirigiéndose a Andrés, apuntó, «amigo, ¿se te olvidó que eres campesino?», a lo que Yamile, su madre, añadió «¿no estabas en contra de la palma? Ahora, con eso parece que la apoyarás». Tras un breve silencio, y dirigiéndose a mí con una mirada severa, Yolima continuó, «a nosotros, la palma nunca nos ha dado nada».

» 13. Un corregimiento es una circunscripción administrativa que reagrupa a varias veredas de un municipio.

» 14. El uso de letra cursiva dentro de cualquier cita textual se refiere a énfasis propio, agregado por nosotros.

La sencilla, pero contundente frase con que Andrés Castro trató de justificar su polémica posición, «el buen vivir tiene muchas aristas», constituía un ejemplo claro de intentos por permitir la coexistencia de acuerdos y diferencias entre estos reivindicados campesinos, aun dentro de un mismo grupo doméstico. No obstante, los reproches de su hermana Alejandra y su madre dejaron en claro la importancia del estrecho vínculo que ellas y ellos establecían entre sus reivindicaciones y una abierta oposición contra la palma: el reclamo «¿no estabas en contra de la palma? Ahora, con eso, parece que la apoyarás» vino inmediatamente después de «amigo ¿se te olvidó que eres campesino?» —reproche con su sello identitario esencialista «eres», como parte de sus reclamos de solidaridad, de unidad para su lucha—.

Dicha oposición constituía un espacio común en términos argumentativos y de otros aspectos de sus prácticas organizativas. Por un lado, era un espacio en formación al calor de su lucha, en el que, quienes la asumían, participaban en la contenciosa producción de los aspectos compartidos de sus reivindicaciones campesinas y, en general, de la organización colectiva de sus prácticas opositoras al cultivo de la palma. Por otro lado, apelar a dicha oposición también les servía para tratar de acotar el margen de los desacuerdos aceptables entre ellos mismos, aún entre parientes¹⁵.

El énfasis en aspectos compartidos de esas reivindicaciones fue más evidente en otras situaciones, donde la oposición común a la palma sobresalía tanto que parecía ocluir o marginar la expresión de sus diferencias. Ahondemos.

Noviembre 2018, entrevista colectiva en casa de Nayeli Cortés, distinguida lideresa de la vereda La Suprema, en el vecino corregi-

» 15. Nos inspiramos en Roseberry (2002) sobre la construcción de un lenguaje común como parte de los procesos de formación perenne y contenciosa de espacios hegemónicos específicos, con sus jerarquías y límites, en este caso, entre estos campesinos y respecto de otros.

miento de Matuya, apoyada por Delia Flores, cuádragenaria y lideresa reconocida de la zona desde unos 20 años atrás. Llegué hasta allí por mi interés de realizar unos talleres (y entrevistas) con campesinos de diferentes zonas del municipio, de hacerlos fuera de la sede de la CDS, espacio comúnmente destinado para ello y con el que me asociaban¹⁶. Delia había contactado el día anterior a Nayeli para presentármela, para que me recibiera en su casa y para que extendiera la invitación a otros campesinos y campesinas que, al igual que ella, pertenecían a una asociación agrario-agrícola adscrita a la CDS.

Al inicio de la charla con miembros de esa organización, y ante mi pregunta sobre cuáles eran las tierras de los campesinos, el quincuagenario Leonardo Caballero reorientó la discusión para poner énfasis en lo que reclamaba que habían perdido, su acceso a tierra para producir alimentos: «todas eran tierras de campesinos antes. Eran parcelas de arroz. [En] María la Baja, desde el Distrito de Riego hasta [un lugar conocido como] La Cruz del Viso, se sembraba arroz... los campesinos, las campesinas salían... traían arroz y traían plátano». Jaime Rodríguez, sexagenario y residente de la vereda, insistió en lo que consideraba la causa: «la tierra de la palma ha quitado todo lo de antes, donde uno podía vivir».

Las palabras de Leonardo y Jaime se acompasaron con las que, minutos antes, habían proferido dos mujeres de la misma organización. Sandra Morales, de unos 70 años, me había dicho, «ahora estamos mejor porque uno agarra su corozo, lo cocina y lo echa en un plato y, ajá, lo que hay que comer es fruto de corozo» —gran ironía pues este fruto de la palma no es comestible—. La risotada burlona con que culminó resonó como provocador preámbulo al reclamo conclusivo

» 16. Mis contactos iniciales eran miembros de esa ONG, con la que colaboré realizando unos talleres con y para campesinos del área. Impulsada por mi implicación, llegué inicialmente a la zona en 2014 a través de una iniciativa del departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia para combinar la formación de estudiantes con el apoyo a organizaciones campesinas: el llamado «Semillero de Investigación en Desarrollo Rural».



Imágenes 2 y 3. Espacios clave para mi trabajo de campo, 2018. Descanso de parientes campesinos en «rancho» sobre parcela rentada y reunión de líderes en la CDS. Fuente: Archivo personal, Natalia Ávila, 2018.

de Yaneth Baquero, cuarentañera desplazada del corregimiento de Mampuján y ahora residente en la misma vereda: «así que antes uno tenía mejor vida porque, lo que es palma hoy en día, antes era arroz, era maíz, era yuca y uno sobrevivía de eso, pero ahora que todo es pura palma, lo redujeron a uno; si uno no siembra [sus propios alimentos], uno no come».

En las discusiones anteriores resaltaron sus argumentos sobre la expansión de plantaciones de palma como amenaza para sus reivindicadas formas de vida, especialmente para su acceso a tierra para producir alimentos para sí y para otros¹⁷.

Como la palma aceitera no es un cultivo comestible antes del procesamiento industrial del «corozo», para ellos no era un cultivo de pan-coger o de autoconsumo alimenticio; es decir, no constituía una planta cuyo cultivo y tránsito desde sus parcelas hasta sus cocinas y mesas pudieran controlar para su propia alimentación. El aceite de palma, extraído industrialmente, tampoco formaba parte de su dieta, a diferencia de la yuca, el ñame, el plátano o el arroz.

Algunos de estos campesinos marialabajenses argumentaron enfáticamente la relevancia social de su producción de alimentos también para otros colombianos, tal y como lo refirió Edilberto Caro en la discusión con su hijo, «no todos necesitamos un carro, pero, todos, ricos y pobres, necesitamos comer» o como Leonardo Caballero agregó categóricamente durante la mencionada discusión entre miembros de la asociación agraria de la vereda La Suprema, «Colombia, nuestro país, vive de nosotros los campesinos, porque sin campesinos se hubiesen muerto los ricos, ¿qué van a comer? Todo lo que ellos comen es producido por la mano de nosotros».

» 17. Otros campesinos de la zona también señalaron serios problemas ambientales y de salud porque el uso intensivo de agroquímicos por los palmicultores contaminaba embalses y canales de riego, de los que dependían para cultivos y su vida cotidiana —en parte por la ausencia de un sistema para distribuir agua potable hasta sus casas— (Ávila 2019, 121-130; Quiroga y Vallejo 2019).

El acento puesto en su relevancia social como «cultivadores productores de alimentos para otros» también fue fundamental para tratar de legitimar su objeción de vincularse o «asociarse» con empresarios agroindustriales para cultivar palma; en particular, lo fue para ganarse el apoyo o la adhesión opositora de otras grupalidades, dentro y fuera de la zona¹⁸.

Además del acceso a tierras y el cultivo de alimentos, estos marialabajenses destacaron otro aspecto del reto que les planteaba la expansión del cultivo de palma aceitera: mantener el relevo generacional para dar continuidad a su grupalidad.

«Soy nacido en el campo, mi tierra, mi identidad»¹⁹: acceso a tierra y relevo generacional

Para la mayoría de estos identificados campesinos marialabajenses, la combinación de la expansión de la palma y la violencia armada que sufrieron entre finales de los noventa e inicios de la década de 2000 había contribuido a amenazar la producción de sus cultivos alimenticios, su acceso a tierras cultivables y la conservación de sus semillas criollas y de sus conocimientos prácticos agrícolas²⁰. Por ende, también era un desafío para transmitirlos a sus nuevas generaciones. A sugerencia de Sergio, analicé dichas reivindicaciones en términos de una amenaza para su patrimonio campesino, para su entramado hereditario (Thompson 1979, 135-172), es decir, para la transmisión de

» 18. Para ellos, sembrar palma «en asocio» con los empresarios, tal y como lo habían hecho algunos de sus propios vecinos en sus parcelas, agravaría las ya precarias condiciones en que participaban en las redes regionales de comercio agrícola para vender y hacer llegar los frutos de sus cultivos a las ciudades.

» 19. Fragmento de la canción *Mi tierra, mi identidad*, compuesta por Jesús Pimentel, joven integrante de la Red Juvenil Antorchas, con motivo de la movilización homónima en María la Baja, noviembre de 2010.

» 20. Por «violencia armada» nos referimos a los desplazamientos forzados que sufrieron por el recrudescimiento de operaciones de grupos paramilitares en la zona y las disputas entre estos últimos y otros grupos armados. (Duica 2010; Victorino 2011; Rodríguez 2015, 307-319; Reyes 2016 [2009], 117-146).

esos conocimientos, semillas, identificaciones y, en general, una serie de condiciones y relaciones clave para acceder a la tierra, cultivar sus alimentos y así defender sus formas de vida.

Empero, el relevo generacional también había dependido fundamentalmente de que los jóvenes o las nuevas generaciones aceptaran esa transmisión y pudieran asumirla cotidianamente, lo que no había predominado hasta 2018. Este desafío resaltaba la importancia que le conferían los campesinos, los adultos en particular, para dar continuidad a sus luchas reivindicativas.

En noviembre de 2018 fui invitada por dos técnicos de la CDS, para diseñar y realizar unos talleres de apoyo para su programa «Escuela Integral para la Gestión Territorial». Aunque «la escuela» estaba dirigida sobre todo a jóvenes de distintos municipios de la región, sugerí que invitaran a adultos mayores, de preferencia del municipio de María la Baja²¹.

En el taller les propuse que hicieran un balance de sus cultivos agrícolas y los altibajos de su siembra en los últimos 30 años. Tras un ambiente de silencio y pasmosa somnolencia, Fabricio Ramírez le dio una tremenda sacudida al encuentro. Este avezado cultivador reorientó provocadoramente la discusión, argumentando la existencia de distintos tipos de campesinos entre ellos, principalmente porque no todos labraban la tierra, y concluyó fervorosamente sobre el desafío del relevo generacional que estaban enfrentando²²:

Mire, todos somos campesinos, todos, pero no porque todos labremos la tierra... Mire yo... tengo 43 años de estar labrando la

» 21. Igual que la mayoría de las actividades convocadas por la CDS, ésta se realizó en el Centro de Desarrollo Campesino (CEDECAMPO), sede de la corporación en el vecino municipio de Mahates, Bolívar.

» 22. Don Fabricio, asentado en San José del Playón, era oriundo de la vereda Cayeco, en cuyas inmediaciones se encontraban tanto la parcela cuya propiedad logró conservar cuando fue desplazado por la violencia paramilitar, como el colectivo agrario del que posteriormente ha formado parte: Asocayeco.

tierra, porque eso fue lo que mi papá me enseñó, a seguir la agricultura... a seguir sus pasos. Mire... yo tengo que ver con el monte, yo tengo que ver con mi roza porque yo estoy enamorado de mi roza... Yo quisiera que un muchacho de estos tuviera como mi idea, pero no la van a tener, porque un muchacho ahora mismo no se va a acostumbrar a eso ¿a andar entre el monte? ¡No señor! Eso fue en aquel tiempo. Por eso es que, cuando Fabricio muera, se muere la agricultura, porque ¿a quién se la voy a dejar?

Los jóvenes aplaudieron, vitorearon la irrupción de Fabricio y, tras preguntarles qué opinaban, sobresalió su énfasis, y el de los adultos, en que la dificultad para acceder a tierra para cultivo era la principal limitación para aprender y poner en juego sus conocimientos en torno a su agricultura; en suma, para que los jóvenes aprendieran a cultivar y asumieran el relevo generacional.

A sus 18 años, Leonardo Caballero hijo —del autoidentificado campesino homónimo— intervino ahí mismo para reafirmar lo argumentado por el quincuagenario Fabricio:

Pasando a lo que está sucediendo ahora, supongamos que el señor [refiriéndose a un adulto presente]... tiene sus hijos y, al no tener dónde sembrar y enseñarles, ellos se van a ir levantando [formando] sin esos conocimientos [agrícolas]. ¿Qué pasa? El hombre fallece y se lleva esos conocimientos con él porque no le pudo enseñar a sus hijos. Por eso la mayoría de los jóvenes no sabemos labrar la tierra.

En general, el acceso a la tierra en el municipio de María la Baja era bastante restringido y desigual entre los campesinos: coexistían quienes tenían acceso a tierras de cultivo, principalmente pequeñas parce-

las, y quienes no tenían²³. Además de una modalidad colectiva de tenencia y acceso a la tierra, en 2018 identifiqué varias individuales. En su mayoría argumentaron que accedían a pequeñas parcelas mediante el arrendamiento o a través del préstamo gratuito por parte de un campesino de la minoría de propietarios privados de tierras²⁴.

Los sujetos colectivos de derecho (o personería jurídica) sobre las «parcelas colectivas» eran asociaciones de campesinos desplazados²⁵. El origen principal de este tipo de tierras era la lucha organizada de campesinos (y sus aliados) por recuperar tierras de las que se reclamaron despojados a raíz del desplazamiento que sufrieron por la mencionada violencia, principalmente paramilitar, entre finales de los noventa e inicios de la década de 2000. El apoyo de la CDS había sido fundamental, pues, con recursos de cooperación internacional, habían logrado comprarlas y ceder su usufructo y titulación a esas asociaciones.

El acceso a la tierra, aun con la precariedad de unas de estas modalidades, era vital para sus modos de vida, para su formación como campesinos. Que analicemos dicha formación como social significa que su reto era forjarse como grupalidad, lograrlo así generación tras generación, es decir, no nada más como individuos —algunos cultivadores y otros no, unos arrendatarios y otros dueños de tierras, etcétera— sino en términos de prácticas y de condiciones de vida reivindicadas como

» 23. Empero, todos los grupos domésticos accedían a pequeños terrenos en torno a sus viviendas, conocidos como patios (o «solares» en México), usados por mujeres y jóvenes para la cría de animales de traspatio, siembra de hortalizas, plantas medicinales y, en menor medida, cultivos de pan-coger, como yuca o maíz.

» 24. En promedio, las parcelas arrendadas y prestadas eran menores a 5 hectáreas, mientras las privadas variaban entre 10 y 20 hectáreas (Victorino 2011, 136-140; cds 2014, 39-40). Según me contaron algunos campesinos, el origen de algunas de esas parcelas privadas fue un efímero, fragmentario y controvertido proceso. En la década de los noventa, el extinto Instituto Colombiano de Reforma Agraria compró tierra a un terrateniente que, ante problemas de orden público en la zona, hizo un acuerdo con un comité de unos 40 campesinos, de los cuales sólo nueve se beneficiaron del reparto: los miembros de la junta directiva (Ávila 2019, 152). Aunque menos frecuentes, también existían aparcería y ocupación de hecho.

» 25. Eran conocidas regionalmente según la localidad sede de cada asociación: «Asocayeco» para la asociación con sede en Cayeco, y así para otras, como Asopaloaltico, Asoployón y la del Puerto de Luna.

colectivas y heredables, principalmente frente a los grandes empresarios y demás promotores de la palma. Su desafío social frente a éstos era proceder así, esgrimiendo, resaltando los aspectos compartidos de sus reivindicaciones, sin matices, sin mostrar los aspectos disidentes entre ellos —como si fuesen un grupo homogéneo— a fin de organizarse de manera colectiva y solidaria para defender sus formas de vida, su reclamado territorio²⁶.

ORGANIZACIÓN OPOSITORA, PROYECTOS ALTERNATIVOS Y NARRATIVAS HISTÓRICAS EN TORNO A LA CDS: FORMACIÓN DEL PREDOMINIO DE REIVINDICACIONES COMPARTIDAS

En lo que sigue, primero subrayamos la importancia apremiante que esos campesinos le acordaron a su mencionada lucha opositora mediante la CDS, a forjar respuestas colectivas contrarias y alternativas a la expansión agroindustrial de la palma. Después nos referimos a la organización en la zona de los vínculos entre cultivadores de palma y una planta extractora de aceite propiedad de un poderoso grupo empresarial que tenía el control sobre la cadena agroindustrial. Luego nos centramos en las respuestas colectivas de los campesinos contra la expansión de esa cadena, incluidos los discursos que, en torno a la CDS, sus voceros esgrimieron para legitimar sus reclamos y proyectos, entre los que destacaron sus narrativas históricas sobre lo que argumentaron como las principales causas u orígenes de la peligrosa e injusta situación en la que se encontraban.

» 26. Nos basamos en la noción de (procesos históricos de) formación social de Zendejas (2018, 328-331, 341-342, 346-347), donde lo social, preñado de y generador de prácticas y condiciones de poder es concebido como indisolublemente económico, cultural y político, aspectos de lo social que se forman mutuamente.

AMENAZAS DEVASTADORAS, RESPUESTAS COLECTIVAS IMPRESCINDIBLES EN TORNO A LA CDS

Varios cultivadores y otros marialabajenses pusieron énfasis en la importancia de organizarse para forjar respuestas colectivas, de unirse y hacer frente común para resistir e impulsar alternativas al cultivo de la palma. Entre los más involucrados en actividades de la CDS destacaban varios líderes y lideresas de organizaciones campesinas de la zona.

Sabían que los retos de oponerse a la expansión agroindustrial de la palma eran enormes, sobre todo por el privilegio de las leyes colombianas a las empresas agroindustriales y por el control que sobre dicho cultivo en la zona tenía uno de los principales grupos agroindustriales dedicados al procesamiento y comercialización del aceite de palma.

El cuadragenario William Villegas, líder de una asociación campesina del municipio y delegado ante la CDS, fue muy elocuente sobre la relación entre la legislación colombiana y el desplazamiento de campesinos en una reunión de esa corporación en octubre de 2018:

... al campesino lo han venido relegando, porque [a] las zonas bajas... en municipios como María la Baja [y] Ovejas, que son de potencial de producción de alimentos... vienen las grandes multinacionales, a través de agroindustria, remplazando nuestros cultivos por otros. Ese panorama lo complejiza también la legislación colombiana porque cada día se crean normas que apoyan y favorecen a la agroindustria²⁷.

» 27. Esta cita y la siguiente vienen de mi grabación sonora de un encuentro sobre «productores agropecuarios de los Montes de María» y «desarrollo rural» coorganizado por la ONG de cobertura nacional, Planeta Paz, el 25 de octubre.

Ante esas amenazas devastadoras, exhortó a la unión a articular esfuerzos mediante una visión política para defender su territorio y evitar el error de dispersión y falta de solidaridad entre ellos que tanto les costó durante la guerra que azotó la zona en los noventa:

Mi llamado... en este encuentro como productores es que miremos nuestros proyectos productivos como una visión política de defensa de ese mismo territorio... Que estos escenarios nos sirvan para articular esos esfuerzos y no nos veamos como una isla... Si uno hace un análisis de cómo empezó el conflicto armado en Montes de María, nos decían «llegó un grupo armado a [la localidad] Libertad», por ejemplo, y nosotros aquí dijimos, «no, pero eso es en Libertad». Resulta que en 15 días ese grupo armado se fue extendiendo y llegó a María la Baja y nos cogió, como se dice, «con los calzones abajo» porque no nos dolió lo que estaba sucediendo en la comunidad donde ellos llegaron primero. La idea no es seguir dispersos. La idea es ver cómo hacemos un esfuerzo para construir un territorio que fue devastado por la guerra.

Las circunstancias y dispositivos del control del Grupo Empresarial Oleoflores sobre el cultivo de la palma y el territorio representaban la reproducción cotidiana de las mencionadas amenazas a sus formas de vida campesinas; eran parte de las condiciones en las que estos lugareños producían sus reivindicaciones respecto de su lucha opositora.

Si bien pensamos que los proyectos que impulsaron desde la CDS se basaban en un conocimiento crítico de dicho control, muchas de sus referencias fueron genéricas, posiblemente porque al inicio yo no me propuse indagar sobre sus condiciones y mecanismos de posibilidad. Aún sin referirse a estos últimos, el siguiente comentario enfocado en Carlos Murgas Guerrero, el principal socio del Grupo Oleoflores, es muy revelador de la manera en que muchos marialabajenses solían referirse a «Murgas» como la personificación del control sobre las con-

diciones agrícolas y territoriales del cultivo de palma y su fruto, el «corozo». Durante el mismo encuentro, Julián Ramos, sexagenario participante de varias organizaciones campesinas en el municipio, me argumentó que ese control tan radical equivalía a una desposesión agraria contra los cultivadores: «ahora Murgas se ha hecho dueño de la tierra... porque, donde haya corozo, puede ser mío, pero ahí está Murgas. Porque Murgas me da el abono, Murgas me da los fertilizantes, Murgas me compra el corozo, entonces eso es de él. Puede ser mi parcela, pero es de él».

Ante el carácter fragmentario de mis resultados de trabajo de campo sobre ese control, me apoyé en fuentes secundarias, sobre todo en una investigación reciente que complementaba la mía porque estaba centrada en la cadena de producción agroindustrial del aceite de palma en la misma zona (Rendón, 2016).

El fruto de este cultivo perenne necesita ser procesado industrialmente para extraerle un aceite que se ha convertido en negocio muy atractivo para grandes empresas agroindustriales del orbe por su enorme demanda internacional como insumo para la industria procesadora de una amplísima gama de alimentos (Rendón *et al.*, 2018)²⁸.

El Grupo Empresarial Oleoflores es el iniciador de este cultivo en Colombia, con inversiones agroindustriales en varias partes del país (Ávila 2019, 166-167). En las tierras bajas, calientes, húmedas, con carreteras y abundante riego de María la Baja y varios municipios vecinos, este grupo ha sido el principal impulsor de la expansión agroindustrial de una cadena de producción que eslabona desde agricultores de palma hasta su planta extractora de aceite, pasando por el control del uso de un paquete tecnológico y de la calidad del «corozo» cultivado, de la que depende el pago a los cultivadores. Además de ser el único encargado del proceso de transformación y comercialización,

» 28. Por razones en gran medida medioambientales, las principales zonas de cultivo se encuentran en varios países ubicados en el intersticio subtropical, como Malasia, Indonesia y Nigeria (Ávila 2019, 34).



Imagen 4. Planta procesadora en un mar de palma, María la Baja, 2016. Tierras planas, junto a represa y carretera principal. Fuente: CDS (2016).

cuenta con apoyo presupuestal y normativo del gobierno central para que los cultivadores que acepten «asociarse» a dicha cadena accedan a financiamiento agrícola. Es más, la laxitud de la legislación sobre condiciones de seguridad en el trabajo para los jornaleros agrícolas es potenciada por la permisividad gubernamental de facto²⁹.

Ante tal control del Grupo Oleoflores, ciertos líderes campesinos, técnicos de la CDS y otros lugareños insistieron en tener una visión de conjunto sobre los desafíos y en organizarse para forjar una oposición tanto reactiva, como propositiva. Algunas de esas respuestas fueron sobre todo locales, como las dos ocasiones en que campesinos de un corregimiento limítrofe a un embalse cerraron las compuertas de los canales del distrito de riego, una en 2016 y otra en 2017, a fin de exigir la conservación de los ecosistemas adyacentes y el acceso al agua que sólo veían pasar rumbo a los vastos terrenos de los palmicultores (CDS 2016 y 2017). Además de su difusión a muy diversos públicos por distintos medios, estas respuestas estuvieron vinculadas con otras de ma-

» 29. Véase Rendón (2016) y Rendón *et al.* (2018, 81-106) sobre estos aspectos de seguridad laboral, sobre el peso relativo de los agricultores minifundistas, medios y grandes propietarios de tierras, y sobre la normatividad gubernamental que exige a los acreditados que se organicen en grupos que asuman solidariamente la responsabilidad del pago de los créditos recibidos por todos y cada uno de sus integrantes.

yor aliento, apoyadas en la formación de una amplia base social proveniente de varios municipios vecinos, de tierras altas y bajas, sobre todo de los Montes de María³⁰.

En 2018, técnicos de la CDS y líderes organizados en torno a ésta convocaron a las denominadas «comunidades» de esos municipios a conformar un espacio de discusión de problemáticas comunes, recuperar experiencias de lucha y convenir la organización de la llamada «mesa del Agua» de los Montes de María. Surgida inicialmente para hacer frente a problemáticas resultantes de la referida contaminación y falta de acceso al agua, la mesa encontró tal eco que a principios de 2020 seguía activa, con objetivos más amplios, no limitados a su oposición a la cadena agroindustrial de la palma (Dejusticia 2020).

También en 2018 organizaron la multitudinaria «caminata pacífica de los Montes de María» que congregó alrededor de 400 marialabajenses y otros lugareños de dos municipios cercanos para demandarle al gobernador del Departamento de Bolívar el cumplimiento de acuerdos pactados anteriormente. Tras un largo peregrinaje —avivado con mantas, cantos y pancartas, y aporreado por un sol ardiente, pies ampollados y la negativa inicial a recibirlos— empezaron varios días de negociación en torno a su pliego petitorio. Además de salud, educación e infraestructura vial, resaltaron dos conjuntos de demandas sobre su lucha por la construcción de su reivindicado «territorio» campesino, bajo su control, tras décadas devastadoras de violencia armada y expansión agroindustrial de la palma: protección a la producción de alimentos y garantías para la implementación de los Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET) que el Gobierno colombiano había pactado con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP), como pilar del primer punto de los controvertidos

» 30. La variedad de los públicos de esa difusión, de YouTube y Facebook incluidos, es incontroladamente amplia. Aquí no consideramos a las «comunidades afrodescendientes» que respondieron a estas convocatorias.

Acuerdos de Paz firmados en la Habana en 2016: la Reforma Rural Integral, añeja demanda campesina, ferozmente rechazada por grandes terratenientes y muchos otros colombianos³¹.

Al concluir las negociaciones, un vocero de la caminata resaltó la satisfacción de haberle demostrado al Gobierno la existencia de una «comunidad» —así, en singular—; de una «comunidad de campesinos» esperanzada y capaz de lograr pacíficamente sus objetivos de lucha por una «agricultura familiar», productora de alimentos para ciudades y pueblos con sus propias semillas criollas, que así consiga mejorar su «condición de vida» —sí, también en singular, para resaltar en público sus reivindicaciones de unidad, consenso y homogeneidad de condiciones—. Ante sus expectantes compañeros y frente a una cámara de video, ese primero de noviembre de 2018 el líder campesino Genaro Gutiérrez declaró con precavido aplomo:

...la satisfacción de nosotros... [es] que hay una comunidad, que ha visto la institucionalidad [el Gobierno] que... sí es capaz de lograr lo que se propone, pacíficamente... que es una comunidad, unos campesinos que quieren que ese producto que se come en la ciudad... [y en]... los pueblos, ese producto campesino de agricultura familiar, es posible que se mejore... son esos productos... de semillas criollas... la razón por la cual nosotros estamos aquí... nosotros queremos que mejore nuestra condición de vida...³²

No todos concordaban con esas marchas y negociaciones; para algunos eran infructuosas por las asimetrías de poder entre ellos y

» 31. Sobre los PDET, véase Decreto 893 (2017), Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural de la República de Colombia. Sobre PDET en la Costa Caribe, véase Trejos *et al.* (2019) y, sobre los acuerdos de paz, JEP (2016).

» 32. Sobre la marcha de 60 km, las negociaciones (del 28 de octubre al 1 de noviembre de 2018) y estas declaraciones en Turbaco, cerca de la ciudad de Cartagena, véase CDS (2018), video por Facebook.

las burocracias de gobierno. Empero, las reivindicaciones de cohesión campesina de sus líderes y portavoces no eran una imposición unilateral: no ocultaban sus diferencias, pero las ventilaban entre ellos, no en escenarios de protesta ni de negociación con agentes gubernamentales.

En cuanto al uso recurrente de la categoría «comunidad» por los líderes y por los técnicos de la CDS, yo no había reparado en ella, pues me había centrado en el uso de la palabra campesino por éstos y otros marialabajenses. Sergio me señaló aquella reiteración argumentativa después de revisar el sitio de internet y el Facebook de esta ONG, donde notó que el uso de «comunidad», principalmente en sus convocatorias, comunicados y videos —sujetos a una clara labor de edición—, era mucho más sistemático que en mis grabaciones de talleres y demás reuniones de trabajo de la CDS. Empero, aclaré, su uso en esas reuniones no fue exclusivo de esos técnicos y líderes; otros marialabajenses (y demás vecinos) también la emplearon, aunque con menos regularidad, lo que, aun así, contrastó con su cuasi eclipse por el uso de la categoría «campesino» en las discusiones entre sí, fuera de aquellas reuniones.

Dicho uso reiterado de «comunidad» por esos líderes, técnicos y otros más, fue parte de sus esfuerzos por contribuir a forjar identificaciones campesinas y proyectar —a esos mismos lugareños y a muchos otros públicos— imágenes de cohesión que apoyaran las movilizaciones y negociaciones promovidas mediante la CDS, así como proyectos tan ambiciosos como los encaminados a construir, a tener bajo su control lo que reclamaban como su territorio.

Este último objetivo exigía un tipo de desarrollo rural que impulsara su economía campesina, tal como días antes de la marcha lo habían argumentado varios líderes campesinos y Jorge —sociólogo asociado a una ONG aliada— en el mencionado encuentro sobre «productores agropecuarios de los Montes de María» y «desarrollo rural». En esa ocasión, el joven Jorge —quien, excompañero universitario, me había presentado ante miembros de la CDS a principios de

2018— hizo hincapié en los fundamentos organizativos y comunitario-campesinos de dicho modelo y proyectos de desarrollo alternativo. Ante numerosos participantes, se refirió al objetivo de apoyar a las «organizaciones» y «comunidades» en esa dirección:

...el objetivo [es] que, como organizaciones, como comunidades étnicas y campesinas... ustedes decidan sobre el territorio. Sabemos que esa decisión está alimentada por apuestas que ya están construidas por las comunidades, por potencialidades que ya están funcionando en las comunidades y que esa es una forma de entender el desarrollo rural... muy distinta a los modelos que nos están proponiendo, como... el avance de los proyectos agroindustriales, el avance de la ganadería extensiva.³³

Acto seguido, Jorge redondeó la propuesta conjunta de esas ONG y la Universidad de Cartagena para complementar «...la capacidad de las comunidades campesinas...» con «...otro tipo de conocimientos que pueden potencializar esa diversidad productiva que hay en la región...» para construir «cadenas de valor» completas, lo mismo a partir de su propio maíz y ñame que para procesar un jugo: «...pero en otro sentido político, productivo y ambiental totalmente distinto... [es decir, que] se produzca, se transforme y se comercialice; sobre todo [para] que beneficie no sólo al [empresario agroindustrial] que tiene el interés en esto, sino a las comunidades, que es [de] donde viene esto».

» 33. Justo antes, Jorge y una participante se refirieron a un antecedente formativo de estas propuestas – contrarias también a la política de «desarrollo del campo» del recién electo presidente de Colombia Iván Duque (2018-2022), centrada en apoyos a empresas mineras, de hidrocarburos y agroindustriales. Se trató de unos diplomados organizados junto con la Universidad de Cartagena para fortalecer, lo que ellos llamaban, los liderazgos populares de las organizaciones y comunidades campesinas. En la primera nota del apartado «Amenazas devastadoras...» consigné mi grabación del mismo encuentro, de la que también provienen las citas en los cuatro párrafos siguientes.

Esta propuesta era muy retadora también para los mismos lugareños, pues construir esas «cadenas de valor» exigía dejar de lado ideas románticas sobre los campesinos que promovían continuar con modalidades tradicionales de cultivo, sin depender de tecnologías digitales, ni de vehículos automotores tal como Edilberto Castro le había reclamado a su hijo Andrés. Por el contrario, insistieron Jorge y la cultivadora Mariana, era necesario aceptar esos cambios tecnológicos para poder competir con las agroindustrias³⁴:

...es algo peligroso criticar los celulares y el computador, porque incluso la CDS usa computadores, hasta Wi-Fi... Yo misma tengo un cultivo de maíz..., yo amo la tierra, pero sinceramente a veces siento que hay una idea un poco romántica que no [nos] está dejando ver esos intereses estratégicos y planificados que tienen las grandes industrias.

—Claro —de inmediato agregó Jorge—, el territorio está muy bien cartografiado y [esas empresas] lo conocen mejor que nosotros.

Varios de los presentes estuvieron de acuerdo, incluidos algunos líderes delegados ante la CDS, pero no investigamos la posición de muchas otras y otros campesinos de la zona sobre esos proyectos y dichas propuestas de cambio en sus identificaciones.

» 34. Mariana Ricci, argentina treintañera, residía en San Basilio de Palenque, corregimiento del vecino municipio de Mahates.

ANTAGONISMO Y RESISTENCIA: NARRATIVAS HISTÓRICAS CAMPESINAS VERSUS DISCURSOS PROPALMA

Además del insistente uso de «comunidad», la formación de los aspectos compartidos de reivindicaciones campesinas tuvo otro punto de apoyo y resultado: los discursos sobre lo que varios de esos marialabajenses argumentaron en 2014 y 2018 como las principales causas u orígenes de la situación injusta y peligrosa, pero también esperanzadora, en la que se encontraban. Se trató de reclamos ampliamente compartidos sobre la devastación de un pasado más justo, seguro y próspero, en el que tuvieron mejores condiciones para acceder a tierras, sembrar sus propios alimentos y legar su patrimonio a futuras generaciones.

Sus líderes y voceros produjeron elaborados discursos sobre la destrucción de ese pasado, sobre el «despojo» de su «territorio» en el cambio de siglo hacia el *xxi* por una violencia armada causante de desplazamientos forzados y por un viraje neoliberal de la política gubernamental que, tras contribuir a debilitar la producción regional de arroz, apoyó la expansión del cultivo de la palma. Sin embargo, argumentaron, esos injustos desastres también los aguijonearon a organizarse para responder colectivamente y, al calor de la lucha, producir esos discursos que —analizados como narrativas históricas— les sirvieron para seguir pugnando por forjar unidad, legitimar sus reivindicaciones y proyectos, e impugnar los de sus opositores, los impulsores de la cadena agroindustrial³⁵.

» 35. Apoyados en Zendejas (2018, 263) concebimos la narrativa histórica como un género discursivo en el que eventos sucedidos en distintos momentos son reivindicados como 'un pasado' y argumentados, en momentos y condiciones específicas, como recuentos explicativos o testimoniales de 'evidencias' que se apoyan en la imputación de relaciones causa-efecto y autoría para reclamar «... para sí autoridad y predominio público...» (Comaroff y Comaroff 1997, 43) a fin de legitimar reclamos propios o de aliados, e impugnar los de adversarios. Se trata de la producción argumentada de un pasado (o 'historia') relevante para una disputa, pelada hoy, y proyectada hacia la construcción de un futuro: anacronismos discursivos

Como parte de esfuerzos empresariales y del Gobierno por promover la expansión agroindustrial de la palma en la zona, accionistas del mencionado Grupo Oleoflores y un presidente de la República pronunciaron discursos entre 1998 y 2017 para proponerles a los pequeños cultivadores que se «asociaran» con esa corporación para superar añejos flagelos de «marginalidad, pobreza y violencia»³⁶.

En entrevista concedida en 2017, Carlos José Murgas, hijo del socio fundador de ese grupo empresarial, argumentó que su padre, «emprendedor visionario», promovía el cultivo de palma como respuesta a las condiciones de «marginalidad, pobreza y violencia», y estaba convencido de que la «integración de los pequeños y medianos productores con socios estratégicos conocedores del mercado [como el Grupo Oleoflores] era una fórmula para el desarrollo rural y la creación de condiciones de paz y prosperidad [a través del]... modelo de Alianzas Sociales y Productivas (VA y RC 2017)»³⁷.

El propio Carlos Murgas, padre, empezó a promover propuestas de asociación desde mucho antes, como cuando se apoyó en su nombramiento como ministro de Agricultura de Colombia (1998-1999) para así dar el impulso decisivo al cultivo de la palma en la zona y otras

como coexistencia de distintas temporalidades que se forjan mutuamente en condiciones socioespaciales e históricas específicas, reivindicadas como 'el presente', el no fijo de la producción de narrativas. Esta noción de anacronismo es nuestra apropiación de Didi-Huberman (2006, 15-26; 35-46).

» 36. Estos términos en cursiva provienen de los discursos que citamos a continuación.

» 37. Los portales de periodismo digital Verdad Abierta (VA) y Rutas del Conflicto (RC) se declaraban dedicados a reconstruir, preservar y difundir lo que ellos llamaron la «verdad histórica y judicial» del conflicto armado que tanto afectó a la zona y la mayor parte del país entre fines del siglo xx e inicios del siguiente.

partes del país³⁸ —negocio en el que se inició desde fines de la década de 1970— (Millán 2015, 85-86; VA y RC 2017)³⁹.

Incluso, poco después se convirtió en un proyecto con firme respaldo del Gobierno mediante su inclusión en los Planes Nacionales de Desarrollo durante el mandato presidencial de Álvaro Uribe Vélez (2002-2006; 2006-2010) y de Juan Manuel Santos (2010-2014; 2014-2018). De este último destacan sus declaraciones ante cámaras del Sistema Informativo de Gobierno en su visita de 2012 a la planta extractora de palma de aceite, propiedad del Grupo Oleoflores en el municipio de María la Baja:

Colombia es un país con un tremendo potencial, que, por razones diferentes, entre ellas, y en buena parte, la violencia, no nos había permitido sentarnos a concentrarnos en ese tipo de esquemas. Las asociaciones productivas entre campesinos y empresarios para volverse socios la podemos replicar, no sólo en la palma, sino en todos los productos... el papel del Gobierno es ayudar a que esa tierra se vuelva más competitiva (Santos 2012).

A diferencia de terratenientes aquiescentes, los campesinos de María la Baja y de otros municipios vecinos rechazaron su subordinación al grupo, retóricamente enmascarada de «asociación», e impugnaron abiertamente su invitación, discursivamente investida de pre-

» 38. Véase la entrevista que concedió al diario colombiano de mayor circulación *El Tiempo*, propiedad del también empresario colombiano Luis Carlos Sarmiento Angulo, titulada «Agro, no más diagnósticos» (1998). Sobre la implementación del proyecto en María la Baja, véase Ávila (2019, 166-169).

» 39. Carlos Murgas —ingeniero agrónomo egresado de una universidad estadounidense— conoció ese negocio en 1974, en Malasia, primer productor mundial de palma, cuando emprendió un acuerdo con la multinacional inglesa Harrisons & Crossfield para importar semillas e iniciar sus propios cultivos, que para la década de 1990 había expandido a diversas zonas del país, incluido el procesamiento de la palma y la comercialización del aceite, es decir, la cadena agroindustrial completa.

sunta «fórmula para el desarrollo rural y la creación de condiciones de paz y prosperidad».

«¿Paz?», «¿desarrollo?», ¡qué ironía, qué atrevimiento! Para esos campesinos marialabajenses opositores y sus aliados, la implantación y expansión de la palma se benefició directamente de los despojos de tierras contra ellos por una violencia armada que, mediante grupos paramilitares, fue impulsada por grandes empresarios y, cuando menos, apoyada por el Gobierno del país, sobre todo en el cambio de siglo hacia el XXI⁴⁰.

... ¿Por qué [el desplazamiento]? Porque [en las tierras altas] los ganaderos necesitaban expandir [sus pastizales] y [aquí, en las bajas,] venían los que venían detrás, toda esta serie de proyectos de agroindustria; eso ya venía cacareado [anunciado] desde hace rato, pero necesitaba también tierra para poder... y cómo el campesino estaba y no tenían título de propiedad, era fácil desplazarlos y que no volvieran por ahí... Es una de las formas de cómo el desplazamiento se da, y obligadamente... porque los hacían salir a las buenas o a las malas: «o vendes o vendes, y no vuelvas, o arreglamos con la viuda».

Así, con voz vehemente respondió el cultivador y experimentado líder Joaquín Peña a mi pregunta sobre el desplazamiento que varios de ellos y ellas habían referido en nuestra entrevista colectiva de no-

» 40. Para diversos analistas, esta «violencia» anticampesina se concentró en los Montes de María entre finales de los noventa con la entrada de paramilitares y su desmovilización en 2005. Su arribo, casi simultáneo al de las FARC, fue una respuesta contrainsurgente impulsada por empresarios y complicidades del Gobierno, a fin de defenderse de y contratar a las organizaciones revolucionarias que entre sus demandas pugnaban por un amplio reparto agrario nacional —todavía pendiente en 2020—. Antes de las FARC, otros insurgentes empezaron a asentarse en los Montes de María, unos a fines los sesenta y otros, con mayor impulso, a inicios de los ochenta. Véase Gutiérrez (2019), Duica (2010), Victorino (2011), Rodríguez (2015, 307-319) y Reyes (2016 [2009], 117-146).

viembre de 2018⁴¹. En el mismo tenor, pero con más énfasis telegráfico en su reclamo de complicidad del «Estado», me había respondido seis meses antes el joven Luis López, activo participante en espacios organizativos de la CDS, y conoedor y promotor de este tipo de reivindicaciones:

...el campesino antes estaba muy bien... pero... el Estado dice, 'el campesino se está creciendo [mejorando su nivel de vida], vamos a ver cómo le quitamos las tierras'; entonces [llega el] conflicto armado... el campesino vende sus tierras, [introducen] la palma de aceite y el campesino se queda sin nada... Ahora hay hambre... escasez de trabajo, no se come bien. O sea, las condiciones son muy precarias⁴².

Una y otra vez reclamaron la violenta destrucción de un pasado más justo, con tierra, agricultura diversificada y autoabasto de alimentos para todos, como el mismo Joaquín me comentó el 10 de junio de ese año: «...en estas regiones... todo el mundo tenía parcela... y agricultura diversificada. Había de todo... , no tenían que comprar nada, ni liga [carne], nada. Tenían su puerco, sus gallinas, todas sus cosas y producían sus verduras»⁴³.

» 41. Entrevista grabada en casa de la familia Castro Tabares, con cuatro campesinos de esta vereda, cuatro campesinas del corregimiento de San José del Playón y uno del corregimiento de Matuya, el 19 de noviembre de 2018.

» 42. Entrevista del 21 de mayo de 2018. Luis estaba involucrado en las gestiones de una de las Organizaciones de Población Desplazada, Étnicas y Campesinas (OPDS) que, apoyadas por la CDS, pugnaban en la zona por el cumplimiento de un plan —con bases legislativas— para la atención y reparación de daños que sus integrantes reclaman haber sufrido por la mencionada violencia armada en la zona de tierras bajas. Él era delegado de su vereda de residencia ante la comisión de seguimiento de ejecución de dicho plan. Sobre la creación de muchas OPDS en el país por iniciativas no gubernamentales, incluso religiosas, véase Vargas (2012, 66-76).

» 43. Reivindicaron ese pasado como un 'antes de la palma', sin precisar un periodo, como arguyeron Leonardo Caballero y, en particular, Yaneth Baquero: «...antes, uno tenía mejor vida porque, lo que es

¿Que «todo mundo tenía parcela» propia, rentada o cómo? Aunque al inicio de mi investigación me propuse reconstruir procesos históricos, como los que presuntamente me habrían servido para argumentar una respuesta ‘objetiva’ a esta pregunta, una invitación de Sergio me hizo cambiar de rumbo: que concibiera y analizara a toda fuente —oral, escrita, etc.— como en construcción social perenne, incesantemente disputada y sujeta a interpretaciones, siempre en condiciones históricas y desde posicionamientos socioespaciales específicos, como parte de o vinculada con los mismos procesos estudiados y mis condiciones de investigación. Su propuesta me pareció relevante para, sin cambiar mi implicación, analizar la coexistencia de los aspectos comunes y disidentes de los argumentos que esos marialabajenses estaban compartiendo conmigo; sí, argumentos y otras prácticas organizativas sobre lo que después —también a sugerencia de él— empecé a analizar en términos de contenciosos procesos de formación de sus reivindicaciones —narrativas históricas incluidas— concibiéndolas como forjadas al calor de su lucha, es decir, como resultado de y punto de apoyo para su resistencia opositora, y de la perenne formación de sus identificaciones sociales⁴⁴. Tal como en voz contundente lo reivindicó la reconocida lideresa Delia Flores, frente a otros aguerridos campesinos en noviembre de 2018, al final de una entrevista centrada en la violencia, el desplazamiento, el despojo de tierras y sus consecuencias para ellas y ellos⁴⁵:

palma hoy en día, antes era arroz, era maíz, era yuca y uno sobrevivía...». Entrevista colectiva en la vereda La Suprema, en noviembre de 2018, referida al final de la primera sección, «Reivindicaciones campesinas: formación de aspectos...»

» 44. A propuesta de Sergio, me apoyé en la noción de formación histórica de clase social de Thompson (1989), complementada con un análisis de los aspectos discursivos de dicha formación (Joyce 1995). También me apropié de argumentos de otros textos para interrogar a las narrativas como intentos, tanto de producción de efectos de verdad (Alonso 1988), como de legitimación de ciertas prácticas mediante la afirmación discursiva de evaluaciones de un pasado (Hill 2012).

» 45. Entrevista, previamente referida, en casa de «la familia» Castro Tabares, el 19 de noviembre de 2018.

Hoy eso se ha hecho visible porque nosotros mismos nos hemos puesto la camisa de fuerza para decir ‘pasó esto’ y ‘qué pasó’. Por eso hoy se está conociendo la historia de San José del Playón, de sus veredas como tal, y de María la Baja. No porque el Gobierno vino aquí para decirnos que nos íbamos a conformar, ¡no señor! Eso lo hicimos nosotros con el apoyo de la parroquia, de CDS y sus resistencias que, siempre lo he dicho, hoy somos quien somos por la resistencia que nos hemos dado⁴⁶.

CONSIDERACIONES FINALES

Este texto es el resultado de nuestra reflexión sobre la estrategia investigativa que nos guió para analizar las influencias mutuas entre, por un lado, el cambio de enfoque de mi investigación de maestría respecto de mi implicación y, por otro lado, nuestro análisis sobre los vínculos de la formación de reivindicaciones campesinas de esos marialabajenses y sus partidarios con las condiciones de vida en que las produjeron y yo conviví con ellos.

Se trató de influencias de producción mutua. Por un lado, el cambio de enfoque propuesto por Sergio resultó relevante o aplicable para mi investigación porque dichas condiciones me permitieron estudiar la formación, tanto de los aspectos compartidos de sus reivindicaciones, como los disidentes, y porque pude hacerlo de manera compatible con mi implicación procampesina. Por otro lado, nos exigió reflexionar sobre las condiciones en que los marialabajenses y sus partidarios argumentaron ambos aspectos de sus reivindicaciones, lo que, a su vez, me motivó a estudiar la formación de sus desacuerdos, como parte

» 46. «... la parroquia» alude al apoyo —argumentado por ellos como decisivo— de dos párrocos católicos para fundar dos pilares y frutos de sus prácticas organizativas: la CDS a fines de la década de 1990, y las mencionadas OPDS a principios de la década de 2000. (Ávila 2019, 174).

del mismo proceso de contenciosa formación de sus aspectos compartidos.

En suma, el énfasis de esa estrategia de producción de conocimientos antropológicos en la construcción del argumento central de una investigación como resultado de dichas influencias mutuas (Zendejas 2018, 325-326) nos permitió reflexionar sobre la producción mutua del enfoque, mis resultados de campo, del objeto de estudio y el argumento central, y de nuestras reflexiones sobre mi implicación y las condiciones referidas. Así evitamos y rechazamos supuestos de relaciones causa-efecto unidireccional, del tipo implícito en preguntas sobre qué fue primero, el huevo teórico o la gallina empírica.

El cambio de enfoque me exigió poner énfasis en los carices identificatorios de las reivindicaciones de esos marialabajenses a partir de un análisis de las influencias mutuas entre discursos y las condiciones en las que fueron producidos.

Analizamos esos discursos y sus categorías sociales —incluidas las identificatorias y sus aspectos esencializantes— como posicionamientos en situaciones contenciosas; como resultados y puntos de apoyo argumentativos de los procesos históricos de formación social mutua de grupalidades y de sus condiciones de vida, a partir de una concepción del lenguaje como socialmente constituyente o productor y simultáneamente producido o constituido (Zendejas 2018)⁴⁷. Es decir, no suponemos la existencia de ‘una realidad’ independiente del lenguaje (Joyce 1995, 6), sino la concebimos como objeto de disputa, como parte de contenciosas reivindicaciones discursivas, de intentos de producción de efectos de verdad y de legitimidad en condiciones específicas (institucionales, socioespaciales y temporales): indisociable relación entre poder, lenguaje y verdad (Foucault 1980, 115-133) y, en particular, entre narrativas históricas e intentos de legitimación

» 47. Véanse las páginas 24-25, 256-274, 337-339 y 342-346 de ese texto.

(Comaroff y Comaroff 1997, 43; Hill 2012, Alonso 1988; Zendejas 2018, 263).

Por tanto, el carácter crítico de esencializaciones de la referida estrategia y enfoque nos condujo a romper con la pretensión de juzgar o calificar las argumentaciones reivindicativas campesinas (o las empresariales) a partir de dicotomías —objetivo-subjetivo, falso-verdadero, etc.— erigidas en nombre de un reclamado conocimiento objetivo, verdadero o verosímil de ‘la realidad’⁴⁸. En lugar de juzgarlas así y tratar de contribuir a deslegitimarlas por sus aspectos esencializantes, nos dimos a la tarea de analizar las influencias mutuas entre las condiciones en las que fueron producidas, su importancia para esos marialabajenses y sus aliados como parte de su lucha opositora, y los efectos políticos que con ellas buscaron producir.

Además de su coherencia con nuestra implicación y mi preocupación por no contribuir irresponsablemente a deslegitimarlas «a ojos» de ciertos públicos, nuestro proceder puso el acento en la formación de esas reivindicaciones campesinas como resultado de su lucha y como instrumento para pelearla —aspectos legitimadores incluidos—; es decir, como parte de la creación de sus proyectos alternativos a la cadena agroindustrial y, en general, de la organización de sus respuestas colectivas. Parafraseando a Thompson (1989), no han luchado contra la expansión agroindustrial de la palma porque son campesinos, —según presuntas características esenciales o por ‘su naturaleza’— sino se han organizado y reivindicado como tales al calor de esa lucha, su lucha.

» 48. «... creo que el problema no consiste en marcar una línea divisoria entre lo que en un discurso cae bajo la categoría de cientificidad o verdad, y aquello que aparece bajo otra categoría, sino en ver históricamente los efectos de verdad que son producidos en discursos que, en sí mismos, no son verdaderos o falsos». (Foucault 1980, 118) Traducción de Sergio Zendejas.

SEGUNDA PARTE



Taxonomías,
clasificaciones,
jerarquías



CAPÍTULO 5



Indagaciones en la imagen pública de la antropología en el posgenocidio guatemalteco: algunas implicaciones para el trabajo de campo

Luis Bedoya

INTRODUCCIÓN

COMO ETNÓGRAFOS SABEMOS QUE LAS RELACIONES CON NUESTROS interlocutores durante el campo son azarosas: unas florecen para volverse prósperos vínculos de amistad, otras no superan los límites de la cordialidad y muchas se estropean a causa de la desconfianza que nuestra presencia en el lugar suele despertar. Con base en mi experiencia de trabajo de campo doctoral en Fray Bartolomé, Guatemala, en este capítulo reviso maneras en que las políticas locales de intimidad y hostilidad se entretajan para estructurar los marcos de interacción en los que la etnografía es producida. En este capítulo presto atención a aquellas que inician marcadas por la suspicacia, pero que luego puedan tornarse afables. Las utilizo para pensar en la imagen pública de la antropología en Guatemala y reflexionar en las condiciones de posibili-

dad para la formulación de discursos antropológicos en lo que defino como posgenocidio.

SIGNOS

I. Agosto de 2012. Sería la primera vez que platicaría con Antonio. Yo estaba ahí siguiendo la referencia que alguien más me había dado. —Sí está, está almorzando. Si quiere pase, ahorita le digo que lo buscan —respondió la empleada doméstica cuando le pregunté por él. La chica me hizo caminar por un extenso pasillo que daba a un patio donde varios perros dormitaban agobiados por el calor del medio día. —Soy antropólogo —le dije después de saludarlo—, estudiante de una universidad mexicana. —¡Ah! ¿Cómo Myrna Mack, la chinita que mataron? —me respondió Antonio en tono interrogativo. —Sí... aunque el trabajo que yo quiero hacer es diferente, —le respondí.

II. Agosto de 2014. David y yo viajábamos en su coche con dirección a Fray Bartolomé. La lluvia, que había sido intensa toda la temporada, hizo que aquella tarde el viaje tomara más tiempo del estimado, aun así, transcurría con regularidad. Al poco tiempo de haber iniciado el recorrido, intentando averiguar más sobre mis razones para estar en Fray Bartolomé, David me preguntó si acaso allí existen «cementeros clandestinos». —No sé, no me dedico a desenterrar muertos —le respondí—. No de forma literal —debí agregar.

III. Octubre de 2014. Entonces yo vivía en la casa de Anita. Anita dirigía una organización civil que promovía los derechos de las mujeres. Aquella mañana volvía de una reunión que se celebró en una oficina de gobierno. La acompañaba Jorge, uno de sus amigos a quien yo había conocido hacía poco tiempo. Jorge acercó una silla hacia donde yo

estaba, se sentó y comenzamos a platicar. Pronto supe que estaba borracho. Pasados varios minutos le pregunté por su padre y le pedí que me lo presentara. No era la primera vez que lo hacía, en varias ocasiones se lo había solicitado, diciéndole que quería que me hablara del general Lucas García. — Sé que tu papá fue su amigo — solía decirle. El general Lucas era uno de los personajes de la historia local que me interesa estudiar. En aquellas ocasiones Jorge respondió cortésmente, aunque sin fijar fecha para la reunión que yo le solicitaba. Esta vez la respuesta fue diferente. Visiblemente molesto me dijo — Mirá, vos, antropólogo, con mi papá no te metás, porque yo sí te voy a matar. Ustedes tienen que dejar de estar chingando [molestando].

INQUIETUDES ETNOGRÁFICAS

Las anécdotas anteriores fueron extraídas de mis registros etnográficos y corresponden a diálogos sostenidos con potenciales interlocutores en momentos en que nuestros vínculos eran aún incipientes.

¿Por qué Antonio pensó en Myrna Mack cuando me presenté diciendo que soy antropólogo? ¿Qué llevó a David a pensar que yo buscaba localizar cementerios clandestinos? ¿Qué motivó a Jorge a advertirme que no me metiera con su padre? ¿En quién pensó cuando dijo —ustedes tienen que dejar de estar chingando?

Respondiendo y preguntando, mis interlocutores reaccionaban a la imagen que de mí se hacían.

Cuando dije —soy antropólogo y estoy aquí para hacer trabajo de campo, ellos me asignaron un lugar en un paisaje de oficios que antecedió mi llegada al lugar. No obstante, posiblemente fui el primer antropólogo que estuvo en el pueblo, mis interlocutores tenían un concepto de lo que es la antropología y de lo que los antropólogos hacemos. Se trata, argumento, de una imagen particular, con una historicidad propia, que estructura las interacciones durante el trabajo de campo.

La reflexión que propongo parte situando mi presencia como antropólogo realizando trabajo de campo en entramados de desigualdades y contenciones políticas, de los que de forma consciente o sin saberlo tomé parte. Las contenciones a las que me sumé influyeron en mi acercamiento etnográfico al lugar y en los registros que conseguí producir.

Sluka (1995) sugiere que el trabajo de campo viene acompañado de una serie de peligros que le son inherentes. Para este autor, sin que importe mucho el lugar y el tema de estudio, todos los etnógrafos experimentamos situaciones en las que nuestra integridad física ha estado en peligro. Comúnmente las reflexiones sobre los peligros en campo suelen estar guiadas por la promesa de ofrecer recomendaciones para sortear situaciones riesgosas. Aunque una parte del material que presento en este escrito decanta por esta vía, declino a aleccionar sobre cómo mantenerse a salvo durante el trabajo de campo.

Al situar la relevancia de la hostilidad en nuestro desempeño etnográfico en el centro de la discusión, quiero, en primera instancia, cuestionar el supuesto de que las relaciones entre antropólogos y sujetos etnográficos pertenecientes a la misma comunidad nacional están exentas de extrañamiento. La crítica apunta con dirección a los discursos celebratorios de la autoctonía antropológica basada en la existencia de supuesta intimidad compartida entre antropólogos y sujetos etnográficos. Las expresiones mejor elaboradas las encontramos en los estudios de lo que suele nombrarse antropologías nativas, periféricas, del sur o subalternas, y en aquellas posiciones que anteponen la colaboración como referente ético de la antropología. Esta literatura presupone que la condición de cociudadanía o las declaraciones de buenas voluntades a favor de las causas de los oprimidos desvanecen el extrañamiento y la hostilidad como problemas epistemológicos de la discipli-

na¹. Mi posición es que no ocurre así, o no siempre ocurre así. Como Geschiere (1997 y 2012) ha argumentado ampliamente en sus estudios de la brujería camerunesa, la intimidación puede también ser una fuente de hostilidades. En este acercamiento al problema conceptúo extrañamiento, desconfianza y hostilidad como fuerzas materiales socialmente productivas, de orientación pública y con la capacidad de estructurar vínculos intersubjetivos.

En segundo término, la discusión que ofrezco aporta a los debates sobre la producción social de la etnografía y sus artífices, los etnógrafos (Castro 2017; Feldman, 1995; Ferrándiz 2008; Kovats-Bernat 2002; Robben y Nordstrom 1995; Sluka 1990; Verkatesh 2002; Whitehead 2004). Al apostar por el estudio de los entramados y relaciones de fuerza en los que el conocimiento etnográfico y la imagen de la disciplina son producidas, estoy subrayando la pertinencia de desarrollar enfoques relacionales, preocupados por el estudio de campos, procesos y contenciones.

Mis primeras incursiones etnográficas a Fray Bartolomé tomaron lugar entre julio y octubre de 2012 y enero y marzo de 2013. Luego, me radiqué en el pueblo desde julio de 2014 hasta los primeros meses de 2016. Fray Bartolomé se ubica en el norte del Departamento de Alta Verapaz, Guatemala. El municipio cuenta con sólo un centro urbano, que funciona como cabecera administrativa, y donde se concentran las actividades comerciales y los servicios. El resto de la población del municipio se dispersa en poco más de cien pequeñas aldeas. Fray Bartolomé y las localidades vecinas se poblaron en el contexto de los programas de colonización agraria impulsados por los Gobiernos militares entre 1960 y 1986. Durante aquel periodo Fray Bartolomé funcionó como centro administrativo y económico de la Franja Transversal del Norte (FTN), una de las regiones sujetas a la colonización agraria.

» 1. Dado que ideas de este tipo aparecen con bastante asiduidad en la literatura antropológica contemporánea, me permito suponer que no es requerido ofrecer referencias para contrastación.

La centralidad del municipio en las iniciativas de colonización hizo que Fray Bartolomé se convirtiera en una localidad económicamente próspera y que la mayoría de la población desarrollara sentidos de identificación con los regímenes autoritarios que impulsaron dichas iniciativas. El proyecto de investigación que buscaba desarrollar se proponía explorar las relaciones entre políticas civiles de extensión de derechos y políticas de contrainsurgencia, en el contexto de los procesos de expansión del Estado guatemalteco hacia las regiones selváticas del norte durante la segunda mitad del siglo xx. Desde mi perspectiva, se trataba de un estudio de antropología histórica de los procesos de formación del Estado guatemalteco hacia estas regiones.

La hipótesis que me guiaba era que los programas de colonización agraria, a partir de los cuales estas regiones se poblaron, podían ser interpretados como políticas de contrainsurgencia civil, pues buscaban regular la distribución de la población campesina en el espacio nacional. Los Gobiernos militares abrazaron la tesis de inspiración malthusiana, promovida por las agencias estadounidenses de ayuda al desarrollo, según la cual, la sobrepoblación constituía un germen de insurgencia revolucionaria, pero que ésta podía inhibirse mediante la colonización dirigida de los espacios despoblados. En Guatemala, éstos correspondían a las regiones selváticas del norte. Fue así como la FTN se tornó estratégica para el Estado guatemalteco (véase, por ejemplo, Hidebrand, 1962).

Desde mi perspectiva, Fray Bartolomé resultaba un excelente caso para ensayar una lectura de este tipo. Además de haber sido el epicentro de la colonización de la Franja Transversal del Norte, en esta localidad la violencia de contrainsurgencia fue de menor intensidad si se la compara con localidades vecinas como Ixcán y el sur de El Petén. Para realizar un estudio de este tipo debía posar la mirada en individuos que en el pasado colaboraron en la expansión del poder militar, o que de una u otra forma contribuyeron al éxito de las iniciativas estatales en la región. Es decir, me interesaba estudiar a la élite regional constituida en torno a los proyectos del reparto agrario y la gestión de los aparatos

de gobierno, civiles y militares. Un sujeto etnográfico de escaso interés para la antropología sobre Guatemala, debido a que suele quedar fuera del radio de las víctimas de la violencia y los despojos, focos principales de la disciplina.

Durante los dos primeros periodos de trabajo de campo (2012 y 2013), mis interacciones se circunscribieron a un grupo reducido que me ayudó a entender los procesos de poblamiento de la zona y las relaciones entre las poblaciones locales y los aparatos de Estado, que digirieron el reparto agrario y la colonización. Fue entonces que conocí a Antonio, el protagonista de la viñeta etnográfica de apertura. En junio de 2014 volví a Fray Bartolomé para iniciar una nueva fase de trabajo de campo, esta vez de manera intensiva. Fue entonces que conocí a Jorge y a David, los protagonistas de las otras dos anegadas de apertura. Con el transcurrir del tiempo, en mis registros etnográficos comenzaron a aparecer aspectos de la vida local antes ausentes: la violencia homicida, las movilizaciones políticas de base campesina e indígena; las tensiones electorales, la corrupción gubernamental, etc. A pesar de que el tema de interés fue transformándose, los sujetos prototípicos de la etnografía continuaron siendo los mismos.

Durante el tiempo que realicé trabajo de campo me presenté empleando la misma fachada: decía ser un estudiante interesado en conocer historias de la colonización, el desmonte de la selva y la formación de los pueblos y aldeas. Esta declaración fue más bien una verdad a medias, ciertamente me interesaba la historia, mas no en el sentido que dominaba el imaginario de mis interlocutores, para quienes mi trabajo debía consistir en contar sus méritos pioneros. Se supondrá con facilidad que la violencia de contrainsurgencia es un tema aún sensible, que no puede escudriñarse sin repercusiones. Asuntos como éstos se observan periféricamente, como Maldonado (2013) recomienda, «centrándose en la vida cotidiana de las personas que directa o indirectamente» los experimentan (p. 141).

Ser estudioso de la historia local me permitió acceder a un espectro de interlocutores amplio. Si fuese necesario, me atrevería a sugerir

que una estrategia de honestidad flexible como la que empleé puede favorecer la feliz conclusión del trabajo de campo. Diré, además, que incluso fingir desinterés en los temas sensibles resulta igualmente sensato. Con esta sugerencia estoy pensando en casos en los que se es crítico de las prácticas y opiniones de las personas con las que se convive cotidianamente, o cuando la etnografía cabe en el campo de lo que Shoshan (2015) definió como «lo desagradable».

No obstante que un espectro de interlocutores amplio complejiza nuestro entendimiento de los procesos locales, también puede aumentar las posibilidades de quedar atrapado en situaciones potencialmente riesgosas. Las localidades donde realizamos trabajo de campo están saturadas de conflictos.

En Fray Bartolomé me tomó un tiempo considerable comprender que entre las políticas de amistad con las que yo operaba y las opiniones de mis interlocutores existían desfases importantes, y que estas diferencias podrían convertirse en un verdadero dolor de cabeza para mí. Usualmente las personas pensaban que si me relacionaba con alguien era porque simpatizaba con sus ideas o compartía sus posturas en tal o cual situación. Durante la campaña electoral de 2015, por ejemplo, los dirigentes municipales de un partido me retiraron su amistad después de que yo asistí a la fiesta de cumpleaños del dirigente local de otro partido. A pesar de haber experimentado infortunios como éste, persistí en el esfuerzo de conversar con el mayor rango posible de personas, haciendo como si ignorara los conflictos que hacían que unos desconfiaran de otros.

Así como una buena amistad con quienes acumulan autoridad en asuntos de moral pública interviene positivamente para acceder a las esferas de la autoridad pública, relaciones con individuos peligrosos puede hacer que uno se torne en un sujeto sospechoso (véase, Bedoya s. f.). En estos escenarios el trabajo de campo puede adquirir las cualidades de un «campo minado» (Ferrándiz, 2008).

LA ANTROPOLOGÍA GUATEMALTECA EN EL POSGENOCIDIO

Posgenocidio es un concepto acuñado por McAllister y Nelson (2013). Alude a una serie, a algo que sucedió o está sucediendo después de aquello que anticipa. Posgenocidio condensa un conjunto de procesos de origen desigual que van desde el retorno de las formas civiles de gobierno (1984), a la negociación y firma de los acuerdos de paz (1996), la publicación del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) (1999) que probó que el Estado guatemalteco cometió actos de genocidio, hasta la apertura de espacios para el diálogo y la negociación de nuevos derechos políticos y culturales.

El concepto insiste en que la violencia de la guerra no ha sido superada y resalta las transformaciones políticas traídas por la pacificación y las posibilidades para actuar en contra y sobre la guerra, en un contexto en el que el pasado adquiere el estatus de un objeto de disputas candentes.

El prefijo *pos* alude a un cierto sentir histórico y a un punto de apoyo para la acción y para las vinculaciones afectivas con la historia, la nación y las identificaciones colectivas. Al mismo tiempo, se trata de un modo de temporizar, pues intenta aprehender la historicidad del ser nacional contemporáneo, cuyo signo guía es la experiencia del genocidio. El posgenocidio es, entonces, «contemporaneidad», es decir, aquel tiempo que se hace «presente inmediato» (Mbembe y Roitman, 1995), que se constituye en el sitio para actuar sobre y contra el pasado. Es una reflexividad histórica y una legibilidad del tiempo nacional.

Posgenocidio es una alternativa conceptual a paz, posguerra y democracia, conceptos de uso común en la ciencia política y los lenguajes de la gubernamentalidad estatal. Si posguerra y paz aluden a la posterioridad de la guerra, posgenocidio lo hace al *después de* el genocidio. Mientras que el énfasis semántico de posguerra está en el predicamento de que en Guatemala hubo una guerra, algo en lo que todos o prác-

ticamente todos están de acuerdo, el posgenocidio no únicamente constata la realidad de esa guerra, sino que subraya que fue una guerra genocida. Como se observa, la mayor agudeza de posgenocidio radica en lo contencioso que el término pueda resultar y en los sentidos que transmite respecto a la gravedad de la *herida*² nacional causada por la guerra. En síntesis, el prefijo *pos* del genocidio materializa el deseo de una nueva etapa de la historia nacional y aviva la certeza de que la violencia y la política de la confrontación que atizó la violencia en el pasado no ha sido superada.

En este capítulo acudo al término posgenocidio intentando aprehender maneras en que el *pos*, en tanto continuidad con modificaciones, estructura marcos de interacción y habilita la cognoscibilidad de categorías políticas y tipos sociales. En Guatemala, éste es el encuadre de las condiciones de posibilidad para el trabajo antropológico y la enunciación de discursos sobre el presente y el pasado reciente.

Si bien la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH, 1999) encontró indicios de que el Estado guatemalteco cometió actos de genocidio, y en los últimos años más de un exmilitar ha sido sentenciado por delitos de «deberes contra la humanidad», el genocidio continúa siendo un objeto discursivo y legal altamente contencioso. Las disputas en torno a su posible veracidad o falsedad histórica adquieren la forma de un movimiento pendular concomitante al Estado de la judicialización de los crímenes de la guerra, que toma forma entre los polos retóricos: «sí hubo genocidio» y «Guatemala no es genocida».

El momento más álgido de estas disputas lo encontramos en el enjuiciamiento del exdictador Efraín Ríos Montt (1982-1983), en 2013. El juicio inició en enero y la sentencia fue dictada en mayo. El tribunal encontró a Ríos Montt culpable de delitos de genocidio y deberes contra la humanidad, y lo condenó a ochenta años de prisión,

» 2. «Heridas de la guerra» es una metáfora utilizada por distintos actores para sintetizar las pérdidas de vidas humanas, los daños psicosociales y las afectaciones materiales dejadas por la violencia de contrainsurgencia.

aunque una corte de mayor rango anuló el proceso dejando la sentencia en suspenso. De este modo, Ríos Montt pasaría a la historia como el primer jefe de Estado juzgado por delitos de genocidio en su propio país.

Así fuera por la contundencia de la imputación o por tratarse de un exjefe de Estado de facto cuya popularidad continuaba siendo alta, el juicio consiguió, como pocos episodios de la historia reciente, atraer la atención popular y polarizar posiciones. Una parte de la agitación de opiniones corrió a cuenta de la publicidad periodística. Los telenoticieros y periódicos ofrecieron una cobertura detallada del proceso como un espectáculo novedoso. Los columnistas escribían a favor o en contra del exdictador y los programas de opinión en radios recogían las perspectivas de aquellos cuya disposición en la escena política nacional incumbía a la noticia.

Mientras tanto, en el tribunal que celebrara el juicio, testigos, peritos y abogados vertieron argumentos procurando aportar a una y otra causa. Una peculiaridad del juicio contra Ríos Montt fue que la parte acusadora hizo descansar sus argumentos en el desempeño de los peritajes elaborados por antropólogos forenses. Ellos aportaron la evidencia material extraída de decenas de cementerios clandestinos y fosas comunes. De manera parecida, antropólogos sociales, psicólogos e historiadores ofrecieron elaboradas argumentaciones respecto a las cualidades de los delitos imputados al exdictador y los efectos traumáticos de la violencia de Estado.

Después de los debates, la exposición de pruebas y contrapruebas, la sentencia y su posterior suspensión, ambas partes presumían haber salido fortalecidas.

Situándose en los extremos, resultaba sencillo observar cómo para activistas de izquierda, de derechos humanos y otros sectores simpatizantes de la sentencia, aglutinados en la consigna «sí hubo genocidio», la condena aportaba al sustento de su causa. En el otro extremo, grupos políticos de extrema derecha, partidos conservadores y otros sectores alineados afectivamente con el ejército desplegaron una enor-

me campaña mediática que pretendía desprestigiar al tribunal, y acusaba a «los comunistas» de estar planeando venganzas con el favor de agentes externos interesados en intervenir en asuntos nacionales.

De un modo parecido, allegados del general dirigían mensajes a otros exmilitares advirtiéndoles que, si el juicio no era frenado en el futuro cercano, otros también serían llevados a los tribunales. La advertencia generó nerviosismo e intranquilidad entre los aludidos. En este contexto, la animadversión conservadora contra la judicialización del pasado se exacerbó.

El enjuiciamiento de Ríos Montt marcó un punto de inflexión en las contenciones del posgenocidio, pues acercó la posibilidad de otorgarle estatus de verdad jurídica al genocidio, convirtiéndolo de este modo en parte de la historia oficial de la nación. Para los propósitos de mi argumentación, el juicio fue relevante por dos razones: la primera, por el protagonismo que el tribunal cedió a los peritajes antropológicos. Además, porque fue la primera vez que exmilitares de bajo rango y civiles que en el pasado colaboraron con el Ejército temieron ser enjuiciados. Cuando la sentencia fue dictada, en mayo de 2013, yo me encontraba fuera de Fray Bartolomé. Cuando volví al pueblo, en julio de 2014, la batalla legal y la confrontación retórica alrededor de la sentencia aún se mantenían álgidas. Fue en este contexto que Jorge interpretó mi interés por su padre como una avanzada judicializadora.

Otro episodio casi de la misma relevancia que el enjuiciamiento de Ríos Montt fue la exhumación en la antigua zona militar de Cobán, la capital de Alta Verapaz, departamento a cuya jurisdicción pertenece Fray Bartolomé. Entre 2012 y 2015, los antropólogos forenses extrajeron 558 osamentas, en lo que se convertiría la mayor operación de extracción de restos humanos registrada en el país. Con los avances de las excavaciones vino la noticia de que la mayoría de las víctimas habían sido secuestradas en localidades distantes a Cobán. En Fray Bartolomé más de una persona sopesó la posibilidad de que los desaparecidos locales del periodo de la guerra pudieran encontrarse en las fosas de la zona militar de Cobán. Por ejemplo, en septiembre de 2014,

Raúl, quien entonces promovía la organización de una asociación de víctimas de la guerra con miras a ingresar a los programas gubernamentales de resarcimiento, se me acercó para preguntarme si yo poseía acceso a los registros de las exhumaciones en Cobán y si podía facilitárselos. Mi respuesta fue negativa, aunque ofrecí ponerlo en contacto con los responsables de las exhumaciones.

Ambos episodios contribuyeron a aumentar el nerviosismo entre aquellos que adversaban la judicialización de los crímenes de la guerra, y por extensión el trabajo antropológico a ella vinculado. Fray Bartolomé no fue ajeno a la agitación conservadora. Como apunté arriba, en esta localidad la mayoría de la población aún cultiva afectos positivos con el ejército, en buena medida derivados de su desempeño como promotor del desarrollo regional durante el periodo de la colonización agraria. Estos sentimientos son peculiarmente marcados entre la élite local, que en la actualidad puede llegar a expresar escepticismo de las formas de gobierno civil y la reducción del protagonismo de los militares en la vida civil. Muchos de ellos sentían que la judicialización del pasado los interpelaba.

Tenemos entonces que en Guatemala, las disputas en torno a la veracidad histórica del genocidio son agitadas cíclicamente según los vaivenes de los procesos de judicialización del pasado. El caso Ríos Montt y las exhumaciones en la zona militar de Cobán constituyen episodios claves de esta historia. Ambos trajeron a flote los fantasmas de la violencia del pasado y abrieron nuevos espacios para actualizar la política de la confrontación. En circunstancias como éstas, frente a un tipo particular de interlocutores, los antropólogos podemos llegar a ser percibidos como individuos hostiles.

UNA POÉTICA *FOLK* DE LA ANTROPOLOGÍA

Las personas con las que los antropólogos interactuamos mientras realizamos trabajo de campo han adquirido una serie de conocimientos

respecto al tipo de trabajo que realizamos y las implicaciones que de éste pueden derivar. Tales conocimientos son contextuales, móviles y no siempre coherentes. Para que alguien se forme una idea de la antropología y de lo que los antropólogos hacemos no es necesario que previamente haya sostenido encuentros cara a cara con el antropólogo. De la antropología y los antropólogos se habla en la televisión, los periódicos, la radio, etc. Es a través de estos medios que las personas conocen de nuestra existencia.

Cuando los antropólogos nos presentamos frente a públicos amplios es usual que quienes nos escuchan nos imaginen como personas dedicadas a develar misterios de civilizaciones pasadas y a registrar culturas amenazadas por la *modernidad*. En Guatemala estas representaciones, popularizadas por los medios de comunicación de masas, son bastante recurrentes. Pero también es habitual que, al presentarnos diciendo que somos antropólogos, las personas acudan a otro tipo de imágenes. Que no son otras que los cementerios clandestinos, el activismo político en general y de derechos humanos en particular. Ocurre así, debido a que en aquel país el devenir de la antropología ha estado estrechamente vinculado a las confrontaciones sobre el pasado y al tratamiento de las desigualdades sociales históricamente configuradas. Dicho con otras palabras, el posgenocidio es una más de las fuentes de las que la disciplina se abreva. De modo que, quienes hacemos trabajo etnográfico en aquel país, de una u otra manera y sin que necesariamente lo deseemos, seremos interpelados a contraluz de las contenciones que lo modelan.

Guiándome por este principio de explicación, retorno a las anécdotas de la obertura con el propósito de mostrar que al ser valorada a contraluz del posgenocidio, la antropología emerge tensada como una labor dedicada a tres actividades: exhumar los cementerios clandestinos donde reposan las víctimas de la contrainsurgencia; realizar averiguaciones que buscan enjuiciar a los autores de la violencia del pasado, y participar del activismo de las luchas políticas de organizaciones campesinas, indígenas, etc.

Cuando Antonio me respondió preguntando si soy como Mirna Mack, estaba vinculándome con un personaje a partir de una identificación profesional, que para él se tornó posible recordar, una antropóloga asesinada a consecuencia del trabajo que realizaba. David, por su parte, pensó que yo estaba ahí para identificar cementerios clandestinos, es decir, me situó como antropólogo forense. Jorge, en cambio, se situó en la primera línea de la avanzada judicializadora del pasado, cuestión que llevó al plano de la confrontación personal.

La respuesta de Antonio no necesariamente transmite hostilidad. La reacción de David devino revestida de una curiosidad cuya fuente permaneció oculta. Jorge, en cambio, fue menos vacilante, él sí que supo hacia dónde dirigir su malestar. En conjunción, estamos frente a perspectivas relativamente coherentes de imaginar a la antropología y a los antropólogos en el posgenocidio. Tales imágenes no son portadoras intrínsecas de hostilidad, la antropología sólo adquiere cualidades negativas para aquellos que la perciben como una labor perjudicial para sus posiciones.

Procuremos desempacar estos procesos semióticos mediante un recorrido breve de los arraigos del habla de los tres personajes.

Ser como Myrna Mack. Cuando Antonio respondió a mi presentación preguntando si soy como Myrna Mack, estaba acudiendo a una manera de pensar en la antropología a través de los recuerdos. ¿Quién fue Myrna Mack, y por qué se convirtió en un ícono de la profesión?

Myrna fue la primera antropóloga guatemalteca que adquirió notoriedad pública. Además, es uno de los trágicos referentes de la violencia estatal y de los anhelos de justicia que tantos guatemaltecos han guardado durante años. En 1990, mientras desarrollaba un ambicioso proyecto de investigación sobre el desplazamiento forzado causado por las campañas militares de contrainsurgencia rural de la década de 1980, fue asesinada en una calle céntrica de la capital por integrantes de la inteligencia militar. Desde el primer momento, el crimen fue vinculado con su faceta profesional. Que a Myrna la mataron por ser antropóloga, se constituyó en el punto de partida de su historia personal.

Cuestión que la convierte en una suerte de figura paradigmática de la antropología guatemalteca.

La popularidad de la figura de Myrna es el resultado del trabajo de memoria impulsado por su familia y el instituto de investigaciones donde laboraba cuando fue asesinada, del que había sido fundadora.

Su familia, perteneciente a la clase alta (Nelson, 1999), mantiene activa una extensa campaña de búsqueda de justicia y perduración de su legado, que incluyó la creación de una fundación que lleva su nombre dedicada a la lucha en contra de la impunidad, la reconversión del poder militar y las reformas judiciales. La familia Mack consiguió que un oficial del ejército fuera sentenciado como autor material del asesinato. Cuando la investigación penal que debía dar con los autores intelectuales mostró indicios de estar viciada, el caso fue llevado a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). En 2004 esta corte condenó al Estado guatemalteco por obstruir la justicia y le ordenó implementar medidas de reparación. En la actualidad, el caso Myrna Mack continúa atrayendo la atención periodística. Cuando se habla de Myrna es usual que su nombre esté antecedido por su profesión; como dijo Antonio, ella es la antropóloga que mataron. A partir de allí, las personas ordinarias han aprendido a asociar su nombre con una profesión identificable con la muerte.

La muerte violenta, utilizada para manufacturar a Myrna como un ícono de la antropología, constituye uno de los recursos más poderosos de la poética del ser antropólogo en el posgenocidio guatemalteco. Tan poderoso como aquél que los forenses desvelan en las fosas que excavan. En el imaginario popular contemporáneo, los antropólogos trabajamos la muerte: la excavamos e indagamos en los sitios donde reposan los masacrados de la guerra, mas ella también trabaja los referentes que delinean nuestra profesión, e incluso emerge en los diálogos teñidos por las disputas del pasado en el presente.

Arqueólogos de la violencia. La imagen del antropólogo como alguien dedicado a develar las ruinas de la guerra es por demás poderosa. La ocupación de forense parece fácil de delimitar. Cuando viajábamos

por la carretera, David me preguntó si en Fray Bartolomé existen cementerios clandestinos. La inquietud del muchacho me pareció irregular. La pregunta parecía dar por sentado que yo me dedicaba a encontrar cementerios clandestinos. La primera vez que David y yo hablamos de mis razones para estar en Fray Bartolomé, le expliqué que estaba realizando un estudio sobre la historia del poblamiento de la región, el reparto de la tierra y el arribo de los colonos. Por esta razón la pregunta me resultó llamativa. Acaso mi presentación de estudiante no le había resultado convincente. En realidad, ser antropólogo forense no fue la única ocupación que David contempló para mí.

Según entiendo ahora, David me había ubicado en una red de significados confusa que le resultaba inestable, y que lo impulsaba a querer desvelar algo que aparentemente yo ocultaba.

En una ocasión distinta a la conversación en la carretera, durante uno de nuestros primeros encuentros, me confrontó inquiriendo si yo trabajaba en el CODECA, una organización de base campesina adversada por la élite local. Es decir, quería saber si me desempeñaba como activista político a sueldo. La anécdota ocurrió durante la fiesta en un pueblo vecino a Fray Bartolomé. En algún momento de la noche él, tres de sus amigos y yo nos encontramos platicando fuera del recinto del baile. Los cuatro muchachos estaban borrachos.

De pronto, David empezó a confrontarme empleando un estilo agresivo hasta entonces inusual en él. En cierto momento me preguntó que si yo era «izquierdista». A lo que respondí que no, expresándole mi falta de interés en asuntos de partidos políticos. Punto seguido me aclaró que las personas con tales afinidades ideológicas no son de su agrado, y se extendió haciendo señalamientos en contra del CODECA y de Víctor, un personaje de la política local, a quien acusó de incitar conflictos políticos en el municipio. Consideró pertinente, además, hacer saber que él «trata bien» a sus trabajadores, que platica con ellos y «los aconseja» para que eviten involucrarse en las molestas protestas del CODECA y los conflictos que Víctor promovía. Como sucedería

después con Jorge, el alcohol intervino para estructurar el marco de la interacción, agregándole una dosis alta de volatilidad emotiva.

Revelando su posición en la arena ideológica local, David me dejaba en firme sus preferencias ideológicas y su labor de buen patrón. En la representación hecha por David, Víctor se aproximaba a lo que en la cultura política conservadora guatemalteca es definido como un «manipulador» (McAllister y Nelson 2013; Nelson 2004). En la cultura política conservadora guatemalteca, la idea de la manipulación o el engaño descansa en los supuestos de que campesinos, indígenas y otros sujetos «manipulables» son incapaces de formular demandas políticas por sí mismos, y que cuando lo hacen es porque alguien más los ha incitado. El manipulador suele ser un individuo externo a las localidades que llega para incitar conflictos que luego gestiona para obtener beneficios, usualmente dinero o favores políticos. A su manera, la figura incorpora los roles de lo que la antropología política conceptúa como intermediario. En el posgenocidio, la figura del manipulador es incorporada por técnicos de ONG, que asisten a organizaciones de base, labor no pocas veces desempeñada por antropólogos.

David tenía sus propias razones para interrogarme. Los rodeos a los que acudía intentando develar una verdad respecto a mi orientación ideológica y mi verdadera ocupación fueron incentivados por mi propio comportamiento en campo. Del mismo modo en que me interesaba en conversar con él y sus amigos, también pasaba tiempo con los dirigentes del CODECA y Víctor. En varias ocasiones aparecí junto a ellos en espacios públicos, asistí a actividades a las que fui invitado, e incluso visité sus casas. Acaso ¿estaba yo involucrado en las protestas? Posicionado como antropólogo mi oficio me hacía propenso a participar en los juegos que hacen al manipulador. Como ya vimos, en la representación hegemónica el manipulador proviene de fuera, es una persona que conoce el funcionamiento del Gobierno, que ha realizado estudios académicos, en fin, que posee recursos lingüísticos de los que los campesinos carecen ¿Acaso el papel no me venía bien?

A David la posibilidad de la manipulación le resultaba particularmente inquietante debido a que la consideraba como una fuente de distorsión del orden y las jerarquías de clase y etnia. Si aconsejaba a sus trabajadores era justamente para contrarrestar la labor de los agentes de distorsión. No obstante, al momento de criticar a Víctor e intentar averiguar si yo mantenía algún vínculo con él, pareció perder de vista que su labor de asesor político no dista mucho de lo que criticaba. El bien actuar propio y el mal actuar denunciado se funden en el deseo de conseguir que otros actúen según los intereses del enunciante. De esta manera, el buen patrón y el manipulador existen como una relación de unidad y lucha de contrarios, cuya existencia se materializa en las arenas de lucha política habilitadas por el régimen político del posgenocidio.

Agitadores de fantasmas. Ferrándiz (2006), Robben (2000) y Sanford (2003) han señalado que la exhumación de los cementerios clandestinos arroja más que huesos. La apertura de las fosas arroja al presente los fantasmas del pasado. El verbo arrojar es clave para el sentido que quiero transmitir. En un uso más vernáculo la partícula sirve para significar la acción de vomitar algo que el estómago no consiguió digerir. Ésta es una buena manera de enfrentar el contenido de las fosas comunes y los cementerios clandestinos en Guatemala. Con esta idea en la mente vuelvo a las palabras empachadas de Jorge.

Jorge temía que mi interés en su padre, ahora un hombre viejo y cansado, se debiera a una investigación que buscaba imputarlo penalmente por crímenes de guerra. Si bien en las ocasiones anteriores Jorge me había ofrecido conseguirme una cita con su padre, sabía que haría lo que estuviera a su alcance para mantenerme alejado. Frente a mí, él estaba predispuesto para la hostilidad. Aquella mañana el alcohol aceleró su malestar haciendo que expresara algo que estando sobrio se le dificultaba expresar. Para comprender la hostilidad de Jorge es conveniente rescatar la historia familiar del muchacho o aquella fracción que volvió para agitar los fantasmas del pasado.

El padre de Jorge, a quien llamaremos Miguel, se desempeñó durante muchos años como guardaespaldas personal del general Romeo Lucas García, quien ocupó el cargo de presidente de la República entre 1978 y 1982. El general Lucas tuvo varias propiedades en Fray Bartolomé e incluso vivió ahí, de hecho, así fue como la familia de Jorge se estableció en la localidad. Según el informe de la CEH la mayoría de las violaciones a derechos humanos registradas durante la guerra fueron cometidas durante los Gobiernos de Lucas García y Ríos Montt. Aunque en el exterior la imagen de Lucas que domina es la de un artífice del genocidio, en Fray Bartolomé el militar es representado como el promotor de la colonización agraria y el desarrollo regional.

Carezco de elementos que me permitan dilucidar la participación de Miguel, el padre de Jorge, en las tramas de la violencia durante la guerra, a no ser su desempeño como guardia y amigo personal de Lucas. Los señalamientos que contra él escuché no fueron más allá de la usual prepotencia que se ejerce cuando se es cobijado por el aura de hombres poderosos. Por ejemplo, nadie lo vinculó con asesinatos o desapariciones forzadas, como ocurrió con otros personajes. De cualquier forma, producir imputaciones es objetivo de la investigación penal, no del etnógrafo.

La reacción de Jorge expresa el malestar de alguien que interpreta los juicios contra exmilitares como agravios. Pero también es posible que de verdad creyera que lo mío significaba una avanzada penal contra su padre. La anécdota ocurrió cuando la batalla legal y mediática en torno a la sentencia por genocidio continuaba siendo álgida. En aquel momento, la posibilidad de correr igual suerte que el exdictador flotaba sobre las cabezas de aquellos que sentían que el juicio los interpelaba. Recordemos que, como parte de sus intentos por edificar un bloque común, los opositores de la sentencia enviaban mensajes dirigidos a sus propios correligionarios insinuando que si la sentencia quedaba firme todos serían enjuiciados. Si Jorge y su padre estaban atrapados en estas redes de confusión y suspicacia, ¿qué otra cosa pensar de un an-

tropólogo que se aproxima pidiendo hablar del pasado que no sea una avanzada investigativa?

Prestar atención al uso de los pronombres en el fragmento de lo dicho por de Jorge nos ayuda a despejar el problema de la pragmática de sus palabras. Anotemos que el destinatario de la advertencia es un sujeto en dos instancias: vos y ustedes. La primera, establecida en el contexto íntimo de la interacción, se dirigía hacia mí. La segunda, el plural, es no especificada, de forma que pudo estar dirigida a varios destinatarios a la vez. Quizá a los militantes de la exguerrilla, a quienes grupos de extrema derecha acusaron de estar promoviendo venganzas por haber perdido la guerra, a los activistas de derechos humanos que impulsan la judicialización del genocidio, o bien, a los antropólogos que producen la evidencia material que sustenta las pruebas con que se enjuicia a militares. En conjunto, la fuerza performativa de la amenaza fue habilitada por la cercanía semiótica entre antropología, cementerios clandestinos, activismo de derechos humanos y judicialización de crímenes de guerra, previamente existente.

NEGOCIAR EL EXTRAÑAMIENTO, LA EMPATÍA Y LA COLABORACIÓN

Siendo etnógrafos, debemos tomar conciencia de que al acercarnos a los procesos que nos interesa estudiar, corremos el riesgo de ser implicados en los conflictos de los que nuestros interlocutores forman parte. Con mayor frecuencia ocurre así cuando se apuesta por mantener un rango de interlocutores amplio. Otras veces, simplemente tendremos que reconocer que no todas las personas están dispuestas a recibirnos, y que existen entornos en los que nuestra presencia se convierte en una fuente de incomodidad para ellas.

Previendo la tendencia a romantizar el encuentro etnográfico con el otro, más cuando este es imaginado a partir de nociones de subalternidad, la hostilidad local abre una serie de interrogantes que bien

vale la pena implosionar. Pienso, concretamente, en las nociones de extrañamiento antropológico y colabor, bien sea como principios epistemológicos, o como preceptos morales del oficio. Hablar de implicación, colaboración y otros predicativos conexos importa porque una buena porción de los antropólogos demanda que su oficio comulgue con las causas de los oprimidos, y porque estas etiquetas participan activamente en la negociación de los posicionamientos en el trabajo de campo.

En contextos como el que he delineado, el extrañamiento resurge de una forma tan perturbadora que amaga con acercar la muerte. Cuando el extrañamiento surge ominoso de la epistemología de la etnografía representada, a la manera de un viaje que devela la diferencia cultural, se viene a pique. Si sustraemos el romanticismo que ha sostenido a dicha figura y ponemos en el centro del encuentro las fricciones y el conflicto, la metáfora pierde utilidad para pensar la etnografía. Con ella, la empatía deja de ser una condición *sine qua non* de la buena etnografía. El alivio que nos queda es que podemos escribir buena etnografía sin que importe que las personas sobre las que escribimos nos agraden. En esta instancia, resulta oportuno revisitarse la pregunta de si la antropología de Guatemala preocupada por el posgenocidio debe contemplar la colaboración como su horizonte ético, sobre todo porque tal aserción continúa operando como el piso ético de los acercamientos a la violencia y sus efectos (un excelente ejemplo de esta perspectiva se encuentra en Sanford [2003]).

Una limitación intrínseca de los enfoques colaborativos es la propensión a cerrar el espectro de interlocutores. Al tomar posición, estos enfoques hacen a un lado a sujetos cuya participación en las contenciones que producen la violencia, o lo que sea que interese estudiar, debería también ser tomada en cuenta. A lo que quiero llegar es que una antropología dispuesta a asumir riesgos e ir más allá de la zona de confort moral es necesaria. Con un poco de atrevimiento me aventuro a sugerir que acercarnos a sujetos con visiones del mundo moralmente condenables o contrapuestas a lo que consideramos correcto puede

recompensarnos con la posibilidad de comprender aspectos de la vida que de otra manera sólo flotarían en el remanso de prejuicios que circundan nuestros escritos.

De modo que colaborar es útil o moralmente confortante para algunos antropólogos, mas no para todos, y no en todos los casos es factible hacerlo. En ocasiones insistir en ello puede llegar a entorpecer el trabajo antropológico. Cuando es nuestra identificación como antropólogos lo que predispone la hostilidad, el imperativo de la colaboración se evanece y la empatía se torna obtusa. Para quienes procedemos movidos por el aliento de actuar en y sobre la violencia, siguiendo la fraseología de Nelson y McAllister (2013), palabras como éstas no deberían caer en saco roto.

Si lo que nos interesa es comprender los modos de razonamiento de aquellos que buscan impunidad, o que expresan anuencia con el uso de métodos violentos, tendremos necesariamente que priorizar el estudio de los conflictivos, la negociación de fronteras y la desconfianza y la hostilidad.

Ahora bien, reconocer que ciertas personas nos irritan quizá en proporciones cercanas a como nosotros les resultamos molestos, no nos da licencia para desplazarnos al extremo opuesto de la empatía. Descalificarlos, caricaturizarlos como violentos, etcétera, no resuelve el problema de la representación etnográfica adecuada. La vida de David, para mencionar un ejemplo, es irreductible a sus opiniones desagradables. Al muchacho le aficiona la música electrónica. Su entusiasmo al hablar de los sitios que le gustaría visitar es proporcional al hastío que la monotonía pueblerina le provoca. Como amigo, uno realmente puede encontrar placentera su compañía. En fin, su vida es más que un puñado de opiniones y actitudes conservadoras.

La evidencia expuesta muestra que, en la medida en que nos plantamos frente a realidades saturadas de conflictos, tensiones e infortunios, el extrañamiento antropológico encauza por nuevas vertientes. Si en el posgenocidio la política de la confrontación colma las interacciones hasta tornarlas potencialmente violentas, las posibilidades para el

extrañamiento brotan, paradójicamente, de la intimidad y no de la distancia. En el posgenocidio el extrañamiento proviene del conocimiento de que el otro es familiarmente extraño o extrañamente familiar, y no del encuentro con algo desconocido o culturalmente lejano (Ahmed 2000; Weber 1973; Weismantel 2002).

Estos juegos de puesta contra la pared no tienen por qué ser evaluados negativamente. El plus de conocimiento que nos ofrecen las pesquisas que nuestros interlocutores realizan puede ser conducido productivamente para nuestros objetivos de conocimiento. Una vía para hacerlo, sugiero, es prestando atención a cómo los marcos de cognoscibilidad social estructuran las posibilidades para la formulación de los discursos antropológicos.

Después del viaje por la carretera, David obtuvo la información que necesitaba para despejar las inquietudes que lo habían llevado a confrontarme la noche de la fiesta. Posterior a interrogarme quizá me imaginó más próximo a él. Siendo así podía permitirse bajar la guardia y conversar con afabilidad. Con él, como con Jorge, una relación de relativa cordialidad y cooperación sólo fue posible después de que conseguí despejar las dudas que los silencios y los mensajes implícitos filtraron. En un momento se convencieron de que yo no soy forense, que no estaba ahí para manipular. Supieron, también, que no me involucraba en averiguaciones de violaciones de derechos humanos.

Dilemas como los que experimenté con ellos estuvieron presentes durante todo el trabajo de campo. No mentí, pero sí me reservé información y maticé verdades incómodas, y cuando la muerte me fue ofrecida opté por guardar la calma y tomar precauciones para estar a salvo evitando cultivar «pensamiento negativo que me hiciese pensar y temer más de la cuenta» (Castro 2015, 62). Sé que si me hubiera expresado de otra manera mis datos serían distintos, también que mis interlocutores hicieron lo suyo: calibraron los encuadres, me interrogaron y sacaron sus propias conclusiones. Como Shoshan (2015) escribe: como antropólogos realizando trabajo de campo «estamos constantemente convocados a posicionarnos y, si rechazamos o ignoramos esa

llamada, las personas con quienes trabajamos se encargarán de posicionarnos» (p.161) (véase también, Venkatesh 2002, 92). En fin, las personas con las que trabajamos saben que poseemos intereses, opinamos y ocupamos una posición en las contenciones políticas que les interpelan.

CIERRE

El posgenocidio exhibe una serie de cicatrices que raspan al tacto. Son heridas de vieja data, unas mal cerradas y otras de reciente aparición. Antes que una vuelta de página histórica el prefijo *pos* entreteje lo nuevo con lo viejo, haciendo que las experiencias del pasado abracen al presente. En este contexto, ir a campo no implica más desplazamiento que el traslado físico de un sitio a otro. Antes que un lugar geográfico el campo termina siendo un conjunto de relaciones mediadas por intereses, diferencias y conflictos por despejar, que exigen develar posiciones.

No obstante haber sido el primer antropólogo que realizó trabajo de campo en Fray Bartolomé, mi identificación le resultó familiar a la mayoría de los vecinos. Si bien muchos fueron amables y generosos, otros se mostraron hostiles al presentir que mi presencia contravenía sus intereses. La frecuencia con que en Guatemala el oficio de la antropología es imaginado como una labor dedicada a la arqueología del pasado y a la promoción del activismo político y de derechos humanos es alta. Existe en estas representaciones una dialéctica que vincula a la antropología con el pasado y el futuro a partir de relaciones de simultaneidad.

En conjunto, las cualidades que se le atribuyen al oficio de antropólogo delinean las fronteras de la disciplina como una labor de interés público y a los antropólogos como sujetos sensibles a la historia, las reivindicaciones políticas y los derechos humanos. En el posgenocidio guatemalteco la imagen pública de la antropología emerge y parece

desplazarse sobre coordenadas sensitivas que alinean a la profesión con las contenciones que definen la contemporaneidad política nacional. Para muchos colegas el oficio parece una labor que ayudará a redimir a los vencidos y ellos desean también ser redimidos. Otros, en cambio, lo asumimos con menos pasión redentora.

CAPÍTULO 6



Domesticar las taxonomías sociales. Identificaciones locales y nacionales vistas a través del trabajo de campo etnográfico de Susan Drucker en Jamiltepec, Oaxaca (1957-1963)

Paula López Caballero

«EN EL INDIGENISMO CONTEMPORÁNEO... EL INDIO ESTÁ EN EL seno del propio mestizo, unido a él indisolublemente. Captar al indígena será, por tanto, captar indirectamente una dimensión del propio ser. [...] Para salvar al indio habrá que acabar por negarlo en cuanto tal indio, por suprimir su especificidad. Pues que, en la comunidad sin desigualdad de razas, no habrá ya “indios”, ni “blancos” ni “mestizos”, sino hombres que se reconozcan recíprocamente en su libertad» (Villoro [1950] 2014, 242-247). Así sintetiza Luis Villoro el horizonte nacional al que México debía dirigirse. Publicado justo a mitad del siglo XX, *Los grandes momentos del indigenismo* abreva de una larga tradición de pensamiento sobre la nación y la raza, en particular al establecer al mestizo como el sujeto primordial de la nación. Recoge

también las preocupaciones de su época, marcadas por la pregunta recurrente sobre el «ser del mexicano»¹.

En clave filosófica éste será el espíritu que, al menos en el papel, guiará las acciones del Instituto Nacional Indigenista (INI, 1948-2003), encargado de coordinar la acción pública en regiones indígenas, a través de políticas específicas diseñadas para la «integración» de esas poblaciones a la nación. Pasados los años, esa intención asimilacionista se volverá el principal blanco de las críticas a la política indigenista, que hoy, desde las actuales sensibilidades multiculturales, no pueden verse más que como un programa retrógrado y opresivo².

El proyecto nacionalista y la llamada «ideología del mestizaje», ejemplificados por la cita a Villoro, así como su crítica más generalizada, comparten dos presupuestos básicos que en este artículo busco interrogar: en primer lugar, que el mestizaje supone necesariamente una mezcla (y eventual desaparición) de por lo menos dos grupos, el indígena y el criollo (o blanco); es resultado de ella (ahora se agrega también a la población afrodescendiente). De ahí que, reza la *doxa* común a quien defiende y a quien critica dicho proyecto, el indigenismo institucional promovido por el INI y enfocado al «cambio cultural» de las poblaciones indígenas aparezca como uno de los aparatos más eficientes para hacer «realidad» ese proyecto nacionalista de homogeneización identitaria.

En segundo lugar, tanto promotores como críticos de este proyecto de homogeneización nacional tienden a presentar esta clasificación

» 1. Ese mismo año Octavio Paz publicó *El laberinto de la soledad* (1950), donde terminó de dar forma al «mestizo histórico», aquél que habría surgido de la violencia de la conquista. Por su parte, Samuel Ramos en su *Perfil del hombre* (1938) y el grupo Hiperión, más tarde, llevaban una década pensando en el «ser mexicano», permanentemente «fuera de lugar» debido a su posición ambigua entre lo rural y lo urbano, lo occidental y lo tradicional, lo moderno y lo arcaico. Sobre el grupo Hiperión véase Santos (2016).

» 2. Por ejemplo, Martínez Casas *et al.* 2014, 38-48. Estas «sensibilidades» olvidan el «trompo a la uña» que, según M. Tenorio, se echaron los intelectuales mexicanos en una época donde la distinción racial era fundamental, por ejemplo, en Estados Unidos (Tenorio 2009).

y las distinciones y jerarquías que moviliza como representaciones objetivas del orden social imperante en el país en aquél entonces: un mundo rural «indígena» dominado por élites «mestizas» contrapuestos a un proyecto urbano, nacional y moderno, igualmente identificado como «mestizo».

Sin embargo, tal vez debido a la poderosa naturalización de este distingo, poco se ha estudiado la pertinencia de esta taxonomía a nivel local en el mundo rural de aquellos años. ¿A nivel de las localidades rurales de esa época, la distinción indígena/mestizo era operativa socialmente? ¿Estas categorías y sus significados eran los mismos en todo el país? ¿Existía un zoclo común de significados y valores asociados a estas taxonomías entre los intelectuales del indigenismo y el mestizaje y los habitantes rurales de las regiones en las que el INI decidió intervenir? O de lo contrario, ¿qué traducciones se hicieron entre categorías locales y nacionales?

Problematizar estas dos premisas básicas de la representación más generalizada de la nación —a saber la pertinencia de una frontera estable entre indígena/mestizo para describir el mundo rural de mediados del siglo xx, y la idea de que un polo encarna cierta pureza original y el otro se asocia a la mezcla— constituye el objetivo general de este artículo. Para ello, propongo desarrollar una arqueología de la investigación antropológica realizada por una joven antropóloga, Susan Drucker, quien hace investigación en el pueblo de Jamiltepec (Oaxaca) a finales de la década de 1950, pesquisa que será publicada en un libro intitulado *Cambio de indumentaria. La estructura social y el abandono de la vestimenta indígena en la villa de Santiago Jamiltepec en 1960*³. Mi análisis, sin embargo, no se limita a una exégesis del libro de Drucker.

» 3. Drucker nació en Nueva York en 1936, pertenece por tanto a la misma generación de los reconocidos antropólogos Guillermo Bonfil Batalla (nacido en 1935) y Arturo Warman (nacido en 1937), con quienes estudió en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). La familia Drucker (sus padres eran judíos de Europa del Este) migró a la Ciudad de México en 1952 como reacción a la persecución del senador Joseph McCarthy. Después de estudiar pintura por dos años, y con el apoyo de su amigo Rodolfo Stavenhagen, Drucker comenzó sus estudios antropológicos en 1955.

Cual muñecas rusas, la monografía de Drucker puede contrastarse con la tesis que le dio origen y con un tipo de fuente excepcional y raramente utilizada: los diarios de campo en los que se basa dicha investigación. Tuve además el privilegio de poder discutir de viva voz con la autora, en una larga entrevista que realicé con ella en 2017⁴.

El trabajo de Drucker buscaba responder, con herramientas etnográficas, a una pregunta muy pragmática: ¿cómo entender el cambio cultural que está viviendo la población de Jamiltepec a través del caso concreto del cambio de indumentaria? Acorde con la norma antropológica de la época, este trabajo abona a la narrativa aparentemente lisa y lineal que va de lo tradicional a lo moderno o de la «comunidad indígena» a «la nación mestiza», al documentar la disolución de la «cultura» nativa del vestido, en favor de la indumentaria de tipo «occidental» difundida por los mercados nacionales. En esta medida, los análisis de Drucker pueden leerse como un testimonio más de los procesos vinculados al proyecto de aculturación emprendido por el Estado mexicano en la región, un proceso visto generalmente como vertical, impuesto e incluso violento.

En vez de considerar el trabajo de Drucker como un cristal transparente para observar la historia del cambio cultural en Jamiltepec, aquí consideraré dicha investigación como lo que Carlo Ginzburg denomina «el paradigma evidencial», un método para atribuir la autoría de una obra de arte que se concentra en «los detalles más triviales que habrían influido menos en los manierismos de la escuela del artista»

» 4. Esta singular confluencia de fuentes me permite mostrar, por un lado, la potencialidad del recurso metodológico que supone utilizar los documentos con los que se elabora una investigación, en vez de focalizarse en los resultados esperados o logrados de la misma. Otros trabajos utilizan los reportes técnicos de los arqueólogos para reconstruir prácticas de investigación, conservación o colaboración con las localidades rurales en donde se hallaron restos arqueológicos. Véanse Hernández López (2018), Salas Landa (2018), Burón Díaz (2017), Schwartz (2016), Fábregas y Gubern (2007) y Cueto (2007) quienes utilizan diarios de campo antropológicos como fuentes históricas. Ninguno de ellos hace una comparación sistemática entre las distintas etapas de la producción antropológica. Para otros contextos, véase Schumaker (2001).

(Ginzburg 1994, 97). Estos indicios me permitirán exponer el «archivo» indigenista, entendido en un sentido foucaultiano, esto es, como «el sistema de la discursividad [y] las posibilidades e imposibilidades enunciativas que va domesticando» (Foucault 1969, 170), precisamente en un momento en que dicho sistema estaba formándose. Con este objetivo, me concentro en un aspecto capital (pero poco atendido) de dicho archivo: las clasificaciones identitarias que ordenan al ámbito social, en específico, la distinción estructural entre «indígena» y «no-indígena»⁵. Acceder al discurso antropológico e indigenista desde sus categorías axiomáticas será, pues, el medio que aquí me daré para ofrecer un análisis que escape a las verdades que ese mismo discurso ha ido fijando.

Al poner en tensión el libro de Drucker, su tesis y sus diarios de campo, y al leerlos desde el marco analítico señalado, se hace tangible la existencia misma de dos taxonomías identitarias distintas, una local y una nacional, que no necesariamente embonaban como el lector —ya socializado en la segunda— esperaba. Examinar en conjunto las distintas etapas de la investigación de Drucker me permitirá mostrar, primero, que existía una fuerte jerarquización social al interior de la «comunidad indígena», pero que ésta no se expresa únicamente con la distinción «indígena»/«mestizo». También mostraré que, localmente, las categorías de identificación eran laxas y heterodoxas, lejos de la noción más común de identidad entendida como una ontología estable y constitutiva de las personas. Finalmente argumentaré que en la taxonomía de Jamiltepec las ideas de mezcla y pureza se ordenaron de manera específica, distinta al estándar nacional. Ello me permitirá hacer visible el trabajo de traducción que Drucker operó entre la taxonomía local y la nacional. Se trata, en suma, de levantar una capa tras

» 5. No se confunda mi argumento con aquel que considera las categorías etnolingüísticas (nahuas, zapotecas, huicholes) como más auténticas que «indio» o «indígena». Mi señalamiento vale para ambas pues invisibilizan las divisiones, fracturas y demás actos de poder que toda demarcación de pertenencia supone (aun a escala del grupo étnico o lingüístico).

otra de esta narrativa antropológica e indigenista a través de los textos producidos por Drucker con el fin de desestabilizar la pulida narrativa que va de la localidad indígena tradicional a la aculturación nacionalista y modernista. En su lugar, propongo atender un proceso histórico más discreto, pero no por ello menos central que la aculturación misma y que aquí llamaré «domesticar las taxonomías sociales», esto es, subsumir la pluralidad de categorías y valores atribuida a ellas a la distinción más llana entre «indígenas» y «mestizos».

Documentar esta silenciosa transformación abre un diálogo con propuestas novedosas sobre las identificaciones en general y las de «indígena» y «mestizo» en particular. Argumentaré que esta domesticación de las clasificaciones locales no consistió simplemente en la aparición de dos nuevas subjetividades —la de indígena y la de mestizo— como pareciera sugerirlo Daniel Nemser en su inspirador análisis sobre la categoría colonial de «indio»⁶. Aquí mostraré que un efecto central de las «prácticas de gubernamentalidad» sobre las clasificaciones es que su naturaleza misma cambia: de ser inestables, móviles y elusivas adquirieren una calidad fija, se vuelven propiedades permanentes y constitutivas de las personas⁷. Por otro lado, mi trabajo permite ampliar un argumento sobre la calidad inestable y coyuntural de la identidad «mestiza», tal y como lo propone Paul Eiss (2016). En el conjunto de trabajos intitulado «Mestizo Acts», el argumento transversal se apoya en una variedad de casos empíricos que permiten analizar «acts of naming and acts of claiming that are performed or embodied in the in-between spaces of social life» (Eiss 2016, 217). Así,

» 6. De manera sintética su argumento es que las congregaciones de pueblos de indios entre los siglos XVI y XVII fueron clave en la construcción de una subjetividad «india» «out of a heterogeneous mosaic of indigenous forms of life». De tal suerte que en «the conventional understanding of mestizaje based on a mythical encounter between Spaniard and Indian... there was no "Indian"... the "Indian" was the product, rather, of a century of targeted and material practices of colonial governmentality» (Nemser 2015, 337).

» 7. Aun si esa inestabilidad está siempre presente como una amenaza latente que puede desdibujar al orden taxonómico en su totalidad. Véase Yeh (2015).

nombrar y categorizar pueden entenderse como actos performativos plenos a través de los cuales Eiss «question whether mestizaje is fundamentally about race as biologically defined» para interesarse, más bien, en los «mutable, historically embedded, and politically charged mestizo acts» (Eiss 2016, 243).

La siguiente sección ofrece elementos que contribuyan a situar el trabajo de Drucker en un triple contexto: el de la localidad estudiada, la antropología en México y el indigenismo. Las secciones posteriores examinan a detalle las diferentes etapas de su investigación en Jamiltepec.

HACER ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN JAMILTEPEC EN LOS CINCUENTA

Cuando Susan Drucker bajó de la avioneta que la llevó hasta Pinotepa Nacional, recuerda que la inundó una sensación de encontrarse en el fin del mundo. En efecto, hasta 1964, ese era el único medio de acceso a la región de la Costa Chica, tanto para pasajeros como para los productos locales que se vendían en Oaxaca, Acapulco, Puebla o la Ciudad de México. Esa sensación de distancia no hace más que aumentar al enterarse, a su llegada, que la avioneta se había derrumbado la semana anterior⁸. El otro recuerdo es el golpe de calor y de humedad al bajar del transporte, en aquella franja de tierra estrecha entre la costa y la sierra, fértil y atravesada por varios ríos y manantiales.

Drucker no era la primera antropóloga en visitar y estudiar esa región. Apenas unos años antes, el director del INI Alfonso Caso había solicitado tres reportes con el fin de entender mejor la problemá-

» 8. Los testimonios y citas provienen de una misma entrevista realizada con S. Drucker los días 4 y 5 de julio de 2017 en Cambridge, Reino Unido.

español, la subordinación del grupo mixteco ~~durante los siglos~~ ~~durante los siglos~~ de la "gente de razón". Cuatro siglos de contacto y convivencia de los dos grupos, y la introducción de un tercer grupo de origen africano, crearon una población racial y culturalmente mestiza; pero no obstante los cuatro siglos de cambio durante la época colonial y los cambios más violentos ~~durante los siglos~~ ^{durante los siglos} XIX y XX, en Jamiltepec, como en otros lugares de la República, se ha preservado una distinción real y objetiva, conceptual y subjetiva, entre "indios" y "gente de razón".³ La existencia de estos dos ~~grupos étnicos~~ ^{grupos étnicos} es un hecho incontrovertible, desde el punto de vista tanto del habitante del pueblo, como del antropólogo, y que influye en toda la vida social.

La transformación de las relaciones entre los dos grupos es parte del proceso omnipresente de cambio en todos los elementos de la vida; y nuestro estudio intenta analizar un pequeño aspecto del cambio en la cultura material, que se relaciona directamente con la estratificación social del pueblo.

Nedel, al hablar de la estratificación social, nos da la siguiente definición:

"Cuando una sociedad está dividida en grandes conglom

3.- En el curso de este trabajo nos referiremos a los individuos que se consideran y que son considerados "indios" o "naturales" con los términos equivalentes de "indígena" y "mixteco", y nos referiremos a los individuos que se consideran y son considerados "de razón", con el término "mestizo", variando el uso de los términos según el contexto, y aplicándolos también a los símbolos de estatus de cada clase.

Imagen 1. Introducción de tesis tachada, Drucker, S. El abandono de la indumentaria indígena en la villa de Santiago Jamiltepec, BA thesis, 1960, p. 2, INPI, Biblioteca Juan Rulfo, Fondo Archivo Histórico del INI.

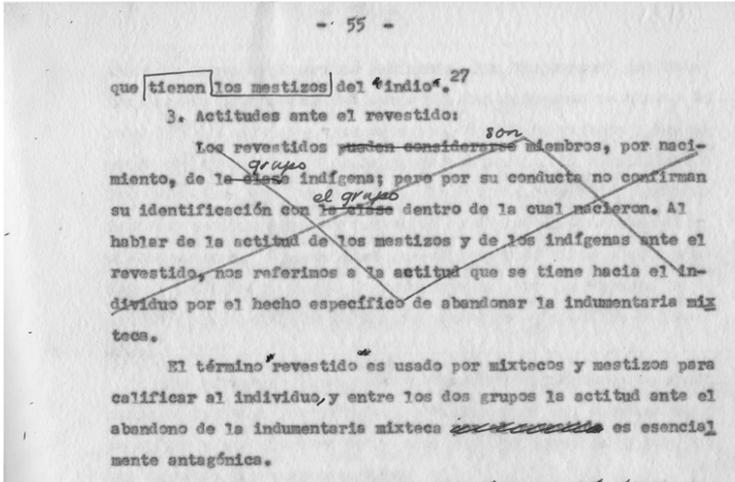


Imagen 2. De «clase» a «grupo», Drucker, S. El abandono de la indumentaria indígena en la villa de Santiago Jamiltepec, BA thesis, 1960, p. 55 (excerpt), INPI, Biblioteca Juan Rufó, Fondo Archivo Histórico del INI.

tica social de la región⁹. Es de notar que estos reportes describen el orden social local como fuertemente jerarquizado entre una minoría «mestiza», ganadera y con control sobre el municipio y una mayoría «indígena», campesina, analfabeta y marginada del poder político, abonando así a la narrativa más convencional sobre la diferenciación local en el mundo rural mexicano. Sin embargo, ninguno de ellos se interesa en las categorías locales de identificación, ni transcribe testimonios o expresiones de uso local. Y a pesar de ello se cuelan, por momentos, otras nomenclaturas. Alfonso Fabila en particular introduce la categoría «indoeuromestizo» para referirse a los hablantes de castellano, las categorías «indio amestizado» y «mestizo pobre»

» 9. Se trata de De la Peña (1959), De la Fuente (1955), Velázquez (1955), y la investigación de Fabila realizada en 1956 y recientemente publicada (Sosa 2010).

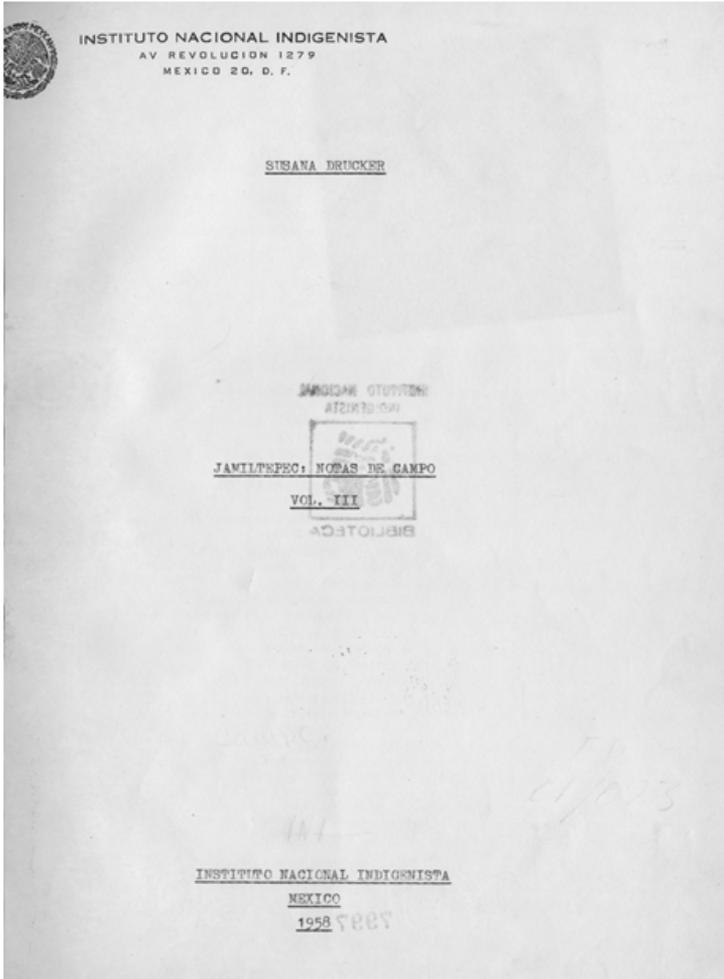


Imagen 3. Notas de campo (portada), Drucker, S. Jamiltepec, notas de campo, vol. III, 1958, Internalcover, INPI, Biblioteca Juan Rulfo, Fondo Archivo Histórico del INI.

que también aparecerán en el trabajo de Drucker (Sosa 2010, 59). Estos reportes ayudan a esbozar el paisaje local.

Todos reconocen que la mayoría de las tierras con que cuenta Jamiltepec son de buena calidad y bien dotadas de fuentes de agua. De hecho, a pesar de su difícil acceso, antes de la revolución, Jamiltepec y toda la Costa Chica habían sido zonas altamente lucrativas, gracias a la ganadería (principalmente porcina) y el cultivo de café. Tras la Revolución, un periodo largo de inestabilidad política y de violencia cotidiana dominará hasta las décadas de 1920-50¹⁰. El reparto agrario, que inició desde el Gobierno de Álvaro Obregón (1920-1924), alcanzará su momento de mayor impulso en la región con los Gobiernos de Lázaro Cárdenas (1934-1940) y Manuel Ávila Camacho (1940-1946). Lo cual no impidió que unas cuantas familias concentraran las mejores tierras para la ganadería.

El pueblo mismo contaba con dos calles principales que llegaban a la plaza central y sólo un pequeño tramo de ellas estaba empedrado. En estas vías se hallaban las pocas casas de adobe y techo de teja de dos aguas, así como el palacio municipal, una iglesia colonial derruida durante la Revolución, el mercado techado, la escuela federalizada y las oficinas locales del INI. El resto del pueblo consistía en caminos de tierra y terrenos con chozas de varas y techos de palma, de una sola pieza y sin ventanas. La localidad en su conjunto carecía de agua corriente y luz eléctrica y apenas contaba con tres o cuatro letrinas. Jamiltepec era, pues, una «villa» de poco más de tres mil habitantes, que no era difícil asociar con una típica «región de refugio»: aislada, autocontenida y, a ojos de los funcionarios indigenistas, mayoritariamente indígena¹¹.

» 10. Sobre Jamiltepec antes y durante la Revolución, véase Chassen-López (1998). Sobre la violencia y la formación del estado en Oaxaca véase Smith (2009).

» 11. Según la expresión consagrada por el subdirector del INI Aguirre Beltrán en su libro *Regiones de Refugio* (1967).

Por ello, en enero de 1954, se había instalado en Jamiltepec el Centro Coordinador Indigenista (CCI) de la Mixteca baja, principal órgano de intervención del INI, concebido para trabajar con otro CCI instalado ese mismo año en Tlaxiaco en la parte alta de la sierra Mixteca¹². Hasta entonces, la presencia del Estado federal en la región había sido prácticamente nula, a excepción del reparto agrario, el destacamento militar y la escuela federalizada. La misión del INI era coordinar acciones gubernamentales para impulsar el desarrollo.

Si bien es innegable que el INI abreva de proyectos anteriores —como la Dirección de Antropología o las Misiones Culturales, ambos administrados por la Secretaría de Educación Pública (SEP)— los contrastes son igualmente significativos¹³. El INI nació en un contexto político de consolidación de la hegemonía del partido único y de una orientación explícita hacia la expansión capitalista (De la Peña 2014, 279). Por tanto, el potencial transformador de su acción aparece muy aminorado. Pero más allá del contexto político amplio, el INI fue la única institución con una política específica para grupos indígenas que logró sobrevivir a varios mandatos presidenciales (1948-2003), aun con presupuestos raquíticos y con varios periodos de franca decadencia¹⁴. Pero, sobre todo, antes del INI sólo un proyecto gubernamental pretendió dirigir la acción pública a todos los ámbitos de la vida de los pueblos; no sólo la educación o la salud, sino

» 12. Los CCI eran sedes locales del INI, ubicado en la Ciudad de México. El decreto que por el que se crea el Centro Coordinador justifica su inauguración por la «fisionomía propia» de la región, en el carácter «preponderantemente indígena» de la población y por ser lugar propicio para «realizar una colonización interior que alivie la presión demográfica de la zona alta» (DOF 1954).

» 13. Entre 1921 y 1935 el principal ámbito de transformación del mundo rural era la Secretaría de Educación Pública (SEP), y si bien las Misiones Culturales alfabetizaban y promovían la higiene y la salud, no eran específicas para la población indígena. Véase Calderón (2018).

» 14. Sobre la historia del indigenismo a partir de 1940 véanse: Rus (1994), Sariego (2001), Giraudo y Martín-Sánchez (2011), Legarreta (2016), Robinet (2018), Lewis (2020), Schwartz (2016, 2018), Dillingham (2017), López (2015, 2018) y Muñoz (2016).

también la justicia, la distribución de tierras y las comunicaciones. Un proyecto tan determinante como corto en su duración (solo existió cinco años): el Departamento de Asuntos Indígenas creado por Cárdenas en 1935 y vaciado de sus principios fundamentales a partir de 1940.

La primera misión del instituto fue asistir al Gobierno en su proyecto de construcción de una enorme presa que requería el desplazamiento de miles de habitantes rurales que los indigenistas identificaron como «indígenas» (Schwartz 2016, 1028). Poco después, en 1951, diversos azares llevaron al equipo del INI a desarrollar el primer Centro Coordinador Indigenista en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, principal núcleo urbano de la región de los Altos, habitado por población «no-indígena» y que mantenía una compleja y violenta relación con los pueblos indígenas de las montañas circundantes (López 2015; Lewis 2020). Stephen Lewis parece sugerir que la focalización en la comunidad indígena como ámbito privilegiado del trabajo del INI fue más una consecuencia que un motor de este proyecto; una reacción de supervivencia en vista de la falta de apoyo político y financiero para transformar las relaciones económicas y políticas a nivel regional y no sólo al interior de las comunidades¹⁵. Aun así, el modelo de trabajo desarrollado en Chiapas fue «exportado» a otras regiones del país y se mantuvo como el mecanismo privilegiado de intervención de dicho instituto hasta su clausura en 2003¹⁶.

» 15. «It was a time... when Aguirre Beltrán could write about a “vast plan” to dramatically transform the highlands and bring ladinos and Indians into a mutually beneficial economic interdependence, and when Alejandro Marroquín could undertake an ambitious survey of the ladino population» (Lewis 2020, 86).

» 16. En orden cronológico, los CCI fundados entre 1948 y 1971 fueron: 1951, San Cristóbal de las Casas, Chs.; 1952, Guachochi Chih.; 1954, Centro Mazateco de Temascal, Centro de la Mixteca alta en Tlaxiaco y Centro de la Mixteca de la costa en Jamiltepec, Oax.; 1959, Huautla de Jiménez, Oax.; 1959, Peto, Yuc.; 1960, Jesús María, Nay.; 1963, Tlapa, Gro.; 1964, Cherán, Mich.; 1968, Zacapoaxtla, Pue.; 1969, San Luis de la Paz, Gto. Para una crítica del uso del modelo «chiapaneco» en otras regiones véase Sariego (2001).

El primer director del CCI de Jamiltepec fue Julio de la Fuente (1954-1956), antropólogo autodidacta que había colaborado con B. Malinowski en su investigación sobre los mercados de Oaxaca¹⁷. Fue, de hecho, De la Fuente quien sugirió a Drucker realizar un estudio sobre el cambio de vestido en Jamiltepec (Drucker 1988, 3). Es probable que las investigaciones de Drucker se encuentren en el archivo histórico del INI debido a que Drucker realizó esta investigación con una beca de este instituto. En entrevista, recuerda Drucker su acercamiento con De la Fuente, quien la guio a analizar el cambio cultural a través de la vestimenta: «La gente en un principio llevaba a sus hijos a la escuela, pero empezaba a [sacarlos] porque decían: si iban a la escuela cambiaban de ropa y si cambiaban de ropa no se iban a casar. Entonces Julio de la Fuente me mandó particularmente para averiguar qué es lo que pasaba. Eso era el problema. De ahí surgió la tesis y el libro. Julio había sido profesor mío en la Escuela Nacional de Antropología».

Drucker formaba parte de la aún pequeña comunidad de antropólogos y estudiantes que convivía en el Museo de Antropología y en su Escuela, fundada en 1942, a espaldas de la sede presidencial del país, que, como recuerda en entrevista, «en ese momento tenía 120 alumnos y era más como una familia que como una escuela». En su recuerdo, esta pequeña sociabilidad estaba fuertemente politizada: «Entré a la escuela en 55 o 56. Arbenz [presidente de Guatemala] acababa de caer y entonces el ambiente se sentía... [gesto que indica que el ambiente era de tensión]. Uno de los compañeros era guatemalteco. Muy amigo mío, pero al principio [estábamos] enfrentados porque odiaba a los gringos. De hecho, yo trataba de ponerles un disco de jazz y no les gustaba porque era música de Estados Unidos».

» 17. No existe a la fecha una biografía o una investigación profunda sobre Julio de la Fuente, a mi juicio, uno de los más interesantes del periodo. Véanse el prólogo de Aguirre Beltrán en De la Fuente (1964) y el preparado por S. Drucker (1988).

En la ENAH, la enseñanza de la antropología estaba fuertemente asociada a las prácticas conservacionistas del Museo. Hasta bien entrada la década de 1940, la antropología se focalizaba en el estudio de mediciones físicas (huesos, altura, volúmenes corporales, etc.), en la recolección de objetos de cultura material y el establecimiento de vocabularios de las lenguas nativas (Roseblatt 2018). La «etnología» comprendía principalmente estudios históricos y, sólo marginalmente, investigación sobre las sociedades indígenas contemporáneas. Y entre éstas, pocas son las que se fundaron en un trabajo de campo de mediana o larga duración. Así, lo que hoy se entiende por «antropología social» —esto es, *grosso modo*, una interrogación sobre las dinámicas sociales que condicionan y posibilitan la acción humana observadas en situación, tras estancias prolongadas en el lugar estudiado y gracias a relaciones de cercanía con las personas estudiadas— no fue una tendencia importante en la ENAH sino hasta muchos años después de que Drucker terminara sus estudios. Se trata, en suma, de una vertiente minoritaria en la ENAH, defendida por unos cuantos antropólogos —como De la Fuente— cercanos a la antropología británica y estadounidense, usualmente identificada como «funcionalista»¹⁸. Uno de estos defensores fue Julio de la Fuente, el tutor de Drucker en la ENAH. La investigación de Susan Drucker, entonces, debe entenderse como heredera, precisamente, de esta tendencia socioantropológica interesada en el «cambio social y cultural» y preocupada por documentar y fundamentar la investigación en la observación directa y sistemática de la vida cotidiana. Veamos ahora cuáles fueron sus resultados.

» 18. De las 57 tesis defendidas entre 1942 y 1960, sólo 20 lo hicieron en etnología (las demás eran de arqueología o antropología física). De esas 20, sólo 9 antes que Drucker habían basado su investigación en un trabajo de campo socioantropológico (Montemayor 1971). La carrera de Antropología Social no se fundará sino hasta 1979.

EL LIBRO: TAXONOMÍAS NACIONALES EN UN PUEBLO DE LA COSTA CHICA OAXAQUEÑA

El libro de Drucker inicia con una descripción de la villa de Jamiltepec y la región (capítulo 1); le sigue un análisis del idioma, la indumentaria y las actitudes de los diversos grupos sociales del pueblo (capítulo 2). Las razones por las cuales se abandona la indumentaria tradicional se examinan en el capítulo 3. Los dos últimos capítulos (4 y 5) contienen un análisis sociológico de quienes han dejado su vestido tradicional. Tres tesis guían el análisis de Drucker: 1) A nivel individual, la motivación del proceso de cambio de indumentaria sería la «inconformidad» de algunos miembros del «grupo indígena» frente al estatus que los miembros del «grupo mestizo» les dan (Drucker [1963] 1990, 121). 2) Este cambio sucede más en donde las relaciones entre mestizos e indígenas son más frecuentes y menos formales. 3) Este cambio es condición necesaria mas no suficiente para que el «grupo indígena» se asimile al «grupo mestizo». Para ello se requiere, es su conclusión, un cambio en la situación económica del individuo.

Colateralmente al argumento central, se esboza también el universo social de Jamiltepec, expresado a través de un rico vocabulario que designa una pluralidad de formas de identificarse. De los 3,737 habitantes que cuenta el censo de 1960, la mayoría pertenecen, según los términos de Drucker, al «grupo indígena», categoría que recubre las características sociológicas de lo que hoy en día se suele asociar a la categoría *indígena*: hablan mixteco, se visten con ropa de telar, pertenecen a un estrato socioeconómico bajo y son principalmente campesinos. En relación antagónica, existe una minoría que Drucker llama «grupo mestizo» aunque, aclara, a nivel local también se les denomina «gente de razón» o simplemente «de razón» (Drucker

[1963] 1990, 18)¹⁹. Los miembros de este grupo hablan español, se visten con ropa «de tipo occidental», se perciben a sí mismos como «puros» de raza, pues rechazan tener «sangre india» o «sangre negra», tienen el control político del municipio y, al final del libro, aprendemos que además son comerciantes y ganaderos, con mayores ingresos que el resto (9 y 39):

La razón básica de ser indio o ser de razón (según mixtecos y mestizos), es que la sangre del de razón no es la misma. [...]. «Le viene de raza... o tiene sangre...» son lugares comunes al hablar de la gente. La afirmación categórica de que el indio es indio porque así nació la hacen mestizos e indígenas, pero esta es una observación que se hace más a menudo respecto al mixteco que respecto al mestizo [...] (38).

Drucker esboza así un orden binario y estable (indígenas de un lado, mestizos del otro), cuya relativa homogeneidad interna permite constituirlos en «grupos». En nada sorprende este orden, representación generalizada de la sociedad mexicana aun si Drucker introduce cierta complejidad al dar cuenta de esa fisura al interior mismo del pueblo. Paralelamente, en el estudio de Drucker aparecen otras posiciones sociales, menos familiares hoy en día, como aquellas utilizadas para nombrar a personas externas al pueblo: *mixtequito* (habitante de la Mixteca alta), árabe, o bien *negro de razón*, *español moreno* para referirse a quienes hoy se identifican como «afrodescendientes», y *yangui*, en general para foráneos o habitantes de la ciudad (un término usado específicamente por los mixtecos) (Drucker [1963] 1990,

» 19. Al preguntarle a Drucker por qué eligió el término «mestizo» para referir a los «de razón», comentó: «Fue principalmente porque en el resto de México en esa época, la categoría contraria a indio era mestizo». Drucker, entrevista realizada por la autora, Cambridge, Reino Unido, 4-5 julio 2017.

18-19)²⁰. Pero a ellas se agregan otras posiciones, más inusuales, gracias a las cuales el paisaje conocido empieza a cimbrarse. Por un lado, los «mestizos pobres», quienes en su clasificación no entran en el grupo que ella denomina «grupo mestizo» pues las «familias [mestizas] consideran que *los mestizos pobres son casi tan inferiores como los indios*, y por lo tanto su trato con [ellos] no es muy distinto de su trato con los indios» (39; cursivas añadidas)²¹.

Agregando un nivel de complejidad más, un grupo que hoy no forma parte del vocabulario de las identidades es señalado por la antropóloga: «Existen, según los mestizos, relaciones sexuales extramaritales entre hombres mestizos (solteros y casados) y mujeres indígenas casadas y viudas. *Los hijos de tales uniones son señalados como cruzados* si se visten de ropa mestiza; si son criados por familiares indígenas son considerados indígenas» (Drucker [1963] 1990, 99; cursivas añadidas). Pero el grupo que más le interesa, muy minoritario en ese momento, tampoco es común en la taxonomía nacional y agrupa a personas localmente llamadas «revestidas»: «El término revestido es usado por mixtecos y mestizos para calificar al individuo [indígena] que abandona la indumentaria mixteca [...]. Se considera que el revestido sigue siendo mixteco a pesar de su cambio de indumentaria, pero que quiere ser catrín» (42). Entender las motivaciones, estrategias y adaptaciones de estos revestidos (en la época estudiada, 109 personas pertenecientes a 55 familias) constituye el objetivo principal de su investigación.

Si, como aquí sugiero, movemos el ángulo de observación para dejar al frente de la escena estas categorías en vez del «proceso de aculturación», varios desfases significativos pueden observarse. Por

» 20. Este último término tal vez derive del vocablo «yanqui».

» 21. Otro ejemplo: «hay grandes semejanzas en la organización familiar de los mestizos pobres y la de los indígenas» (Drucker [1963] 1990, 102).

una parte, los principios «racial», «étnico» o «cultural» sobre los cuales Drucker va a trazar la frontera entre «grupo indígena» y «grupo mestizo» termina siendo insuficiente para su propio análisis pues la posición económica debe hacer su aparición, cuando equipara a los «mestizos pobres» y a los «indígenas». Igualmente, lo que Drucker describe es una sociabilidad local en la que las posiciones parecen rígidamente fijadas y la antropóloga incluso las califica de «esencialmente hostiles» (Drucker [1963] 1990, 121).

Por otro parte, se constatan ciertas disonancias relativas a las ideas de pureza y mezcla. Dos términos circulan para nombrar al individuo percibido como mezclado, distinguiendo así dos procesos y dos posiciones: «cruzado» y «revestido». Pero, además, la antropóloga eligió el término «mestizo» (esto es, mezclado) para designar a «los de razón», un grupo que reivindica la pureza (de sangre, de cultura, etc.) y que procura alejarse precisamente de aquellos individuos que explícitamente encarnan la «mezcla» con lo indígena, a saber, los revestidos y los cruzados²². Esta discordancia entre la versión «nacional» de «mestizo» y la local «de razón» sugiere *tal vez* otro desfase más, esta vez entre la autopercepción de los «de razón», como puros de sangre, y la percepción de la antropóloga quien los veía como semejantes en todo (fenotipo, nivel de vida, educación, etc.) al resto de los habitantes de Jamiltepec. Donde ellos veían diferencia, Drucker veía similitud²³. Al fincar una base común a todos los habitantes del pueblo, un conjun-

» 22. Indicio de lo confusa que resultaba la nomenclatura local, es la equivalencia que continuamente hace la antropóloga entre la «gente de razón» y, quienes, según la etnografía de la época, en San Cristóbal de las Casas se llaman «ladinos» (cf. Drucker, [1963] 1990, 131, nota al pie 16). Cuidándose de rigidizar los significados —siempre coyunturales— de estas categorías, podría suponerse que «ladino» correspondería más al «revestido» y que «gente de razón» sería más equivalente a «coleto». Por otro lado, en su investigación etnográfica en esa misma región, Laura Lewis también registra —aunque no analiza— ese desfase entre taxonomía local y taxonomía nacional al señalar que los «mestizos» son localmente llamados «blancos» (Lewis 2013, 3).

» 23. En entrevista, Drucker parece apuntar en esta dirección cuando dice: «bueno, todos eran tan pobres, había tan pocas cosas en Jamiltepec...», Drucker, entrevista con la autora (Cambridge 4-5 de julio de 2017).

to mayor se hacía visible: todos los habitantes de Jamiltepec, mestizos e indígenas, separados del «nosotros» al que ella pertenecía: un sector que probablemente se percibía y era percibido como más urbano, más moderno y más blanco que el mundo rural, aun si, significativamente, podía llamarse igualmente «mestizo».

Se abre entonces un problema de orden más general sobre cómo las clasificaciones locales de identificación no necesariamente embo-
naban con las taxonomías nacionales, ni en los nombres o términos usados, ni en los contenidos y valores asociados a ellos. Abundaré en ello en las secciones siguientes.

LA TESIS: ¿CASTA, ESTATUS SOCIAL O GRUPO?

Contrastemos ahora los contenidos del libro de Drucker con el manuscrito de la tesis corregido para la publicación. El manuscrito conservado en los archivos del INI fue editado por la propia Drucker, como parte de la preparación de su libro. Mi lectura de este documento se concentró en todos aquellos pasajes que fueron eliminados o corregidos en la versión impresa. Hay dos tipos de corrección, una en tinta roja y una en tinta negra. A lo largo de la lectura va quedando claro que la segunda es la propia Drucker corrigiendo su manuscrito²⁴. Estas correcciones son más de estilo y gramática que de fondo. Los cambios significativos para el argumento los hace la «tinta roja», como le llamaremos aquí, pues no tengo seguridad de quién es el autor (figura 3)²⁵.

» 24. Aunque no puedo tener certeza, esta hipótesis parece confirmarse pues después de un tachón que no permite ver qué estaba escrito dice: «(prefiero "gastos" a "despilfarros" S. D.)» (Drucker 1960, 115).

» 25. En entrevista, Drucker recuerda que el antropólogo Guillermo Bonfil corrigió el español de su tesis. Cuando pregunté quién pudo hacer las correcciones de fondo sugirió que tal vez haya sido su mentor Julio

La familia de Marciana ~~xxxxxx~~ mata y vende carne. Marciana es muy activa en las fiestas de la iglesia.

Discutimos el carnaval. Ella dijo que Rosita Iglesias no se lleva con nadie. Marciana, en cambio, le gusta llevarse con todo el mundo. ¡ Según Evangelina no se lleva con las muchachas indígenas " revestidas" y desprecia mucho a la gente indígena que vienen a comprar en la tienda.)

Me dijo que ahora hay un comite que recoge fondos para la reconstrucción de la iglesia. Han hecho varios bailes y organizaron una fiesta en honor del cura.

El comite consiste de las siguientes muchachas:
Azucena Cisneros- (Ruto) presidenta
Florinda Perez- (Ruto) Vice presidenta
Secretaria- Avelia Canales

Vocales

- Fidelina Iglesias -(La playa) - *es hija legitima del finado Sr. Paula Iglesias*
- Edelmira Abraham-(San Jacinto)
- Eloina Lopez-(Barrio Chico)
- Emilia Splanco-(Noyuco)
- Gloria Zavalita*(Noyuco)
- Cristina Peña-(La pastora)
- Virgina Crespo(El centro)
- Agueda Tello-(Barrio ~~San~~ Grandes)
- Bertha Hernandez* "
- Natividad Vasquez* "
- Minerva Sanchez* "
- Irma Laza-(El centro)
- Marciana Larrea (Ruto)

Marciana dijo que Agueda, Bertha, Natividad y Minerva eran de barrio grande. En realidad todas menos Minerva son de barrio San Jacinto. Puede ser que Bertha y Nati por ser indígenas y Agueda por llevarse con ellas se consideran de barrio grande.

Imagen 4. Diario de campo, página interior, Drucker, S. Notas de campo de Jamiltepec, vol. I, 1957, pág. 131, INPI, Biblioteca Juan Ruflo, Fondo Archivo Histórico del INI.

El cambio más notable entre un texto y otro se encuentra en la introducción de la tesis pues toda ella está tachada. A lo largo de los capítulos esto vuelve a suceder con párrafos y páginas puntuales y sólo en la conclusión volvemos a encontrar dos textos distintos entre la tesis y el libro. En una nota al pie que ya no llegó al libro se aclara lo que venía intuyéndose: «En el curso de este trabajo nos referiremos a los individuos que se consideran y que son considerados “indios” o “naturales” con los términos de “indígena” y “mixteco”, y nos referiremos a los individuos que se consideran y son considerados “de razón” con el término “mestizo”» (Drucker 1960, 2). Al hacer explícita la homologación entre sus categorías y las que circulan localmente, la autora deja en claro que se trata de términos analíticos y no de conjuntos naturales. Esta perspectiva se aclara al argumentar cómo podemos entender y nombrar la estratificación social del pueblo: «[...] se destacan a primera vista dos estratos sociales; uno superior (el “de razón”), [...] y otro inferior (el “indio”)». Sin embargo —continúa— el hecho de que «los dos grupos comparten numerosos rasgos culturales y raciales» le permite dejar «a un lado la posibilidad de considerar a los dos grupos “castas étnicas” o “grupos raciales”» (6)²⁶. Pero, observa Drucker, tampoco se trata de una división estructural de clase económica, porque «en cuanto a su relación a los medios de producción tanto indios como gente de razón deben ser incluidos dentro de una sola clase de productores campesinos» (6-7).

Es por ello que Drucker busca una alternativa a la categoría de «casta» y a la de «clase económica». Y la encuentra en el modelo planteado por el economista sueco Gunnar Myrdall quien propone el

de la Fuente, aunque los cambios sugeridos no parecen corresponder con las tesis que este antropólogo expresa en sus propias investigaciones. Drucker, entrevista con la autora (Cambridge, 4-5 de julio de 2017).

» 26. El término «casta» proviene del trabajo de Ralph Linton quien la define como «un auténtico grupo natural caracterizado por semejanzas físicas muy estrechas y patrimonio hereditario común». Citado en Drucker (1960, 6).

concepto de «clase social», entendida como un conjunto de símbolos y prácticas que otorgan o quitan estatus²⁷. Este marco analítico le permite «referirse a *un grupo elástico...*, del cual un miembro individual de dicho grupo puede elevarse o descender. [El estatus, además] se da originalmente con el nacimiento, pero [se] mantiene a través de la adquisición de determinados elementos culturales [que llamaremos] símbolos de estatus» (Drucker 1960, 8-9; cursivas añadidas).

Haciendo eco de la tensión que ya se percibía en el libro entre clase y pertenencia étnica y entre categorías vernáculas y analíticas, los cambios mencionados traen, además, una consecuencia fuerte en el resto del texto. Tras eliminar esta explicación sobre su elección de la clase social como modelo analítico, la palabra «clase» que atraviesa la tesis entera es cuidadosamente tachada y reemplazada por la palabra «grupo», que es la que llegará al libro (figura 4). Así, gracias a este trabajo de edición, la «clase indígena» o la «clase mestiza» se vuelven, en la versión publicada, «grupo indígena» y «grupo mestizo».

En conjunto, aquello que queda fuera del libro refiere, sintomáticamente, a su esfuerzo por presentar una situación social en la que el cambio y la movilidad ocupan el primer plano del paisaje, aunque, como vimos, se intuye por pequeños destellos. Específicamente, el reemplazo de «clase» por «grupo» trae consigo un tono que naturaliza las diferencias sociales, e incluso abona a la idea de que esas colectividades tenían una realidad objetiva. Este efecto se completa al eliminar la aclaración inicial sobre el uso de «indígena» y «mestizo» que hacía manifiesta la voz de la antropóloga y servía también para explicitar los usos —siempre coyunturales— de esos términos. Sutilezas todas que quedan relegadas con la idea más llana —pero tan familiar en la actualidad— de «grupo indígena» o «grupo mestizo».

» 27. Economista sueco (premio nobel en 1974) quien durante la Segunda Guerra Mundial, y a petición de la Carnegie Institution, coordinó una inmensa investigación sobre las relaciones raciales en Estados Unidos.



Imagen 5. Mujer tejiendo en un patio, Jamiltepec, 1957. Fotografía de Susan Drucker. Susan Drucker Papers.

EL DIARIO DE CAMPO: LOS EXCEDENTES DE LA DUPLA INDÍGENA/MESTIZO

Los desdoblamientos que he procurado exponer hasta aquí se completan gracias a la posibilidad de desenrollar un último pliegue de la investigación llevada a cabo por Drucker y del proyecto científico/político en el que se inscribió. Tal vez debido a los requerimientos institucionales relacionados a la beca que recibió Drucker, sus diarios de campo se encuentran en el archivo histórico del INI. En realidad, éste fue mi primer contacto con su trabajo²⁸. Se trata de dos diarios con un total de 503 páginas tamaño carta mecanografiadas y encuadernadas en tres

» 28. Este contacto ocurrió en el marco de mi investigación actual sobre la historia del indigenismo y la antropología a partir del trabajo de campo.

volúmenes. El primer diario (vols. I y II) abarca del 11 de febrero al 23 de abril de 1957. El segundo corresponde al mes de mayo de 1958 (vol. III). En ellos se contienen las transcripciones a máquina de sus notas manuales (que desconozco), de ahí que ya contengan cierto esfuerzo de síntesis y orden²⁹. Este conjunto de textos no son un diario personal y, de hecho, rara vez aparece Drucker en las situaciones descritas³⁰. El grueso de los contenidos son descripciones, restitución de entrevistas o pláticas informales, u observaciones de temas tan variados como el funcionamiento de las mayordomías, los precios de productos, los días de mercado, bodas, bautizos, fiestas, casas, comida, la escuela y el Centro Coordinador, los indigenistas y los promotores culturales (como se les llamó a los trabajadores locales y hablantes de las lenguas indígenas de cada región donde intervenía el INI), y las relaciones de género. En este maremágnum ha sido necesario elegir y seccionar el material, esforzándome porque estos cortes no traicionen el espíritu que domina a lo largo de sus páginas.

A continuación, mostraré los excedentes de esa investigación, esto es, todo aquello que no llegó a las versiones de la tesis y el libro. Empezaré con algunos ejemplos representativos y después me detendré en los datos sobre las formas de identificación locales registradas en estos diarios.

» 29. Drucker recuerda que anotaba todo a mano en un cuaderno y que al final del día transcribía a máquina para enviar a la Ciudad de México. Las notas a mano están extraviadas. Drucker, entrevista con la autora (Cambridge, Reino Unido, 4-5 de julio de 2017).

» 30. Dos excepciones significativas son la crónica de su propio cumpleaños en Jamiltepec y una escena donde tiene un «accidente» con uno de sus informantes: «Cuando llegué a la casa a comer estaba Genaro sentado [...]. Se quedó sentado allí mientras yo me fui a comer en la cocina. No supe qué decirle. Estuve incómoda porque tenía algunos cuadernos en la sala y sé que Genaro es sumamente curioso. [...] Al rato salió y volvió a entrar. Le dije que tenía que decir por lo menos “con permiso” antes de entrar [...] Genaro se ofendió y dijo que no iba a venir a visitar más... que a lo mejor se extraviara algo y que luego yo le iba a echar la culpa. Traté de componer la situación, pero no sé si lo logré o no» (Drucker 1957, I, 201-202).



Imagen 6. Día de mercado en Jamiltepec, 1957. Fotografía de Susan Drucker. Susan Drucker Papers.

EL DÍA A DÍA DEL CENTRO COORDINADOR

En la primera semana de su estancia en Jamiltepec, Drucker relata la elección de la reina del carnaval: una candidata, Rosita, pertenece a una poderosa familia de la región —los Iglesias— y su «jefa de campaña» es la señora Mijangos, esposa del director del Centro Coordinador. Cada concursante debe recabar contribuciones monetarias a manera de votos. Al final del día, «durante todo el cómputo los Iglesias se rieron a carcajadas de las cantidades pequeñas que se habían entregado para Irma [la otra candidata]. Cuando se anunció que Rosita había ganado alguien gritó: “los del Centro están llorando porque les quitaron su sueldo”». A mano, en lápiz, un paréntesis aclara: «(Se refiere a que [corría el rumor de que] la Sra. M. sacó contribuciones de los promotores culturales casi a la fuerza. Eran de 10 pesos)» (Drucker

1957, I, 8-9). Este episodio revela que las relaciones locales de poder corrían en múltiples direcciones: por un lado, entre los miembros del INI y los caciques locales y, por otro, entre los directivos del Centro y los empleados indígenas³¹.

Una anécdota es igualmente reveladora de la personalidad del doctor Rafael Mijangos, director del Centro Coordinador³²: «Una vez una mujer indígena vino con una carta, pidiendo[me] una medicina para no tener hijos», contó el doctor a Drucker. Continuó haciendo notar que «No hablaba el español y alguien le había hecho la carta». Y, finalmente, Drucker registra la respuesta del doctor: «El doctor le decía que podían hacer algo si ella viniera con su marido. No regresó. *Le parece al dr. que la cultura indígena trata de procrear... que es una defensa de un pueblo dominado*» (Drucker 1957, I, 57; cursivas añadidas)³³. También reporta que la señora Mijangos tiene a varias empleadas domésticas en su casa, reproduciendo así las relaciones de clase y posición étnica (Drucker 1957, II, 360).

En uno de los raros pasajes donde Drucker asienta su estado de ánimo, manifiesta su enojo porque los promotores indígenas del Centro Coordinador deben dormir en el piso o en el camión, habiendo camas disponibles. Y comenta: «si no se dan las cosas con respeto, sin humillar a la gente, no veo el propósito del instituto» (Drucker 1957, I, 197). El testimonio de un promotor es también significativo de la

» 31. Quince años después, otra antropóloga será testigo del fuerte conflicto que opondrá al INI y a la familia Iglesias (Planet 1977, 67).

» 32. El doctor Rafael Mijangos Ross pertenecía a una familia prominente de Chiapas (su hermano será procurador de justicia en la década de 1980). Se graduó en la UNAM en 1951 y en 1954 fue nombrado director del CCI de Jamiltepec. Entre 1960 y 1976 dirigió varios otros Centros Coordinadores. Una investigación más detallada sobre su trabajo sigue pendiente.

» 33. Esta verticalidad en las relaciones establecidas entre el CCI y los habitantes, aquí además intersectada por el género, aparece en otros testimonios. Sobre el rechazo a curarse en el Centro Coordinador véase Drucker (1957, II, 326). O sobre la supuesta necesidad de las mujeres en los talleres de costura, véase Drucker (1957, I, 144-145).

socialización en el cci: «Dijo Adalberto: “En el Centro nos enseñan que debemos decir a los nuestros que no duerman en el suelo... y ahora nos mandan a dormir sobre paja o en el camión”» (Drucker 1957, I, 199). Frente a estas situaciones, no resulta sorprendente que un maestro rural concluya, en entrevista para Drucker, que «los indios siempre van [al INI] desconfiados» (Drucker 1958, 477). Aun así, no todos los testimonios registrados por Drucker comparten esta visión. Un promotor comenta: «El Instituto es de parte del indígena. No debe meterse ningún mestizo. Hay quien quiere entrar, pero, aunque tiene ganas no sirve porque no puede hablar [mixteco]» (Drucker 1957, I, 235)³⁴. Otro ejemplo registrado por Drucker que contradice la idea de la desconfianza indígena hacia el INI trata de una reunión entre oficiales municipales y el INI para resolver las quejas de los habitantes indígenas por las cuotas que les cobraban para cada trámite (tales como actas de matrimonio, nacimiento y defunción, así como los impuestos) (Drucker 1957, I, 239-241).

En conjunto, estas interacciones muestran los límites y condicionantes del proyecto indigenista, no ya desde su doctrina o metodología sino desde los sujetos mismos que lo estaban llevando a cabo y de las interacciones sociales concretas que podían construir.

IDENTIFICACIONES ELUSIVAS

A lo largo de los cientos de interacciones, entrevistas, diálogos, conversaciones y situaciones esbozadas en el diario de campo, Drucker da cuenta de experiencias racistas y discriminatorias hacia los «indios», como lo señala en su libro. El siguiente extracto presenta la discrimina-

» 34. Véase también la historia de otro promotor que narra cómo prefirió entrar a trabajar al INI que al municipio o en la tienda de su padrino (Drucker 1957, I, 331).

ción como un asunto complejo al mismo tiempo basado en el «grupo étnico» y en la «clase social»:

Don Rafael [padre de un promotor] me dijo: «[...] Los mestizos de aquí quieren hacerse muy grandes con nosotros. No nos saluda... hay varios que quieren hacerse muy grandes. [...] Porque son ricos quieren hacerse grandes. [...] No respetan a uno porque uno es pobre o uno es ignorante. Yo nomás fui dos años a la escuela. Tuve que salir porque ya no me podía mantener mi mamá que yo fuera diario, diario a la escuela. Salía yo a trabajar. Me pagaban 20 centavos diarios» (Drucker 1957, I, 211-212)³⁵.

Sin pretender negar esa dinámica social de discriminación, estas historias no son las únicas que se narran, ni siquiera las más numerosas. Aunque escasos, aparecen testimonios en los que se exhibe un orgullo por ser «indio». Por ejemplo, una informante, funcionaria del Centro Coordinador y proveniente de la Ciudad de México, reporta un diálogo con una habitante de Jamiltepec llamada Bárbara: «Bárbara [...] un día me dijo que yo defendía mucho a mis indias y mis indios. Yo le dije: “¿Por qué dices indios, suena muy feo, por qué no dices indígenas?” Me contestó: “¡Pero si soy india!”» (Drucker 1957, I, 6). Otro testimonio en este sentido es la entrevista con Mique, otro promotor indígena:

P. ¿Tú eres indígena?

R. Yo soy indígena, como dicen ellos

P. ¿Por qué?

» 35. Otros ejemplos de discriminación y racismo registrados por Drucker incluyen la existencia de dos panteones distintos para indígenas y para gente de razón (Drucker 1957, I, 190); la afirmación «los mestizos hacen todo mejor» (Drucker 1957, II, 328); la observación sobre la «blancura» de S. Drucker (Drucker 1957, I, 356); el señalamiento de que «no se debe decir indias, sino inditas» (Drucker 1958, 463, y una nota sobre las distintas sangres de indígenas y mestizos (Drucker 1958, 445).

R. Porque así dicen a la gente que no hablan español [...]

P. ¿Te gustaría ser mestizo?

R. No. Me gusta más que me digan indígena... [...] Soy indio. Me gusta que me digan indio (Drucker 1957, II, 332).

Como ya se anunciaba desde el libro, a pesar del binomio generalizante «mestizo»/«indígena», una gran variedad de categorías de identificación circulaba en los barrios de Jamiltepec. Un ejemplo lo ofrece su descripción de las vendedoras de aguardiente: «Una de las dos cantinas del pueblo pertenece a Graciela Salinas, una mujer “*cruzada*” (hija de padre indígena de Comaltepec y madre mestiza de Jamiltepec). Todas [las otras vendedoras] son *mestizas* con la excepción de Dolores Ruíz. No puede averiguar con seguridad si ella es *cruzada* o si es *indígena amestizada*» (Drucker 1957, I, 139; cursivas añadidas). O bien, la manera en que una vecina habla de otra: «Esa Gregoria Hernández es *indita*. Su esposo era de *cotón*. Los hijos son *reformados*. Lleva *sábana* ella [...]» (Drucker 1957, II, 267; cursivas añadidas)³⁶. Esta variedad aparece también en el siguiente diálogo que Drucker sostiene con un joven promotor del CCI sobre sus expectativas de matrimonio:

P. ¿Piensas casarte, Genaro?

R. Sí, como no.

[...]

P. Te casarías con una *indígena*?

R. Sí. No importa la raza... queriéndose.

P. ¿Te casarías con una *mestiza*?

R. Pues, conviene más porque así los hijos salgan *cruzados*.

P. ¿Por qué conviene que los hijos salgan *cruzados*?

» 36. De *cotón* se refiere a que la persona porta ropa hecha en telar, vestimenta habitual de los hombres identificados como indígenas. *Sábana* se refiere al pareo, igualmente elaborado en telar que usaban las mujeres indígenas como falda. *Reformado* es otro modo de decir «revestido».

R. Porque así se van mezclando las razas. [...] A mí no me consideran como mestizo.

P. Por qué no?

R. Porque saben que mis padres son indígenas... aunque uno es *vestido de pantalón*, si la madre es *indígena*, siguen los hijos indígenas.

[...]

R. *Los de razón*, son muy burlistas. Dicen que uno es muy fachoso y todo (Drucker 1957, I, 114-118; cursivas añadidas)³⁷.

La plática continúa aún varias páginas, en un tono muy similar, dibujando un universo social atravesado por esa multiplicidad de categorías identitarias: indio, indígena, mestizo, india amestizada, vestido de pantalón, cruzado, de razón, de algodón, reformado.

En el testimonio de Gerardo se observa una suerte de combinatoria evolucionista y lineal en dirección hacia el punto más alto de la jerarquía que es claramente «la gente de razón». En cambio, un aspecto que ya no llega al libro y que en los diarios aparece a profusión es una práctica poco rigurosa de esas jerarquías. Ello se constata en la conversación con Bertha, una joven «revestida» que asiste al taller de costura y que pertenece a una familia relativamente rica del pueblo:

P. ¿Cón quién anduviste de novia?

R. Con ese Daniel, con uno de Pinotepa. Con ese ya nos perdimos [se separaron]. [...]. Anduve con uno que ya salió del pueblo Gemiliano Martínez. Con él nunca he perdido. Todavía me manda cartas. Viene ahora para semana santa y quizás vuelva con él. [...]

P. ¿Clemente es indígena? [su actual novio]

R. Por parte de su padre sí. Por parte de su madre no.

P. ¿El muchacho de Pinotepa es indígena?

R. No sé. Nunca le pregunté.

» 37. De *pantalón* significa «utiliza pantalón», es decir, que no usa indumentaria indígena.

P. ¿Gemiliano es indígena?

R. No, ese es de razón.

P. ¿Te gustaría casarte con uno de razón?

R. Como caiga la suerte. Sí me gustaría.

P. ¿Te casarías con uno de algodón?

R. Eso sí que no. Ni les hablo ni me hablan. Ellos deben buscar entre su misma gente... que se casen con las de huipil. Son muy flojos. Nomás para comer tienen. No pueden mantener a una que lleva vestido. [Un asterisco envía a una nota al pie que dice: «El padre de Bertha se viste de algodón y calzón y su madre se viste de huipil», tres piezas de indumentaria que remitian a una identificación como indígena] (Drucker, 1957, II: 281-283).

Como Genaro, Berta parece situarse en la sociabilidad local a partir de una pluralidad de categorías que no puede reducirse al binomio indígena/mestizo³⁸. Indica además haber tenido un novio «de razón», uno «indígena» y un tercero del cual ignora la forma en que es identificado; por último, señala no tener preferencias por un tipo de pareja sobre otra. El criterio que ella parece colocar al centro cuando explica por qué no se casaría con uno «de algodón», aun si es como se identifica a su padre, es la situación socioeconómica.

Pero no se trata sólo de expectativas y planes futuros de matrimonio. Drucker registra también muchas trayectorias en las que hombres indígenas se casan con mujeres mestizas. Es el caso de Juan Salinas:

Juan Salinas es un hombre indígena de Comaltepec. Tendrá 65 años. Se ha juntado con varias mujeres mestizas de Jamiltepec y el día de todos santos de 1956 se casó con Victoria Carreño, también mestiza [...] vivió primero con Angela Narvaiz ya finada. Con ella

» 38. Un informante establece además categorías según el nivel de expresión en español: «Cuatrero: “no sabe hablar bien” (habla despacio, se equivoca); Sordo: “todavía no habla” (entiende); Mudo: “sabe verlo nada más” (no entiende)». (Drucker, I, 235).

tuvo dos hijos. [...] Se juntó después con María Patiño y con ella tuvo un hijo [que] está estudiando en Oaxaca, parece que con dinero que le manda su papá. Después de María Patiño se juntó con Sofía Barrada, mestiza de la cuadrilla. Duró con ella más que un año. Los hijos que tuvo con ella han salido del pueblo. Sofía Barrada fue asesinada hace pocos años... Ella era pastora. Juan Salinas es ganadero y habla bien el español y viste de camisa y calzón [lo que lo identifica como indígena] (Drucker 1957, I, 152-153)³⁹.

Es más, aparecen varios testimonios que narran una «aculturación» en «sentido inverso» en donde el mestizo debe aprender mixteco y vestir de «calzón», ejemplo con el cual termino:

P. Los hombres que llevan pantalón [mestizos, en la clasificación de Drucker] nunca se casan con mujeres que visten de sábana?

R. No... porque ellas no quieren. El hombre tiene que ponerse calzón. Había un muchacho mestizo, llevaba pantalón, le gustó una indita... familiar mía. Cuando se casó con ella tenía que quitar su pantalón y poner calzón. Entonces sí podía casarse.

P. Se casaron por la iglesia?

R. Si... y el día después el se puso su pantalón. [...]

P. La muchacha es de sábana?

R. La muchacha carga sábana. El ya habla muy bien el mixteco. Lo aprendió por ella. Ella no habla la castilla.

[...]

P. ¿Sus padres de él hablan mixteco?

R. No hablan (Drucker 1957, II, 205-210)⁴⁰.

» 39. Para otros ejemplos de matrimonios entre individuos de diferentes identificaciones véase Drucker (1957, I, 6, 118, 125, 132, 153, 154, 159, 185; II, 244, 308, 309; y 1958, 445).

» 40. Otra historia equivalente en Drucker (1958, 469).

Sirvan estos ejemplos como atisbos de la riqueza de los diarios de Drucker, en donde este tipo de diálogos, coloridos y vívidos, se multiplican por páginas y páginas. En ellos aparecen tres problemas que contribuyen a recalibrar un conjunto de certezas. El primero consiste en notar que en estos diarios no aparece ninguno de los *marcadores sociales de alteridad* que hoy nos parecen más evidentes para demarcar la indigeneidad: ni el fenotipo, ni el origen geográfico, ni la ancestralidad. En efecto, no encontré testimonios o reconstrucciones que hicieran del color de piel, o de otros rasgos físicos, un criterio de diferenciación⁴¹. No encontré tampoco elementos que hicieran de la ancestralidad o el origen un elemento de distinción. La distinción establecidos/recién llegados planteada por Norbert Elías y John Scotson (1965), y que en México se conjuga bajo el supuesto de que el indígena sería el habitante primigenio, no parece operar para diferenciar a «indios» y «gente de razón». Es más, ningún criterio parece determinar de manera absoluta la frontera identitaria. Al contrario, lo que se constata es una mezcla entre herencia, familia, lugar de origen, lengua, vestido y nivel de ingresos.

Segundo, las características de la estructura social. Sin duda aparece en ellos una fuerte jerarquización de la cual la discriminación es parte constitutiva. En este orden social, no hay duda de qué posición ocupa el lugar más alto y no hay duda tampoco de que la gente de razón discrimina y desprecia a quienes no pertenecen a su propio grupo. Queda de manifiesto también que si bien la cúspide de esta pirámide se demarca claramente (la «gente de razón»), en el resto de la estructura social las diferencias no son tan netas. Pero la calidad más notable en la estructura social de Jamiltepec es que la *alta segmentación de la nomenclatura local* se acompaña de una práctica de diferenciación poco sistemática en donde las excepciones y las trans-

» 41. Una excepción podrían ser las categorías para identificar a la población percibida como de origen africano, «negro de razón» o «español negro». Pero en estos diarios estas personas son minoritarias.

gresiones son igual o más generalizadas que la regla. En suma, todos estos testimonios, lejos de dar muestra de un orden social estrictamente segregado, expresan lo que podríamos llamar una *débil sistematización del orden taxonómico* que, tácitamente, permitía la circulación entre las posiciones identitarias.

Tercero y último, tal y como aparecen en los diarios, las posiciones identitarias dadas por la multiplicidad de nombres en circulación no confinan a las personas a un registro ontológico. Concretamente, los significados y valores asociados a cada posición identitaria son suficientemente inestables y elusivos para que dichas posiciones no constriñan de manera absoluta —si tal cosa es posible— a las personas en sus prácticas sociales (matrimonio, vestimenta y lengua). En efecto, las personas en Jamiltepec parecen transitar a través de las categorías continuamente e incluso en direcciones contrarias⁴². Es más, en ninguna de las historias contenidas en el diario de Drucker parece hacerse referencia a una identidad fija, más auténtica, traicionada, olvidada o conservada, términos con los que el indigenismo aprehendió el cambio social y que han dejado una profunda impronta tanto en el vocabulario antropológico como en el discurso político. Esta comparación entre las identidades fijas promovidas por el indigenismo oficial y las prácticas fluidas de identificación observadas por Drucker en el Jamiltepec de mediados de siglo, permite, entonces, develar un aspecto casi invisible del proceso de domesticación de las taxonomías y que no puede reducirse a un simple cambio de nombres, como lo sugiere Nemser. Me refiero a que al subsumir la multiplicidad de identificaciones locales en la dicotomía «indígena»/«mestizo», la calidad inestable y elusiva de estas posiciones mutó también.

» 42. No se confunda este argumento ni con la negación de un orden jerárquico y discriminatorio, ni con la tesis «invencionista» de la cultura, en donde el peso explicativo recae en el individuo (que elegiría sus identidades o sus tradiciones), dejando en un segundo plano tanto a las determinantes históricas como a las sociopolíticas. Véase Hobsbawm y Ranger (1992).

CONCLUSIÓN

Al poner en tensión el libro de Drucker, su tesis de licenciatura y sus diarios de campo, lo primero que se hace tangible es la existencia misma de dos taxonomías distintas, una local y una nacional. En efecto, lo que en los diarios de campo se representa como una jerarquización social heterogénea y multidireccional, en el libro queda reducida a dos polos con una postura intermedia que terminaría por absorberse. Esta taxonomía nacional es la que terminaría volviéndose dominante, ya no sólo en los medios intelectuales sino a nivel local —en este caso, en Jamiltepec—. Esta «traducción» de la nomenclatura local en lenguaje de la antropología indigenista es lo que llamo la «domesticación de las taxonomías».

No puedo sustentar un argumento causal al respecto, pero es de notar que las etnografías posteriores sobre Jamiltepec sólo se refieren a esas dos formas de identificación (aunque más recientemente se ha incluido a la identificación como «afrodescendiente») (Flanet 1977; Lara Millán 2007)⁴³. Asimismo, estas identificaciones aparecen ahora como estables, y objetivas, sin traza alguna de las variabilidades e inestabilidades que se perciben en los diarios de Drucker. Es más, el sentido que aparentemente posee hoy el término «revestido» implica una vuelta de tuerca muy significativa, como sus informantes le explicaron a la antropóloga Gloria Lara en 2000: el término ahora «hace referencia a una persona que trata de *hacerse pasar por indígena* pero no es más que “revestida”, sólo aparenta» (Lara Millán 2007, 92; cursivas añadidas).

Sin embargo, esta traslación de categorías no siempre fue transparente. La mediación de Drucker se hace visible, por ejemplo, al asociar

» 43. El estudio de Lara narra la presencia de cinco reinas de las fiestas patrias a principios de los años 2000: «la reina “América”, la reina de “las fiestas patrias” y la reina “charra” (todas ellas mestizas); seguidas de la reina “indígena” y la reina “negra”» (Lara 2007, 93).

a «los de razón» —categoría que localmente remitía a una idea de pureza y distinción— como «mestizos», complejizando así el supuesto de que este término remite necesariamente a la idea de «mezcla». Ello permite empujar más lejos el argumento de Eiss sobre los «mestizo acts» al mostrar que puede ser productivo soltar, no sólo el referente racial asociado al mestizaje, sino todo referente empírico axiomático, para interrogar los significados locales y siempre coyunturales de dicha categoría. La heterogeneidad y débil sistematicidad de las categorías de identificación que aparecen esbozadas en los diarios de campo de Susan Drucker invitan también a extender este postulado a todas las categorías de identificación —incluyendo la de indígena—. Esta generalización permite dar al problema señalado por Eiss el nivel de abstracción que se merece: como un problema intrínseco a la clasificación social y no a sólo una de sus categorías (mestizo).

Evidencia de este tipo puede contribuir a desarmar la pesada narrativa sobre la ideología del mestizaje, hoy reactivada por quienes buscan analizar el racismo en México. En efecto, la crítica a la sublimación nacionalista del sujeto mestizo sigue concibiendo a esta doctrina como homogénea y coherente. Ello impide ver que, tal como sucede en este caso, la diferenciación social a nivel local no se reducía a la distinción indígena/mestizo. Dicho de otra forma, estas miradas olvidan que la «ideología del mestizaje» no operó sobre sociedades homogéneamente «indígenas» sino que intervino, de maneras multidireccionales, en complejas jerarquías locales. Una última consecuencia de este cambio de perspectiva es proponer explicaciones históricas sobre cómo el mestizaje fue apropiado y reproducido de manera concreta en cada localidad, en lugar de asumir que fue simplemente el resultado de un proyecto vertical impuesto por el INI y otras políticas públicas.

En suma, he pretendido abrir un camino que plantea preguntas sobre la historia de la clasificación «indígena»/«mestizo» en México y sobre cómo ese binomio se volvió la frontera estructurante de las identificaciones. Mi ensayo sugiere también una hipótesis, para futuras

demostraciones empíricas: que ese binomio entendido como identidades sociales claramente definidas y *estables*, lejos está de ser el remanente anacrónico de un pasado lejano, colonial o previo. Al contrario, el binomio «indígena»/«mestizo» puede entenderse como una de las más logradas —por la naturalidad que ha adquirido— expresiones de un aspecto clave del proyecto hegemónico del Estado-nación en México: el ordenamiento y clasificación de grupos sociales al interior del cuerpo nacional. Este binomio parece ser, al fin, la huella, la marca, no de una simple «negación» o «invisibilización» de las verdaderas «identidades» de las personas (mixteco, huichol, nahua, mixe, etc.), sino de la fundación de un orden social hegemónico en el cual las personas, en vez de transitar por las categorías, parecerían estar constituidas por ellas.

CAPÍTULO 7



Chac. Cine y producción de los mayas

José Luis Escalona Victoria

PLANO SECUENCIA

NO HABÍA LLOVIDO DURANTE SEMANAS; TODO ESTABA SECO Y LAS milpas se morían. Los viejos sabios de una aldea campesina de las montañas ya no sabían qué hacer, hasta que uno sugirió pedir ayuda a un chamán que vivía solo en medio de unos riscos y cuevas. Por consejo de aquel hombre sabio, las autoridades y el alcalde (y un niño mudo que a escondidas siguió al grupo) iniciaron la preparación de un antiguo ritual olvidado, dedicado a un ser dador de lluvia: Chac. Después de varias jornadas de preparación, estaban listos. En un extremo de la aldea levantaron con grandes vigas de madera unas torres alrededor de una enorme hoguera. Después, unos jóvenes con máscaras de Chac y machetes bailaron en lo alto de las torres, mientras toda la aldea repetía un monótono rezo/canto, esperando el amanecer. Al terminar el largo y elaborado ritual, junto con la noche y el fuego, todos esperaban ver llover. Y entonces... entonces todos tienen que ver la película, para conocer el final.

AMBIENTACIÓN

Chac es una película estrenada en 1975. Fue rodada entre 1973 y 1974 en un pueblo llamado Tenejapa, que está en las montañas de Chiapas, al sur de México, como a una hora en automóvil de la ciudad más cercana, San Cristóbal de Las Casas. La población habla una lengua conocida como tseltal¹, variante de una gran familia de idiomas que se hablan desde Yucatán, en México, hasta Guatemala, con presencia igualmente en poblaciones del norte de Veracruz y ahora también en Estados Unidos y Canadá (por migraciones recientes). Pero no fue sino hasta el Primer Festival Internacional de Cine de Chiapas, en enero de 2015, que la película se proyectó tanto en San Cristóbal como en Tenejapa. Los organizadores del festival (cuyo invitado principal era Costa-Gavras) invitaron al director de la película, el chileno Rolando Klein, a participar especialmente en las funciones de su película (a las cuales asistí para poder charlar con el director y disfrutar de las proyecciones)². Pocos conocían *Chac*, algunos porque la habían visto en California cuando la proyectaron en festivales o en proyecciones especiales en cinetecas; mientras que otros habían conseguido copias (piratas) durante su estancia en Estados Unidos como trabajadores indocumentados, y las llevaron de vuelta para verlas en sus casas en Tenejapa. El festival significaba así un estreno tardío de la película, cuarenta años de por medio.

» 1. Utilizo la ortografía actual, tseltal, para referir a la lengua, así como al grupo que la habla (es decir, como etnónimo) aludiendo a su uso en la antropología, la política, la educación y el turismo. Respeto también la ortografía de la época, manteniendo el uso de tzeltal como está en los textos usados como fuente. En todo caso, el cambio tiene que ver con una política lingüística que tiene su propia historia, que está por escribirse.

» 2. Fue una de las organizadoras, Sandra Rozental, quien amablemente me involucró como colaborador de la sección Chiapas del festival, por lo que pude acompañar a Klein y conversar con él durante su estancia. Agradezco a Sandra la oportunidad que me dio de participar en las proyecciones.

Cuando se estrenó en California, en 1975, la película recibió muchos comentarios positivos. En los siguientes años, recibiría invitaciones para ser proyectada en diversos festivales de cine en San Francisco e Islas Vírgenes, y también en Bélgica y en Cannes, Francia³. Un amigo, que pocos años después del estreno sería profesor en la Universidad de California, me comentó que la película se veía como un filme «de culto» en los ochenta⁴. Después, muchos otros vieron la película a pesar de la quiebra de la empresa distribuidora. Las opiniones de varios observadores se pueden consultar ahora a través de internet.

Algunos sugieren que la película muestra una cultura auténtica, nunca tocada por la comercialización occidental⁵; otros sugieren más bien que en realidad deja ver algunos gestos de la modernización, incluyendo el hecho de que se haya filmado allí una película⁶. Algunos más recuerdan, enfáticamente, que se no se trata de un documental, sino de una película de ficción⁷. Una discusión entre el director de la película y un antropólogo egresado de Harvard, que entonces hacía

» 3. Klein recibió el premio como mejor director en el Primer Festival de Cine de las Islas Vírgenes, en 1975. The Daily News. Año 46, núm. 11298, primera plana, 17 de noviembre de 1975. Disponible en <https://news.google.com/newspapers?nid=757&dat=19751117&id=0fQAAAAIBAJ&sjid=jkODAAAAIBAJ&pg=3037,2082503&hl=es>, consultado el 14 de septiembre de 2016.

» 4. José Rabasa, comunicación personal.

» 5. «*Chac* reveals a culture untouched by Western commercialism and seems, in turn, to borrow nothing from conventional Hollywood filmmaking» (Edward Guthmann, the San Francisco Chronicle, 7 de julio 2000, disponible en <http://www.albany.edu/writers-inst/webpages4/filmnotes/fnf04n4.html>), consultado el 14 de septiembre de 2016.

» 6. «While the ways of the villagers may seem primitive at first glance, the crosses they wear around their necks and the flashlight that one of them uses in one scene confirm that modern influences have worked their way ever so subtly into their society» (Ian Jane 2004, DVDtalk.com). Disponible en <http://www.albany.edu/writers-inst/webpages4/filmnotes/fnf04n4.html>, consultado el 31 de julio de 2020.

» 7. «Pero la película no es un estudio artístico en atmósferas, ni una pieza interrogativa de *bricolage* antropológico. La simplicidad de *Chac* tiene la forma mitológica de hechos de la fábula, consagrada con algo celestial». «But the film is not an artistic study in atmospherics, nor is it an interrogative piece of anthropological bricolage. *Chac's* simplicity has the mythological matter-of-factness of a fable, blessed with

investigación en Guatemala, ilustra el contenido de las discusiones que se daban entre parte del público que veía Chac⁸.

JUMP CUT

En abril de 1975, Shelton Davis⁹, entonces profesor de «historia social y cultural de los mayas» en Laney College, Oakland, vio la película en una de sus primeras proyecciones en el área de la Bahía, en el *Pacific Film Archive*. Había leído sólo un par de reseñas previas: una (tomada del comentario a la película en el Pacific Film Archive) que comparaba la película con el espíritu de los trabajos de Carlos Castaneda (*Las enseñanzas de Don Juan*), y otra (llamada *Making a Maya movie*) que daba detalles sobre la realización del filme (conatos de huelga de los actores, la obligación de emplear en la producción a miembros del sindicato mexicano de trabajadores del cine, y un accidente que tuvo uno de los actores durante la filmación). Además, en este artículo se citaban expresiones vertidas por el director Klein, en una presentación pública, cuando se preguntaba a sí mismo sobre el impacto que podría tener la

something celestial» (Wesley Morris, *the San Francisco Examiner*, 7 de julio de 2000). Disponible en <http://www.albany.edu/writers-inst/webpages4/filmnotes/fnf04n4.html>, consultado el 14 de septiembre de 2016.

» 8. Esas discusiones también muestran un momento álgido en la producción de la gran narrativa de los mayas (Escalona 2017 y 2018), y de la categoría misma de mayas, en la que trabajaban antropólogos (arqueólogos, epigrafistas, lingüistas, etnógrafos) de instituciones científicas, así como artistas y funcionarios en diversas instituciones de México y Estados Unidos.

» 9. Shelton Davis (1942-2010) fue un antropólogo cultural que trabajó en Guatemala, en Santa Eulalia, Departamento de Huehuetenango (1967-1969), para su tesis doctoral en Harvard (1970). En los años del filme había fundado un centro de documentación hemisférico llamado Indígena Inc. en Berkeley, California y un Centro de Recursos Antropológicos en Boston, Massachusetts. Tiempo después trabajó para el Banco Mundial (1987-2004) en áreas de asuntos ambientales y de derechos indígenas. Una organización llamada Maya Educational Foundation, que otorga becas a estudiantes indígenas de América Central, Belice y México, sostiene una beca en su nombre y memoria, identificándolo como un activista de los derechos indígenas. Disponible en <https://mayaedufound.org/todos-santos-scholarship-program/>, consultado el 31 de julio de 2020.

filmación entre la gente. Pero de lo que más habla Davis en su artículo en *Jump Cut* es de su propia tensión al ver la película.

Davis no deja de alabar su belleza, sobre todo en las escenas de los rostros de las personas que, dice, parecían como esculpidas en las piedras, su religiosidad y espiritualidad (un tema recurrente en varias publicaciones de la época sobre los mayas)¹⁰. No obstante, dice que sentía tensión por la falsedad de la película: la edición, argumenta, buscaba ofrecer algo supuestamente «real», hermoso, humano y espiritual; pero poco a poco todo eso se desvanece.

Como Davis conocía una lengua maya de Guatemala, decía que notaba que los diálogos no correspondían totalmente con los subtítulos (y que los actores bromeaban con ello); sabía también que la seriedad en la actuación no es tan marcada entre los hombres que en la vida real suben montañas o que interpretan ceremonias: siempre hay bromas, juegos y música en «la sociedad maya», dice¹¹. Otras cosas, argumenta, nunca ocurrirían en la vida cotidiana maya: por ejemplo, el encuentro en la película con los lacandones (a los que más bien se teme) o la existencia de chamanes eremitas viviendo en las montañas.

» 10. Por ejemplo, Coe (1999 [1966], 199): «Like all the indigenous populations of the New World, the Maya are deeply spiritual people; [...]»; Thompson (1984 [1966], 357): «El carácter general y a la devoción religiosa de esta gente, en los tiempos que precedieron a Colón, seguramente fueron lo mismo que como son en la actualidad [...]».

» 11. En general, la discusión parece tener un carácter ontológico u ontologizante, en el sentido que plantea Paula López (en este mismo volumen). Así ocurre con el tema de la risa, por ejemplo, que ha estado presente largamente en los debates sobre la naturaleza del indio en México. Como lo señala Calderón (2018): «Muchos eran los “defectos” que las élites decimonónicas atribuían al indígena, a quien se le concebía como un ser melancólico, desconfiado, tímido, hipócrita, egoísta, falto de iniciativa, apático, con poca imaginación, mentiroso e incluso indolente. No sabía reír y no sabía disfrutar de la vida» (Calderón 2018, 154, parafraseando a Luis González y González, «El subsuelo indígena», *Historia moderna de México. La República restaurada. La vida social*, México-Buenos Aires: Editorial Hermes, 1974). Apenas en 1973 había aparecido un estudio específico sobre lo que la autora llama el *Humor ritual*, en el que habla de la broma, la risa y la burla en ceremonias en pueblos de Los Altos de Chiapas (Bricker 1986).

Davis recuerda que el propio Klein, en la charla que siguió a la función de la película, aclaró que la historia fue hecha por él: es una ficción. No obstante, dice Davis, utiliza técnicas cinematográficas que buscan dar la impresión de que está ofreciendo algo con cierta densidad histórica, mítica y cultural: abre con una cita del *Popol Vuh*, usa tsetal en los diálogos, inserta glifos mayas entre algunas escenas; complementariamente, también, elimina casi toda presencia de cultura material occidental. Concluye así Davis: «Al final, el observador piensa que él o ella está viendo “algo” acerca de los mayas, aunque realmente ese “algo” es un producto de la mente del director Klein. El filme no es un documental etnográfico, aunque da la impresión de ser tal»¹².

Tampoco, dice Davis, es ciencia ficción: no lleva al público a otro lugar, con gente viniendo del espacio o a una era más allá del lejano año 2001; en cambio, lo lleva a Los Altos de Chiapas. Klein explicaba en una conferencia que quería llevar al público a la «consciencia precientífica de los mayas», igual que lo había hecho Carlos Castaneda con don Juan, el chaman yaqui (afirmación que el antropólogo Davis interpretaba más como un truco de ventas)¹³. Davis veía justo en ello otra

» 12. «In the end, the viewer thinks that he or she is seeing “something” about the Maya, but actually that “something” is a figment of director Klein’s mind. The film isn’t ethnographic documentation although it gives the impression of being such» (Davis 1975).

» 13. Se refiere a un libro cuya primera edición en inglés apareció en 1968, y en español en 1974. Elaborado originalmente como tesis de maestría en Antropología para la Universidad de California, muchos consideran este libro como literatura de ficción, cuyo éxito proviene del público de la época, ávido de mundos alternos. Sin embargo, muchos otros lo consideran una pieza de literatura con una profunda densidad etnográfica, una que alcanza a entrar en un mundo alterno al occidental. Dice Octavio Paz, por ejemplo: «Castaneda ha penetrado en una tradición cerrada, una sociedad subterránea y que coexiste, aunque no convive, con la sociedad moderna mexicana. Una tradición en vías de extinción: la de los brujos, herederos de los sacerdotes y chamanes precolombinos» (Paz 1974, 21). El prólogo de Octavio Paz a la edición en español plantea estos y otros dilemas en torno a la obra de Castaneda de manera provocativa, pero dentro de los márgenes del contraste casi ontológico entre occidente/ciencia/filosofía y lo mágico/espiritual, el «otro conocimiento» y simplemente lo «otro», y el antropólogo y el chamán. Esta *radio* (en los términos que sugiere Larsson en este mismo volumen) ha tenido una gran significación en las formas de hacer antropología (ver, por ejemplo, la renovada búsqueda de «otros» y «realidades otras» contemporáneas) y en la imagen del antropólogo (paralela a las referidas por Bedoya en su colaboración en este mismo volumen).

idea falsa: los mayas son los científicos del continente por excelencia. A diferencia de Castaneda, dice Davis, Klein no logra penetrar profundamente el conocimiento del otro, sino que claramente manipula símbolos y personas. ¿Por qué hizo entonces el filme, se pregunta? Quizá para aprovechar el mercado del exotismo que crecía entonces entre los consumidores de clases medias y altas en Estados Unidos y América Latina. Davis enjuicia la producción en general, señalando que representa una nueva fase en la explotación de la población indígena por parte de la industria filmica: hacer películas de indios místicos casi venidos del espacio, en lugar de hacerlas sobre la vida real de la población marcada por el racismo, la explotación y la pobreza; esta producción de los mayas se ajusta así a un mercado nuevo, y por ello Davis le augura éxito comercial.

Un año y meses después, el director decidió responder, en la misma revista *Jump Cut*, debido a la reproducción de partes de la crítica de Davis en otra revista, días antes de una nueva proyección de *Chac*. Inicia diciendo que los comentarios de Davis derivan, al parecer, de una preconcebida animadversión a la idea de que la película surgía de una explotación de la población indígena para beneficio único del director. Pero también son producto de una desinformación general sobre la producción. Davis decía que las escenas de las tierras secas no eran en Tenejapa sino al sur de Comitán donde ningún maya vive; Klein responde que fueron hechas en Tenejapa, en la milpa de uno de los actores, pero además aclara que sí hay indios mayas en los alrededores de Comitán:

Los indígenas de ascendencia maya están dispersos por todo el sur de México, en los estados de Chiapas, Campeche, Yucatán, Quintana Roo, y en Guatemala. A pesar de su ascendencia común, las comunidades se han desarrollado con muy diferentes dialectos y costumbres, a tal extremo que los lacandones de la selva de Chiapas, por ejemplo, y los tzeltales de Tenejapa, aunque viven separa-

dos a menos de 100 millas, no entienden sus lenguajes entre ellos¹⁴.

Agrega que es infundado también el alegato de Davis (quien dice hablar una lengua similar al tseltal) de que haya una desconexión entre los diálogos y los subtítulos (Davis quizás pensó, sigue Klein, que esa podría haber sido una forma de protesta de los actores por la explotación de que eran objeto). Por el contrario, explica el director, los diálogos fueron producidos y traducidos por los propios actores, aprendidos y repasados, con muy poco espacio para salir del guion. Davis incluso vio levitando en una escena al chamán, escena que no existe (y que quizás es el efecto mágico del filme, dice con cierta ironía Klein). Davis se queja de la cantidad de leña usada en la pira de la ceremonia, un signo más de inconsciencia de Klein dado que eso es lo que realmente falta en las comunidades y no la lluvia; pero no se da cuenta, dice Klein, que todo fue efecto de cámara y de fuego con gas (y agrega: «Eso sólo prueba que usted, Davis, no debería creer todo lo que ve en las películas»¹⁵). Klein acepta que manipula el mundo indígena y a la audiencia, pues eso es lo que hace un director de cine: «¡Manipula personas y objetos y los moldea a la imaginaria de su alma!». Y agrega, enfáticamente:

¿Usted piensa que Eisenstein, con todas sus convicciones leninistas, no usó extras como ganado durante sus escenas de masas? En Chac, donde los actores resultaron ser indígenas, muchos blancos liberales se volvieron sobresensitivos acerca de ellos. Como si

» 14. «Indians of Mayan descent are spread all over the South of Mexico in the States of Chiapas, Campeche, Yucatan, Quintana Roo, and in Guatemala. In spite of their common ancestry, communities have developed with very different dialects and customs, to the extreme that the Lacandones of the Chiapas jungle, for example, and the Tzeltals of Tenejapa, although living less than 100 miles apart, do not understand each other's language» (Klein y Davis 1977).

» 15. «That just proves to you, Davis, that you shouldn't believe everything you see in the movies» (Klein y Davis 1977).

ellos fueran una especie rara de pájaros en extinción, que necesitan ser protegidos condescendentemente. Es la culpa transpirando después de todas las décadas de colonialismo¹⁶.

Acerca de la explotación, Klein aclara que en la industria se sabe de antemano que cualquier película sin actores conocidos, con subtítulos y un director desconocido no es garantía de ninguna ganancia, e incluso podría no recaudar lo suficiente para garantizar la recuperación de la inversión (como exactamente pasó con *Chac*). Además, los indígenas son explotados en el filme igual que los actores de otros filmes. No obstante, y en su defensa, en este filme ellos al menos se encuentran consigo mismos y su herencia: la mitología y tradición mayas. Pero Klein le da la razón en algo a Davis: nada de eso pasa realmente en la vida en Tenejapa, pues no es un documental antropológico.

Davis escribió poco después una breve respuesta a este texto (Klein y Davis 1977), señalando sólo dos puntos. Los antropólogos y los cineastas parecen compartir muchas disyuntivas cuando hacen un acercamiento a las comunidades nativas y quizá las formas de explotación de los indígenas se han estandarizado en el trabajo antropológico y ahora se proyectan en el trabajo cinematográfico, como al parecer lo muestra la producción de *Chac* (esto basado en lo que Davis consultó en otras fuentes acerca de la filmación). El segundo comentario cuestiona la idea de Klein de que es una película sobre un mito: en realidad la película en sí es un mito, surgido de la imaginación de Klein. Quizá a la gente le gusta ver mitos acerca de los indios; pero Davis piensa que esa producción de mitos es perniciosa y oscurece otros aspectos de la vida de los indígenas.

Klein decía que el filme busca crear cierta consciencia de una cultura desfalleciente en un mundo de cambio tecnológico, una cultura

» 16. «You think that Eisenstein, with all his Leninist convictions, did not use extras like cattle during his crowd scenes? In *Chac*, the actors happened to be Indians, so many white liberals become over-sensitive towards them. As if they were a rare species of extinct birds, that need to be protected condescendingly. It is the guilt transpiring after all those decades of colonialism» (Klein y Davis 1977).

que contiene verdades que desconocemos. Klein explica a Davis que, en ese sentido, ambos están en el mismo equipo, después de todo. No obstante, Davis responde diciendo que, contra lo que alega Klein, la película no habla de una cultura que desfallece frente sociedad tecnológica: no dice nada de la vida real en los Altos de Chiapas: «Ésta perpetúa imágenes falsas acerca de los grupos de personas cuyo mayor deseo es que los dejen solos»¹⁷. La película, no obstante, afirma Davis, es relevante.

De este debate en torno a *Chac*, me gustaría resaltar el hecho de que ambos terminan argumentando a favor de un acercamiento a la «realidad», aunque ésta resulta muy distinta para cada uno de ellos. Participan con ello en una disputa por la realidad, por la forma de representarla (a través de los lenguajes fílmico y antropológico). La antropología aparece aquí como una de las técnicas de argumentación, una forma de antropología y una estrategia de argumentación que comparten un carácter ontologizante (López, en esta obra). En esta discusión sobre el realismo de la película aparecen, de manera oblicua, los criterios de verdad de algo que había estado en formación por varias décadas: lo maya. Los glifos, las lenguas habladas, los paisajes, la falta de sonrisas, el fuego, la lluvia; todo adquiere un lugar por su significación y un significado por su lugar relativo en la narrativa, y por eso se puede disputar su «verdad», como ocurría paralelamente en la literatura antropológica de la época. Finalmente, en la discusión apareció otro gesto que recordaba directamente a la producción de conocimiento antropológico. Dice Klein:

Como Davis, yo también pasé dos años en las tierras mayas. Y mucho más, investigando en bibliotecas. *Chac* refleja la forma en

» 17. «It perpetuates false images about groups of people whose major desire is to be left alone» (Klein y Davis 1977).

que yo vi la cultura, con mis propios ojos. Ella [la película] es un recuento personal de los poderes de su ancestralidad¹⁸.

GUIÓN

Durante el festival de enero de 2015, hubo una primera función de *Chac* en la ciudad de San Cristóbal, a la que asistieron algunos habitantes de Tenejapa, entre ellos el que hizo el papel de niño mudo, ahora un hombre de más de cincuenta años. La función se hizo en el antiguo templo jesuita de San Agustín, ahora convertido en auditorio de la Universidad Autónoma de Chiapas. Un par de días después un pequeño grupo formado por organizadores, director, antropólogo invitado, asistidos por una joven estudiante de Derecho originaria de Tenejapa, partimos a ese pueblo para otra proyección¹⁹.

En la época de la producción, Rolando Klein era egresado de la escuela de cine de la Universidad de California; éste sería su primer y único filme. Klein es ingeniero de formación básica, pero le atraía el cine y fue esa combinación de intereses la que dio origen a su película, según me explicó con amabilidad y detalle. Por un lado, en una ocasión, ya estudiando cine, había visto una película filmada en Siberia, al parecer, con nativos del lugar, que no eran actores profesionales y no habían tenido contacto con el cine; eso le pareció sumamente inspirador. Por otra parte, como ingeniero tiene una atracción especial por los números y la numerología, y explorando en esos terrenos se encontró

» 18. «Like Davis, I also spent two years in Mayan country. And many more, researching in libraries. *Chac* reflects the way I saw that culture, in my own eyes. It is a personal account of the powers of its ancestry» (Klein y Davis 1977). Klein (y Davis) hace uso del mecanismo que una década después será identificado como autoridad etnográfica. La triquiñuela del «estar allí» difícil de hacer aflorar, diría Geertz (1989, 33), o la representación autoritaria del otro fundada en el «estar allí», siguiendo a Clifford (1995b, 64).

» 19. Fue durante ese viaje a Tenejapa, y en otros encuentros durante el festival, que pude charlar ampliamente con el director.

varias veces con los mayas. Así que decidió hacer, junto con su esposa y su hijo, una estancia en pueblos mayas ubicados entre Yucatán y Guatemala. Su idea era encontrar una locación para su película.

Después de visitar varios poblados, decidió hacer la película en Tenejapa, en el extremo donde no se veían los edificios estilo colonial de la plaza central, sino donde sólo aparecerían en la película unas chozas de adobe y paja, unas montañas pedregosas y una estrecha planicie al centro. Todo tenía un sentido cinematográfico, de escenario, explicaba Klein. Pero, además, estaba convencido de que entre los habitantes podría encontrar buenos actores pues suponía, por un lado, que no tenían contacto con el cine (y por ello no expresaban nerviosismo ante las cámaras) y, sobre todo, veía la sinceridad y naturalidad de sus rezos en la iglesia, su facilidad para llorar²⁰. Así que reclutó actores y empezó a elaborar el guion con ellos.

El rodaje enfrentó muchos problemas. Uno fue la imposición de que parte del equipo debía ser mexicano, compuesto por miembros del Sindicato Único de Trabajadores del Cine, porque así lo ordenaban los reglamentos. Otro asunto importante fue que, aunque el tema era la sequía, en esos años la lluvia fue extremadamente fuerte (en 1973 se inundó una parte de la ciudad de San Cristóbal, por ejemplo). Así que tenía que arreglar el escenario húmedo con capas de hierba seca para que pareciera adusto. La película efectivamente era en tselal, pero el papel del chamán lo hacía un actor semiprofesional, que vivía cerca de Tulum y hablaba maya yucateco. Pero el público no se daba cuenta de

» 20. Los antropólogos han prestado especial atención al carácter ritual en estas poblaciones rurales, convirtiéndolo en uno de los primeros objetos de interés etnográfico (junto con el calendario). Ver, por ejemplo, algunas de las primeras etnografías como la de Tozzer (1907); La Farge y Byers ([1931] 1977), así como dos de las primeras etnografías sobre Tenejapa, de Medina ([1961] 1991) y de Rostas (1989). En los primeros dos casos, la vida ritual encierra elementos que conectan las poblaciones contemporáneas con el pasado prehispánico; en las dos últimas, la vida ritual representa una parte fundamental de la cultura contemporánea. En todo caso, eso que veía Klein como eventos de emociones sinceras, era para los antropólogos un elemento central de la cultura.

esa diferencia por no conocer las lenguas²¹. En fin, era una película basada en un guion creado por Klein. Todo está claro. No obstante, al hablar de ese guion, Klein sacó a relucir otros aspectos de la producción que indicaban algo más.

El guion, explicaba, estaba inspirado en ideas que había leído en algunos libros de antropología²². Klein no pudo mencionar de memoria todos los libros, pero días después, por correo electrónico, me mandó los títulos de varios textos que había consultado, que incluían el *Popol Vuh*, el *Chilam Balam*, y estudios sobre esos textos entre antropológicos y esotéricos, además de textos de Sylvanus Morley («quien —dice— en esos días se consideraba como la eminencia en el tema, pero desprestigiado en las décadas siguientes»), Eric Thomson y «un Sr. Vogt» (que editó el volumen 7 del *Handbook of American Indians*). En especial destaca el texto titulado «Chan Kom» de Robert Redfield y un maestro de Yucatán llamado Villa (cuyo diario, incluido en el libro, le resultó muy interesante). De hecho, en el viaje a Tenejapa, Klein me dijo que era en un texto de un maestro de Yucatán donde había leído la descripción de la ceremonia de *Chac*. Después, recordaría que ese maestro era justamente Villa Rojas.

Consultando el libro de *Chan Kom*, encontré efectivamente una descripción de lo que se llama el *cha-chaac* (o ritual de hacer llover).

» 21. Fue otro colega, con quien hablé del tema, quien me dijo que él conoció al actor porque había estado en unas cabañas que aquél rentaba cerca de Tulum, antes de que se construyera el proyecto de Cancún y la rivera Maya. Era en realidad un chamán, al que acudían visitantes/turistas, muchos de los cuales eran viajeros del extranjero o arqueólogos que trabajaban en los sitios cercanos (José Rabasa, comunicación personal).

» 22. De esta forma, y del gesto insistente de Klein de dejar en claro que era sólo una película de ficción, surgía de manera recurrente otra imagen de la antropología en otros ámbitos: no sólo aquella que la conecta con el descubrimiento de civilizaciones perdidas (como señala Bedoya en su contribución a este trabajo) sino que lo hace con formatos y técnicas que revelan realidad, a diferencia de la ficción. No obstante, según la crítica del antropólogo Davis, la película no es un relato antropológico realista sino un mito. Al parecer esta idea de ficción-mito y su contraste con realidad deja ver los márgenes en los que se mueve la antropología, sustanciados en este caso en debates sobre los mayas «reales». Esta idea del realismo en el cine podría tener su paralelo y antecedente en el realismo literario, de cuyas diversas formas nos habla Auerbach ([1942] 1950).

Villa Rojas dice que pudo presenciar uno en el verano de 1930, por la sequía que se vivía en esa época. Pero no era un ritual de celebración regular²³. En general muchos de los elementos de la descripción son efectivamente retomados en la película, pero de manera selectiva y agregando otros. Las diferencias son notables. Una de ellas está en las máscaras de *Chac*, que según me explicaba Klein fueron creadas por él mismo, copiándolas de las exhibidas en algún museo de antropología en Mérida, Villahermosa o la Ciudad de México. Además, el canto o rezo, una especie de «mantra» más bien (en palabras de Klein), es de total autoría suya. Pero fuera de eso, él sabía que tenía información antropológica y arqueológica para sustentar su guion.

Ante mi insistente pregunta sobre si había visto una ceremonia de *Chac*, él decía que no, que no la encontró nunca, pero que justo por eso quería hacer la película. Como un cierre de su idea, me explicó con calma cuál era el propósito de hacer la película. Usando sus dedos para formar eslabones, Klein argumentó que el conocimiento en sociedades ágrafas no podía transmitirse más que de forma oral, y por ello los chamanes tenían un papel central. En algún momento en la historia de estos pueblos, explicaba Klein, la cadena de transmisión se había roto y entonces ese conocimiento dejaba de existir. ¿Qué tal que su película, de alguna manera, podía hacer el papel del chamán y ayudar a restaurar la cadena?²⁴

» 23. Hay una mención de un ritual realizado en Tusik, Quintana Roo, en los años treinta, parecido al *cha-chaac* de *Chan Kom*. Se reconoce como Okotbatam (Villa Rojas 1978, 325). En un trabajo de 1917 hay también una mención del *cha-chaac* o danza de la lluvia en el sur de Yucatán y el norte de Honduras Británicas (Gann 1917). En un trabajo mucho más reciente se dice que en Tizimin, Yucatán, se hace un ritual llamado *cha' chaak*, más bien como espectáculo teatral o de videoproducción para mostrar aspectos propios de los mayas, y que se hace «para pedir lluvias para los hermanos taraumaras» (Pérez 2015, 137). Sobre Tenejapa, las dos tesis realizadas en los años sesenta (Medina 1991) y ochenta (Rostas 1987) no mencionan rituales de agua, específicamente, sino sólo como parte de otras actividades religiosas. Rostas menciona, por ejemplo, a una *me'tik kanal ha'* (madre cuidadora del agua) y un músico (*sonobil*) que toca violín alto, como las autoridades encargadas de un ritual del agua.

» 24. El gesto fílmico de Klein permite problematizar el tema de lo que ahora se llama la devolución, y que aparece en términos de «implicación» en el texto de Guevara y Zendejas (en esta misma publicación): ¿hay

CLOSE UP

En la función en Tenejapa hubo que improvisar para tener cine a mediodía en un salón de asambleas ubicado en el centro, el día de mercado semanal de jueves que hacía que las calles de acceso fueran intran-sitables para vehículos. Una sábana *king size* del hotel fue la pantalla, cartulinas negras sirvieron para tapar las ventanas, y se usaron sillas plegables, unos amplificadores y una planta de luz de gasolina (la energía había sido cortada justo ese día por arreglos necesarios a las torres de la Comisión Federal de Electricidad). Con un poco de retraso se inició la función, con al menos la mitad de la sala llena, gracias a la ayuda de un policía que tomó el micrófono y empezó a anunciar la función en tselal, llamando la atención de compradores del mercado y paseantes. Empezaron también a aparecer hombres y mujeres mayores que pedían hablar con el director diciendo: yo también salí en la película. Con una imagen no muy clara y un sonido apenas audible la gente estuvo atenta a la función, agrupada en lo que al parecer eran *cliques* de amigos o familiares, que iban reconociendo con asombro y risa, caras, lugares y palabras.

Rolando Klein, antes y después de la función, era seguido momentáneamente por un camarógrafo y un entrevistador, para hacer quizás un nuevo filme acerca de la proyección. Buscaron el sitio alejado donde se filmó la película, ahora transformado en un barrio densamente poblado. Lograron contactar a algunos de los actores principales e hicieron tomas de ellos. Un conato de conflicto sucedió cuando algunas escenas incluyeron autoridades que en ese momento realizaban una ceremonia en la plaza (y está prohibido a extraños hacer imágenes de las ceremonias); pero nada que una caja de cervezas y muestras de

una devolución que no signifique también un acto de producción/transformación selectiva? ¿No hay también devolución en Klein y Davis —con su participación en una fundación que otorga becas a estudiantes— cada uno a su manera?

deferencia no pudieran arreglar. Todo, decía el director, era muy distinto a la época de la filmación.

Durante la película, Rolando estuvo en primera fila, junto con algunos de los actores, en especial el niño mudo. Varios más se fueron sumando hasta que se pudo presentar un conjunto de actores al público. Finalmente, como en una ceremonia muy formal, el niño mudo habló: agradeció al director y después, según lo que entendí por el pobre manejo que tengo de una lengua semejante (aquella que hablan los habitantes de los valles de Comitán, esa zona en donde los mayas, según Davis, no existen) advertía al público que era importante que vieran la película, para conocer «cómo era nuestra costumbre antes»²⁵.

FIN

La antropología produce cosas que tienen una vida más allá del espacio propiamente antropológico. Esas cosas se insertan en disputas complejas, como pasa no sólo con libros, sino también con piezas de museo, sitios y pueblos, monumentos, instrumentos, o incluso palabras. En algunas ocasiones son cosas inocuas, casi imperceptibles. Otras veces, en cambio, adquieren una segunda vida muy vigorosa, por ejemplo, en discusiones sobre autenticidad, sobre fidelidad con la realidad o como evidencia de la existencia del otro y de una comprensión de ese otro. Y eso implica que el otro sea tal, y que se establezca una distancia que zanjar y una comunicación que realizar (y la necesidad de que exista un tipo de antropología cultural). Esas formas de ordenar al otro y la distancia del otro implican cargar de sentidos muchas otras cosas contemporáneas, que terminan volviéndose mu-

» 25. ¿Se trata del inicio de una reelaboración de la tradición? ¿O más bien, como dice Larsson (en este mismo texto), del movimiento general en una *ratio*, que hace que los distintos observadores de la película se muevan dentro de un objeto ya preestablecido, midiéndolo y dimensionando su realidad, y no de un *intellectus* que produce nuevos objetos?

taciones extrañas al ser colocadas en líneas de tiempo, secuencias, cadenas, que unen pasados y futuros con el tiempo presente y eclosionan la historia compleja (volviéndola etnonarrativas, por ejemplo). De alguna forma, los productos de la antropología contribuyen así a la formación de ontologías, categorías y clasificaciones estables que circulan ampliamente, y terminan dando sustento a una epistemología del presente. Y muchas veces la antropología queda atrapada en esos formatos narrativos y se retroalimenta gozosa de las cosecuencias de sus productos, que retornan a la vuelta de sus otras vidas, como reflejos espectrales, con nuevos colores y sabores creados por las tecnologías de la reproductividad masiva de imágenes, y que terminan adquiriendo la capacidad de trastocar nuestro sentido de la realidad²⁶. La historia de *Chac*, el mito-filme de Klein, y el debate que generó muestra esas formas de producción disputada de realidad.

Un día entré a la biblioteca de un instituto universitario en Chiapas y una colega que allí trabaja me saludó diciendo: «¿Ya viste *Apocalypto*? No la veas. Dicen que es un asco, que presenta a los mayas como si fueran un pueblo de puros sacrificios y sangre; está muy mal hecha, no tiene ningún rigor histórico», etc. Esa tarde fui a ver *Apocalypto*: a fin de cuentas, ¡es sólo una película!, como Klein clamaba al hablar de su propia obra²⁷. No obstante, el cine se puede ver también

» 26. Pero más allá de la vida social de la película en cuestión, habría que continuar la exploración de los productores de estas narrativas, sus contextos institucionales y sociales, sus selecciones técnicas y estéticas, y los usos de sus productos entre otros participantes, incluyendo a los tenejapanecos, para una más adecuada reconstrucción del campo social y de las diversas formas de objetivación participante, a la manera en que Roth propone (en este mismo texto), retomando a Bourdieu.

» 27. En un par de conversaciones posteriores, hablando de una versión previa de este texto y de la película *Apocalypto*, surgieron otras discusiones interesantes. En una comida, un amigo antropólogo recordó que una colega arqueóloga suya ha estado trabajando en excavaciones donde se han encontrado muchos cráneos con rastros de sacrificios, que corresponden a un periodo cercano ya a la llegada de los españoles (es decir, Mel Gibson no estaba tan equivocado). En un café, otra colega antropóloga recordó que ella tenía unos conocidos que se visten de guerreros mayas y se toman fotos con los turistas que visitan Ek-Balam, un sitio arqueológico en Yucatán. Lo interesante es que para su atuendo y pintura corporal se inspiraron en la película *Apocalypto*. El propio Mel Gibson ha declarado que hizo consultas con antropólogos y que había revisado a

como un formato de producción de sensaciones (como esa tensión de mi colega al ver *Apocalypto*, o la de Davis al ver *Chac*) y de realismo antropológico (con sus categorías y sus ontologías, en ambos casos). Las películas de ficción, con sus tonos, intensidades y ritmos, pueden verse como proyecciones de los debates en torno a la realidad más allá de la pantalla (incluso cuando nos negamos a ver cierta película)²⁸. En este caso, el cine se ha convertido también en un medio para hacer públicas ciertas discusiones en torno al realismo etnográfico, y eventualmente en torno a la forma y contenido (en este caso de la gran narrativa de los mayas). No obstante, también se puede reflexionar sobre esos procesos, desmontándolos, revelando la forma en que la antropología participa en la producción de realidad, con sus formatos, dentro de ciertos marcos. Esta es otra forma, sugiero, de analizar el *modus operandi* de la disciplina y reflexionar, objetivando la objetivación, ganando conocimiento del proceso de producción de conocimiento antropológico —parafraseando a Bourdieu (2003)²⁹—.

Diego de Landa para la realización del film, además de haber tenido inspiración en relatos de la Biblia (ver *Apocalypto*, Mel Gibson, Interview, Indie London, sin fecha. Disponible en <http://www.indielondon.co.uk/Film-Review/apocalypto-mel-gibson-interview>, consultada el 31 de julio de 2020).

» 28. Parafraseando a Paz, cuando habla de *Las enseñanzas de Don Juan*, y refiriendo al cine: «La ficción literaria [o cinematográfica, agregó] es ya un documento etnográfico y el documento, como sus críticos más encarnizados lo reconocen, posee indudable valor literario [cinematográfico, añado yo]» (Paz 1974, 18-19).

» 29. El propósito de este texto es explorar el campo de producción de objetos de cultura, como lo dice Roth (en esta misma publicación), haciendo un movimiento entre el objeto y su vida social y el proceso mismo de producción, o *modus operandi*. Indudablemente faltan muchos elementos de ese campo. Aquí me he detenido sobre todo en los formatos y sus efectos sobre la veracidad y el realismo del producto, que aun con sus diferentes interpretaciones situadas (del cineasta, el antropólogo, el actor nativo, el espectador) dibujan aspectos importantes de los marcos en que se produce el conocimiento.

CRÉDITOS DEL DIRECTOR

Reproduzco aquí un correo de Klein (2 de febrero de 2015) que incluye la lista de libros que consultó para el guion:

Hola nuevamente. Revisé todas las notas que me quedan desde cuando hice la película y desgraciadamente no encontré específicamente ese relato del cual te hablé.

Te incluyo varios de los libros que usé como fuente de información, pero me basé también en creencias que fui oyendo y en las costumbres que observaba de la gente misma, mientras visitaba pueblos y parajes desde Yucatán a Quintana Roo y a Chiapas. Así es que sólo pocos elementos son de la propia cultura Tzeltal, el resto es una ensalada mixta de todo el territorio Maya, incluyendo Guatemala. Varios de estos elementos los incluí en la ceremonia, sean ellos del Quiché o de Yucatán. *Recuerda por favor que esta película es una ficción y no un estudio antropológico* [resaltado mío]. Pero traté de que todos los detalles tengan su base en la cultura Maya.

El formato básico es el Popol Vuh, del cual me basé en:

Popol Vuh, las Antiguas Historias del Quiché, traducida del texto original por Adrián Recinos. Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1952.

El libro de los *Libros de Chilam Balam*, traducción de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón. Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1948.

Esoterismo del Popol Vuh, Rafael Girard

El Popol Vuh tiene razón, Domingo Martínez Paredes

En cuanto a la arqueología, usé el libro de Sylvanus Morley, *La civilización maya*, quien en esos días se consideraba como la eminencia en el tema, pero desprestigiado en las décadas siguientes.

Otras referencias:

Chan Kom, a Maya Village, Robert Redfield, Carnegie Institute of Washington, Agosto 1934, Publishing #448. Este libro incluye un Diario del Maestro de la Escuela del pueblo, Alfonso Villa, que lo encontré interesantísimo. (Chan Kom está ubicado cerca de Valladolid, Yucatán.)

Myths of Pre-colombian Art, Mackenzie

Handbook of Middle American Indians, volume #7 por un Sr. Vogt, edited by Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans

El Mundo de los Mayas, Victor W. von Hagen

Leyendas, Wilfredo C. Cruz

A Preliminary Study of the Ruins of Cobá, Quintana Roo, México, by J. Eric Thompson, Carnegie Institute of Washington, 1932

Notas del Historiador Fray Francisco de Jiménez

Leyendas y Consejos del Antiguo Yucatán, Emilio Abreu Gómez, Ediciones Bota, México, 1961

Balankanché, Throne of the Tiger Priest, E. Willys Andrews IV, Middle American Research Institute, Tulane University, 1970.

The Chachacs, Thomas Gann, Washington DC, 1917.

Y por supuesto el libro del explorador John Lloyd Stephens con los dibujos de Catherwood, que me abrió el apetito al tema. Además de otros libros más populares como:

Dioses, Tumbas y Sabios, C. W. Ceram, Ediciones Destino, Barcelona, 1956

Los Brujos de la Tormenta Primavera, Miguel Ángel Asturias.

En cuanto a las máscaras usadas en la ceremonia, creo que todas las copié de los Museos Arqueológicos de Mérida y Villahermosa. Quizás también del Museo Arqueológico Nacional del DF, pero no me recuerdo.

Perdona, José Luis, una respuesta muy larga para no responderte específicamente a tu pregunta. Sé que muchos de los elementos que viste en esa ceremonia los saqué de los libros o relatos que te menciono (como los 4 sapos atados a las 4 patas de la mesa ceremonial o la danza de los Chacs con sus calabazas y machetes). Pero de las notas que me quedan no pude encontrar específicamente dónde leí acerca de las tarimas sobre las cuales danzaban los Chacs durante toda la noche para bajarse y seguir danzando alrededor del fuego en la madrugada. Han pasado más de 40 años. Abro esos cuadernos mohosos y el olor me hace sentir que estoy en una cueva.

TERCERA PARTE



Modus operandi:
de la objetivación
del *illusio*, al *intellectus*



CAPÍTULO 8



El mundo social y las obras de cultura: una relación reflexiva-generativa¹

Andrew Roth Seneff

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad (*Diesseitigkeit*) de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica es un problema puramente *escolástico*.

Marx (1978, 144, *segunda tesis sobre Feuerbach*)²

El pensamiento no es la causa de mi existencia, y como tal no es la base del conocimiento científico de esa existencia.

Croce (2016, 88)

Mediante la consideración de la relación entre el mundo social y obras de cultura en términos de la reflexión, análisis externo, en contraste [con el enfoque exclusivo en la inter-textualidad], vincula directamente esas obras a las características sociales (los orígenes sociales) de sus autores o de los grupos para quienes fueron potencial o realmente destinados y cuyas expectativas estaban destinadas a cumplir.

Bourdieu (1993, 180)

» 1. Agradezco las observaciones y comentarios críticos, así como correcciones sugeridas de José Luis Escalona y Paul Liffman.

» 2. Todas las traducciones del texto provienen de versiones en inglés y son mías.

INTRODUCCIÓN

Pierre Bourdieu abogaba por el análisis e interpretación de las obras de cultura en términos de la reflexión, dado que la relación entre el mundo social y las obras de cultura es reflexiva. El «análisis externo» está dedicado a *reconstruir* o *traducir* esta relación reflexiva. En contraste con el «análisis interno» que tiene un enfoque en la intertextualidad de la obra en sí, el análisis externo trata de ubicar la acción o práctica creativa de la producción de obras de cultura.

En el análisis interno de obras culturales, el enfoque está en los vínculos entre textos (la intertextualidad). El análisis está dirigido al supuesto objeto en sí en todas sus versiones y, entonces, el enfoque está en cultura como producto y no como producción. Así, el análisis interno se centra críticamente en el problema de la *representación* de la obra cultural y no en el problema de *traducción*.

El problema de la representación conduce al problema de autoría, de los estilos de representación y sus efectos de significación, por un lado, y al problema de la «naturaleza» de lo que se procura representar, por el otro. Por un lado, existe el problema de «las credenciales» o autoridad para representar de parte del «sujeto epistémico» y, por otro, «el estatus» de lo que se representa como objeto del discurso, especialmente el discurso descriptivo-explicativo de, por ejemplo, la etnógrafa (Viveiros de Castro 2014, 3-4).

En contraste, el análisis externo vincula directamente las obras a los orígenes sociales de sus autores o a los grupos para quienes las obras estaban destinadas y a las expectativas a las que las obras estaban dirigidas. Procura vincular las obras con el acto o práctica de la construcción creativa y ubicar la práctica de la construcción creativa de la obra dentro de su campo social. Esto es más un esfuerzo de traducción que de representación aun cuando siempre existe un balance entre ambos en cualquier obra que resulta del análisis externo. En un análisis externo la traducción domina sobre la representación, mientras que en un análisis interno la representación es dominante y el resultado es

otra versión de la obra analizada y representada dentro de una cadena de textos (la intertextualidad) que, desde la forma de representación posmoderna, es una cadena de significantes sin significado o al menos sin un significado trascendente.

Este muy breve contraste de ambas orientaciones (análisis externo con análisis interno) no se hace con la finalidad de oponerlas sino para argumentar que su complementariedad gira en torno a la naturaleza de la creatividad humana. Por lo tanto, y necesariamente, tenemos que desarrollar una posición acerca de las bases de esta creatividad. Es cierto que en los argumentos poscartesianos dentro de la crítica posmoderna sigue dominando una tensión, casi oposición, entre enfoques intertextuales y enfoques pragmáticos y de análisis externo acerca de la creatividad humana y sus obras, especialmente sus obras fundacionales. Ya no es un debate entre el «*cogito ergo sum*» cartesiano y el «*verum ipsum factum*» de Vico, sino acerca del estatus relativo de epistemología y semiótica frente a las ontologías. Podemos acercarnos más a lo que está en juego contemplando un punto de acuerdo entre Eduardo Viveiros de Castro y David Graeber en un debate reciente (Viveiros de Castro 2015; Graeber 2015).

Aun cuando este debate se inició debido a que Viveiros de Castro en su conferencia «Marilyn Strathern» de 2014 usó un pequeño análisis etnográfico de Graeber para ejemplificar lo que calificó como «un movimiento no-legal» en una obra etnográfica, primero, quiero enfocar un punto de acuerdo señalado por ambos autores (Viveiros de Castro 2015, 16; Graeber 2015, 3-4, 13-14). Ambos concuerdan sobre la naturaleza paradójica de la creatividad humana. Viveiros de Castro agrega que podemos visualizar esta condición paradójica de nuestra creatividad en las observaciones etológicas de Gregory Bateson (1972) acerca de la comunicación, «esto es un juego» entre primates, o el concepto de Donald Winnicott acerca de un «espacio transicional» en infantes entre experiencias subjetivas-internas y objetivas-externas (2015, 16). Como veremos, esta calidad paradójica de la creati-

vidad humana podría ser, también, la condición emergente de su reflexividad.

Por otro lado, el peso ontológico o semiótico y epistemológico de la dinámica paradójica de la creatividad humana y la acción política congruente con este peso es un notorio punto de desacuerdo entre Graeber y Viveiros de Castro; un desacuerdo representativo de lo que en los últimos diez años ha girado para volverse una oposición polarizante para la etnografía. Esta separación u oposición parece emerger como una mirada reflexiva a la paradoja de la creatividad humana desde un punto de vista no trascendente de nuestras perspectivas y sus supuestas implicaciones para la antropología. Pero antes de explorar la posibilidad de un diálogo crítico acerca de esta mirada reflexiva polarizante y sus bases epistemológicas, quiero presentar un argumento acerca de la dinámica paradójica de la creatividad humana en el desarrollo de dos obras culturales fundacionales.

OBRAS CULTURALES FUNDACIONALES

Desde la perspectiva de la pragmática o la teoría de la práctica, dos obras culturales fundacionales que emergen de la creatividad humana son la formación social de la persona y la reflexividad científica. La condición existencial y pragmática de la creatividad humana gira en torno a lo que Juan Pedro Viqueira caracteriza como un desfase que Sartre presentó con la metáfora del «ser y la nada» (de nuevo, la paradoja). Según Viqueira, ésta es una metáfora con una «fuerza avasalladora». Escribe que:

Nuestra capacidad de arrancarnos de lo real, de imaginar y de significar, de valorar y de transformar al mundo —nos dice el filósofo francés— no son el resultado de algo que se suma al ser (como sería el espíritu que vendría a animar a la materia), sino el resultado de una carencia, de un faltante de ser. Esta capacidad nace del

desgarramiento del ser, que se produce cuando se es simultáneamente el sujeto y el objeto de nuestra propia conciencia. Esta capacidad tiene, pues, su origen en la nada que, a través de la conciencia, se ha infiltrado en el ser, que ha abierto una herida en el ser, impidiéndole coincidir con él mismo (Viqueira 2000, 135).

Por supuesto, el reconocimiento de esta condición de ser humano que Viqueira describe como el hecho de «no coincidir con su origen» no es nuevo. Podemos encontrarlo en Espinoza o en Vico, como un punto de partida principal del materialismo histórico en sus formulaciones dialécticas, y en el trabajo contemporáneo de Terrence W. Deacon (1997, 2012). Bourdieu en su *Esbozo de una teoría de la práctica*, lo encontraba en los argumentos de George Herbert Mead acerca de la formación de la persona en la práctica social (1977, 11). Como paradoja de la creatividad humana es la fuente de las elaboraciones de obras de cultura, especialmente las obras fundacionales.

LA FORMACIÓN SOCIAL DE LA PERSONA

Mead formuló una teoría de la formación social de la persona utilizando la noción de Wilhem Wundt sobre la conversación de gestos. Es esta conversación de gestos y su internalización en la acción social de un agente la que Bourdieu reconoció como la base de su teoría de la práctica y de su noción de *habitus* (ídem, 73-75). En la conversación de gestos de, por ejemplo, la interacción cara a cara entre dos individuos, un actor suele inferir la totalidad de una acción del otro actor con base en la fase inicial de esta acción e iniciar una respuesta de acuerdo con su inferencia. El otro actor puede registrar el significado de su acción para el otro con base en esta reacción y así ajustar su propia acción y las acciones subsecuentes (Mead 1974, 68). Entonces, «un gesto» tanto para Mead como para Wundt es la fase inicial de la acción que hace posible una inferencia de la totalidad de la acción por parte del otro actor.

Hay dos observaciones más que son importantes para captar las dimensiones esencialmente sociales de una «conversación de gestos».

- 1) La «conversación de gestos» es siempre un acto social. Esto es verdad a pesar de su posible condición no significativa en el sentido convencional de la interacción (por ejemplo, perros luchando, el boxeo, la esgrima).
- 2) El mecanismo básico de cualquier «conversación de gestos» es el *ajuste mutuo*.

Está claro que este acto social de la conversación de gestos con los ajustes mutuos de los agentes de la interacción puede ocurrir de manera externa en actividades tan mundanas como, por ejemplo, caminar entre la gente en la plaza. Pero Mead estaba interesado en la internalización de la conversación de gestos, especialmente en el proceso de internalización para la formación social de la persona. Argumentaba que los niños al principio son principalmente agentes de acción y actúan con gran espontaneidad y fascinación hacia su entorno inmediato. Según Mead los niños tienen lo que podríamos caracterizar como un «yo» dominante y espontáneo. A menudo su actuación es mediada a su alrededor por los otros, especialmente por los que lo cuidan. Esta mediación de los otros es una forma externa de conversación de gestos que puede ir modificándose con la práctica, pero es esencialmente social y externa. Con el tiempo, comienza a volverse más y más interna en una conversación entre el «yo» que actúa y el «mí» que califica y caracteriza o, inclusive, elabora sobre la actuación (o quizás la reprime o censura) en una forma de conversación reflexiva más y más interna y fluida (Mead 1974, 173-178).

En la formación social de la persona existe un desfase entre la actuación del «yo» y la reflexión acerca de esta actuación por parte del «mí». En respuesta a este desfase, la persona desarrolla la narrativa

del «mí» que, obviamente, no puede coincidir con la acción del «yo» que le dio origen³. Se construye la persona en la conversación del «yo» y el «mí» pero en respuesta a un desfase entre el «ser» de la actuación y la «nada» al no coincidir con la consciencia reflexiva acerca de la actuación que siempre se da después del hecho. Las narrativas resultan de la internalización de la conversación de gestos y responden a un desfase, a la imposibilidad de coincidir con el origen que es la actuación (la práctica), en la formación de la persona.

Contemplar a la persona como una obra de cultura en producción es contemplarla como algo emergente de procesos de mediación cultural. La mediación cultural, como vislumbramos con la interiorización de la conversación de gestos durante la formación de la persona, implica un movimiento mediante la práctica desde una consciencia no mediada y constreñida por la situación inmediata hacia una consciencia mediada simbólicamente y más y más libre de la situación inmediata. En el proceso se forma la posibilidad de la autorreferencia, de ser objeto de referencia de uno mismo.

Charles Sanders Peirce en su lógica de la pragmática como semiosis examinó el desarrollo de la referencia como una acción interpretativa que puede (como, por ejemplo, en la formación social de la persona) volverse simbólica. En una síntesis del argumento peirciano, Terrence Deacon (1997) escribe:

La referencia deriva del proceso de generar alguna acción cognoscitiva, o sea, una respuesta interpretativa; y las diferencias en respuestas interpretativas no solo pueden determinar diferentes referencias para el mismo signo, sino que pueden determinar la referencia en diferentes maneras. Podemos referir a tales respuestas interpretativas como *interpretantes*, de acuerdo con el filósofo del siglo XIX tardío, Charles Sanders Peirce. En términos cognos-

» 3. Mead comentó: «I cannot turn around quick enough to catch myself» (1974, 174).

citivos, un interpretante es cualquier cosa que permite que se infiera la referencia de algún signo o signos y su contexto. Peirce reconoció que los interpretantes no solo pueden ser de diferentes grados de complejidad, sino que también pueden ser de tipos categóricamente diferentes: más aun, no limitó su definición solo a lo que ocurre en la cabeza. Cualquier proceso que determina referencia califica como interpretante. El problema es explicar cómo las diferencias en interpretantes producen diferentes tipos de referencia, y especialmente qué distingue a los interpretantes requeridos para el lenguaje (63)⁴.

Deacon observa que Peirce distinguió diferentes formas de referencia a partir de la práctica; es decir, de los procesos de aprendizaje que «producen la competencia de interpretar las cosas de manera diferente» (1997, 65). Peirce distinguió entre tres categorías de asociación referencial: icono (similaridad), índices (contigüidad y correlación) y símbolo (ley, causalidad o convención). El proceso de aprendizaje, según Peirce, tiene que ver con cómo las tres categorías establecen tres niveles o grados de interpretantes.

Relaciones icónicas. Más que semejanza resulta en un fallo (un *default*) en que uno no interpreta, probablemente por la calidad de la configuración (*gestalt*) de la percepción (por ejemplo, el camuflaje en la naturaleza).

» 4. «Reference derives from the process of generating some cognitive action, an interpretive response; and differences in interpretive responses not only can determine different references for the same sign, but can determine reference in different ways. We can refer to such interpretive responses as interpretants, following the terminology of the late nineteenth-century American philosopher Charles Sanders Peirce. In cognitive terms, an interpretant is whatever enables one to infer the reference from some sign or signs and their context. Peirce recognized that interpretants can not only be of different degrees of complexity but they can also be of categorically different kinds as well: moreover, he did not confine his definition only to what goes on in the head. Whatever process determines reference qualifies as an interpretant. The problem is to explain how differences in interpretants produce different kinds of reference, and especially what distinguishes the interpretants required for language» (Deacon 1997, 63).

Relaciones indécicas. Las relaciones icónicas entre conjuntos de iconos.

Relaciones simbólicas. Las relaciones indécicas entre conjuntos de índices.

Los tres son grados y niveles de elaboración que Peirce caracterizó respectivamente como primariedad (*firstness*), segundaridad (*secondness*) y terceridad (*thirdness*). Algo semejante es lo que contempló Mead en el proceso de la formación social de la persona:

- 1) Primero, existe una práctica social (es externa y no simbólica, pero mediada por otros).
- 2) Segundo, se tiene el proceso de interiorización de la «conversación de gestos», un lento proceso de interiorización mediante una conversación entre «lo que hago» —el «yo»— y «mi reflexión que incluye inferencias de los gestos de otros sobre lo que hice» —el «mí»—.
- 3) Tercero, en el grado en que uno se vuelve objeto para sí mismo está la construcción de la subjetividad en la formación histórica de conciencia reflexiva.

El ajuste mutuo en la conversación de gestos externos y sociales podría caracterizarse como una forma externa de reflexividad, pero una reflexividad en la que el punto de vista y el acto son inmediatos. Con la formación social de la persona mediante la internalización de la conversación de gestos, tenemos el inicio de la conversación entre el «yo» y el «mí» y la posibilidad de una reflexividad interna y mediada. Esta es la mediación que crea un desfase entre la actuación del «yo» y la reflexión del «mí» sobre esta actuación. Ya no pueden coincidir y, en cuanto procuramos hacerlos coincidir, nuestro desempeño en la actuación (nuestro *performance*) sufre —pierde su inmediatez—. Ade-

más, las historias —narrativas— que emergen en la conversación entre el «yo» y el «mí» casi nunca emergen en aislamiento. Se desarrollan dentro de un mundo social con una riqueza de narrativas preexistentes.

Mead observó que entre los grupos humanos existen diferentes «universos de discurso» que varían y, según él, se diferencian de acuerdo con la complejidad de su organización social. Mead contemplaba diferentes universos y una noción de «ciudadanía» a partir de cómo, dentro de tales «universos», desarrollamos puntos de vista, algunos de los cuales son más reflexivos, penetrantes y estratégicos en su reflexividad que otros.

Mead utilizó el ejemplo de un juego organizado (*game*, en inglés) para caracterizar el desarrollo más cabal del punto de vista dentro de un universo de discurso con una organización social constituida y constituyente. Por ejemplo, es posible mejorar el desempeño estratégico dentro de un juego organizado si el jugador puede tomar el punto de vista general de todo el juego; es decir, todos los puestos particulares en toda la organización del juego para así informar su práctica dentro de su papel y ubicación particular dentro del juego. Mead caracterizó esta capacidad como la habilidad de tomar el punto de vista del «otro generalizado» dentro de un «universo de discurso» (Mead 1974, 152-164).

LA FORMACIÓN SOCIAL DE LA REFLEXIVIDAD CIENTÍFICA

En una actividad científica como, por ejemplo, un experimento en un laboratorio, el investigador tiene que ubicar su propia observación dentro del experimento. Sin duda puede fortalecer su desempeño en el experimento si puede tomar el punto de vista de todos los procesos y actuaciones particulares dentro del experimento. Cuenta con la posibilidad de repetir los resultados del experimento; ésta es una medida

para mayor control en torno al desfase que existe entre su acto de observación, su reflexión sobre el acto y sus resultados⁵. En fin, el investigador tiene que ubicarse a sí mismo como observador del experimento y esto requiere una reflexividad científica, en cuanto a que el punto de vista del observador se informa de todos los procesos operantes en el experimento, incluyéndose a sí mismo como investigador, entonces se acerca a una reflexividad que permite el punto de vista de lo que Mead caracterizó como el «otro generalizado» (1974, 152-163).

Para una actividad con una reflexividad científica que se realiza fuera de los controles de un experimento de laboratorio, la ubicación de la observación del observador exige niveles de autoconocimiento de mucha mayor complejidad. Por ejemplo, Bourdieu ha planteado la necesidad de un autoconocimiento preocupado con la comprensión de la experiencia prerreflexiva y el desarrollo de las narrativas reflexivas, autoconocimiento que «rompe con las presuposiciones no pensadas de pensamiento pensando» (Bourdieu 2003, 288). Bourdieu caracteriza esta reflexividad científica como la «objetivación del sujeto de la objetivación del sujeto que analiza» y llama a esta actividad, la «objetivación participante» (2003, 282).

El reto es la aprehensión:

del sujeto de objetivación (en esta instancia yo mismo), su posición en aquel espacio social relativamente autónomo que es el mundo académico, dotado con sus propias reglas, irreductible a las del mundo circundante, y su punto de vista singular. Pero demasiado a menudo se olvida o se ignora que un punto de vista es, estrictamente, no otra cosa que una vista tomada de un punto que no se puede revelar a sí mismo como tal, no puede revelar su ver-

» 5. De hecho, el principio de incertidumbre de Heisenberg es el resultado del proceso de reflexión y subsiguientes mediciones para precisar más la ubicación de la observación a partir de los términos físicos de la observación.

dad como punto de vista, un punto de vista particular y en última instancia único, irreductible a los demás, a menos que uno sea capaz, paradójicamente, de reconstruir el espacio, comprendido como un conjunto de puntos coexistentes (como P. F. Strawson pudiera postular) en el cual se ha introducido. (Bourdieu 2003, 284)

Podemos aproximarnos a la aprehensión del sujeto de objetivación mediante una reflexión consciente de esta condición irreductible y los peligros de olvidarla. Bourdieu ejemplificó de manera negativa el reto de la objetivación participante en la antropología con un caso notable de falta de reflexividad científica en un proceso sesgado y perjudicial de objetivación. Wittgenstein en sus comentarios sobre *La rama dorada* de James Frazer reveló el caso. Con gran sensibilidad y autorreflexión identificaba sus propias prácticas y experiencias con las prácticas y experiencias descritas y comentadas en el texto de Frazer. Pero como Bourdieu comenta, para Wittgenstein, la objetivación que Frazer presenta para las prácticas del hombre «primitivo» es sesgada y separada de las experiencias reales por sus prejuicios de clase. Wittgenstein notaba que «Frazer es más salvaje que la mayoría de sus salvajes» (Bourdieu 2003, 287, citado Wittgenstein 1993). Como advierte Bourdieu, «sin perder de vista la especificidad irreductible de la lógica de la práctica, debemos evitar privarnos del recurso científico tan insustituible que es la experiencia social sujeta previamente a crítica sociológica» (2003, 288).

En cuanto a la reflexividad científica en la etnografía histórica debemos preguntarnos ¿qué necesita ser objetivado? En su respuesta a esta pregunta Bourdieu discrepa de los argumentos de Geertz (1988), Marcus y Fischer (1986), y varios protagonistas de una supuesta mirada desde una condición posmoderna. Nos dice que:

[...] lo que necesitamos objetivar, entonces, no es al antropólogo desempeñando un análisis antropológico de un mundo extraño sino al mundo social que ha hecho, tanto el antropólogo y la an-

ropología, consciente e inconsciente en el que ella (o él) se involucra en su práctica antropológica (2003, 283)⁶.

Es también notable que el punto de vista de un «otro generalizado» ejemplificado dentro de un juego con reglas explícitas (un *game*)⁷ es muy diferente del punto de vista de un «otro generalizado» dentro de, por ejemplo, un campo académico. Esta diferencia fue un tema de gran interés y contemplación en las últimas obras de Bourdieu (2000 y 2004), especialmente en su último curso impartido en el Collège de France (2004); una diferencia que parece ser semejante a la diferencia que Charles Taylor señaló entre una teoría social y un imaginario social (2004, 24-26).

Como en un juego organizado, una teoría es explícita en su formulación mientras que un imaginario social es implícito aun cuando ambos (teoría e imaginario) puedan informar a la práctica. Además, es curioso cómo una teoría puede permear un imaginario social en ciertas obras culturales (Taylor 2004, 24). Por ejemplo, hay textos literarios que pueden volverse instrumentos para convertir una teoría social en un imaginario social (por ejemplo, *Atlas Shrugged* de Ayn Rand)⁸.

» 6. Según Bourdieu este reto de objetivar abarca no sólo «los orígenes sociales», posición y trayectoria en espacio social, membresías y creencias sociales y religiosas, género, edad, nacionalidad, etc. sino también, y de mayor importancia, su posición particular dentro del microcosmos de los antropólogos. «En efecto, está confirmado científicamente que sus elecciones más decisivas (de tópico, método, teoría, etc.) dependen más estrechamente de la ubicación que ocupa dentro de su universo profesional, lo que llamó el "campo antropológico", con sus tradiciones nacionales y peculiaridades, sus hábitos de pensamiento, su problemática obligatoria, sus creencias compartidas y sentidos mutuos, sus ritos, valores, consagraciones, sus restricciones en asuntos de publicación de hallazgos, sus censuras específicas y, en la misma moneda, los sesgos empotrados en la estructura organizacional de la disciplina, esto es, la historia colectiva de la especialidad y todas las presuposiciones inconscientes construidas dentro de las categorías (nacionales) de comprensión erudita» (2003, 283).

» 7. Y el protocolo para la realización de un experimento dentro de un laboratorio tiene la estructura de un juego con reglas.

» 8. Obras tanto literarias como filosóficas compenetradas por teorías plasmadas a partir del individualismo. Charles Taylor contempló las teorías de Grotius y Locke en estos términos (2004, 24).

Bourdieu tomó el ejemplo de *La educación sentimental* de Flaubert para vislumbrar cómo con la obra, Flaubert se objetivaba a sí mismo como autor dentro del campo literario en París en la cuarta década del siglo XIX (1993, 173-175). Entonces la teoría social de la objetivación participante de Bourdieu puede aplicarse a la obra de Flaubert en la cual se narran las trayectorias de un grupo de artistas jóvenes en París en la década de 1840, pero con relación al campo de poder dentro del cual los jóvenes van a actuar y a experimentar (o sea, recibir una educación sentimental)⁹.

El interés de Bourdieu en su análisis de *La educación sentimental* es desarrollar una sociología de obras culturales en las que los vínculos entre las obras y su ubicación en un mundo social se analizan en torno a la reflexión del autor —en este caso de Flaubert— como generador de una narrativa. Según Bourdieu, de manera semejante a la reflexividad científica del etnógrafo, la generación de una narrativa literaria mediante una conversación reflexiva también tiene que ubicarse en el mundo social¹⁰. Bourdieu nota que esto exige examinar las obras en torno a los orígenes sociales de los autores o al grupo al cual el autor destina la recepción de la obra y a cuyas expectativas la obra responde (1993, 180).

En fin, la reflexión analítica de Bourdieu en el desarrollo de una sociología de obras culturales tiene paralelos con su argumento acerca del proceso de la objetivación participante del etnógrafo cuando es guiado por una reflexividad científica. En ambos, el reto central es ubicar la conversación reflexiva del observador como etnógrafo o autor en

» 9. De hecho, se podría argumentar que el análisis e interpretación de la obra de Flaubert fue importante en el desarrollo de la teoría de Bourdieu. Se da también el caso de que en la obra tenemos un imaginario social moderno (de un campo literario) que confronta un campo de poder (o sea, «la estructura de la clase gobernante» [Bourdieu 1993, 147]) en el que el campo literario opera.

» 10. En el caso de *La educación sentimental* de Flaubert, Bourdieu mediante este análisis encuentra una confrontación de imaginarios sociales «en la intersección de las tradiciones románticas y realistas» de las novelas (1993, 206).

el mundo social. Este mundo incluye los imaginarios sociales que informan y posiblemente permean la reflexión. Así, Bourdieu nos ofrece una teoría en el sentido de una formulación explícita de procesos generativos de la objetivación, aun la objetivación de uno mismo, como práctica cuya ubicación tenemos que aproximar mediante el análisis externo de sus condiciones como producto social de una «empresa colectiva» (Bourdieu 1993, 191).

GIROS Y DEBATES

Es importante subrayar que coexisten a la vez la semiótica y la epistemología con una mirada ontológica de la condición paradójica de la creatividad humana, incluso en el acercamiento desde la pragmática o una teoría de la práctica al estudio de obras culturales, especialmente las obras fundacionales. Esta coexistencia y sus términos han sido reexaminados críticamente, especialmente en relación a su desarrollo e institucionalización en disciplinas de las ciencias históricas o sociales durante la construcción del mundo moderno. Antropólogos como Bourdieu (1977, 2000, 2003, 2004), Wolf (1987, 2001) y Mintz (1985) han contribuido con revisiones críticas que fueron retomadas críticamente en una segunda generación con representantes tan diversos como Roseberry (2014) y Bensa (2016) entre muchos otros. En marcado contraste, otras voces críticas han puesto en tela de juicio la coexistencia misma de la semiótica y la epistemología con una ontología que tiene la mirada puesta en la condición paradójica de la creatividad humana. Este cuestionamiento está en el centro de los argumentos de antropólogos asociados con el «giro ontológico».

Viveiros de Castro ha sido una voz importante en la definición y promoción de este giro. En su conferencia «Marilyn Strathern» de 2014, «Quién tiene miedo del lobo ontológico» abogaba por una antropología dirigida a la crisis del conocimiento antropológico mediante el desarrollo de una alteridad radical a partir de la «elucida-

ción de los términos de la “auto-determinación ontológica del otro”» (2015, 5). Según Viveiros de Castro esto exige un giro ontológico y ofrece tres sentidos de la palabra en inglés *turn*, apropiados para captar la orientación de la expresión *ontological turn* (giro ontológico) en la antropología.

El primer sentido de *turn* (giro) coincide muy bien con el verbo español *girar*: «el acto de mover algo en una dirección circular alrededor de un eje o punto» (Viveiros de Castro 2015, 13). Viveiros de Castro lo aplicó para abogar por «un giro ontológico del tornillo epistemológico, un apretón ontológico de nuestras descripciones etnográficas, las cuales en vez de permitirnos “descubrir nuevas cosas” acerca del otro, demarcaron los límites —ontológicos, no críticos— de lo que se puede conocer (y luego decir) acerca del otro» (2015, 13).

El segundo sentido en inglés de *turn*, que Viveiros de Castro quiere subrayar, se encuentra en el anglicismo *torno*, o como señala Viveiros de Castro citando el diccionario de su computadora, «una oportunidad u obligación de hacer algo que viene [le toca] sucesivamente a cada uno de un número de personas» —y en este sentido el giro ontológico es “el turno del nativo”, el acto de hacer espacio para el otro [...], la obligación de dejar que los nativos, sean quienes sean, lo tengan, hablando ontológicamente, a su manera» (2015, 11). El último sentido de «un giro» según Viveiros de Castro es «[...] el acto de deformación-traducción-variación de ciertas certezas conceptuales del analista para que tengan sentido, quiero decir, se hagan reales (que no quiere decir hagan actuales) las certezas e, inclusive, las perplejidades del otro. Como también Patrice Maniglier [...] escribió, “es el hecho de la variación lo que nos hace pensar, nunca el hecho desnudo” [...]» (2015, 11).

Viveiros de Castro, en esta reflexión acerca de un giro ontológico en la antropología posmoderna, defiende un proyecto de ontología comparativa para la antropología. El proyecto defendido surgió bajo el liderazgo de autores como Wagner, Latour, Gell, Strathern y Viveiros de Castro (Viveiros de Castro 2015, 4; citando Henare, Holbraad y

Wastell 2007, 7). Viveiros de Castro nota que su protagonismo dentro del proyecto se inició con su conferencia para la cátedra Simón Bolívar en Cambridge en 1998. En aquella conferencia propuso que «debemos pasar de la crítica de la autoridad etnográfica a la determinación ontológica de la alteridad etnográfica, la elucidación de los términos de la “auto-determinación ontológica del otro”, en otras palabras, a una redefinición de la antropología como la descripción comparativa (i. e., expansiva) de sentidos tautegóricos» (2015, 4).

Este proyecto, según Viveiros de Castro, exige «delegación ontológica» en que el antropólogo delega su perspectiva teórica-metodológica a favor de las prácticas de conocimiento de los otros (sus interlocutores). Viveiros de Castro insiste en que la falta de este acto de delegación en un trabajo etnográfico es un «movimiento no-legal». El giro ontológico demarca un cambio en «el juego del lenguaje disciplinario». Ya no se permite recurrir a una facultad analítica para subordinar las ontologías alternas a una ontología explícita del investigador (2015, 16-17; citando Goldman, 2009, 114).

En su conferencia de 2014, Viveiros de Castro escogió un ejemplo etnográfico de una obra de Graeber que toma de un ensayo crítico de Marcio Goldman (2009) para ejemplificar lo que considera un «movimiento no-legal» de subordinación de una ontología de otros (en este caso de los «merina» —o mejor dicho, malagasy— de Madagascar) al materialismo dialéctico de Graeber (o sea, la «ontología explícita del investigador»). Empero Graeber no está de acuerdo con esta acusación por varias razones. Replicó al argumento crítico de Viveiros de Castro en el ensayo *Radical alterity is just another way of saying «reality»* (2015).

El título, sin duda irónico, de la réplica de Graeber ilustra muy bien el punto central del debate entre ambos autores. La respuesta de Viveiros de Castro a la crisis de conocimiento antropológico es una alteridad radical del antropólogo que exige un compromiso y entrega a la ontología del otro en que la ontología explícita del antropólogo se subsuma a ella (la delegación ontológica). Graeber parece sugerir que

ésta es sólo otra manera de proclamar «la realidad» y de proclamarla en una forma problemática y peligrosa en términos políticos. Quizás la realidad proclamada es una realidad tautegórica (o sea una realidad alcanzada mediante un trabajo comparativo (expansivo) de los mismos sentidos expresados con diferentes significantes en las múltiples ontologías) y, por lo tanto, es una realidad intertextual, pero una realidad de alguna manera implicada en el giro ontológico de la antropología hacia la alteridad radical.

Podría ser un error poner mucho énfasis en la ironía de Graeber en su título. Ilustra, no obstante, un problema de una mirada reflexiva puesta en la paradoja de la creatividad humana. Es esta mirada tan fija en ello la que parece provocar un giro ontológico. Es también notable que Graeber dedica su ensayo de réplica a su amigo recién fallecido, el filósofo Roy Bhaskar, e incluye como dedicatoria las siguientes palabras: «Quien murió antes de su tiempo. Que su tiempo llegue pronto». Como veremos, este acto de dedicatoria es, al menos, congruente con la posibilidad de que su título, de manera irónica, ilustre el problema de la postura de Viveiros de Castro¹¹.

Roy Bhaskar se preocupaba por la filosofía de las ciencias sociales e inició el movimiento del realismo crítico. Un punto de vista transcendental en el realismo crítico no es un supuesto aceptable, dado que nuestras perspectivas son siempre relativas de acuerdo con nuestra ubicación como observadores. No obstante, esta relatividad de perspectivas tampoco implica que no haya aspectos fundamentales de la realidad que no sean transcendentales, en el sentido de ser algo que puede afectarnos, que puede tener efectos sobre nosotros y que permanece sin nosotros y nuestras instituciones, mientras nosotros, al contrario, no podemos afectarlo. Bhaskar argumentó que una falacia

» 11. Bhaskar murió en noviembre de 2014 y Graeber escribió su obituario para *The Guardian* el 4 de diciembre, probablemente cuando estaba redactando su réplica a Viveiros de Castro. Dedicó el ensayo a su memoria y obra. El obituario está en <https://www.theguardian.com/world/2014/dec/04/roy-bhaskar>

epistémica común en argumentos posestructuralistas y posmodernos era concluir que el hecho de que nunca podemos alcanzar una perspectiva transcendental de la realidad lleva consigo la implicación de que no existen aspectos trascendentales de la realidad o que, al menos, debemos proceder como que si no existiesen. La falacia está en el supuesto que «una sola realidad necesariamente significa aceptar un solo punto de vista transcendental» (Graeber 2015, 26). En efecto, con el título de su réplica *La alteridad radical es sólo otra manera de decir «realidad»*, Graeber apunta a la ironía de una postura que parece proclamar la no trascendencia de nuestras perspectivas como una especie de realidad en sí, que debe orientar el quehacer antropológico.

La réplica de Graeber cuestiona el argumento de Viveiros de Castro en al menos cuatro aspectos que podemos enumerar y discutir: 1) el uso de ontología con un sentido peculiar sin aclararlo; 2) la unidad de grupo a la que se adscribe la ontología; 3) la unidad de perspectiva y creencias dentro de una colectividad que comparte una ontología, y 4) la postura política implícita en la delegación ontológica como «movimiento legal» dentro de la etnografía.

1) Graeber nota que la palabra «ontología», al menos desde un uso temprano por el filósofo Jacob Lorhard en 1606, generalmente refiere a «un discurso acerca de la esencia del ser» (2015, 15 y nota 14). No obstante, en los trabajos de los protagonistas del giro ontológico, ontología suele referir a «una manera de ser» (2015, 15). Graeber argumenta que, al menos, desde su conferencia de la cátedra Simón Bolívar en 1998, Viveiros de Castro ha hecho un argumento más explícito por una noción de ontología que Graeber caracteriza como «un discurso acerca de la naturaleza del ser en sí mismo» en el que «cada naturaleza, entonces, sólo puede existir en relación con un grupo específico de seres humanos que comparten la misma ontología» (2015, 20). Si esta lectura de Graeber se aproxima al uso de «ontologías» entre los protagonistas del giro ontológico, entonces, argumenta que ellos han «adoptado una ontología tácita no distinguible del idealismo filosófico clásico —las ideas generan realidades—» (2015, 21).

2) Graeber observa que también puede ser difícil y problemático establecer la unidad de un grupo al cual se adscribe una ontología. Por ejemplo, en el caso del trabajo de Graeber en Madagascar y sus observaciones etnográficas, lo que Viveiros de Castro, siguiendo un argumento de Goldman, caracterizó como *merina*, para Graeber es más probablemente *malagasy* puesto que *merina* es una referencia histórica a los habitantes de la parte norte de la meseta central de Madagascar durante el siglo XIX e inicios del siglo XX. Los habitantes de esta zona, durante la investigación de Graeber entre 1989 y 1991, tenían numerosas autoadscripciones, pero cuando hablaban de sus prácticas preventivas o curativas de *fanafody* o medicina solían usar la autoadscripción *malagasy* y yuxtaponerla al término para forastero, *vazaha* (2015, 9).

3) De manera semejante al problema de una unidad de autoadscripción adecuada para definir una colectividad, existe el problema de la unidad de perspectiva y creencias dentro de una colectividad que comparte una ontología. Graeber comenta que, en su estudio en Madagascar, el decidió

privilegiar el hecho de que sus interlocutores *malagasy* insistieron que ellos tampoco entendían la realidad; que nadie nunca será capaz de entender el mundo cabalmente y esto es lo que nos da algo para platicar. Nos da, también, la oportunidad de perturbar las ideas de los demás de una manera que podría resultar genuinamente dialógica (2015, 28).

4) Graeber está particularmente preocupado con la postura política implícita en la delegación ontológica como «movimiento legal» dentro de la etnografía. Nota que los problemas de esta noción de un giro ontológico que puede legislar la legalidad tienen paralelos con el relativismo cuando se volvió un principio político dentro de la antropología (2015, 32-33). Para Viveiros de Castro el análisis de Graeber del *malagasy ravololona* como fetiches constituye un acto de reducción.

Además, su ensayo sobre *Fetichismo como creatividad social* del cual el análisis de *ravololona* constituye un ejemplo etnográfico, es más «un ensayo para reconciliar una ontología occidental explícita (a saber, materialismo dialéctico) con una implícita de los *merina* [*malagasy*], en lugar de un esfuerzo para problematizar nuestros propios supuestos» (Viveiros de Castro 2014, 15). Pero Graeber subraya que los *malagasy* mismos no comparten una sola perspectiva acerca de la efectividad de sus símbolos sino más bien sostienen una relación dialógica entre distintos puntos de vista. Entonces, en vez de legislar desde la antropología acerca de los movimientos etnográficos legales y no legales, el etnógrafo puede colaborar y participar en el diálogo.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Viveiros de Castro cierra su conferencia «Strathern» con una advertencia sobre su crítica de Graeber y de toda la antropología que sostiene relaciones semióticas y epistemológicas con la ontología de manera que permite «entregarse a ese truco heliocéntrico de hacer que el observado gire (ontológicamente) alrededor del observador» (Viveiros de Castro 2015, 16-17). La advertencia es sencillamente que «no reduce las paradojas» (Viveiros de Castro 2015, 17). Pero la advertencia, así como las posturas políticas del giro ontológico, nos dejan con una pregunta central acerca del estudio de las obras culturales elaboradas sobre y a partir de la paradoja.

Las teorías de la práctica (es decir, la pragmática), parten de la paradoja que emerge en el origen de la reflexividad, vislumbrada primero en el ajuste mutuo y en su capacidad de enmarcar una situación (por ejemplo, el golpe que no es un golpe; el pellizco que no es un mordisco observado por Bateson, 1974) para, luego, explorar su interiorización en el desarrollo de la persona y la referencia simbólica. A partir de esas elaboraciones, esas obras culturales, se generan otras y desde, al menos, la innovación de Morgan y la creación de la etnología

(Trautmann 1987) hasta la actualidad, hay antropólogos preocupados por el análisis e interpretación de estas elaboraciones. En el proceso nos hemos vuelto más y más conscientes de la necesidad crítica de examinar la obra cultural de la reflexividad científica misma, precisamente porque es la obra que empleamos para analizar otras obras de cultura.

Pero hay un cuestionamiento de la reflexividad científica que va más allá de la crítica posmoderna en su desarrollo moderno¹². De acuerdo con los protagonistas del giro ontológico debemos fijar la mirada en la fuente paradójica de nuestra condición reflexiva. Con esta mirada inamovible y fija debemos dejar que surja la realidad de todas las elaboraciones culturales sin reducirlas. Deben coexistir en igualdad de condiciones para su autodeterminación ontológica. Esto debe ser supuestamente congruente con el hecho de que no existe un punto de vista trascendental y, por lo tanto, tampoco una sola realidad trascendental a la que podríamos procurar aproximarnos con nuestras elaboraciones, aun cuando nunca pudiéramos alcanzarla.

Pero la ausencia de un punto de vista trascendental no elimina la posibilidad de aspectos fundamentales trascendentales de la realidad, en el sentido de que pueden tener efectos sobre nosotros, que permanecen sin nosotros y nuestras instituciones, mientras nosotros, al contrario, no podemos afectarlos¹³. Como notó Roy Bhaskar, es una falacia epistémica suponer que un punto de vista no trascendental conlleva el supuesto de aspectos fundamentales de la realidad igualmente no trascendentales. En fin, el acto de explorar críticamente las obras de

» 12. Es decir, la crítica de supuestos detrás del desarrollo e institucionalización modernos de la ciencia como, por ejemplo, un supuesto objeto homogéneo de estudio para cada disciplina científica o el dominio cabal de la epistemología sobre consideraciones ontológicas.

» 13. En efecto, la noción de *firstness* o de *gestalt* en la pragmática como lógica de semiosis parte del supuesto de que nuestra percepción evolucionó bajo mecanismos de selección impuestos por aspectos trascendentales de la realidad, aun cuando sean cambiantes.

cultura no es, en sí, una reducción de la paradoja de nuestra creatividad aun cuando los resultados de cada exploración siempre corren el riesgo de ser reductivos.

CAPÍTULO 9



Ética, acción política y los límites del conocimiento

Martin J. Larsson

INTRODUCCIÓN

LA REFLEXIVIDAD SE HA VUELTO UN TÉRMINO PRÁCTICAMENTE obligatorio para las investigaciones antropológicas contemporáneas, por lo menos en México, lo cual indica la presencia de un tipo de acuerdo implícito sobre lo que es la antropología, y cómo se debe hacer. A pesar de esta aceptación generalizada, las implicaciones de un acercamiento reflexivo a las investigaciones no necesariamente son evidentes. Es común que la reflexividad sea pensada como una manera de «inscribirnos a nosotros mismos» (Anderson *et. al.* 2016; Sandoval 2016, 17) en nuestros recuentos, entrando en diálogo con nuestros interlocutores (De la Cuesta y Otálvaro 2015, 43), o de ubicarnos a nosotros mismos en un contexto particular que tenemos que tomar en cuenta cuando realizamos investigaciones, o simplemente cuando nos desenvolvemos en el mundo (Cubides y Guerrero 2008, 130; Giddens 1991, 20). En ocasiones menos frecuentes, nos podemos topar con autores que entienden la reflexividad en otros términos, como cuando Aranda y García (2007) proponen que es algo que ocurre cuando los movimientos sociales reflejan la «realidad social» (Aranda y García 2007, 142).

Aunado a esto, tenemos a quienes más bien entienden la preocupación por incluir ejercicios reflexivos como un efecto de cambios económicos, básicamente del fordismo a la acumulación flexible (Harvey 1990), que hizo que la antropología perdiera su proyecto común, y que se fragmentara en una multitud de discusiones especializadas (Lomnitz 2014; Wolf 1980; Sahlins 1995, 14; Whitehouse 2009; Smedal y Kapferer 2000/2001; Scheper-Hughes 1995). Varios autores también argumentan que, con este giro, la antropología habría perdido su capacidad crítica (Carrier 2012; Whitehouse 2009; Smedal y Kapferer 2000/2001).

En este capítulo analizo diferentes acepciones del término reflexividad, y propongo una conceptualización que distingue entre dos tipos reflexivos: la reflexividad política y la reflexividad poética. El primer tipo tiene que ver con la solución de problemas dentro de marcos establecidos, mientras el segundo trata de la exploración de los límites del conocimiento. A estas dos formas agrego una discusión sobre la dimensión ética, que ha sido central para las discusiones sobre reflexividad. La diferencia entre tipos de reflexividad y la dimensión ética, que implica este planteamiento, es que la reflexividad trata de formas de razonar, mientras la dimensión ética tiene que ver con preguntas sobre lo moralmente correcto.

CIENCIA, ADMINISTRACIÓN Y REFLEXIVIDAD

Si bien es cierto que la reflexividad en la antropología suele conectarse simplemente con una manera de ubicarse a uno mismo en un contexto particular, como he señalado arriba, el término se inserta en una historia más rica, que nos puede ayudar a elaborar un concepto más amplio y preciso. Un punto de partida interesante para esta historia es la conexión entre el término y la noción de una crisis de la disciplina. La importancia de esta noción de crisis es tal que muchas veces se entiende como *el* quiebre de la disciplina. Al igual que el término de reflexivi-

dad, la noción de crisis no está muy clara, pero sí existe cierto acuerdo en torno al tipo de antropología que entró en crisis: una suerte de «antropología científica» que estaba al servicio de las instituciones estatales. Según Grimshaw y Hart (1994), quienes escribieron sobre la crisis de la antropología cuando todavía era difícil decir que ya había pasado, el tipo de etnografía que se empezó a criticar trataba de:

una síntesis de objeto, teoría y método, dando a la disciplina naciente una base con una coherencia inusual, para su reproducción posterior. El objeto distintivo de la indagación era la sociedad primitiva, concebida como pueblos aislados, autosuficientes, que normalmente se encontraban en los márgenes distantes del imperio. La teoría fue el «funcionalismo», a grandes rasgos la idea de que las prácticas de costumbre se podían entender mejor en términos de su contribución a la integración de la sociedad como un todo funcional. Esto significaba que todo se podía investigar, a través del único descubrimiento válido de la nueva disciplina: su método de trabajo de campo (Grimshaw y Hart 1994, 16, traducción del autor).

Como suele suceder en procesos de enajenación del Otro (*othering* —en este caso de los defensores de la llamada antropología científica—), hay detalles importantes que desaparecieron en esta caracterización. Un ejemplo de esto es la crítica que formuló Malinowski (1932) a la idea del «hombre económico», que siempre conoce sus intereses económicos, y actúa para maximizarlos (Malinowski 1932, 277). Esta crítica (por más que haya exagerado el lugar del «hombre económico» en las teorías de economía clásica; ver Grampp 1948, 316-317), se podría leer como un cuestionamiento a los fundamentos teóricos de la economía política del Reino Unido en aquel tiempo, que se basaba en la teoría clásica (ver, por ejemplo, Frieden 2006, 30-33).

La caracterización de la antropología científica ofrecida por Grimshaw y Hart tampoco cubre todas las perspectivas que se han de-

fendido a sí mismas como científicas. Por ejemplo, cuando Bourdieu ([2001] 2003) formula su visión del «oficio del científico», enfatiza la importancia de hacer visible el campo donde se disputan diferentes perspectivas, incluyendo la perspectiva del científico. Según Bourdieu, la verdad científica se construye al tomar en cuenta todas las perspectivas sobre un asunto particular, al permitir mapear el campo en disputa (Bourdieu [2001] 2003, 198).

Sin embargo, estas precisiones no debilitan el argumento principal que Grimshaw y Hart construyeron a partir de la caracterización señalada, de que el tipo de antropología que tenían en mente cabía demasiado bien dentro de la visión colonial del mundo, y que se podía insertar fácilmente dentro de los esquemas burocráticos del imperio. En realidad, la cercanía entre burocracia imperial y antropología era tan estrecha que Evans-Pritchard (1946) expresó una preocupación sobre el tema en los años cuarenta, y sentía la necesidad de diferenciar entre la antropología teórica y la aplicación de aquellas teorías que se hacía a través del trabajo administrativo¹. Para antropólogos como Grimshaw y Hart, esta relación entre academia y administración imperial formaba parte de los problemas que veían en la supuesta neutralidad científica. Si los conocimientos antropológicos se insertaban en la administración imperial con tanta facilidad, la pregunta era si se podrían presentar como neutrales.

En vista de estos problemas surgió una antropología que más bien se dedicaba a «escribir culturas»², como sugirieron los autores del libro más influyente tanto en la discusión sobre la crisis como en

» 1. De acuerdo con Evans-Pritchard, la antropología teórica buscaba generar conocimientos generales sobre la sociedad humana en abstracto, mientras la investigación aplicada se interesaba por resolver problemas prácticos. Escribir sobre «sociedades primitivas», sugería, no tenía por finalidad saber cada detalle de su vida, sino entender la propia sociedad mejor. Querer resolver problemas prácticos, entonces, implicaba pasarse de la antropología a la administración imperial.

» 2. O de «escribir antropología», como han propuesto más recientemente los autores de *Writing Anthropology* (McGranahan 2020a).

las que tratan de la reflexividad: *Writing Culture*. Esta escritura ya no buscaba la totalidad funcionalista (ni la totalidad de perspectivas que sugirió Bourdieu). Más bien, y como lo expresó Clifford (1986) en la introducción de *Writing Culture*, se buscaba formular «verdades parciales».

A pesar de la conexión que suele hacerse entre *Writing Culture* y la reflexividad, vale la pena señalar que el término de reflexividad no aparece como tal más que cuatro veces en el libro, entre ellas, cuando Clifford (1986) se queja del formato que suele tomar la crítica a «la reflexividad teórica y literaria» que se encontraba en el libro (Clifford 1986, 24). Además, en ningún momento se discute el término de manera explícita. Lo más cercano que llegamos a una definición de reflexividad es cuando Clifford sugiere que los ensayos del libro:

ven la cultura como algo compuesto por códigos y representaciones seriamente contestados; asumen que lo poético y lo político son inseparables, que la ciencia existe en, no por encima de, procesos históricos y lingüísticos. Asumen que los géneros académicos y literarios se interpenetran y que escribir descripciones culturales es algo netamente experimental y ético. Su enfoque en la creación de textos y en retórica sirve para enfatizar la naturaleza construida, artificial, de recuentos culturales. Cuestiona modos de autoridad excesivamente transparentes, y enfatiza los predicamentos históricos de la etnografía, el hecho de que siempre inventa, no representa, culturas (Clifford 1986, 2, traducción del autor).

Siguiendo estas ideas, la reflexividad se podría entender como un esfuerzo por no salirse de la propia narrativa, ni de la propia teoría, ni tampoco de los procesos históricos que supuestamente creaban el espacio justamente para esa narrativa y esa teoría. El resultado de eso sería la aceptación de la parcialidad de la propia verdad.

Si los ejemplos que he mencionado hasta ahora se centran en la antropología en Gran Bretaña y en EE. UU. —y más específicamente en *Writing Culture*— también podemos encontrar narrativas parecidas sobre la historia de la antropología en México, si bien el tipo de reflexividad que ha surgido aquí ha tenido otro énfasis. Un ejemplo interesante es la historia formulada por Claudio Lomnitz (2000), donde el autor regresa a la década de 1880 para mostrar cómo ha habido intentos desde entonces por insertar a México en las teorías que han dominado en los centros académicos del mundo. En aquel entonces, sugiere Lomnitz, se trataba de los esquemas evolutivos en boga en países como Francia, Gran Bretaña y EE. UU.; más tarde, la influencia principal sería la idea de utilizar la antropología como una ciencia «intervencionista» (o aplicada), para apoyar al desarrollo del país, en una relación cercana con el Gobierno. Este proyecto culminaría con la institucionalización del indigenismo como política de Estado, y en el caso mexicano, esta institucionalización fue la que entró en crisis, más visiblemente a través de *De eso que llaman antropología mexicana* —una obra igual de escandalosa que *Writing Culture*—. Lo que se criticó en esa obra fue justamente cómo la antropología se había prestado al indigenismo, un proyecto representado como integracionista, que no insertaba al Estado mismo y el capitalismo en sus esquemas analíticos, ni en sus intervenciones políticas. Según Lomnitz (2014), la antropología en México no ha logrado encontrar una nueva ruta después del indigenismo, aunque ha habido algunos intentos.

Si bien la obra *De eso que llaman antropología mexicana* correspondería a la de *Writing Culture* en el contexto mexicano —por el papel que ocupó como símbolo de crisis— no es una obra que suele aparecer en las discusiones sobre reflexividad. Esto probablemente tiene que ver con la manera en que la reflexividad ha sido ligada a *Writing Culture* en la antropología, y con las evidentes diferencias entre los dos libros. Por ejemplo, el objetivo explícito de *Writing Culture* era la producción de una «nueva, mejor manera de escribir» culturas (Clifford 1986, 25), mientras los autores de *De eso que llaman antropología mexicana*

subrayaron «la necesidad de una reflexión crítica constante sobre el estado que guarda la antropología y las líneas directrices que la informan» (Warman *et al.*, 1970, 7), lo cual se conectaba con una preocupación por contribuir a «la acción que habrá de transformar[...] [la sociedad]» (Warman *et al.* 1970, 8). Aun así, la reflexividad propuesta en *Writing Culture* también incluye un aspecto que claramente ubica a las ideas directrices de *De eso que llaman antropología mexicana* dentro del concepto: recordemos que los autores de *Writing Culture* también hicieron hincapié en la importancia de ligar «lo poético y lo político», y que consideraban que «la ciencia existe en, no por encima de, procesos históricos y lingüísticos» (Clifford 1986, 2). Visto desde esta perspectiva, *De eso que llaman antropología mexicana* tendría que entenderse como una obra reflexiva. De hecho, al tomar las ideas expresadas por Clifford en serio, es posible argumentar que la parte política en *Writing Culture* ha sido subvaluada. Como ya he señalado, el interés en la poética, y en esa «nueva, mejor manera de escribir» (Clifford 1986, 25) siempre iba íntimamente ligada un interés político. En realidad, el término «política» (y «político») aparece con la misma frecuencia en el libro que «poética» (y «poético»: 21 vs. 19 veces), y el término «dominación» se usa con más frecuencia que «reflexividad» (5 vs. 4 veces). La centralidad de la política también se entrevé en la importancia que se le da al trabajo de Edward Said (1978), señalado explícitamente en la introducción (Clifford 1986, 12) y en otros capítulos del libro (Rosaldo 1986, 91; Rabinow 1986, 251), un trabajo a su vez claramente inspirado en Foucault, y en un entendimiento discursivo de la política, y, en términos más generales, del poder. La poética, desde esta perspectiva, tendría que entenderse en primer lugar como un espacio político, lo cual sigue el argumento de Said. Por ello, y como explicaré con más detalle en el siguiente apartado, *De eso que llaman antropología mexicana* en realidad nos podría alertar sobre la necesidad de crear un espacio netamente poético, un espacio que nos dejaría salir tanto de la política poética de *Writing Culture*, como de la política de *De eso que llaman antropología mexicana*.

REFLEXIVIDAD POLÍTICA Y POÉTICA

¿Cómo crear un espacio para la poética? Un primer paso sería delimitar el espacio conceptual de la política. En realidad, eso no debería ser demasiado complicado, considerando que la omnipresencia de la política es un invento relativamente reciente (cf. Candea 2011). Un método comprobado para reorientar el significado de un término es utilizando la etimología y revisando usos históricos de un término. En el caso de la política, esta manera de proceder resulta bastante interesante. La raíz etimológica de la política es *politiké techne*, el arte de los ciudadanos. Siguiendo a Aristóteles, a lo que hace referencia es a la administración de los asuntos públicos de la ciudad, que debería encaminarse a la buena vida (*eudaimonia*) de los ciudadanos (Aristóteles [1963] 2000). Delimitando la política a la administración, vemos surgir un espacio más interesante para otros conceptos, como la poética. De nuevo, podemos encontrar indicaciones sobre las posibilidades del concepto revisando su raíz etimológica. En el caso de la poética, esto nos lleva al verbo «crear», lo cual a su vez viene del latín *creare*: «engendrar», «procrear» o «producir de la nada».

¿Cómo pensar en esta relación entre creación y administración? Quiero proponer que la podemos pensar a través de los conceptos de *ratio* e *intellectus*, formulados por Nicolás de Cusa (1401-1464), y retomados recientemente por Jonna Bornemark (2018). Ambos conceptos hacen referencia a formas de razonar, donde el primero —de una manera parecida a la política aristotélica— se mueve dentro de marcos u objetos establecidos, mientras el segundo se mueve al margen del conocimiento, «engendrando» nuevos objetos o marcos de referencia. Un aspecto importante de *intellectus*, y que conecta con el significado etimológico de poética, es que se trata de una manera de razonar que no se imagina al mundo como algo que se puede mapear de una vez por todas. Lo que no se conoce no es algo que se pueda

conquistar: lo desconocido más bien es un espacio que permite nuevas formas, siempre imperfectas, de conceptualizar el mundo³.

Apoyándonos en los conceptos de De Cusa, podemos pensar en una diferencia entre poética y política más clara que la que teníamos de manera implícita en *Writing Culture*. Como es de esperarse, no es tan sencillo mantener este tipo de divisiones separadas en cada momento, pero quiero argumentar que sí nos dejan percibir nuevos aspectos de propuestas específicas. Así, la reflexividad poética es algo que podemos ver en el texto de Grimshaw y Hart (1994), mezclada con una reflexividad más cercana a la política. En su búsqueda por salir de la crisis regresaron a la antropología temprana, antes de que se cristalizara como una ciencia, para ver si había algo rescatable entre los escombros. Lo que encontraron fue el universalismo y, más particularmente, la idea de integración social, junto con un trabajo de campo que todavía no había perdido su curiosidad por el mundo. Al formular su propuesta para una antropología después de la crisis, Grimshaw y Hart se centraron en la conexión entre la antropología y las necesidades imperialistas, que a su vez ligaron a la etnografía científica en Gran Breta-

» 3. Vale la pena subrayar que la distinción que propongo no es una separación entre teoría y práctica, una separación que ha sido popular en discusiones antropológicas, como ya hemos visto en la referencia a Evans-Pritchard, arriba (y como veremos más abajo en el trabajo de Claudio Lomnitz). El problema principal de esta distinción es que se basa en la aceptación de la división ideal del «conocimiento útil» (Mokyr 2002), propuesta para la producción industrial, donde se hacía un esfuerzo por separar las funciones de quienes pensaban (diseñaban máquinas y espacios) y quienes ejecutaban los planes (Berg 2007). Si bien existen situaciones donde este tipo de separación tiene sentido, la antropología sigue acercándose más al tipo de producción artesanal, que perdió mucha de su importancia con la producción industrial. Para empezar, las discusiones antropológicas ponen especial énfasis en el uso de referencias del propio trabajo de campo, y no tanto en abstracciones matemáticas, que fueron tan importantes para la producción industrial. Además, se considera que la experiencia prolongada en el lugar donde se hace trabajo de campo es algo que le da más credibilidad tanto a la información presentada, como a las interpretaciones que se hace de ella (a diferencia de disciplinas académicas que se apoyan más en estadísticas y entrevistas estructuradas). Más importante todavía es el lugar privilegiado del relativismo, que implica un acomodo constante de abstracciones surgidas en otros contextos, dando como resultado que las «teorías» muchas veces se tomen más como analogías que como leyes universalmente aplicables. Distinguir entre la exploración de los límites del conocimiento y la búsqueda de soluciones a problemas prácticos entonces pretende partir de las particularidades de la antropología, como una práctica artesanal, en vez de utilizar modelos desarrollados en la industria, basándose sobre todo en la racionalidad matemática.

ña, y su énfasis en una observación de culturas exóticas, hecha desde una perspectiva que tomaba a los intereses «occidentales» como punto de partida neutral. Asimismo, expresaron una convicción de que la nueva antropología tendría que suceder al margen del Estado, no sólo por el deseo de mantener cierta distancia de las políticas estatales, pero también porque ya no se podía confiar en el apoyo estatal. Si esta preocupación corresponde más a una reflexividad política, la reflexividad poética de su propuesta aparece ante todo en el deseo de retomar una metodología de los inicios de la antropología, que todavía no había perdido su curiosidad por el mundo. Esta metodología, propusieron, daría un lugar importante a la experiencia cotidiana de la gente, como contrapunto a las teorías y los conocimientos obtenidos a través de libros. Su esperanza fue que el trabajo de campo, con este tipo de metodología, podría servir como una manera de regresar a la creatividad de la antropología temprana, que cuestionaba viejos esquemas y costumbres.

Una expresión más clara de la reflexividad política en los textos a los cuales he hecho referencia aquí, es algo que podemos ver en Claudio Lomnitz (2014 y 2016) y su propuesta de volver a estudiar a «la sociedad mexicana», una sociedad que «ya no se conoce a sí misma» (Lomnitz 2014). Aunque el énfasis de la propuesta de Lomnitz está en la importancia de «la teoría», esta teoría tendría que participar en una discusión sobre «formas alternativas de nacionalismo» (Lomnitz 1995, 404). A lo que se refería Lomnitz era a un tipo de nacionalismo algo particular. En vez de recurrir a héroes y batallas legendarias, propuso un nacionalismo apegado a la realidad mexicana, una realidad a la cual los antropólogos tendríamos acceso, a través del trabajo de campo antropológico. Se trata en otras palabras de una propuesta que busca analizar los problemas centrales de la «sociedad mexicana», que podría dar forma a ese «nacionalismo alternativo», necesario para enfrentar «las exigencias del mercado y la política de Estados Unidos» (Lomnitz 1995, 26; cf. Lomnitz 2016, 42). Vale la pena señalar que no explora conceptos como «sociedad», «mercado» o «política»: sim-

plemente los moviliza con el deseo de crear un efecto en la relación entre México y EE. UU. En breve, es la relación entre estos países, junto con ideas no expresadas, pero implícitas en conceptos como «sociedad» y «mercado», que constituyen el marco dentro del cual se mueve. Es en este evidente interés por resolver un problema dado, dentro de un marco establecido, que la reflexividad política se muestra.

Una idea parecida —y que resulta importante mencionar en el contexto de este libro por el lugar central que ocupa en la propuesta de Andrew Roth— aparece también en el trabajo de Pierre Bourdieu, y su defensa de una «sociología reflexiva» (Bourdieu [2001] 2003). El objetivo que propone es «objetivar al sujeto de la objetivación», para poder realizar «el proyecto científico» (Bourdieu [2001] 2003, 150). Como también ha señalado Roth en este volumen, la reflexividad bourdiana trata de ubicar al propio investigador en el campo analítico que utiliza. Lo político de esta propuesta es algo que podemos entrever en las metáforas espaciales que emplea: no nos invita a participar en la formulación de los marcos interpretativos como tales, como lo haría una propuesta formulada desde la reflexividad poética; en su lugar nos pide que aceptemos su teoría de campos como el fundamento del análisis social. Al igual que Lomnitz, legitima este marco con argumentos de carácter político, si bien el objetivo no es tan sencillo de ligar a una propuesta política particular como es el caso de Lomnitz. Como es evidente en uno de sus últimos libros, *Intervenciones políticas: un sociólogo en la barricada* (Bourdieu 2015), su deseo de «cientificar» a la política se basa en un ideal de mejorar el debate público, algo que piensa que serviría a diversas causas que considera legítimas.

Podemos encontrar similitudes entre la línea de la reflexividad política y poética —por ejemplo, la confianza en las ideas fundamentales de la etnografía científica, y el énfasis en el trabajo de campo—, pero su diferencia más importante está en el entendimiento de la tarea antropológica. En ese aspecto podemos ver que Grimshaw y Hart se preocuparon más por la manera de recuperar una curiosidad por el mun-

do, y no, como Lomnitz, por participar en la formulación de un nacionalismo alternativo que podría ser políticamente útil, o, como Bourdieu, de entender la verdad científica de los campos para mejorar la calidad de las discusiones públicas. Lo mismo podemos ver en la preocupación por el trabajo de campo. Mientras Grimshaw y Hart se interesan por el trabajo de campo por sus posibilidades de mostrar una curiosidad por el mundo —y, con ello, de explorar los límites de sus conocimientos— el trabajo de campo de Lomnitz y de Bourdieu busca rellenar el marco que ya establecieron: el nacionalismo mexicano, en el caso de Lomnitz, y el campo particular, en el caso de Bourdieu. Es decir, la perspectiva de Lomnitz se puede describir como un intento de mapeo de la realidad mexicana, de la misma manera que Bourdieu intenta mapear sus diversos campos, mientras Grimshaw y Hart básicamente buscaban la sorpresa ante un mundo que no se considera posible de mapear, sin perder algo de su riqueza.

Como ya he indicado, estos ejemplos no son los más evidentes de cada línea que he propuesto; lo que he querido enfatizar son tendencias, sin por ello hacer desaparecer las convergencias y las ambigüedades. Dicho esto, donde la reflexividad política ha sido más evidente es en la antropología «comprometida» o «colaborativa». Un ejemplo claro de esta reflexividad se encuentra en un libro colectivo sobre el neozapatismo, donde los autores presumen que su investigación fue dirigida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), incluyendo las preguntas que tenían que investigar, y los resultados que iban a presentar: en otras palabras, presumían su inserción en marcos establecidos por otro (González 2011; Baronnet, Mora y Stahler-Sholk 2011a; Aubry 2011). Andrés Aubry (2011) —quien es tomado como guía en cuanto a la investigación comprometida (Mora y Stahler-Sholk 2011, 37)— explicó que su postura se oponía a «la racionalidad científica» y al positivismo, que entendía como una expresión de la clase hegemónica. Desde su perspectiva, optar por un compromiso político sería una forma de crear una «teoría otra», una teoría «útil», a partir de lo subalterno (Aubry 2011, 78). Si el conocimiento objetivo enton-

ces se entendía como una manera de disfrazar una posición política, el planteamiento de Aubry implicaba que habría que tomar partido conscientemente a favor de «proyectos subalternos» (Mora 2011, 81).

LA CEGUERA DE LA REFLEXIVIDAD POLÍTICA

Si hasta ahora sólo he presentado críticas a las propuestas basadas en una reflexividad política, mientras he dejado que la reflexividad poética ocupe un lugar claramente positivo, no quiero sugerir que necesariamente sea preferible evitar una reflexividad política en cualquier situación. Ante la pandemia de la COVID-19, por ejemplo, los llamados a la reflexión y exploración, que proponen muchos antropólogos (ver, por ejemplo, Lundengaard, el 4 de abril de 2020; Hartigan, el 7 de abril de 2020), evidentemente no ayudan tanto en el momento de crisis como el consejo de lavarse las manos y mantener una «sana distancia» a otras personas. Tampoco creo que sea una pérdida de tiempo escribir historias donde mujeres, afromexicanos, o indígenas ocupen un espacio más importante del que ha sido usual en la historiografía (a pesar de los problemas que podemos señalar en este tipo de términos). La necesidad de mostrar los problemas de la reflexividad política más bien corresponde a cómo los autores que he ligado a la reflexividad política —al igual que muchos otros que escriben desde una perspectiva basada en este tipo de reflexividad— presentan su propia propuesta como el único camino, no sólo olvidándose de otras perspectivas políticas, sino también de la reflexividad poética como tal (cf. la crítica a la antropología colaborativa de Bedoya, en este volumen). Como también señala Agudo en este volumen, cuando el trabajo antropológico se reduce a la participación, sin tener un espacio para la observación (o, diría yo, para la reflexividad poética) resulta difícil hablar de una etnografía en sentido estricto (aunque puede resultar en textos antropológicos después de un proceso de reflexividad poética, como nos muestra también el trabajo de Agudo).

El ejemplo más claro de este tipo de problemas, entre los textos mencionados arriba, es de nuevo el trabajo de Aubry (2011). Lo que señala, como hemos visto, es que la antropología comprometida, en su caso con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, es la respuesta lógica al problema de la falsa neutralidad, que conecta con el positivismo, una neutralidad que en realidad serviría a las clases dominantes. Aquí, no toma en cuenta corrientes que defienden la idea de una antropología científica, que no se identifican con el positivismo —por lo menos no de la manera en que lo presentan los autores— ni mucho menos el tipo de reflexividad que he llamado poética. Podemos pensar que, para la perspectiva de la acción política, este tipo de reflexividad carece de «utilidad», un valor fundamental para la reflexividad política. Al excluir este tipo de reflexividad de la discusión, se presenta a la posición propia como la única oposición existente a la «antropología científica». El efecto es que cualquier postura que no concuerde con la llamada antropología comprometida fácilmente será tildada de «positivista», sin la necesidad de mayores precisiones⁴.

De hecho, podemos encontrar una tendencia parecida en los trabajos de Claudio Lomnitz y de Pierre Bourdieu, trabajos que en muchos otros sentidos se encuentran lejos de los de Aubry. Así, Lomnitz (2014) dibuja una historia donde el problema central de la antropología en México ha sido su tendencia hacia la aplicación, que ha venido con una cercanía perjudicial con las instituciones gubernamentales. En un marco general, donde los polos extremos se constituyen por la aplicación y la teoría, este tipo de historia naturalmente apoya su idea de la importancia de la teoría. Lo que argumentaba Lomnitz no era que se enfocara en cualquier tipo de teoría: lo que se necesitaba, propuso, era un trabajo que teorizara sobre la «sociedad mexicana».

» 4. Ver también Guevera y Zendejas, en este volumen, sobre la presión que este tipo de posturas puede generar, y cómo esta presión implica excluir historias y perspectivas que no resultan «útiles» para la perspectiva «comprometida».

na». ¿Por qué? Lo que dice Lomnitz es que es necesario para poder formular un nuevo tipo de nacionalismo, más apegado a la realidad. Como ya he mencionado, este nacionalismo, a su vez, serviría para hacer frente a «las exigencias del mercado y la política de Estados Unidos» (Lomnitz 2016, 42). Partiendo del problema que plantea, es razonable pensar —de la misma manera que el consejo de lavarse las manos para delimitar la pandemia es más eficaz, a corto plazo, que indagar sobre nuestra relación con la muerte— que resultaría contraproducente proponer una reflexión poética, donde se explorarían conceptos como «sociedad», «teoría», «mercado» o «política», por mencionar sólo los conceptos más discutibles en su propuesta. Pensando de manera más «práctica», con relación al problema establecido, la respuesta de Lomnitz desde luego tiene más sentido. Aun así, al basar su propuesta en la necesidad de contrarrestar «las exigencias del mercado y la política de Estados Unidos», nos pide aceptar el marco de referencia que utiliza, sin explicaciones, de la misma manera que los prozapatistas no se sienten obligados a explicar su posición a favor de un «proyecto subalterno».

Lo mismo en el caso de la obra de Bourdieu: falta un paso para que podamos aceptar su punto de partida, y la supuesta necesidad de su metodología, donde explique cómo llegó a la idea de campos, y que nos invite a discutir ese punto de partida. Desde luego, para tal fin, no hubiera sido posible utilizar su propia teoría, dado que crearía un argumento tautológico. Lo que ha hecho en sus diversos trabajos es en realidad algo que sí se acerca a este tipo de argumento tautológico, al mapear campos que de antemano nos hace suponer que existen. Un problema de su mapeo, aparte de su problema por mostrar cómo surgió, es que no es capaz de incorporar perspectivas que no caben dentro del campo establecido por el autor, lo cual corre el riesgo de «domesticar la taxonomía» (López, en este volumen), es decir, de borrar con-

ceptos locales⁵. En vez de preguntar «¿cómo podemos entender la política?», la perspectiva bourdiana explica qué pasa dentro de ese campo, sin invitar a las personas con quienes se trabaja a dialogar sobre el significado del término en cuestión. De esta manera —e igual que Lomnitz y los autores de *Luchas «muy otras»*— crea una suerte de ceguera política, expresada a través de un «realismo etnográfico» (Escalona, en este volumen), que evade la posibilidad de repensar los propios marcos o los propios conceptos.

LA DIMENSIÓN ÉTICA

Como han descrito Guevara y Zendejas en este volumen, darse cuenta de la propia ceguera política suele ser algo bastante doloroso, y, en un principio, resulta difícil saber cómo relacionarse con datos que no caben dentro de la propia perspectiva política consolidada. En términos resumidos, podemos describir el proceso para salirse de la ceguera política como un ejercicio de reflexividad poética⁶, pero resulta muy difícil hacer esta reflexividad sin también tomar en cuenta la dimensión ética; sin ello, es difícil preguntarse por qué el deseo de producir un conocimiento tiene que ser «útil para la causa» (Guevara y Zendejas, este volumen, 10)⁷.

» 5. En el caso de Bourdieu, esto no resulta tan evidente como lo es en el caso de Drucker, discutido por Paula López en este volumen, pero tal vez una revisión de sus notas de campo nos arrojaría otra historia.

» 6. Guevara y Zendejas describen este proceso como una reflexión sobre «las influencias mutuas entre mis resultados de campo, archivo y revisión historiográfica, y mis reflexiones sobre mi implicación y mi [...] enfoque teórico-metodológico» (este volumen).

» 7. Esto es precisamente el paso que hace falta a la discusión de Guevara y Zendejas. A pesar de señalar varios problemas que implican las investigaciones de tipo «militante, de investigación-acción o de co-labor», no cuestionan la suposición de que la investigación académica tiene que ser útil; en su lugar señalan la dificultad de definir para quién tendría que ser útil, y por qué habría que privilegiar la perspectiva de un grupo frente a otro (este volumen, 25-27).

Desde luego, la ética nunca ha estado lejos de las discusiones sobre reflexividad, como podemos ver en la cita que he utilizado de *Writing Culture*. De hecho, la preocupación política expresada en *De eso que llaman antropología mexicana* también tiene que ver con preguntas de carácter ético. Sin embargo, y como señalan Jacorzynski y Sánchez (2013), la ética y la antropología no han tenido mucho contacto durante el último siglo, más allá de las referencias hechas a la ética por parte de diversos antropólogos. Esto podría estar cambiando con libros como *The Subject of Virtue*, de James Laidlaw (2014) —un libro que incluso ha sido ubicado como parte de un «giro ético» (Fassin 2014)—, pero hasta la fecha sigue habiendo más referencias a «la ética», que intentos reales por relacionarse de una manera sustancial con discusiones éticas.

Por ejemplo, en una reciente compilación que busca continuar la discusión de *Writing Culture*, la editora dedica una buena parte de la introducción a formular algo que llama «una ética de la escritura» (McGranahan 2020b). Se trata de la importancia de tener «un compromiso con las comunidades en donde y con quienes hacemos trabajo de campo» (McGranahan 2020b, el apartado «An Ethics of Writing», parr. 1, mi traducción). «Como antropóloga e historiadora», se considera «una guardiana de las historias de otras personas» (*ibid.*, mi traducción), y sugiere que, en la antropología, el tipo de conocimientos generados (es decir, conocimientos que dan un «entendimiento más lleno, más profundo, de la amplitud de la vida humana»; *ibid.*, mi traducción) se considera como «conocimiento útil». En el mejor de los casos, argumenta, ese tipo de conocimiento puede ser transformador (*ibid.*). Un aspecto llamativo de su argumento —aparte del carácter proclamador de su discusión sobre ética— es que contrapone un tipo de antropología que parece cercana a lo que Grimshaw y Hart llamaron «científica», a la investigación ética. Implícita aquí está la idea de que el «positivismo» no era una empresa ética, a diferencia de la antropología «comprometida».

Otro ejemplo, donde la autora hace referencia explícita a «la ética», es cuando Nancy Scheper-Hughes (1995) defendió una «primacía de lo ético», en contra de «posmodernistas reflexivos». El caso que guio su discusión trataba del linchamiento de un niño, por parte de miembros del Congreso Nacional Africano (CNA), en Sudáfrica, por un caso de robo. La autora estuvo en el lugar como parte de un deseo de apoyar al partido, pero aun así paró el linchamiento, en contra de la voluntad de los líderes locales del partido. Su argumento era que «lo ético» es más importante que alianzas políticas.

Para tomar un ejemplo entre los textos discutidos arriba, también podemos mencionar la manera de expresar posturas «éticas» en *Luchas «muy otras»* (Baronnet y Stahler-Sholk 2011b). En la introducción de la obra, los editores hacen referencia a dos trabajos del tomo —de Mora (2011) y Aubry (2011)— que, sugieren, extienden «una sugestiva invitación ética por reconsiderar la práctica científica en un sentido liberador» (Baronnet, Mora, Stahler-Sholk 2011a, 40, mi énfasis). ¿De qué se trata esta invitación? En el caso de Aubry, consiste en la repetición de algunas ideas básicas de Marx y Engels ([1932] 1991), expresadas en su *Tesis sobre Feuerbach*, que dicen que una «explicación —o “interpretación”— de la realidad [que] no pasa la prueba de su “transformación”, no es válida» (Aubry 2011, 76; Marx y Engels ([1932] 1991)). Mora Bayo enfatiza algo parecido, agregando la importancia de apoyar a «proyectos subalternos» (Mora 2011, 81).

Aunque los tres ejemplos mencionados aquí indudablemente hacen referencia a «la ética», los tres contraponen la ética con otra cosa —el positivismo, la racionalidad científica o los posmodernos reflexivos— en vez de discutir cómo su propia postura se relaciona con otras posturas éticas; en otras palabras, no realizan un ejercicio de reflexividad ni política ni poética de la ética, al no ver su propia postura a la luz de otras posturas éticas.

Para realizar este tipo de ejercicio reflexivo, un buen punto de partida podría ser la consideración de las tres perspectivas más co-

munes de la ética normativa⁸: el consecuencialismo, la deontología y la ética de las virtudes. Un mapeo de estas perspectivas tendría que empezar por las maneras de entender los fundamentos éticos de la conducta humana. El *consecuencialismo* ubica lo moralmente correcto justamente en las consecuencias de una conducta; el objetivo principal aquí suele ser la maximización del bien común (o de algún grupo en particular). La *deontología*, en turno, parte de ciertas normas, que se justifican de diferentes maneras; una manera históricamente influyente ha sido ubicarlas en la naturaleza humana. La *ética de las virtudes*, finalmente, se fundamenta en una serie de virtudes, tales como la esplendidez, la magnanimidad, la veracidad, la amabilidad y la indignación, que en su conjunto implican una «buena vida» (*eudaimonia*). Estas virtudes constituyen el punto medio entre dos extremos. Así, la esplendidez se encuentra entre la extravagancia y la mezquindad; la veracidad, entre la fanfarronería y el disimulo; la magnanimidad, entre la vanidad y la pusilanimidad, etc. La virtud más importante es la justicia, una virtud que incluye a todas las demás virtudes⁹.

Estas tres perspectivas tienen debilidades conocidas, que sobre todo aparecen cuando entran en contacto con las otras perspectivas. Para un deontólogo, por ejemplo, el consecuencialismo resulta complicado por no dar un espacio al valor intrínseco de una persona, y por más bien permitir el uso instrumentalista de ella. De la misma manera, la deontología muestra serios problemas desde una perspectiva consecuencialista. Para empezar, no ofrece ninguna garantía de que las consecuencias de las normas que se consideran fundamentales en realidad

» 8. La ética normativa es la rama que se ocupa de la conducta ética, a diferencia, por ejemplo, de la metaética y la ética descriptiva.

» 9. Para una introducción a estas corrientes, ver Sinnott-Armstrong (2019) sobre el consecuencialismo; Hursthouse y Pettigrove (2018) sobre la ética de las virtudes, y Alexander y Moore (2016) sobre la deontología. Para referencias más precisas sobre la discusión de los puntos mencionados con relación a la ética de las virtudes, ver Aristóteles ([1985] 1998, 142, 172-175, 240-42).

no lleven a un resultado donde el bien común disminuya: por ejemplo, una norma que prohíbe el asesinato de alguien puede implicar que muchas más personas mueran, lo cual disminuiría el bien común, pero mantendría las normas fundamentales intactas. La rigidez que este ejemplo implica es otro problema para los consecuencialistas, al no permitir excepciones aun sabiendo que los resultados de la norma en el caso concreto serían desastrosos. La ética de las virtudes, finalmente, implica una dificultad de traducir las virtudes a códigos, que los deontólogos van a señalar; también les preocupa a los deontólogos que la ética de las virtudes parecería abrir un espacio para tratos desiguales ante la ley, considerando la importancia constante de la situación y los actores involucrados en cada encuentro. De la misma manera, su énfasis en encontrar el camino moderado tampoco ofrece mucha ayuda práctica, desde el punto de vista de las otras perspectivas, al delimitar las sugerencias generales a las diversas virtudes y los vicios que vienen con ellas.

Algo importante que nos muestra esta breve revisión es que no tiene sentido contraponer «la ética» con «el positivismo» o «la reflexividad posmoderna», etc. Podríamos considerar que la dimensión ética sería distinta a una dimensión ontológica, epistemológica o estética, porque formulan diferentes tipos de preguntas, pero elaboraciones filosóficas como «el positivismo» suelen contar con fundamentos éticos. Sin detenerme aquí en las diferencias entre los diversos autores que se han definido como positivistas, o que se podrían enmarcar de esa manera, podemos decir que lo más común es encontrar algún tipo de consecuencialismo de fondo en el positivismo. A fin de cuentas, el objetivo del positivismo siempre ha sido formular un conocimiento útil, algo que se espera encontrar en material empírico. De la misma manera que podemos ligar el positivismo al consecuencialismo, podríamos ubicar las perspectivas de los tres ejemplos que he mencionado en este apartado, con relación a las perspectivas éticas revisadas. Así, el énfasis que Scheper-Hughes puso en normas fundamentales, que ni siquiera los representantes del partido que apoyaba podían

romper, indica que estamos frente a algún tipo de deontología o, tal vez, una ética de las virtudes, si supusiéramos que lo que le movía a la autora era más bien el valor de la justicia, incorporado a través de su formación¹⁰. La importancia que McGranahan da al conocimiento útil, en turno, junto con el deseo de que el conocimiento académico pueda aportar algo a transformaciones fuera de la academia, indican un fundamento consecuencialista (aunque entienda el «bien común» como un bien de grupos subalternos). Esta perspectiva es básicamente la misma que la que encontramos entre los autores de *Luchas «muy otras»*, de nuevo por su énfasis en la «utilidad» del conocimiento, y su poder transformador; en realidad, esta perspectiva parece ser predominante en América Latina (cfr. Bedoya, en este volumen; Guevara y Zendejas, en este volumen). Es difícil no ver la ironía aquí, considerando la crítica al positivismo que encontramos en ambos ejemplos; lo que cambia es «sólo» el análisis (político) dentro de los marcos del consecuencialismo, no la perspectiva ética como tal.

Lo que quiero sugerir en este apartado es entonces que es hora de dejar las referencias a la ética, para meternos en discusiones éticas. Un inicio sería considerar las corrientes que he mencionado aquí, lo cual implica un conocimiento sobre los problemas y las ventajas de cada una de ellas, y el tipo de casos que generalmente funcionan mejor desde la perspectiva de una corriente ética particular. Dejar de pensar en «la ética» como algo homogéneo, y contrapuesto a cosas como «el positivismo» y «la reflexividad posmoderna», también puede tener consecuencias para la reflexividad política y poética. Por ejemplo, tomando en cuenta la existencia de diversas perspectivas éticas nos puede liberar de la ceguera política —o incluso de la ceguera poética, donde no se percibe el valor de una mirada política— al reconocer la

» 10. Conceptualmente, su conducta podría caber dentro de una postura consecuencialista indirecta, como el consecuencialismo de la regla, es decir, una corriente que se enfoca en las consecuencias de una regla, y no, por ejemplo, del acto o de las intenciones.

posibilidad de que los autores que se critica también tienen la capacidad de razonamiento ético. Tomando la ética en serio, en breve, no sólo nos ayuda a fundamentar nuestro trabajo propio, y de ubicarlo en relación con otros trabajos; también nos ayuda a entender el valor de otras perspectivas, y de ver las posibilidades de repensar nuestras ideas éticas, poéticas y políticas.

CONCLUSIONES

En la exploración del concepto de reflexividad que he hecho en este capítulo, he problematizado el uso del término en trabajos antropológicos. He propuesto que podemos mejorar los fundamentos para nuestras discusiones reflexivas al tomar en cuenta dos tipos de reflexividad: la reflexividad poética y política. He sugerido que la reflexividad poética trata de una reflexividad que busca explorar los límites del conocimiento establecido, lo cual se puede hacer problematizando conceptos que utilizamos para ordenar cosas. La reflexividad política, en turno, trata de la resolución de problemas dentro de marcos establecidos.

A estas formas de reflexividad he agregado una breve discusión sobre la dimensión ética, por el lugar central que ocupa en las discusiones sobre reflexividad. Con ello, no he querido sugerir que no se podría ampliar la discusión considerando otras dimensiones, como sería la estética, la ontológica y la epistemología. Sin embargo, existe una buena razón por la cual sea justamente la ética la que ha llegado a ocupar este espacio especial en las discusiones sobre reflexividad, y por la cual también he retomado la discusión aquí: la dimensión ética ofrece buenos fundamentos para tomar decisiones sobre nuestra manera de llevar a cabo una investigación, y para explicar nuestra postura en torno a sus propósitos y razones de ser. Lo que he propuesto es que una discusión ética incluso puede ayudarnos a replantear nuestros conceptos analíticos y nuestras posturas políticas; en otras palabras, nos pue-

de ayudar a realizar ejercicios de reflexividad poética y política en torno al tema que nos interese.



Referencias

- Agudo Sanchíz, Alejandro. 2014. «Coproducción de seguridad. Estado, comunidad y familia en los encuentros ciudadanos con la policía». En *Formas reales de la dominación del Estado. Perspectivas interdisciplinarias del poder y la política*. Coordinado por Agudo Sanchíz, A. y Estrada Saavedra, M., 315-371. México: Colmex.
- Agudo Sanchíz, Alejandro. 2017. «Reorganización del gobierno mediante la sociedad civil. El papel de los actores privados en las políticas de prevención de la violencia». *Cuadernos de Trabajo Social* 30, núm. 2: 285-299. <https://doi.org/10.5209/CUTS.53699>.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1967. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Agro: no más diagnósticos. 19 de noviembre de 1998. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-814152>
- Ahmed, Sara. 2000. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. Nueva York: Routledge.
- Albro, Roberto, George Marcus, Laura. A. McNamara y Monica Schoch-Spana, eds. 2016. *Anthropologists in the SecurityScape. Ethics, Practice, and Professional Identity*. Nueva York: Routledge.
- Alexander, Larry y Michael Moore. 2016. Deontological Ethics. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editado por E. N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-deontological>
- Alonso, Ana Maria. 1988. «The Effects of Truth: Re-Presentations of the Past and the Imagining of Community». *Journal of Historical Sociology*, I, núm. 1: 33-57. <http://doi.org/10.1111/j.1467-6443.1988.tb00003.x>
- Álvarez, Irene. 2018. Verde y plata. Minereros ambientalistas en Wirikuta. *Revista Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 39, núm. 156: 145-165.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres, Nueva York: Verso.

- «*Apocalypse* Mel Gibson interview». *IndieLondon Webpage*. <http://www.indielondon.co.uk/Film-Review/apocalypse-mel-gibson-interview>, consultada el 31 de julio de 2020.
- Appadurai, Arjun (Edit). 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Apthorpe, Raymond. 1997. «Writing development policy and policy analysis plain or clear: On language, genre and power». En *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*. Editado por Shore, C. y Wright S., 42-58. Londres: Routledge.
- Asad, Talal. 1979. «Anthropology and the analysis of ideology». *Man* (New Series) 14, núm. 4: 607-627.
- Aristóteles. (1985) 1998. *Ética nicomáquea-ética eudemia*. Editado por Lledó, E. y Pallí, J. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1963) 2000. *Política* (2 ed.). Ciudad de México: UNAM.
- Aubry, Andrés. 2011. «Otro modo de hacer ciencia: Miseria y rebeldía en las ciencias sociales». En *Luchas «muy otras»: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Editado por B. Baronnet, M. Mora Bayo, R. y R. Stahler-Sholk, 59-78. Ciudad de México y San Cristóbal de las Casas: UAM, CIESAS y UNACH.
- Auerbach, Erich. (1942) 1950. *Mimesis, la representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Austin, John L. (1962) 1975. *How to do things with words* (2a ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- AVANCSO. 1992. *Dónde está el futuro*. Guatemala: AVANCSO.
- Ávila González, Natalia Estefanía. 2019. «“Hoy somos quienes somos por la resistencia que nos hemos dado”. Reivindicaciones sobre formas de vida campesinas en María la Baja, costa Caribe colombiana, 1960-2018: una etnografía histórica». Tesis de maestría no publicada. Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk. 2011a. Introducción de *Luchas «muy otras»: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Editado por B. Baronnet, M. Mora Bayo y R. Stahler-Sholk, 19-53. Ciudad de México: UAM, CIESAS y UNACH. <https://zapatismoyautonomia.files.wordpress.com/2013/12/luchas-muy-otras-2011.pdf>. 30 de julio de 2020

- Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk. 2011b. *Luchas «muy otras»: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Ciudad de México: UAM, UNAM y CIESAS.
- Bartra, Roger. 1998. «Sangre y tinta del kitsch tropical». *Fractal* (número especial: Chiapas: interpretaciones de la guerra) 8: 13-46.
- Bateson, Gregory. 1972. «A Theory of Play and Fantasy». *Steps to an Ecology of Mind*, 177-200. Nueva York: Ballantine.
- Bedoya, Luis. (s. f.). «Limpieza social: ficción, veracidad y su materialidad en la contemporaneidad guatemalteca». Manuscrito inédito.
- Bensa, Alban. 2016. *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*. Traducido por Daniel Rudy Hiller. México: Secretaría de Cultura y El Colegio de Michoacán.
- Benthall, Jonathan. 2012. «Diapraxis rules OK». *Anthropology Today* 28, núm. 1: 1-2.
- Bhaskar, Roy 1997. *A Realist Theory of Science*. Londres: Verso.
- Bhaskar, Roy. 2008. *A Realist Theory of Science*. Routledge.
- Borofsky, Robert. 2019. *An anthropology of anthropology: Is it time to shift paradigms?* Kailua HI: Center for a Public Anthropology.
- Borges, Jorge Luis. (1949) 2018. *El Aleph*. <https://www.zendalibros.com/aleph-cuento-jorge-luis-borges/>
- Borges, Jorge Luis. 1989. «El idioma analítico de John Wilkins». En: *Obras completas*, tomo 2. Barcelona: Emecé.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Traducido por Richard Nice. Cambridge: Universidad de Cambridge.
- Bourdieu, Pierre. 1993. «Part II. Flaubert and the French Literary Field». En *The Field of Cultural Production*. Editado por Randal Johnson, 145-211. Nueva York: Universidad de Columbia.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Pascalian Mediations*. Traducido por Richard Nice. Stanford: Universidad de Stanford.
- Bourdieu, Pierre. (2001) 2003. *El oficio del científico: ciencia de la ciencia y reflexividad*. Traducido por J. Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2003. «Participant objectification». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9: 223-239, 281-294.

- Bourdieu, Pierre. 2004. *Science of Science and Reflexivity*. Traducido por Richard Nice. Chicago: Universidad de Chicago.
- Bornemark, Jonna. 2018. The Limits of Ratio: An Analysis of NPM in Sweden Using Nicholas of Cusa's Understanding of Reason. En *Metric Culture: Ontologies of Self-Tracking Practices*. Editado por B. Ajana, 235-253. Bingley: Emerald.
- Bricker, Victoria. 1986. *Humor ritual en los Altos de Chiapas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Briggs, Charles Luis. 1996. «The politics of discursive authority in research on the “invention of tradition”». *Cultural Anthropology* 11, núm. 4: 435-469.
- Briggs, Charles Luis. 2002. «Linguistic magic bullets in the making of a modernist anthropology». *American Anthropologist* 104, núm. 2: 481-498.
- Brown, Michael F. 2004. *Who owns native culture?* Cambridge: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers y Cooper, Frederick. 2001. «Más allá de “identidad”». *Apuntes de Investigación del CECYP*, núm. 7: 30-67.
- Burón Díaz, Manuel. 2017. «Comunidades, patrimonio y arqueólogos: relaciones entre municipios e instituciones culturales de Oaxaca en el periodo indigenista». *Estudios Ibero-Americanos* 43, núm. 1: 67-80.
- Buzan, Barry, Ole Waeber y Jaap De Wilde. 1998. *Security: A New Framework for Analysis*. Boulder: Lynne Rienner.
- Calderón Mólgora, Marco A. 2018a. *Educación rural, experimentos sociales y estado en México: 1910-1933*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Calderón Mólgora, Marco A. 2018b. «México: de la educación indígena a la educación rural». *Historia y Memoria de la Educación* 7, núm. 2018: 153-190.
- Candea, Matei. 2011. «“Our Division of the Universe”: Making a Space for the Non-Political in the Anthropology of Politics». *Current Anthropology* 52, núm. 3: 309-334.
- Carrier, James G. 2012. «Anthropology after the crisis». *Focaal-Journal of Global and Historical Anthropology*, núm. 64, 115-128. <https://doi.org/10.3167/fcl.2012.640110>
- Castro, Yerko. 2017. «Etnografías de la violencia. Dilemas para hacer y pensar las etnografías en zonas de guerra y conflicto». Coordinado por Yerko Castro Neira y Adele Blazquez. *Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el*

- trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia, Cuadernos de Trabajo de MESO*, 5: 57-70. México: LMI MESO. https://meso.hypotheses.org/files/2017/09/CUADERNO-MESO5-FINAL_040917-ok.pdf
- Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP/Programa por la Paz). 2013. *¿Y si dejáramos de cultivar?: Campesinado y producción agroalimentaria en Montes de María* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=hbKAUGeA9gs>
- Chassen-López, Francie R. 1998. «“Maderismo” or Mixtec Empire? Class and Ethnicity in the Mexican Revolution, Costa Chica of Oaxaca, 1911», *The Americas* 55, núm. 1: 91-127.
- Comaroff, Jhon y Jean Comaroff. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination: Studies in the Ethnographic Imagination*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Comaroff, Jhon y Jean Comaroff. 1997. *Of revelation and revolution: The dialectics of modernity on a South African frontier*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, Jhon y Jean Comaroff. 2016. [Comunicaciones_CorpoDesarrolloSolidario]. *El campo tiene sed: Montes de María y su lucha por el derecho al agua* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Sx1Zkidt9d0>
- Comaroff, Jhon. y Jean Comaroff. 2017. [Comunicaciones_CorpoDesarrolloSolidario]. *Comunidad de Playón cierra compuertas del distrito de riego en Mariabaja* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ewymethnyaY>.
- Comaroff, Jhon y Jean Comaroff. 2018. [corpodesarrollosolidario]. *Firma de pacto, caminata pacífica Montes de María* [video]. Facebook. <https://www.facebook.com/watch/?v=184307725785409>
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH). 1999. *Guatemala, memoria del silencio (trece tomos)*. Guatemala: Comisión para el Esclarecimiento Histórico.
- Corporación Desarrollo Solidario. 2014. *El futuro de la economía campesina está en nuestras manos: Informe de investigación sobre la economía campesina en Montes de María*. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). <https://es.scribd.com/document/243267110/El-Futuro-de-La-Economia-Campesina-montes-de-Maria>

- Clifford, James y George E. Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. A School of American Research Advanced Seminar*. University of California Press.
- Clifford, James. 1986. Introducción: «Partial Truths». En *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Editado por J. C. Marcus, 1-26. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press.
- Clifford, James. 1995a. *Dilemas de la cultura, antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna*. Gedisa.
- Clifford, James. 1995b. «Sobre la autoridad etnográfica». *Los dilemas de la cultura*, 39-77. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, James. 1999. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa. Cambridge: Harvard University Press.
- Croce, Benedetto. 2016. *The Philosophy of Giambattista Vico*. Endymion.
- Coe, Michael D. (1966) 1999. *The Maya*. Thames & Hudson.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 2009. *Violencia y ley en la poscolonialidad: una reflexión sobre las complicidades norte-sur*. Buenos Aires y Madrid, Barcelona: Katz Editores, Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution. Vol. I: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 1992. «Ethnography and the Historical Imagination». En *Ethnography and the Historical Imagination*, 3-48. Boulder, CO: Westview Press.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 1997. *Of Revelation and Revolution. Vol. II: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Conrad, Joseph. (1899) 1995. *Heart of Darkness & Other Stories*. Wordsworth Classics.
- Cueto, Marcos. 2007. *Deadly Fevers: Malaria Eradication in Mexico, 1955-1975*. Washington D. C.: Woodrow Wilson Center Press (Co-published Johns Hopkins University Press).
- Davis, Sheldon H. 1975. «Chac The making of a “Mayan” movie?», *Jump Cut*, núm. 7: 8-10. <http://www.ejumpcut.org/archive/onlinessays/jc15folder/ChacDebate.html>

- Dawdy, Shannon Lee. 2010. Clockpunk anthropology and the ruins of modernity. *Current Anthropology* 51, núm. 6: 761-793.
- Deacon, Terrence W. 1997. *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*. Nueva York: W. W. Norton & Co.
- Deacon, Terrence W. 2012. *Incomplete Nature*, Nueva York: W. W. Norton & Co.
- De Certeau, Michel. (1990) 1996. *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- De Certeau, Michel. 2000. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Ciudad de México: Departamento de historia, Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, Michel. (1975) 2006. *La escritura de la historia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- «Decreto que crea el Centro Coordinador Indigenista de la Mixteca de la Costa». 25 de enero de 1954. *Diario Oficial de la Federación*.
- «Decreto que declara sitio de patrimonio histórico, cultural y Zona sujeta a Conservación Ecológica del grupo étnico “wirrarika” a los lugares sagrados y a la ruta histórico-cultural ubicada en los municipios de Villa de Ramos, Charcas y Catorce del Estado de San Luis Potosí». 19 de septiembre de 1994. *Periódico Oficial del Estado de San Luis Potosí*.
- De la Cadena, Marisol. 2010. «Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond “politics”». *Cultural Anthropology* 25, núm. 2: 334-370.
- De la Fuente, Julio. 1955. *Investigaciones en Jamiltepec*. Mecanoescrito.
- De la Peña, Guillermo. 2014. «The end of revolutionary anthropology?: notes on indigenismo». En *Dictablanda: politics, work, and culture in Mexico, 1938-1968*. Editado por Paul Gillingham, 279-288. Durham: Duke University Press.
- De la Peña, Moisés T. 1950. *Problemas sociales y económicos de las Mixtecas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Dejusticia. 2020. *Coronavirus y desigualdad: proteger al campesinado para proteger la vida* [webinar]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=K6H4kfjkzcc>
- Derrida, Jaques. 1991. *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós.
- Diamond, Stanley. 1986a. *Going West*. Leicester: Hermes House Press.

- Diamond, Stanley. 1986b. «Poems: Stanley Diamond». *Dialectical Anthropology* 11, núm. 24: 243-265.
- Didi-Huberman, Georges. 2006. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Dillingham, Alan Shane. 2018. «Indigenismo tomado: juventud indígena y la apertura democrática en Oaxaca (1968-1975)». *Cuadernos del Sur* 23, núm. 44: 6-36.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger, An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. ARK.
- Douglas, Mary. 2015. *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- Drucker, Susan. 1957. *Diario de campo I y II*. México: Archivo Histórico del Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas.
- Drucker, Susan. 1958. *Diario de campo*. México: Archivo Histórico del Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas.
- Drucker, Susan. 1960. «El abandono de la indumentaria indígena en la villa de Santiago Jamiltepec». Tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Drucker, Susan. 1988. «Malinowski en México». *Anuario de Etnología y Antropología Social* 1: 18-57.
- Drucker, Susan (1963) 1990. *Cambio de indumentaria. La estructura social y el abandono de la vestimenta indígena en la villa de Santiago Jamiltepec*. México: INI.
- Duffield, Mark. 2001. *Global governance and the new wars: the merging of development and security*. Londres: Zed Books.
- Duica Amaya, Liliana. 2010. «Despojo y abandono de tierras en los Montes de María: el impacto de los grupos armados en el territorio». Tesis de maestría, Universidad de los Andes. Repositorio Institucional Uniandes. <https://repositorio.uniandes.edu.co/bitstream/handle/1992/11146/u402211.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Eiss, Paul K. 2015. Introduction: Mestizo acts. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 11, núm. 3: 213-221.

- Elias, Norbert y John L. Scotson. 2016. *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escalona Victoria, José Luis. 2017. «La manufactura de los mayas. Los orígenes de una epistemología del presente». En *Estatualidades y soberanías disputadas: la reorganización contemporánea de lo político en América Latina*. Editado por Alejandro Agudo Sanchíz, Marco Estrada Saavedra y Marianne Braig, 117-142. México: El Colegio de México.
- Escalona Victoria, José Luis. 2018. «Encapsulated History. Evon Vogt and the Anthropological Making of the Maya». En *Beyond Alterity, Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*. Editado por Paula López Caballero y Ariadna Acevedo Rodrigo, 244-262. The University of Arizona Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1946. *Applied Anthropology*. *Africa: Journal of the International African Institute* 16, núm. 2: 92-98.
- Fassin, Didier. 2011. *La Force de l'Ordre. Une Anthropologie de la Police des Quartiers*. París: Seuil.
- Fassin, Didier. 2014. «The ethical turn in anthropology: Promises and uncertainties». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, núm. 1 : 429-435. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.025>
- Feldman, Allen. 2005. «Ethnographic State of Emergency». En *Fieldwork under Fire, Contemporary Studies of Violence and Survival*. Editado por Carolyn Nordstrom y Antonuis C. G. M. Robben, 224-255. Oakland: University of California Press.
- Ferrándiz, Fernando. 2006. «The Return of Civil War Ghosts: The Ethnography of Exhumations in Contemporary Spain». *Anthropology Today* 22, núm. 3: 7-12.
- Ferrándiz, Fernando. 2008. «La etnografía como campo de minas: de las violencias cotidianas a los paisajes posbélicos». En *Retos teóricos y nuevas prácticas*. Coordinado por Margaret Bullen y María Carmen Díaz Mintegui, 89-115. Donosti: Ankulegi.
- Ferrándiz, Fernando. 2015. «Ethnographies on the limit. Ethnographic versatility and short-circuits before contemporary violence». *Revista D'Etnologia de Catalunya*, núm. 40: 47-60.

- Ferry, Elizabeth y Stephen Ferry. 2019. *La batea*. Brooklyn: Red Hook Editions (versión en inglés). Bogotá: Icono Editorial (versión en español).
- Flanet, Véronique. 1977. *Viviré si Dios quiere: un estudio de la violencia en la Mixteca de la costa*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Friedrich, Paul. 1982a. *Redwing*. Chicago: Benjamin and Martha Waite Press.
- Friedrich, Paul. 1982b. *Linguistic relativism and poetic indeterminacy*. Mimeografía.
- Foucault, Michel. (1966) 1968. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1969. *La arqueología del saber*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Editado por Gordon, C. Nueva York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. (1970) 1992. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Letra E.
- Foucault, Michel. (1994) 2019. *Microfísica del poder*. Argentina: Siglo XXI.
- Gann, Thomas. 1917. «The Chachac or Rain Ceremony as Practiced by the Maya of Souther Yucatan and Northern British Honduras». *Washington, XIXth Cong. Americanists 1917*, 409-418.
- Gavilán, Iracema. 2018. *Movimientos culturales en defensa del territorio. Extractivismo y megaproyectos en el Altiplano Wirikuta*. México: Universidad de Guadalajara, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Geertz, Clifford. 1973. *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Geertz, Clifford. 1988. *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford: Universidad de Stanford.
- Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Paidós
- Geschiere, Peter. 1997. *The Modernity of Witchcraft. Politics and the occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Geschiere, Peter. 2012. *Política de la pertenencia: brujería, autoctonía e intimidad*. México: FCE.
- Ginzburg, Carlo. 1994. *Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*. Editado por C. Ginzburg, 138-164. Barcelona: Gedisa.
- Giraud, Laura y Juan Martín Sánchez. 2011. *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Goldstein, Daniel M. 2012. *Outlawed: Between security and rights in a Bolivian city*. Durham: Duke University Press.
- Goldman, Marcio. 2009. «Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetria antropológica», *Análise Social* XLIV, núm. 190: 105-137.
- González Casanova, Pablo. 2011. Prólogo: «La invitación». En *Luchas «muy otras»: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Editado por B. Baronnet, M. Mora Bayo y R. Stahler-Sholk, 13-16. Ciudad de México: UAM, CIESAS y UNACH.
- Graeber, David. 2015. «Radical alterity is just another way of saying “reality”, a reply to Eduardo Viveiros de Castro». *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5, núm. 2: 1-41.
- Grimshaw, Anna y Keith Hart. 1994. Anthropology and the Crisis of the Intellectuals. *Critique of Anthropology* 14, núm. 3 : 227-261. <https://doi.org/10.1177/0308275X9401400301>.
- Guevara Sánchez, Brenda G. 2009. «Comunidad y conflicto: Zirahuén (1882-1963)». Tesis inédita de licenciatura en historia. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán.
- Guevara Sánchez, Brenda G. 2013. «“Cuando dejamos de ser libres”. Recuperación y defensa del territorio: procesos históricos de formación de la comunidad indígena de Zirahuén, 1963- 1986». Tesina inédita, maestría en Ciencias Sociales, especialidad en Estudios Rurales. Centro de Estudios Rurales, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Guevara Sánchez, Brenda G. 2018. «Discursos en disputa sobre la «verdadera» historia de la comunidad indígena de Zirahuén y la producción de conocimiento histórico-antropológico». Tesis inédita, Doctorado en Ciencias Sociales, Especialidad en Estudios Rurales. Centro de Estudios Rurales, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 2008. «Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia». *Antípoda*, núm. 7: 233-256.
- Guthman, Edward. 2007. Chac, the Rain God. Review for the *San Francisco Chronicle*. <http://www.albany.edu/writers-inst/webpages4/filmnotes/fnf04n4.html>, consultada el 31 de julio de 2020.

- Gutiérrez Sanin, Francisco. 2019. *Clientelistic Warfare: Paramilitaries and the State in Colombia (1982-2007)*. Oxford, Nueva York: Peter Lang.
- Hale, Charles R. 2006. Activist research v. cultural critique: indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology. *Cultural Anthropology* 21, núm. 1: 96-120.
- Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, Oxford: Blackwell.
- Henare, Amiria, Marin Holbraad y Sari Wastell, eds. 2007. *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Londres: Routledge.
- Hernández López, Haydeé. 2018. *En busca del alma nacional. La arqueología y la construcción del origen de la historia nacional en México (1867-1942)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Col. Arqueología).
- Herzfeld, Michael. 2018. *Anthropological realism in a scientific age*. *Anthropological Theory* 18, núm. 1: 129-150. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1463499617725473>
- Hidellbrand, John R. 1962. «Latin American Economic Development, Land Reform and U.S. whit Special Reference to Guatemala». *Journal of Inter-American Studies* 4, núm. 3: 351-361.
- Hill, Jane. 2012. «“Hoy no hay respeto”: Nostalgia, “respeto” y discurso antagónico en las ideologías lingüísticas del habla mexicano (náhuatl)». En *Ideologías lingüísticas. Práctica y Teoría*. Editado por B. Schieffelin, K. Woolard y P. Kroskrity, 95-117. Barcelona: Catarata.
- Hobsbawm Eric y Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric y Terencie Ranger. 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric y Terencie Ranger. (1983) 2002. *La invención de la tradición*. Traducción de Omar Rodríguez. Barcelona: Crítica.
- Holmberg, Lars. 2002. Personalized policing. Results from a series of experiments with proximity policing in Denmark. *Policing: An international journal of police strategies & management* 25, núm. 1: 32-47.
- Hursthouse, Rosalind y Glen Pettigrove. 2018. Virtue Ethics. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editado por N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>

- Jacorzynski, Witold y José Sánchez Jiménez. 2013. Ética y antropología: un nuevo reto para el siglo XXI. *Desacatos*, núm. 41: 7-25. <http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n41/n41a1.pdf>, el 28 de junio de 2020.
- Joyce, Patrick. 1995. *Class*. Oxford, Nueva York: Oxford University Press.
- Jurisdicción Especial para la Paz (JEP). 2016. *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. https://www.jep.gov.co/Marco%20Normativo/Normativa_v2/01%20ACUERDOS/N01.pdf
- Keesing, Roger M. 1989. Creating the past: custom and identity in the contemporary Pacific. *Contemporary Pacific* 1, núm. 1: 19-42.
- Kernaghan, Richard. 2022. *Crossing the current. Aftermaths of war along the Huallaga River*. Palo Alto: Stanford University Press
- Kirsch, Thomas G. 2016. On the difficulties of speaking out against security. *Anthropology Today* 32, núm. 5: 5-7.
- Klein, Rolando y H. Davis Shelton. 1977. «Debate on *Chac*». *Jump Cut*, núm. 15: 31. <http://www.ejumpcut.org/archive/onlinesays/jc15folder/ChacDebate.html>
- Kovats-Bernat, J. Christopher. 2002. «Negotiation Dangerous: Pragmatic Strategies for Fieldwork Violence and Terror», *American Anthropologist* 104, núm. 1: 208-222.
- La Farge, Oliver y Douglas Byers. (1931) 1997. *El pueblo del cargador del año*. Guatemala: CIRMA.
- Laidlaw, James. 2014. *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Lara Millán, Gloria. 2007. «El recurso de la diferencia étnico-racial en las lógicas de inclusión política. El caso Pinotepa Nacional, Oaxaca». En *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. Editado por Offmann O. y M. T. Rodríguez, 81-110. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Développement.
- Latour, Bruno. (1991) 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Law, John. 1994. *Organizing Modernity*. Oxford: Blackwell.

- Legarreta, Patricia. 2016. «Ingeniería social en Mesoamérica. Revolución, intervención, desarrollo y cooperación internacional». Tesis de doctorado, Posgrado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
- Lewis, Laura A. 2015. «Indian allies and white antagonists: toward an alternative mestizaje on Mexico's Costa Chica». *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 222-241.
- Lewis, Stephen. 2018. *Rethinking Mexican indigenismo: The INI's Coordinating Center in Highland Chiapas and the Fate of a Utopian Project*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Leyva Valdez, German. 2021. «Yori Loko, Yorem Go'i». *Performatividad, audiencias y autoridades discursivas sobre la indigeneidad yoreme en Sinaloa*. Tesis de doctorado, Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán.
- Liffman, Paul. 2012. *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. Zamora, Ciudad de México: El Colegio de Michoacán, CIESAS.
- Liffman, Paul. 2017. «El agua de nuestros hermanos mayores. La cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados». En *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: Perspectivas comparativas*. Editado por Guilhem Olivier y Johannes Neurath, 563-588. México D. F.: IIE, IIH-UNAM.
- Liffman, Paul. 2018. «Historias, cronotopos y geografías wixaritari». «Territorialidades amenazadas e identidades emergentes: reivindicaciones múltiples en torno a los pueblos del Gran Nayar (sección temática)». Editado por Paul Liffman y Regina Lira. *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 39, núm. 156: 85-122.
- Liffman, Paul. 2020. «El sueño del mara'akame. Etnoficción, alocronía y modernidad indígena». *Encartes Antropológicos* 3, núm. 5: 246-254.
- Lomnitz-Adler, Claudio. (1993) 1995. *Las salidas del laberinto: Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México D. F.: Planeta.
- Lomnitz-Adler, Claudio. 2000. «Bordering on anthropology: the dialectics of a national tradition in Mexico». *Revue de Synthèse* 121, núm. 3: 345-379.
- Lomnitz-Adler, Claudio. 2014. «La etnografía y el futuro de la antropología en México». *Revista Nexos*, noviembre de 2014. <https://www.nexos.com.mx/?p=23263>

- Lomnitz-Adler, Claudio. 2016. *La nación desdibujada: México en trece ensayos*. Ciudad de México: Editorial Malpaso.
- López Caballero, Paula. 2015. «Las políticas indigenistas y la “fábrica” de su sujeto de intervención en la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (1948-1952)». En *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. Coordinado por Daniela Gleizer y Paula López Caballero, 108-169. México: UAM-Cuajimalpa y Ediciones Educación y Cultura.
- López Caballero, Paula. 2017. *Indígenas de la nación: Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Caballero, Paula. 2018. «Anthropological Debates Around the Indigenous Subject and Alterity, 1940-1980». En *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Subject in Mexico*. Editado por P. López Caballero y A. Acevedo-Rodrigo, 199-221. Tucson: The University of Arizona Press.
- Lukács, György. (1923) 1971. *History and class consciousness*. Cambridge: MIT Press.
- Majone, Giandomenico. 1997. *Evidencia, argumentación y persuasión en la formulación de políticas*. México: FCE.
- Maldonado, Salvador. 2013. «Desafíos etnográficos en el estudio de la violencia. Experiencias de una investigación», *Avá Revista de Antropología*, núm. 22: 123-144.
- Martínez Casas, Regina, Emiko Saldívar, René D. Flores y Christina A. Sue. 2014. «The Different Faces of Mestizaje. Ethnicity and Race in Mexico». En *Pigmentocracies. Ethnicity, Race and Color in Latin America*. Editado por Telles, 36-80. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Marcus, George y Michael Fischer. 1986. *Anthropology as cultural critique*. Chicago: Universidad de Chicago.
- Marx, Karl. 1978. «Thesis on Feuerbach». En *The Marx-Engels Reader* (2a ed.). Editado por Robert C. Tucker, 143-145. Nueva York: W.W. Norton & Co.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. (1932) 1991. *La ideología alemana: Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista*. Valencia: Educació.
- Maya Educational Foundation webpage. 2020. <https://mayaedufound.org/todos-santos-scholarship-program/>, consultada el 31 de julio de 2020.

- McAllister, Carlota y Diane Nelson. 2013. «Aftermath: Harvests of Violence and Histories of the Future». En *War by others means. Aftermath in pos-genocide Guatemala*. Editado por Carlota McAllistes y Diane Nelson, 1-45. Durham: Duke University Press.
- McGranahan, Carole. 2020a. *Writing Anthropology: Essays on Craft & Commitment*. Durham y Londres: Duke University Press.
- McGranahan, Carole. 2020b. «Introducción: On Writing and Writing Well: Ethics, Practice, Story». En *Writing Anthropology: Essays on Craft & Commitment*. Editado por C. McGranahan. Durham y Londres: Duke University Press.
- Mbembe, Achille y Janet Roitman. 1995. «Figures of the Subject in Times of Crisis». *Public Culture*, núm. 7: 323-352.
- Mead, George Herbert. (1934) 1974. «Mind, Self, & Society from the standpoint of a Social Behaviorist». *Works of George Herbert Mead*, 1. Chicago: Charles W. Morris, Universidad de Chicago.
- Medina, Andrés. (1961) 1991. *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo tzeltal*. Gobierno del estado de Chiapas.
- Mikkelsen, Britha. 1995. *Methods for Development Work and Research*. Londres: SAGE.
- Millán Zuñiga, Santiago. 2015. «Efeitos da guerra civil colombiana nas trajetórias dos agricultores do município de Maria la Baja». Tesis de maestría, Universidad Federal do Río Grande do Sul. Repositorio Digital UFRGS LUME. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/149338>
- Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. 2017. «Decreto 893 de 2017. Por el cual se crean los Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial PDET». *Diario Oficial de la Federación*, 50247. <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/DECRETO%20893%20DEL%2028>
- Mintz, Sidney. 1985. *Sweetness and Power. The place of sugar in modern history*, Londres: Penguin.
- Mora Bayo, Mariana. 2011. Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía. En *Luchas «muy otras»: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Editado por B. Baronnet, M. Mora Bayo y R. Stahler-Sholk, 79-110. Ciudad de México: UAM, CIESAS y UNACH.
- Mosse, David. 2005. *Cultivating Development. An Ethnography of Aid Policy and Practice*. Londres: Pluto Press.

- Mosse, David. 2006. Anti-social anthropology? Objectivity, objection, and the ethnography of public policy and professional communities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12, núm. 4: 935-956.
- Montemayor, Felipe. 1971. *28 años de antropología: Tesis de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1944-1971)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Muñoz, María L. 2016. *Stand up and fight: participatory indigenismo, populism, and mobilization in Mexico, 1970-1984*. Tucson: The University of Arizona Press. Tucson.
- Nader, Laura. 2012. Diapaxis. Response to Jonathan Benthall. *Anthropology Today* 28, núm. 4: 26.
- Nelson, Diane. 1999. *A finger in the Wound: Body, Politics in Quincentennial Guatemala*. Oakland: University of California Press.
- Nelson, Diane. 2004. «Anthropologist Discovers Legendary Two-Faced Indians! Margins, the State and Duplicity in Postwar Guatemala». En *Anthropology in the Margin of the State*. Editado por Veena Das y Deborah Poole, 117-140. Santa Fe: School of American Research Press.
- Nemser, Daniel. 2015. «Primitive Accumulation, Geometric Space, and the Construction of the “Indian”». *Journal of Latin American Cultural Studies* 24, núm. 1: 335-352.
- Oglesby, Elizabeth. 2005. «Myrna Mack». En *Fieldwork under Fire, Contemporary Studies of Violence and Survival*. Editado por Carolin Nordstrom y Antonuis C. G. M. Robben, 254-260. Los Ángeles: University of California Press.
- Ortega, Luis Carlos. 2012. «“Adoptará”» Estados Unidos colonias vulnerables de Juárez. *Norte Digital*. <http://www.nortedigital.mx/article.php?id=27187>
- Paz, Octavio. 1974. «La mirada anterior». *Las enseñanzas de Don Juan, una forma yaqui de conocimiento*, 16-29. México: FCE.
- PBK (Publika Consulting). 2011. *Diagnóstico y línea de base para evaluación de impacto CPTED y de prevención situacional*. Santiago, Chile: PBK.
- Pérez, Maya Lorena. 2015. *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. México: INAH.
- Pimentel, Jesús. 2012. [Radio Joven Huila Sipaz]. Mi tierra, mi identidad [canción]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=PhgCM8P2eH0>

- Piñeyro, José Luis. 2010. «Las Fuerzas Armadas Mexicanas en la seguridad pública y la seguridad nacional». En Alvarado, Arturo y Serrano, Mónica (coords.). *Seguridad Nacional y Seguridad Interior. Los grandes problemas de México* xv, 155-189. México: El Colegio de México.
- Pirandello, Luigi. 1957. *Seis personajes en busca de un autor*. Argentina: Ediciones del Carro de Tespis.
- Quiroga Manrique, Catalina y Diana Vallejo Bernal. 2019. Territorios de agua: infraestructura agrícola, reforma agraria y palma de aceite en el municipio de Marialabaja (Bolívar). *Revista Colombiana de Antropología* 55, núm. 1: 59-89. <https://doi.org/10.22380/2539472X.570>
- Rabinow, Paul. 1986. Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. En *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Editado por J. Clifford y G. E. Marcus, 234-261. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press.
- Ramírez, Claudia. 2013. Human Rights Watch, complicidades. *Grupo Transición*. http://www.grupotransicion.com.mx/sitev2/index.php?option=com_content&view=article&id=19236%3A-human-rights-watch-complicidades&catid=94%3Aindicador-politicocategoria&Itemid=100
- Rancière, Jacques. 2019. *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. Traducción de Miguel Ángel Palma Benítez, edición e introducción de Steven Corcoran. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas. 1934. *Chan Kom. A Maya Village*. The University of Chicago Press.
- Rendón Echeverry, Felipe. 2016. *Agroindustria y desarrollo en un territorio de posguerra en Colombia. El caso de la palma de aceite en María la Baja*. Tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte. Repositorio Institucional COLEF. <https://www.colef.mx/posgrado/wp-content/uploads/2016/11/TESIS-Rend%C3%B3n-Echeverry-Felipe.pdf>
- Rendón Echeverry, Felipe, Oddone Nahuel y Areceli Almaraz Alvarado. 2018. *El impulso a las cadenas de valor: La agroindustria de la palma de aceite en María la Baja, Colombia* (1ª ed.). Ciudad de México: Fontamara/CIAD.
- Reyes, Alejandro. 2016. *Guerreros y campesinos. Despojo y restitución de tierras en Colombia* (2ª ed.) Bogotá: Ariel.

- Risse, Thomas, ed. 2011. *Governance Without a State? Policies and Politics in Areas of Limited Statehood*. Nueva York: Columbia University Press.
- Robben, Antonius C. G. M. 2000. «State Terror in the Netherworld: Disappearance and Reburial in Argentina». En *Death Squad: The Anthropology of State Terror*. Editado por Jeffrey A. Skula, 91-113. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Robben, Antonius C. G. M. y Carolina Nordstrom. 2005. «The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict». En *Fieldwork under Fire, Contemporary Studies of Violence and Survival*. Editado por Carolin Nordstrom y Antonius C. G. M. Robben, 1-24. Los Angeles: University of California Press.
- Robinet, Romain. 2018. «Hermanos de raza: La Confederación Nacional de Jóvenes Indígenas, entre el indigenismo y la política (años 1940 y 1950)». En: I. M. (coords.). *Historia de las juventudes en América Latina*, 24. México: UNAM/IIISUE.
- Rodríguez, Tania. 2015. «Caracterización de los conflictos territoriales en la región de Montes de María». En *Caracterización de los conflictos en las regiones de la Altillanura, Putumayo y Montes de María*. Editado por C. Duarte, 275-344. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Rosaldo, Renato. 1986. «From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor». En *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Editado por J. Clifford y G. E. Marcus, 77-97. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press.
- Rose, Nikolas. 2006. «Governing “Advanced” Liberal Democracies». En *The Anthropology of the State. A Reader*. Editado por Sharma, A. y Gupta. A., 144-162. Oxford: Blackwell.
- Roseberry, William. 2002. Hegemonía y lenguaje contencioso. En *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*. Editado por G. M. Joseph y D. Nugent, 213-226. México: Era.
- Roseberry, William. 2014. *Antropologías e historias. Ensayos sobre cultura, historia y economía política*. Traducido por Atanea Acevedo. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Roseblatt, Karin Alejandra. 2018. *The Science and Politics of Race in Mexico and the United States, 1910-1950*. University of North Carolina Press. Chapel Hill.

- Rostas, Susan. 1987. «From ethos to identity: religious practice as resistance to change in a Tzeltal community, Tenejapa, Chiapas, Mexico». D. Phil thesis, Sussex University
- Ruiz, Juan Carlos y Franz Vanderschueren, eds. 2007. *Consolidación de los gobiernos locales en Seguridad Ciudadana: formación y prácticas*. Madrid: URB-AL/ Europe Aid Cooperation Office.
- Rus, Jan. 1995. «La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968». En *Chiapas, los rumbos de otra historia*. Editado por Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, 251-277. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Autónoma de Guadalajara.
- Salas, Monica. 2018. «(In)visible Ruins: The Politics of Monumental Reconstruction in Postrevolutionary Mexico», *Hispanic American Historical Review* 98, núm. 1: 43-76.
- Sanford, Victoria. 2003. *Buried Secrets: Truth and Human Rights in Guatemala*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Santos, Ana. 2016. *Los hijos de los dioses. El «grupo filosófico Hiperión» y la filosofía de lo mexicano*. México: Bonilla Artigas Editores.
- Santos, Juan Manuel. 2012. [Presidencia de la República-Colombia]. Planta extractora de aceite de palma de María la Baja. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=cbk_edrfx-U
- Sapir, Edward. 1924. «Culture, genuine and spurious». *American Journal of Sociology* 29, núm. 4: 401-429.
- Sariego, Juan Luis. 2001. *El indigenismo en la Tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México: Instituto Nacional Indigenista / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sartre, Jean-Paul. 1998. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Schumaker, Lyn. 2001. *Africanizing Anthropology. Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*. Durham NC: Duke University Press.
- Schwartz-Francisco, Diana. 2016. «Transforming the Tropicis: Development, Displacement, and Anthropology in the Paploapan, Mexico, 1940s-1970s».

- Dissertation for PhD, Department of History, The University of Chicago. Chicago.
- Schwartz-Francisco, Diana. 2018. «Displacement, Development, and the Creation of a Modern Indígena in the Papaloapan, 1940s-1970s». En *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Subject in Mexico*. Editado por P. López Caballero y A. Acevedo Rodrigo, 222-243. Tucson: The University of Arizona Press.
- Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol). 2012. *Lineamientos de operación del Programa Hábitat 2012*. http://www.sedesol.gob.mx/es/SEDESOL/Reglas_de_Operacion_y_Lineamientos
- Shore, Cris y Wright, Susan. 1997. «Policy: A new field of anthropology». En *Anthropology of policy: critical perspectives on governance and power*. Editado por Shore, C. y Wright, S., 3-39. Londres: Routledge.
- Shoshan, Nitzan. 2015. «Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable». *Nueva Antropología* 38, núm. 87: 147-162.
- Sinnott-Armstrong, Walter. 2019. «Consequentialism». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editado por E. N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/consequentialism/>
- Sluka, Jeffrey A. 1990. «Participant Observation in Violent Social Contexts», *Human Organization* 49, núm. 2: 114-126.
- Sluka, Jeffrey A. 1995. «Reflections on Managing Danger in Fieldwork: Dangerous Anthropology in Belfast». En *Fieldwork under Fire, Contemporary Studies of Violence and Survival*. Editado por Carolin Nordstrom y Antonuis C. G. M. Robben, 276-294. Los Angeles: University of California Press.
- Smith, Benjamin T. 2009. *Pistoleros and Popular Movements. The Politics of State Formation in Postrevolutionary Oaxaca*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Sosa Suárez, Margarita, ed. 1956. *Mixtecos de la costa. Estudio etnográfico de Alfonso Fabila en Jamiltepec, Oaxaca*. México: Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Stengers, Isabelle. 2005. «The cosmopolitical proposal». En *Making Things Public*. Editado por Bruno Latour y P. Weibel, 994-1003. Cambridge: MIT Press.
- Stirrat, Roderick L. 2008. «Mercenaries, Missionaries and Misfits: Representations of Development Personnel». *Critique of Anthropology* 28, núm. 4: 406-425.

- Stone, Nomi. 2019. *Kill Class*. North Adams: Tupelo Press.
- Suárez de Garay, María Eugenia. 2006. *Los policías: una averiguación antropológica*. Guadalajara: ITESO/ Universidad de Guadalajara.
- Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham, Carolina de Norte: Duke.
- Tedlock, Dennis, trad. 1972. *Finding the center: The art of the Zuni storyteller*, 2ª edición. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Tedlock, Dennis y Jerome Rothenberg, eds. 1970-1980. *Alcheringa Archive: A Journal of Ethnopoetics*.
- Tenorio Trillo, Mauricio. 2009. Del mestizaje a un siglo de Andrés Molina Enríquez. En *En busca de Molina Enríquez. Cien años de Los grandes problemas nacionales*. Coordinado por Emilio Kouri, 33-64. México / Chicago: El Colegio de México, University of Chicago, Centro Kats.
- Thompson, Edward P. 1979. El entramado hereditario. En *Tradicón, revuelta y conciencia de clase: Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, 135-142. Barcelona: Editorial Crítica/Grijalbo.
- Thompson, Edward P. (1966) 1984. *Grandeza y decadencia de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, Edward P. 1989. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Tomo I. Barcelona: Editorial Crítica/Grijalbo.
- Timura, Christopher T. 2001. «“Environmental” conflict and the social life of environmental security discourse». *Anthropological Quarterly* 74, núm. 3: 104-113.
- Tozzer, Alfred. 1907. *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*, *Archaeological Institute of America*. Nueva York.
- Trask, Haunani-Kay. 1991. «Natives and anthropologists: The colonial struggle». *The Contemporary Pacific* 3, núm. 1: 159-167. www.jstor.org/stable/23701492
- Trautmann, Thomas R. 1987. *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*. Berkeley: Universidad de California.
- Trejos Rosero, Luis, Reynell Badillo Sarmiento y Yiseth Irreño Quijano. 2019. «El caribe colombiano: entre la construcción de paz y la persistencia del conflicto». *Jurídicas CUC* 15, núm. 1: 9-46. <https://revistascientificas.cuc.edu.co/juridicascuc/article/view/2299/2219>

- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2004. *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Vargas Reina, Jennifer. 2012. *Factores que condicionan la incidencia y la acción colectiva de las OPDS: El caso de Soacha*. Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia. Repositorio Institucional UNAL. <http://bdigital.unal.edu.co/7736/1/699889.2012.pdf>
- Venkatesh, Sudhir. 2002. «Doin' the hustle». Constructing the ethnographer in the American ghetto», *Ethnography* 3, núm. 1: 91-111.
- Verdad Abierta y Rutas del Conflicto. 2017. «Carlos Roberto Murgas Guerrero: más de 40 años dominando la palma de aceite». En *Los acuateneros: la historia del agua, la tierra y la agroindustria de la palma de aceite en María la Baja*. <https://rutasdelconflicto.com/especiales/acuateneros/murgas.html>
- Velázquez Gallardo, Pablo. 1955. *Estudio antropológico Jamiltepec*. Mecanoescrito.
- Victorino Cubillos, Raquel. 2011. *Transformaciones territoriales a partir del abandono y despojo de tierra asociado a la acción de grupos armados. Caso María la Baja, departamento de Bolívar*. Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana. Repositorio Institucional Javeriana. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/1083>
- Vilchez, Hernán (dir.). 2014. *Huicholes: Los últimos guardianes del peyote*. Película documental (producción de Paola Stefani, fotografía de José Andrés Solórzano, música de Gastón Salazar, animación de Eugenio Costa). México: Kabopro Films.
- Villa Rojas, Alfonso. 1978. *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: INI.
- Villoro, Luis. 2014. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 2ª edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- Viqueira, Juan Pedro. 2000. «Una historia en construcción. Teoría y práctica de los desfases». En *Las ciencias sociales y humanas en México*. Editado por Miguel Hernández y José Lameiras Zamora, 119-159. El Colegio de Michoacán.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. «Who's afraid of the ontological wolf?». *The Cambridge Journal of Anthropology* 33, núm. 1: 2-17.
- Voloshinov, Valentín. (1929) 2009. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Godot.

- Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Arturo Valencia. 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*. Editorial Nuestro Tiempo.
- Weber, Max. (1904) 1973. La «objetividad» cognoscitiva en la ciencia social y la política social. En *Ensayos de metodología sociológica*, 39-101. Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, Samuel. 1973. «The Sideshow, or: Remarks on a Canny Moment». *Comparative Literature* 88, núm. 6: 1102-1133.
- Weismantel, Mary. 2001. *Cholas and Pishtacos. Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Whitehead, Neil L. 2004. «Introduction: Cultures, Conflicts, and the Poetics of Violent Practice». En *Violence*. Editado por Neil L. Whitehead, 3-24. Santa Fe: School of American Research Press.
- Whitehouse, Harvey. 2009. «Anthropology in crisis-what, still?». *International cognition & culture institute*. <http://cognitionandculture.net/blog/harvey-whitehouses-blog/anthropology-in-crisis-what-still>.
- Williams, Raymond. 1961. *The long revolution*. Londres: Chatto & Windus.
- Wittgenstein, Ludwig. 1993. «Remarks on Frazer's Golden Bough». En *Philosophical occasions, 1912-1951*, 119-55. Indianapolis: Hackett.
- Wolf, Eric R. 1987. *Europa y la gente sin historia*. Traducido por Agustín Bárcenas. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, Eric R. 2001. «Part iv. Concepts». *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: Universidad de California.
- Wood, Geof D. 1998. «Projects as communities: consultants, knowledge and power». *Impact Assessment and Project Appraisal* 16, núm. 1: 54-64.
- Yeh, Rihan. 2015. «Deslices del "mestizo" en la frontera norte.» En *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. Coordinado por Daniela Gleizer y Paula López Caballero, 405-437. México: UAM-Cuajimalpa y Ediciones Educación y Cultura.
- Zamorano Villarreal, Gabriela. 2021. *Comunicación audiovisual indígena originaria. E imaginarios políticos en Bolivia*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Zendejas Romero, Sergio. 2001. «“Los ricos” y “nosotros ejidatarios, gente del pueblo”: Procesos políticos y de identidad en las disputas por ejidos y el ayuntamiento de Ecuandureo, Michoacán, 1900-1975». En *Dilemas del*

- Estado mexicano: Una visión desde la cultura y el espacio regional*. Editado por Salvador Maldonado, 201-255. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Zendejas Romero, Sergio. 2003. *Política local y formación del Estado. Procesos históricos de formación de espacios y sujetos sociales en un municipio rural mexicano, 1914-1998*. Tesis doctoral inédita. Países Bajos: Wageningen Universiteit. <http://edepot.wur.nl/164908>
- Zendejas Romero, Sergio. 2008. «Por una etnografía histórica: Desafíos metodológicos de una etnografía sobre procesos históricos de formación de sujetos y espacios sociales». En *Sendas en la globalización. Comprensiones etnográficas sobre poderes y desigualdades*. Editado por F. J. Gómez Carpineiro, 113-147. Ciudad de México, Puebla: Editorial Juan Pablos, BUAP.
- Zendejas Romero, Sergio. 2018. *Migajas y protagonismo. México rural marginal, siglo xx. Vol. I. Etnografía histórica de una élite burguesa*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

ARCHIVOS CONSULTADOS

Biblioteca Juan Rulfo, Archivo Histórico del Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas, México.



Semblanzas

AGUDO SANCHÍZ, ALEJANDRO. Doctor en Antropología Social por la Universidad de Manchester, Gran Bretaña. Actualmente es profesor-investigador en el Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (Nivel 2). Es autor del libro *Una etnografía de la administración de la pobreza* (2015) y coeditor, con Marco Estrada y Marianne Braig, del volumen *Estatalidades y soberanías disputadas. La reorganización contemporánea de lo político en América Latina* (2017). Con Yerko Castro, coordinó *Caravanas, migrantes y desplazados: experiencias y debates en torno a las formas contemporáneas de movilidad humana* (número especial de la revista *Iberoforum*, 2019). Entre sus capítulos de libro y artículos relevantes se encuentran: «Realizing Cash Transfer Programs through Collective Obligations: An Ethnography of Co-responsibility in Mexico» (en J-P. Olivier de Sardan y E. Piccoli, eds. *Cash Transfers in Context. An Anthropological Perspective*, 2018) y «Dualism and entanglement in anthropological approaches to statehood» (*Anthropological Theory*, 2019).

alejandro.agudo@ibero.mx

ÁVILA GONZÁLEZ, NATALIA ESTEFANÍA. Maestra en Ciencias Sociales en el área de Estudios Rurales (El Colegio de Michoacán) y antropóloga (Universidad Nacional de Colombia). Sus investigaciones en torno a poblaciones rurales en la costa Caribe colombiana tienen como epicentro las disputas en y entre grupalidades reivindicadas como *campesinas* y otras heteroidentificadas como empresariales. Énfasis de una perspectiva que problematiza las dicotomías y esencializaciones pero respetuosa frente a estos posicionamientos. Autora del artículo «Palma aceitera: conflictos y resistencias territoriales en María la Baja, Bolívar, Colombia» (*Eutopía, Revista de Desarrollo Económico Territorial*, Flacso, Ecuador, 2015).

neavilag@unal.edu.com

BEDOYA, LUIS. Doctor en antropología social por El Colegio de Michoacán (2017). Investigador en la Dirección General de Investigación de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Con interés en el estudio de las relaciones entre violencia y seguridad, pragmática lingüística, antropología del estado, economía política de la criminalidad y los ilegalismos, y procesos de sujeción criminal.

lbedoyaparedes@gmail.com

ESCALONA VICTORIA, JOSÉ LUIS. Investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste (Chiapas, México). Doctor en Antropología por la Universidad de Manchester, Inglaterra. Autor de los libros *Política en el Chiapas rural contemporáneo*. (México, UNAM, CIESAS, UIA, COLMEX, UAM-I, CEA, 2009) y *Etúcuaro, la reconstrucción de la comunidad. Campo social, producción cultural y Estado*. (México, El Colegio de Michoacán, 1998). Sus investigaciones en Michoacán y Chiapas están enlazadas por el desarrollo de una perspectiva que denomina *antropología del poder*.

joseluisescalona@prodigy.net.mx

GUEVARA SÁNCHEZ, BRENDA GRISELDA. Licenciada en Historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, maestra y doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Rurales por el Colegio de Michoacán. En los últimos años sus temas de interés han sido sobre los movimientos sociales y las comunidades indígenas del estado de Michoacán, México. De igual manera, los procesos de formación de las narrativas históricas, el discurso, la memoria y la escritura.

brendague68@hotmail.com

LARSSON, MARTIN J. Profesor de la facultad de Antropología de la Universidad de las Américas Puebla. Es doctor en Antropología Social por la Universidad de Mánchester; maestro en Antropología Social por el CIESAS-sureste; máster y licenciado en Derecho por la Universi-

dad de Estocolmo, y licenciado en Historia de la Ciencia, por la Universidad de Uppsala. Ha publicado sobre antropología política y económica. Actualmente se enfoca en la antropología de los negocios, y en los estudios de ciencia y tecnología.

martin.jesper@gmail.com

LIFFMAN, PAUL. Licenciado y maestro en Antropología por la Universidad de Michigan, doctor en Antropología por la Universidad de Chicago. Profesor-investigador del Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán, México, y *fellow* del Center for Energy and Environmental Research in the Human Sciences (CENHS) y el Departamento de Antropología, Rice University (Houston, TX, EE. UU.), donde actualmente realiza un año sabático. Entre sus publicaciones recientes destacan: (2017) «El agua de nuestros hermanos mayores. La cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados». En Guilhem Olivier y Johannes Neurath, eds., *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: Perspectivas comparativas*, pp. 563-588. México DF: IIE, IIH-UNAM. (2019) «Historias, cronotopos y geografías wixaritari». En Paul Liffman y Regina Lira, eds., *Territorialidades amenazadas e identidades emergentes: Reivindicaciones múltiples en torno a los pueblos del Gran Nayar* (sección temática). *Revista Relaciones-Estudios de Historia y Sociedad* 39(156):85-122. <http://www.revistareلاقات.com/index.php/relaciones/article/view/307/html>. (2020) *Histories, ontologies and extraction in modern indigenous worlds. History and Anthropology* 31(2): 282-291. 0275-7206. ISSN en línea: 1477-2612. DOI: 10.1080/02757206.2020.1715967.

liffman@colmich.edu.mx

LÓPEZ CABALLERO, PAULA. Historiadora y antropóloga. Es investigadora en el Centro de Investigación Interdisciplinaria de la UNAM. Su libro *Indígenas de la nación* se publicó en Francia en 2012 y por el Fondo de Cultura Económica en 2017. Sus últimas publicaciones son el libro colectivo que co-coordinó *Beyond alterity. Destabilizing the*

indigenous subject in Mexico, (Universidad de Arizona, 2018); otro volumen colectivo co-coordinado intitulado *Regímenes de Alteridad* y publicado en México, Colombia y Argentina (2019) y el artículo «Domesticating Social Taxonomies» publicado en la revista *Hispanic American Historical Review* (2020). Actualmente elabora una investigación histórica sobre el «campo» etnográfico, como un sitio clave de observación tanto de las prácticas científicas antropológicas como de la puesta en ejecución de la política indigenista y, finalmente, de la progresiva definición institucional de un sujeto indígena. Su trayectoria fue reconocida en 2017 con el Premio Universidad Nacional para Jóvenes en Investigación en Humanidades.

paulapezca@gmail.com

ROTH SENEFF, ANDREW. Investigador del Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán. Doctor en Antropología por la Universidad de Texas en Austin. Publicaciones recientes son la edición *Del tributo a la soberanía comunitaria. Los territorios Tarasco y caxcán en transición* (2020), «Patrimonio, políticas de negociación y contra-política», *Ulla*, (2018) y «The Demise of Mexican State nationalism and the Rise of Purhépecha Ethnicity: *Kurikahueri K'uinchikua* and *Purhécherio*», *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* (2017). Su investigación se centra en la cultura popular purépecha y sus referentes etnográficos e históricos, así como la emergencia étnica purépecha en el siglo XXI.

aroth@colmich.edu.mx

ZENDEJAS ROMERO, SERGIO. Profesor-investigador titular, Centro de Estudios Rurales, El Colegio de Michoacán. Antropólogo, PhD (Wageningen University, Países Bajos). Actualmente se encuentra realizando el proyecto: «Análisis interpretativo de influencias *mutuas* entre la *contenciosa* formación de distintas *reivindicaciones* (identificadorias y patrimoniales, históricas y sobre desigualdades y paridades sociales) entre y en torno a distintas poblaciones rurales mexicanas (y colom-

bianas), siglos xx y xxi, como parte de la formación mutua de distintas grupalidades y sus condiciones de vida específicas». Creación de una estrategia reflexiva de construcción situada de conocimientos antropológicos específicos destinada a problematizar o interrogar dicotomías esencializantes. Es autor de *Migajas y Protagonismo. México rural marginal, siglo xx. Vol. I Etnografía histórica de una élite burguesa* (Colmich 2018); mención honorífica, premios INAH 2019 en áreas de Etnología y Antropología Social. Editor de seis libros colectivos sobre disputados procesos de formación social del México rural, y autor de artículos y capítulos publicados en Estados Unidos, Japón y México. zendejas@colmich.edu.mx

Directorio CIESAS

Carlos Macías Richard

Director General

Lucía del Carmen Bazán Levy

Directora Académica

Directorio UDLAP

Cecilia Anaya Berríos

Rectora interina

Martín Alejandro Serrano Meneses

Decano de Investigación y Posgrado

Juan Antonio Le Clercq Ortega

Decano de la Escuela de Ciencias Sociales

Israel Cedillo Lazcano

Director de Investigación y Posgrado

Lorena Martínez Gómez

Directora general de Planeación y Relaciones Institucionales

Rosa Quintanilla Martínez

Jefa de Publicaciones

Angélica González Flores

Guillermo Pelayo Olmos

Coordinadores de diseño

Aldo Chiquini Zamora

Andrea Garza Carbajal

Coordinadores de corrección



TENSIONES ANTROPOLÓGICAS: reflexividad y desafíos en investigación

fue preparado por el Departamento de Publicaciones de la
Universidad de las Américas Puebla para su publicación
electrónica en noviembre de 2022.

En la composición tipográfica se emplearon las familias
Arno Pro, diseñada por Robert Slimbach y Próxima Nova
de Mark Simonson.