

INTERdisciplina

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES
INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

indigeneidad

ISSN 2448-5705

INTERdisciplina

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES
INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

indigeneidad

Volumen 4 | Número 9 | mayo-agosto 2016

DIRECTORIO

INTERdisciplina

Revista del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México
www.interdisciplina.unam.mx

Juan Carlos Villa Soto / Mario Rogelio López Torres
Editores

Paula López Caballero
Editora invitada

Hugo Brown / Isauro Uribe Pineda
Cuidado de la edición

Arturo Villegas Rodríguez
Formación y administración de Open Journal Systems

CONSEJO EDITORIAL

Germinal Cocho Gil / Universidad Nacional Autónoma de México, México

Pedro Luis Sotolongo Codina / Academia de Ciencias de Cuba

Roger Strand / Universitetet i Bergen, Noruega

Nancy Scheper-Hughes / University of California Berkeley, EUA

Julie Thompson Klein / Wayne State University, EUA

**Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades** / www.ceiich.unam.mx

Guadalupe Valencia García
Directora

María del Carmen Legorreta Díaz
Secretaria Académica

Alejandro Labrador Sánchez
Secretario Técnico

María Isabel García Rosas
Secretaria Administrativa

Isauro Uribe Pineda
Jefe del Departamento de Publicaciones

**Universidad Nacional Autónoma
de México**

Enrique Graue Wiechers
Rector

Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Leopoldo Silva Gutiérrez
Secretario Administrativo

Mónica González Contró
Abogada General

Alberto Vital Díaz
Coordinador de Humanidades

INTERdisciplina

INTERdisciplina, Vol. 4, No. 9, mayo-agosto 2016, es una publicación cuatrimestral de acceso abierto, editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, Cd. Mx., México, a través del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Torre II de Humanidades 4º piso, Circuito Escolar, Ciudad Universitaria, Coyoacán 04510, Cd. Mx., México, <http://www.interdisciplina.unam.mx>, rev.interd@unam.mx. Editores responsables: Mario Rogelio López Torres y Juan Carlos Villa Soto. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2015-062512120000-203, otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, ISSN 2448-5705. Responsable de la última actualización de este número: Arturo Villegas Rodríguez, Torre II de Humanidades 5º piso, Circuito Escolar, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, Cd. Mx., México. Fecha de la última actualización: 31 de mayo de 2016. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores. Prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización por escrito de los editores responsables.

INTERdisciplina

Volumen 4 / Número 9 / mayo-agosto 2016

Contenido / Contents

- Presentación 5
Presentation. 7

Editorial / Editorial

- Pistas para pensar la indigeneidad en México 9
Clues for Rethinking Indigeniety in Mexico
Paula López Caballero

Dossier / Dossier

- Más allá del pensamiento tipológico y la cosificación: las variedades locales de cultivos como proceso biosocial 29
Beyond Typological Thinking and Reification: Local Varieties of Crops as a Biosocial Process
Lev Jardón
- *Anthropologie du Mexique* y el régimen de indigeneidad racializada en México siglo XIX 51
Anthropologie du Mexique and the Racialized Indigeniety Regime in Nineteenth Century Mexico
María Haydeé García Bravo
- Etnoargumento y sustancialismo en el pensamiento antropológico. Hacia una perspectiva relacional 71
Ethno – reasoning and Substantialism in Anthropological Thought. Towards a Relational Perspective
José Luis Escalona Victoria
- Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad 93
Ethnographic Traditions and Ways of Building Otherness
João Pacheco de Oliveira

- De los indios a los ayuujk'jääy: hegemonía e historia entre los mixes de Oaxaca 113
From Indians to Ayuujk'jääy: Hegemony and History Among the Mixe in Oaxaca
 Emiliano Zolla Márquez

- Lecturas recomendadas / *Suggested reading* 131

- Voces cardinales / Major Voices**

- Las vías kanak hacia la antropología 135
Kanak Paths Towards Anthropology
 Alban Bensa

- Colaboran en este número / Contributors** 145

Presentación

RECONOCIENDO EL SIGNIFICADO relacional y relativo de lo indígena, **INTERdisciplina** aborda en este número el estudio de los procesos sociales que establecen las condiciones de posibilidad de que a determinados grupos sociales, sus productos y sus prácticas, se les identifique o reivindique como indígenas. Paula López Caballero, editora invitada, propone entender el término “indígena” como una distinción que, partiendo de la idea de lo originario respecto de un determinado lugar, tiene múltiples significados, los cuales sólo son comprensibles desde el estudio de los procesos socio históricos en que éstos se construyen. La connotación de lo indígena, asociada a valoraciones positivas, como la riqueza cultural, o negativas, como expresión de lo primitivo, por ejemplo, es una construcción social signada por las relaciones de poder, no necesariamente asociada a identidades de tipo étnico.

Su carácter contingente y contextual queda de manifiesto en las experiencias contrastantes de ámbitos en los que, por ejemplo, el carácter indígena es sujeto de reconocimiento legal acompañado de prácticas de emancipación respecto de otros espacios sociales en los que este carácter le confiere a ciertos grupos un estatus de supremacía y de legitimidad para excluir a otros integrantes de la población a quienes se considera migrantes o extranjeros.

A partir de la categoría de “indigeneidad”, que descarta una visión esencialista de lo indígena, queda de manifiesto la recursividad que define quién o qué es indígena, en tanto que esta determinación es producto de relaciones sociales específicas que, a su vez, son expresión de la alteridad indígena.

Lo anterior implica un giro en el conocimiento de estos procesos identitarios con un profundo significado político, pues la atención se centra en las interacciones que hacen relevante la distinción indígena / no-indígena en vez de privilegiar sólo un elemento de esta polaridad. En este sentido, este aporte teórico permite no sólo definir quién es indígena en determinados contextos constituidos históricamente sino también qué significa serlo.

Este marco conceptual constituye una clave de interpretación de posturas hegemónicas o contra-hegemónicas en este juego de oposiciones pues, dependiendo del contexto socio-cultural, la exigencia de derechos desde la indigeneidad puede alentar proyectos políticos que promuevan la equidad o que acentúen situaciones de dominación. En todo caso, la precisión del término indigeneidad, al considerar su dimensión relacional y su historicidad, permite reconocer expresiones heterogéneas de las relaciones entre los indígenas y el Estado.

La aproximación crítica que se presenta en este número para el estudio de la formación de alteridad contribuye a emprender un proceso de reflexividad

del conocimiento disciplinario (especialmente de la antropología) al centrar la atención en la interdependencia que existe entre los contextos socio-culturales específicos en que se constituyen las disciplinas de las ciencias sociales y sus sujetos de estudio, en tanto dominios construidos históricamente. Lo anterior permite una mejor comprensión del surgimiento del sujeto indígena también como sujeto de conocimiento. ■

Presentation

IN THIS ISSUE, **INTERdisciplina** focuses in the study of the social processes that determine the conditions to allow certain groups to be called indigenous. Paula López Caballero, guest editor, suggests that the term ‘indigenous’ alludes to multiple meanings that are understandable only through the study of the social and historical processes in which they were created. The connotation of “indigenoussness”—associated with positive judgements, like cultural enrichment, or negative ones like expressions of primitivism, for example—is a social construct marked by power relationships not necessarily associated with ethnic type identities.

Its contingent and contextual nature is expressed in the divergent experiences observed in different environments in which, for example, the indigenous condition is the object of legal recognition, along with emancipatory practices regarding other social spaces in which this condition confers a certain supremacy and legitimacy in the exclusion of other members of the population, viewed as migrants or foreigners.

Based on the category of “indigenoussness”, which rejects any essentialist vision of that which is indigenous, we can perceive the recursiveness that defines who or what is indigenous, as this definition is the product of specific social relationships which, in turn, are the expression of indigenous otherness.

This implies a shift in the way we approach the understanding of these identifying processes, that contains a deep political significance, because our attention is now concentrated on the interactions which make the “indigenous-non-indigenous” distinction relevant, instead of prioritizing only one element of this polarity. In this sense, this theoretical contribution enables us to define not only who is indigenous in determined historically constituted contexts, but also what it means to be indigenous.

This conceptual framework is key to the interpretation of hegemonic and anti-hegemonic postures in this interaction of opposites because, depending upon the social and cultural context, the call for the rights of indigenoussness can give rise to political processes that can promote equality or accentuate situations of domination. In any case, the precision of the term “indigenoussness”—which takes into account its relational and historical dimensions—enables us to recognize heterogeneous expressions in the relationships between indigenous populations and the State.

The critical approach to the study of the generation of otherness presented in this issue aims to trigger a process of reflectivity within disciplinary knowledge (especially in the field of anthropology), pinpointing the interdependence

that exists between the specific sociocultural contexts in which the disciplines of the social sciences and their study subjects are established as historically built domains. This allows us a better comprehension of the emergence of the indigenous individual as a subject of knowledge. ■

Paula López Caballero*

Pistas para pensar la indigeneidad en México

“INDÍGENAS EN SAN QUINTÍN planean boicot agrícola al mercado de EU”, dice un encabezado de periódico (*La Jornada*, 23 marzo 2015). “Los indígenas de Xochi-cuatla frenan las obras de una autopista en su santuario”, nos informa otro periódico en días recientes (*El País*, 14 abril, 2016, consultado en línea el 27 de abril de 2016). Y también: “Se preparan 8 indígenas para cursos de posgrado” (*El Sol de México*, 6 de abril de 2016). En todas estas frases, tan cotidianas, pero también vigentes en el discurso de las instituciones públicas, en programas de gobierno, discursos políticos oficiales y anti-hegemónicos, en los trabajos universitarios sobre la historia y el presente, en la ley y el discurso jurídico, el uso de la categoría “indígena” pareciera no requerir mayor puntualización. En efecto, nos resulta innecesario explicitar quiénes son los actores sociales que se encuentran englobados por dicha categoría, como si esta remitiera a un referente evidente y universal (el mismo en todo tiempo y en todo lugar).

Y sin embargo, podemos preguntar: ¿Qué tienen en común un representante comunal de Milpa Alta, un pastor rarámuri de la sierra Tarahumara en Chihuahua y una vendedora del mercado de Juchitán, que además los hace distintos del resto de la población nacional? ¿Qué consideramos que comparten un migrante mixteco en Nueva York en pleno siglo XXI, un alcalde de algún pueblo de indios de la sierra mixteca en 1845, el famoso asistente de Sahagún, Antonio Valeriano, en el siglo XVI y un comerciante noble de Tenochtitlan en el siglo XIV? ¿Por qué podemos agruparlos como “otros”, como “diferentes”, y así reconocerlos como pertenecientes a un conjunto más amplio (“indígena”), muchas veces contrapuesto a otros colectivos tales como “occidental”, “moderno”, “nacional”? ¿A través de qué procesos históricos, intelectuales, etc. esta diferencia ha llegado a percibirse como obvia, natural, al grado que ya no parece necesario preguntarse por los supuestos sobre los que reposa su definición? En términos más abstractos, ¿cómo entendemos, y sobre todo, como explicamos la alteridad que representan los grupos categorizados como indígenas? Más allá del casi automático rechazo al “esencialismo” (siempre practicado por alguien más...), ¿en qué reside dicha alteridad? ¿Cómo explicamos la diferencia que parece caracterizar a ciertos grupos y a otros no?

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM. Correo electrónico: paulopezca@unam.mx

Se puede argumentar que estamos frente a convenciones discursivas o lingüísticas o que las categorías abstractas son necesarias para poder dialogar. Sin embargo, el problema epistemológico y empírico que aquí busco poner a discusión no es, a mi juicio, un simple problema lingüístico o de expresión. No se trata tampoco del problema —recurrente en mucha de la antropología mexicana— de encontrar una (mejor) definición de quién o qué es indígena.¹ Éstos planteamientos sugieren que efectivamente existirían unos grupos sociales previamente constituidos y claramente identificables y que el reto es únicamente entender cómo estudiarlos mejor. En cambio, este número de la revista *INTERdisciplina* forma parte de la exploración que he llevado a cabo en otros trabajos colectivos (López Caballero 2016), en los que he buscado, no solamente elaborar una crítica a las nociones esencializantes de la categoría “indígena”, sino principalmente, abrir un problema que no ha sido atendido suficientemente: examinar los procesos históricos, sociales, políticos a través de los cuales ciertas personas, grupos, prácticas, objetos pueden ser identificados y/o pueden reivindicarse como indígenas. Esta pregunta supone igualmente interrogarse por aquellos procesos que condicionan que una persona, objeto, práctica no sea considerada como indígena o lo haya sido y deje de serlo. Estos procesos, esas condiciones sociales de posibilidad constituyen lo que llamo aquí “indigeneidad”.

En las páginas que siguen desarrollaré primero un argumento en torno a la variabilidad geográfica del término “indígena” y del término “indigeneidad”. Explicaré asimismo la manera en que aquí entiendo ese término, su utilidad analítica y la literatura en que me apoyo. Finalmente haré un breve comentario sobre los artículos aquí reunidos y cómo en conjunto, este número de *INTERdisciplina* puede contribuir a rebasar las coordenadas en que se ha enmarcado el debate sobre la indigeneidad, consciente de que se trata más de una invitación a considerar ángulos y problemas distintos, más que la conclusión o síntesis de una discusión.

¿Indígenas? ¿autoctonía? ¿indigeneidad?

En español, o por lo menos en México, la palabra “indígena” ha sufrido una mutación en cuanto a su uso: se utiliza, muy a menudo, como un sustantivo que funda a un sujeto (generalmente colectivo) al cual se le atribuye un “ser”. La especificidad de ese “ser” remite, principalmente, a una diferencia respecto de un “nosotros”, sujeto que usualmente tampoco se explicita. Dicha diferencia puede valorarse positivamente, por ejemplo como parte del patrimonio y riqueza

1 El texto clásico de Alfonso Caso, “Definición del indio y de lo indio” es un ejemplo entre muchos de este tipo de aproximación.

cultural del país o como el derecho a la autodeterminación política o cultural; o bien, puede ser valorada negativamente, como un lastre o un “problema”. Pero en ambos casos dicha diferencia suele estar asociada con una herencia específica, con un origen o a un pasado particular que permanece, que se conserva, o que, para existir plenamente, no ha cambiado o no debe cambiar. En estos casos la categoría “indígena” pareciera indicar una suerte de propiedad inherente a ciertas personas, prácticas u objetos.

Suele olvidarse que la palabra “indígena” (al igual que “nativo” o “autóctono”) es un adjetivo que indica que alguien o algo es originario de un lugar. El cambio es significativo por varias cuestiones. Primeramente, en la medida en que el adjetivo requiere, para cobrar sentido, de un sujeto al que calificar, se establece, de entrada, que dicha calidad es un atributo del sujeto, no es el sujeto mismo. En segundo lugar, lo que el adjetivo “indígena” indica es una relación específica entre el sujeto y un lugar; en este sentido, toda persona es o puede ser indígena de un lugar. En cambio, al hacerla sustantivo se puede prescindir de la relación y utilizarse como un sujeto pleno que no requiere más precisión, tal y como los encabezados de periódico citados arriba lo muestran.

Así, salvo el término “indio” este sí, adjetivo y sustantivo, el adjetivo “indígena” no refiere necesariamente a un grupo de personas con características fijas o con una herencia particular: cualquier persona es o puede ser indígena, autóctona o nativa de su lugar de origen. En el uso corriente y en el lenguaje científico este significado relacional y relativo ha quedado opacado, particularmente en el contexto mexicano y latinoamericano, y en su lugar, todos estos vocablos se utilizan para referirse exclusivamente a los individuos o grupos sociales designados o auto-designados como descendientes (¿puros? ¿directos?) de los habitantes prehispánicos o precoloniales del continente americano.

En cuanto al sustantivo “autoctonía”, de muy reciente incorporación al diccionario de la Real Academia Española quien la define simplemente como “cualidad de autóctono”, sigue siendo muy poco utilizada.² Veremos a continuación qué significados ha adquirido en otros idiomas y cómo se empieza a utilizar en las ciencias sociales en América Latina.

En el mundo anglófono (principalmente Estados Unidos, Canadá y Australia), si bien estas palabras (*indigenous, indian, native autochthonous*) no han perdido su estatus de adjetivo, suelen referir, como en español, a todo aquello que tiene que ver con el pasado precolonial de cada país. Por su parte, el término *indigeneity* o *authochtony*, suele tener una connotación positiva al hacer referencia a discursos y prácticas de politización y liberación de aquellos grupos legalmente

² Ocasionalmente se encuentra el término “indianidad” aunque tampoco ha sido definido sistemáticamente.

reconocidos como “nativos” en los dos países de América del Norte (Coates 2014; Laporte 2006), o “aborígenes” en el caso de Oceanía (Gagné 2012; Gagné Martin y Salaün 2009).³ Se trata, además, de una forma de identificación más específica que la “étnicidad” o la “raza” puesto que estas categorías, en el mundo anglo-americano, suelen referir principalmente a los grupos de descendientes de inmigrantes (irlandeses, italianos, jamaquinos, asiáticos, etcétera).

En contextos como el africano, sin embargo, este término refiere, generalmente, a las reivindicaciones políticas hechas en nombre de una pertenencia fundada en un vínculo privilegiado con la localidad y en oposición al migrante o el extranjero. De ahí que tenga una connotación moral y políticamente problemática y suele ser analizada de manera crítica. Sobre todo en el área francófona del continente (Côte D’Ivoire [Costa de Marfil], Camerún, Senegal, Rwanda), el argumento de la autoctonía no es un discurso contrahegemónico reivindicado por los sectores subalternos, sino al contrario, forma parte de las retóricas de movilización política desarrolladas por las élites. En estos contextos nacionales, la pertenencia a la nación se elabora con base en la distinción “ellos” / “nosotros”, pero aquí, los ciudadanos legítimos o el sujeto normativo de la nación es el autóctono, frente al sujeto imaginado como inmigrante o foráneo y por lo tanto ilegítimo y prescindible (Bayart *et al.* 2001; Kuper 2003; Mamdani 1996). Como lo describe P. Geschiere, en Camerún, por ejemplo: *an autochthon is certainly not a subordinate; on the contrary, the notion implies a claim to priority and the right to exclude strangers. The referent to the soil in this context expresses a right to possess* (2009: 16).⁴ Aun si evidentemente la variación entre países es importante, ser indígena o autóctono en contexto africano, lejos de estar asociado a una posición de marginalidad respecto del cuerpo nacional, significa tener la posibilidad de excluir a sectores de la población nacionales, con la legitimidad de ser los habitantes originarios y de ocupar las posiciones más altas en la estructura social y política.

En francés, la palabra *autochtonie* tiene este mismo sentido: evoca, generalmente, la exaltación de una identidad localista radical que subraya las raíces ancestrales del grupo o persona en cuestión, imaginadas como puras y vinculadas a la tierra, al terruño, generalmente opuestas al término “alógeno” que, en el mundo francófono (no solo Francia) se asocia a la inmigración (Bayart *et al.* 2001; Detienne 2001, 2009; Geschiere 2009; Loraux 2006; Gagne Martín y Salaun

3 Gausset *et al.* (2011) propone una distinción entre «indigeneidad» y «autoctonía», la primera apelaría a aquellos movimientos de grupos desposeídos y marginados, mientras que la segunda haría referencia a las exigencias políticas de grupos dominantes (extrema derecha).

4 “Un autóctono en ningún caso es un subordinado; al contrario, la noción implica exigir tratos prioritarios y el derecho a excluir a los extranjeros. La referencia al suelo [soil] en este contexto expresa un derecho a la posesión” (trad. mía).

2009).⁵ El término conlleva un sentido absoluto en el cual la tierra, las raíces, la ancestralidad se vuelven la única fuente válida de pertenencia, la principal frontera entre “ellos” y “nosotros”. En la Europa contemporánea, esta manera de representar la identidad de un grupo está asociada a las extremas derechas y a los ultra-nacionalismos, sobre todo cuando estos reivindican la autoctonía como el principal criterio de pertenencia a la nación (Avanza 2010; Ceuppens 2006; Dumas 2015). En estos casos, el juego de oposiciones puede resultar contraintuitivo para el lector mexicano: en Francia, por ejemplo, la indigeneidad —ser originario de una tierra y exigir derechos sobre esa base— no suele ser percibida como la expresión justa de sectores marginados que alimentaría un proyecto político más equitativo y progresista, sino como exactamente lo opuesto, esto es, como un discurso antirrepublicano y racista. En efecto los grupos sociales que reivindican un derecho especial debido a su vínculo privilegiado con el terruño rechazan, excluyen y racializan a los sectores más desposeídos al asociarlos a la inmigración (legal o ilegal, de reciente llegada o de 2ª y 3ª generación); pero también a las élites, vistas como cosmopolitas, desenraizadas y aliadas con procesos de globalización económica, de hibridación y mezcla cultural en detrimento de la verdadera nacionalidad y el nacionalismo.

El historiador Marcel Detienne esboza de la siguiente manera la autoctonía tal y como la expresan los ateneos en la Grecia clásica: “Somos los autóctonos, nacidos de la tierra misma en la que hemos vivido desde siempre [...] nacidos de una tierra cuyos habitantes han sido los mismos desde los orígenes, sin discontinuidad. Una tierra que nuestros ancestros nos han transmitido.” (Detienne 2001: 107). Ya desde entonces, la autoctonía tenía un doble valor, negativo y positivo pues se asociaba tanto al privilegio de “ser los primeros” en esa tierra, como a un sentido denigrante de ser primitivo o prehumano. Nicole Loraux (1996), también especialista del mundo clásico, agrega que la autoctonía como valor dado a la permanencia sobre la tierra es una de las maneras más simples de negar la historia, de borrarla, pues ésta necesariamente implica movimiento, cambio. Es un mecanismo que crea legitimidad para el grupo dominante, precisamente borrando toda historia de cambios, inestabilidad y mezclas. Ambas características, a pesar de todas las variaciones que los contenidos asociados a la autoctonía han sufrido, vuelven a aparecer recurrentemente. Tal es el caso en el sentido que se le da a “indígena” en México: una forma de identificación que

5 La palabra «*indigène*» (adj) y su sustantivo «*indigénat*» están fuertemente asociados a un estatus legal particular dado por el Estado francés a los habitantes de territorios anteriormente colonizados (en Oceanía principalmente). De ahí que no se utilice para referirse a las poblaciones identificadas como descendientes de las sociedades precoloniales. Cf. Merle 2004.

vincula al individuo con la tierra (ser nativo de América, o más nativo que el resto de la población), esto es, privilegiar la idea de una preeminencia geográfica, por sobre la historicidad o la mutación en el tiempo.

En suma, lo que se constata es que el sentimiento de pertenencia expresado en términos de autoctonía (esto es, de un vínculo especial con el terruño) es un fenómeno presente en prácticamente cualquier conjunto social, sin que esté necesariamente vinculado a alguna forma de identidad “étnica”. El término remite pues a una configuración más amplia de posiciones antagónicas que organiza a casi cualquier agrupación social y cuya conjugación más simple es la distinción entre “nosotros” y “ellos”, pero también “los verdaderos hombres” versus “los demás”, o la polaridad “civilización” versus “primitivismo” o “barbarie”.⁶ Es lo que muestra Norbert Elias en su investigación sobre los *insiders* y los *outsiders* en una unidad habitacional obrera de la Inglaterra de los años 1970. En esta investigación, Elias observa la rivalidad que existe entre dos grupos de habitantes que llegaron sucesivamente y se instalaron en dos secciones distintas de la unidad habitacional:

Entre los residentes de cada una de las zonas [estudiadas] no había la más mínima diferencia de nacionalidad, de origen étnico, de ‘color’ o de ‘raza’; no podían distinguirse tampoco por su actividad, sus ingresos o su nivel educativo —en una palabra, por su clase social. [...] La única diferencia era [...] que un grupo estaba constituido por habitantes que tenían dos o tres generaciones viviendo ahí, y el otro eran recién llegados. (Elias 1996: 37, traducción mía).

A pesar de compartir este conjunto de rasgos sociológicos, dice Elias, las tensiones entre lo que lentamente se fue conformando como dos grupos “distintos” cobraban legitimidad, a ojos de los propios actores, sobre la base de un principio de prelación: “nosotros estábamos aquí antes”. No quiero decir con esto que la reivindicación de la autoctonía defendida por el *Front National* en Francia y los derechos exhibidos, por ejemplo, por los grupos que protestaron recientemente

⁶ Ya Michel Foucault (1997) había mostrado cómo el mito de la “guerra de razas” (y la simplificación “nosotros originarios” versus “ellos extranjeros”) implícito en toda conquista (de los francos sobre los galos en Francia o de los normandos sobre los bretones en Inglaterra) fue estructural y constitutivo del proceso de formación estatal, de la construcción de una idea de nación y de la aparición de la Historia como disciplina. Esta tensión se aprecia igualmente en muchos de los mitos de fundación del poder político que se legitiman por la vía de adoptar linajes foráneos para fundar el poder autóctono. Un ejemplo particularmente claro es analizado por Marshall Sahlins en su clásico *Islas de Historia* (1997), donde muestra cómo los reyes de Hawái legitimaban su poder en ancestros alógenos, lo cual permitió la inclusión del Capitán Cook como nueva fuente simbólica de poder.

contra la minería en Nayarit y Durango (México) “son lo mismo”. Sirva este repaso, simplemente para mostrar dos ideas generales: por un lado, que la distinción indígena / foráneo puede organizar conjuntos sociales muy diversos; y por otro lado, que la posición de “indígena” y de “indigeneidad” pueden llenarse de contenidos muy contrastantes.

Estas aclaraciones semánticas, aparentemente tan alejadas de nuestro objeto de estudio, pretenden desestabilizar nuestro sentido común respecto de “lo indígena” o “lo autóctono”, usualmente vinculado a la herencia precolombina, a modos alternativos de vivir, y a cierto exotismo. Los contrastes en cuanto a los contenidos de estas categorías dejan ver que esa asociación —indígena—prehispanico—alternativo—subalterno— no es una constante sino un accidente. Se puede entonces empezar a esbozar el problema que aquí quiero explorar: ¿bajo qué condiciones (históricas, políticas, sociales) esta posición (de autóctono, nativo, originario, indígena) se llena de ciertos contenidos (y no de otros)? Si ya vemos que esos contenidos varían según el contexto podemos preguntar igualmente: ¿han variado históricamente? ¿Han sido siempre los mismos?

Indigeneidad: de identidad política a campo político de identificación

En trabajos sobre América Latina el término “indigeneidad” es de aparición relativamente reciente, probablemente un neologismo del inglés *indigeneity*. Hemos visto que en dicho idioma, el término suele tener una connotación positiva. En la mayoría de los trabajos sobre América Latina, este mismo sentido tiende a dominar: sirve, simplemente, como otra palabra para nombrar a “lo indígena” o a la “identidad indígena” entendida, no como una esencia fija, sino en su dimensión política y contemporánea. El cambio de “indígena” a “indigeneidad” no implica una conceptualización o una postura más analítica que complejice la manera en que entendemos esa forma de identificación.

Pero además, probablemente bajo la impronta del contexto anglófono en el que el término surgió, este uso de la noción de indigeneidad conlleva dos supuestos, a mi juicio problemáticos: por un lado, que la distinción entre quienes son indígenas y quienes son no-indígenas es neta y precisa (como tal vez lo sea en contextos en donde esa identidad se establece legalmente); y por otro, que las identidades indígenas y las narrativas identitarias dominantes (la nacional, principalmente), son también claramente distintas, e incluso opuestas o mutuamente excluyentes. De hecho, en estos trabajos dominan los casos de América del Norte, el Caribe y el Amazonas (Graham y Penny 2014; Forte 2014);⁷ cabe

⁷ Sin embargo, ver los trabajos de Celigueta 2015; Lucero 2008; Taylor 2009 sobre otros contextos latinoamericanos.

preguntarse, sin embargo, si esta manera de organizar la diferencia es productiva para contextos como el mexicano (y otros en Latinoamérica), donde las fronteras entre la nación y el sujeto indígena no están establecidas de principio y tienden a ser porosas, haciendo más complejas las posiciones identitarias.

Pareciera pues que el uso del concepto “indigeneidad” trae consigo, implícita, una organización particular de la diferencia, heredera del contexto norteamericano en el que surge. Sin embargo, no por ello debe de ser desechado. Una definición particularmente útil de indigeneidad la proponen Marisol de la Cadena y Orin Starn (2007) en la introducción de un libro colectivo que incluye estudios de diversas partes del mundo (y no sólo América Latina). La indigeneidad es entendida aquí como “un campo relacional de gobernanza, subjetividad y conocimiento que nos incluye a todos —indígenas y no indígenas— en el proceso de hacer y rehacer sus estructuras de poder e imaginación”. En mis propios términos, este planteamiento equivale a interrogar la indigeneidad a partir de una articulación entre Estado, ciencia y alteridad. Igualmente, propone interesarse en “las cambiantes políticas que crean la frontera entre indígenas y no indígenas” y que surgen necesariamente dentro de *larger social fields of difference and sameness; it acquires its ‘positive’ meaning not from some essential properties of its own, but through its relation to what it is not*. “Campos sociales amplios de diferencia y de igualdad y adquiere su significado ‘positivo’ no de algunas propiedades esenciales propias, sino a través de su relación con lo que no es, con lo que ella excede o carece” (trad. mía). Y concluyen afirmando que la indigeneidad *is at once historically contingent and encompassing of the nonindigenous—and thus never about untouched realities* (Starn 2007, 3-4). “...es, a la vez, históricamente contingente y abarcadora de lo no indígena —y, por lo tanto, nunca es ‘realidad intacta’” (trad. mía).

Este esfuerzo de teorización para proponer una conceptualización más específica del término “indigeneidad” es puesto a prueba en el resto del libro, que reúne estudios de caso muy variados de todos los continentes. Así, por ejemplo se examina el caso de la tribu Kaktovik Inupiat de Alaska, quien busca establecer contratos directos con la empresa petrolera Shell, al mismo tiempo que se incluye el caso de Bolivia y la expulsión de las empresas transnacionales de su territorio. Estos y otros casos tan contrastantes dejan al lector con la duda de por qué todos los grupos analizados forman parte del mismo conjunto (“los pueblos indígenas”). Esto es, ¿qué comparten que resulta obvio que todos pueden ser agrupados dentro de una misma categoría? ¿No puede resultar hasta cierto punto contradictorio con la propuesta conceptual el hecho de colocarlos en un mismo conjunto sin explicitar qué es lo que los autores ven en común entre ellos? ¿No termina por utilizarse “indigeneidad” para, finalmente, hablar simple y llanamente de “grupos indígenas”? ¿Dónde queda la contingencia, la

historicidad y la dimensión relacional de la indigeneidad al englobar en una misma categoría a grupos sociales tan disímbolos?

Por su parte, Andrew Canessa formula una crítica al valor explicativo del término “indigeneidad” entendido como discursos de liberación por parte de grupos minoritarios y minorizados, autoidentificados como indígenas y en abierta disputa o resistencia con el Estado (2012 y más directamente 2014).⁸ ¿Qué pasa con la indigeneidad —pregunta Canessa— cuando, como es el caso de Bolivia, el gobierno reclama también una identidad indígena? Su trabajo muestra que, en su búsqueda por establecer un nuevo tipo de relaciones entre los indígenas y el Estado, la retórica gubernamental pone en circulación una noción de indígena que hereda y reproduce una visión esencialmente homogénea de este sujeto social. Una consecuencia de ello es que lentamente cobra visibilidad un sujeto indígena “oficial” que acentúa las diferencias y tensiones entre distintos grupos sociales (específicamente entre quienes pueden cubrir los criterios de la representación gubernamental y quienes no embonan con ella), volviendo a excluir ciertas expresiones culturales y a ciertos grupos como no-indígenas o inauténticos. En términos más analíticos, el caso estudiado por Canessa invita a preguntar si es posible seguir entendiendo la “indigeneidad” como un campo discursivo de lucha o resistencia cuando ese mismo campo es ocupado por los discursos gubernamentales y sirve para obscurecer las desigualdades internas e incluso para darle mayor legitimidad a sectores que ya la tenían y que la utilizaban para marginar a otros, desde el proyecto hegemónico del Estado-nación.⁹ Con ello, su trabajo muestra claramente cómo la identificación como indígena y los contenidos asociados a esta forma de identificación no pueden entenderse independientemente del campo estatal y nacional y sus transformaciones. En consecuencia, también, la indigeneidad está sujeta a variación en el tiempo tanto en sus contenidos (¿qué criterios establecen quién es indígena?), como en la posición que dicha forma de identificación da a los sujetos que así se reivindican (¿qué significa ser indígena en cada contexto?).

En convergencia y diálogo con las propuestas de Canessa, mi propuesta es que la introducción y utilización del término “indigeneidad” conlleve una reformulación del problema a tratar, en vez de ser simplemente otra forma de llamar a la identidad indígena politizada. El punto de vista defendido aquí busca

⁸ Véase también Canessa (2007) y Grisaffi (2010).

⁹ Esta problemática guarda paralelismos que sería interesante desarrollar con el indigenismo mexicano de las décadas de 1930 y 1940. A pesar de las considerables diferencias, ciertamente son dos momentos en los cuales la identidad nacional defendida por el Estado exhibe una herencia indígena como propia. Probablemente, a eso se deba que en México, hasta por lo menos los años 1990, la exaltación de la herencia indígena no funcionara como un discurso de liberación.

contribuir a forjar un objeto de investigación que no limite la indigeneidad a una simple movilización política. Tal y como entiendo y utilizo ese término, la indigeneidad refiere a las relaciones sociales históricamente constituidas que permiten que una persona, una práctica, un grupo o un objeto se identifique o sea reconocido como indígena. Ello supone interesarse en los procesos, de corta, mediana e incluso larga duración, que intervienen al momento de estabilizar ciertos marcadores sociales, ciertos elementos culturales como propiamente indígenas.

Vista así, la indigeneidad abarca no solo aquéllos momentos en que la identificación como indígena cobra un sentido positivo, políticamente relevante, sino también aquellos otros en que la identificación indígena es invisibilizada como diferencia socialmente operativa. Esto es, la indigeneidad como problema analítico se interesa, en mi perspectiva, en las condiciones sociales de posibilidad de la identificación como indígena, aun si dicha identificación puede desaparecer por momentos del espacio público y del discurso político para quedar relegada, por ejemplo, al ámbito íntimo de la familia y de las subjetividades (Canessa 2012; Friedman 1992), o a estrategias locales de diferenciación con otros sectores subalternos (López Caballero 2012).

Tal y como la entiendo, entonces, la autoctonía o la indigeneidad indica una posición dentro de una configuración mayor y no un conjunto de propiedades o una ontología, y por tanto carece de contenidos o de funciones estables. Asimismo, puede estar asociada a significados y referentes muy diversos, como hemos visto en el breve panorama geográfico esbozado arriba. De ahí que, en vez de centrar el análisis en la entidad “los indígenas” o la “cultura o identidad indígena”, sea necesario —desde esta perspectiva— colocar al centro del análisis aquellos procesos sociales y políticos que determinan que ciertas características socioculturales o que ciertas prácticas aparezcan como indicadores de alteridad (Briones 1998, 2015; López Caballero 2009). Esto es, no solo insertar al “grupo indígena” o a la “cultura indígena” en un contexto histórico y político más amplio sino explorar, justamente, cómo se constituye dicho grupo o dicha cultura como singular y diferente dentro de una configuración de formas de identificación más amplia y en tensión con otras formas de identificación. Ciertamente esta empresa analítica no es totalmente novedosa.¹⁰ Sin embargo, lo más usual es que solo uno de los dos polos de la oposición “nosotros” / “ellos” se vuelva objeto de estudio, reproduciendo así la distinción y dejando en la sombra el hecho de que no se trata de un término absoluto sino uno necesariamente relacional y situado dentro de un sistema jerárquico, que no puede ser comprendido más que en su interrelación.

¹⁰ Véase De la Cadena 2000; Poole 1997; Rozat 2002; Rubin 1997, entre otros.

Una consecuencia analítica de esta perspectiva es que la indigeneidad no se considera como un hecho consumado que precede a la acción (dicho esquemáticamente, se es indígena, luego se politiza dicha identidad y se construye una reivindicación política), sino exactamente al contrario. Ésta es pues una perspectiva pragmática que supone que la distinción que establece quién o qué es indígena se elaborará efectivamente al calor de las interacciones concretas, situadas históricamente y atravesadas por relaciones de poder. Con ello se busca anotar que la alteridad indígena es producto de la práctica, de ciertas interacciones específicas y no su causa. O dicho de otro modo: que no es la “indigeneidad” de las personas (objetos, prácticas, etc.) la que determina las relaciones sociales; son las relaciones sociales las que determinan quién o qué es indígena (López Caballero en prensa).

Una importante fuente de inspiración para esta perspectiva es el trabajo de Rita Laura Segato (2007) sobre las políticas de discriminación positiva en Brasil, aunque yo no recorro a la noción de raza como sí lo hace ella. Si, como lo enuncia esta antropóloga argentina, “raza es signo”, ello implica que aquella no tiene un sentido propio, que está desprovista de significado y que solo es el indicio, la marca de algo más. De ahí que “su sentido dependa de una atribución, de una lectura socialmente compartida y de un contexto histórico y geográfico delimitado” (Segato 2007, 133). Así, las categorías de identificación (incluyendo la de indígena) deben de entenderse como un signo que por sí mismo carece de significado y que depende de los contextos (necesariamente históricos, cambiantes, políticos) para obtenerlo. Entonces, además de pragmática, la perspectiva que aquí se propone es eminentemente contextual. Esta condición contextual implica que la definición de qué o quién es indígena depende mucho más del presente en el que dicha forma de identificación es practicada que de los orígenes a los que se le asocia. De ahí que los contenidos de esta forma de identificación no son estáticos, ni siquiera estables. Por ejemplo, la asociación digamos vigente en la actualidad, entre la categoría “indígena” y el pasado prehispánico es relativamente nueva; hasta principios del siglo XX, ni los discursos científicos ni las retóricas identitarias de los pueblos reivindicaban el pasado prehispánico como su origen (Earle 2007; López Caballero 2008).

Para terminar, lejos de dar por hecho que dicha posición está asociada a un conjunto de propiedades o calidades sustantivas, aquí busco dar forma a un programa de investigación que explore cómo cobra forma, en contextos y momentos históricos precisos, la posición de “autóctono” o “indígena”. Moverse pues del estudio de aquellas características que podrían parecer intrínsecas a la categoría “indígena”, hacia una exploración de las condiciones sociales de posibilidad que permiten asociar dichas propiedades al polo “indígena”. La atención debe pues ser dirigida a entender todos estos fenómenos, digamos, “previos” o

“condicionantes” respecto de la identidad indígena. Concretamente: ¿Cómo en los distintos contextos latinoamericanos la autoctonía se fue asociando a ciertos contenidos (la herencia prehispánica, lo común o comunal, lo local, lo tradicional, entre muchos otros)? ¿Ha habido otros contenidos u otros grupos sociales que reivindican esta autoctonía (pensemos por ejemplo en el llamado “protonacionalismo criollo”)? ¿Cómo se negocian dichos contenidos en el día a día de los grupos así designados o auto-designados?

Categorías de identificación, procesos y subjetividades

Los colaboradores de este número de INTERdisciplina provienen de horizontes disciplinarios y perspectivas analíticas diversas. La idea original de este número era reunir puntos de vista, no sólo distintos, sino incluso contrarios respecto de cómo se entiende y analiza la indigeneidad, no con el fin de agotar las tensiones entre estos puntos de vista, sino, simplemente de dar cuenta de ellos. Sin embargo este objetivo no se llevó a cabo más que parcialmente. Quienes finalmente aceptaron el reto de explorar la cuestión de la indigeneidad en este número lo hacen desde un abanico de posiciones, algunas de ellas convergentes con las premisas esbozadas por la editora respecto de la alteridad y su análisis.

Este número inicia con un artículo de Lev Jardón quien, desde su experiencia de trabajo de campo en investigación biológica entre campesinos de distintas regiones de Oaxaca expone un debate sobre la variación de las especies en semillas y plantas. ¿En qué radica, pregunta Jardón, la “indigeneidad” de las variedades de plantas llamadas nativas, tradicionales o locales? ¿En qué consiste su especificidad y su otredad respecto de las llamadas semillas mejoradas? Esta interrogante se inscribe en una discusión en el ámbito del fitomejoramiento, de la producción agrícola y de la investigación biológica y se puede resumir como la distinción aparentemente obvia y neutral entre “semillas mejoradas” o *cultivars* y “variedades locales” o *landraces*. Las primeras serían aquellas producidas y patentadas por la industria agroquímica, razón por la cual serían variedades más estables y homogéneas; las segundas serían variedades más diversas en vista de las formas premodernas de cultivo y de un supuesto aislamiento respecto de los cultivos industrializados.

Para el autor, en este debate subyace un pensamiento tipológico que categoriza y ordena partiendo del supuesto de que existen características claramente definitorias entre un tipo de semilla y otro, por lo cual sería posible distinguirlas con toda nitidez (*landraces* y *cultivars*). En cambio, lo que Jardón sugiere aquí es que el desplazamiento conceptual significativo pasa, necesariamente, por rebasar ese orden tipológico para pensar en términos de procesos biosociales. Así, la distinción entre un tipo de semilla y otro tendría que ver con los procesos

de selección, adaptación y reproducción, más que con su variabilidad o estabilidad interna; esto es, la distinción tiene que ver con los procesos que las van constituyendo y no con su origen.

Su colaboración hace tres señalamientos que a mi juicio no sobra recordar en otros ámbitos de la investigación, particularmente la antropología y los estudios sobre las poblaciones indígenas. Por un lado, la importancia de cuestionar el pensamiento tipológico que también subyace en las ciencias sociales.¹¹ Asimismo, Jardón deja claro cómo la “indigeneidad” de las variedades locales de plantas no puede asociarse a una esencia o arquetipo sino a procesos de cambio y adaptación constante. Por último, este trabajo muestra cómo la diferenciación o la nativización de las llamadas variedades locales es resultado de relaciones de poder en las cuales, para Jardón, el capital juega un papel central, de manera similar o equivalente al papel que en esta introducción hemos dado al Estado-nación y su proceso de formación.

Los siguientes tres artículos comparten una misma estrategia analítica de reflexión sobre la indigeneidad: en ellos se propone una historización crítica del discurso científico sobre la alteridad y la indigeneidad. Así, tomando en cuenta la intersección de la que se ha hablado más arriba entre Estado, ciencia y alteridad, estos tres artículos atienden aquellos procesos históricos a través de los cuales se ha ido dando forma a la indigeneidad como un campo de poder/saber. En cierto modo, se interesan en los procesos históricos mediante los cuales se fue consolidando ese saber tipológico del que habla Jardón, disciplinando —por la vía de catalogarlos y ordenarlos— cuerpos, objetos culturales, prácticas, etc. En ellos queda claro que la constitución de las disciplinas en general, pero las sociales en particular, y sus sujetos de estudio son procesos interdependientes y mutuamente constitutivos.

Con herramientas de la historia y de la filosofía de la ciencia, el artículo de Haydée García se propone desestabilizar el efecto de naturalización de la indigeneidad producido por las ciencias sociales al explicitar la contingencia histórica de las categorías con las que se produce el conocimiento científico. Específicamente, García muestra cómo la categoría “antropología” y la categoría “raza” fueron adquiriendo sus significados progresivamente, a partir de un análisis minucioso de la obra de uno de los primeros antropólogos franceses, alumno de Paul Broca y encargado de hacer la síntesis de las investigaciones recolectadas durante el Segundo Imperio en México, entre 1864 y 67. Ernest Théodore Hamy redactó así los múltiples fascículos que se agrupan bajo el nombre de *Anthropologie du Mexique*, abonando al paradigma científico de ese momento

11 Véase Giudicelli 2011 para un análisis histórico de cómo la etnología del norte de México reprodujo las nomenclaturas coloniales en lo que a los grupos indígenas se refiere.

que pretendía explicar las variaciones fenotípicas de los sujetos estudiados a partir del concepto de raza.

El resultado es una clasificación de tipos humanos que funciona naturalizando las diferencias, dando lugar a lo que la autora propone llamar un “régimen racializado de indigeneidad”. Si bien la noción de raza ha sido progresivamente desechada para explicar el comportamiento¹² y a pesar de que el canon de la antropología mexicana sostiene que dicha noción dejó de ser operativa analíticamente desde épocas muy tempranas, la duradera impronta de la asociación entre indigeneidad y raza parece encontrar uno de sus orígenes en *Anthropologie du Mexique*.

En continuidad con una reflexión sobre las disciplinas científicas y su performatividad sobre el mundo social, José Luis Escalona desarrolla una crítica a un elemento discursivo (¿un tropo?) generalizado en la antropología mexicana (aunque no exclusivamente) y que él llama “etnoargumento”. Desde su perspectiva, este etnoargumento ha sido capital en el establecimiento de cierta noción de indigeneidad que, lejos de dar cuenta de la riqueza y pluralidad de la experiencia social termina encerrando a las poblaciones estudiadas en una serie de características esencializantes que las distinguirían clara y radicalmente. Así, dice Escalona, se presupone la existencia de una comunidad de cultura la cual se corresponde con un comportamiento colectivo y con la acción política. El etnoargumento significa entonces tomar por dada la distinción entre lo que es y lo que no es indígena.

Por su parte, João Pacheco de Oliveira explora las articulaciones entre formación nacional, formaciones de alteridad y desarrollo de la antropología en Brasil. Su texto expone los vínculos entre la formación del Estado y la formación de la disciplina antropológica y cómo estas historias particulares van posibilitando ciertos conocimientos y ciertas relaciones sociales de investigación. Es más, dice Pacheco, es dentro de esos mismos procesos que ciertas poblaciones se van constituyendo en objetos de investigación y de reflexión mientras que otras no. Su texto explora las condiciones de posibilidad —materiales e ideológicas— de la investigación antropológica y del surgimiento de un sujeto indígena estudiado por dicha disciplina.

En conjunto, estos tres artículos plantean, en cierta medida, que para hacer una antropología de la indigeneidad es necesario hacer una antropología de la antropología, en vista de su capacidad para producir un efecto de alterización al segmentar la sociedad y establecer ciertos marcadores sociológicos (lengua, vestido, fenotipo, etc.) como marcadores sociales de alteridad.¹³

12 Aunque véase Hartigan 2013.

13 Véase igualmente Trouillot 2003.

El número cierra con el artículo de Emiliano Zolla quien, en contraste con las posturas anteriores, busca esbozar una crítica a ciertas perspectivas antropológicas que se han propuesto examinar las representaciones sobre lo indio y lo indígena pero que, a juicio de este autor, han llegado a un callejón sin salida al reducir la idea de lo indígena a una mera invención promovida desde la esfera gubernamental o las élites políticas. En cambio, su argumento sostiene que la indigeneidad no debe ser entendida únicamente como un efecto de poder producido en función de los proyectos hegemónicos, pues desde la experiencia histórica y política de los habitantes de la región mixe de Oaxaca con quienes él ha trabajado, este también ha sido un espacio de expresión de las subjetividades locales. Para ello, con base en su investigación etnográfica en Santiago Zacatepec (Oaxaca), Zolla sintetiza el relato —aparentemente dominante hoy en día en esa región— de la instauración del Estado posrevolucionario a nivel regional. Dicho proceso estuvo liderado por varios caciques locales quienes buscaron transformar la región en “una versión a escala” del nuevo Estado, instaurando relaciones centralizadas y autoritarias donde antes había pueblos autónomos y, aparentemente, sin jerarquías entre ellos. Dentro de este proyecto, se buscó configurar a un nuevo sujeto indígena, acorde con la ideología nacionalista estatal y en oposición a las formas locales de identificación, introduciendo así formas de violencia estatal no solo en el ámbito económico y el político sino también a nivel de las subjetividades.

La indigeneidad aparecería entonces como una posición dentro de un campo político profundamente atravesado por los procesos de formación estatal, pero igualmente, como un espacio social de identificación y politización contrahegemónico. Queda abierta la pregunta, en este texto, sobre cómo se está concibiendo a las fronteras entre las dos entidades aparentemente en conflicto (el Estado y los ayuujk), frontera que precisamente la figura del cacique pareciera diluir al ser al mismo tiempo local y estatal, mixe y nacional.

Para concluir, este número incluye una entrevista con el antropólogo francés, especialista de las sociedades kanak de la isla de Nueva Caledonia, Alban Bensa.¹⁴ La perspectiva que Bensa ha ido construyendo parte de un trabajo de campo meticuloso e intensivo que permite colocar al centro de la investigación las interacciones cotidianas, íntimas para, desde ahí, situar a los eventos y procesos analizados en una mediana y larga duración. La génesis y la transformación de sociedades tan usualmente imaginadas por los antropólogos como “fuera del tiempo” (Thomas 1998), permite a Bensa restituir a los miembros de los clanes kanak, en toda su contemporaneidad, su historicidad y su agencia

14 Véase: Bensa 2006 y en español Bensa 2015.

política. Desde ahí critica la idea de que exista un “modelo” kanak y un “modelo” francés de acción y de pensamiento, sino más bien personas en situaciones precisas con relaciones y jerarquías específicas que interactúan. Su libro más reciente (2015) representa un esfuerzo por restituir una pluralidad de voces desde situaciones específicas para narrar la revuelta de 1917 en la cual muchos pueblos kanak se vieron involucrados. Al respecto, Bensa insiste en que estas narrativas sobre el pasado no son “la historia del pueblo kanak”, idea que precisamente se complejiza al mostrar la multiplicidad de posturas y de versiones que los propios kanak tienen de dicho episodio.

En suma, este número dedicado a la indigeneidad puede ser útil como una invitación a desestabilizar nuestro sentido común y a reflexionar sobre cómo nuestra propia concepción de quién o qué es indígena es, ella misma, histórica y política. Asimismo, los trabajos aquí reunidos, si bien representan enfoques y formaciones disciplinarias distintas, pueden servir como pistas o ejemplos de cómo podemos acercarnos a estos fenómenos de manera novedosa, al dirigir nuestra mirada a los actores que, por voluntad o por imposición, entran y salen de dicha categoría, habitándola. ■

Referencias

- Avanza, Martina. «The Northern League and its ‘Inoffensive’ Xenophobia.» En A. Mammone y G. Veltri (eds.), *Italy Today; the Sick Man of Europe* (2010): 131-142.
- Bayart, J. F., Geschiere, P. y Nyamnjoh, F. «Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique.» *Critique Internationale* (10), (2001): 177-194.
- Bensa, Alban. *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Anacharsis, 2006.
- . *Después de Lévi-Strauss. Por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard/Alban Bensa*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- , Adrian Muckle y Kacué Yvon Goromoedo. *Les Sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie: La Guerre Kanak de 1917*. Toulouse, Anacharsis, 2015b.
- Briones, Claudia. *La alteridad del cuarto mundo: Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Del Sol Editores, 1998.
- . «Madejas de alteridad, entramados de Estados-nación: diseños y telares de ayer y hoy en América Latina.» En Gleizer, Daniela y Paula López Caballero (eds.). *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y Ediciones Educación y Cultura, 2015: 17-61.

- Canessa, Andrew. *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham: Duke University Press, 2012.
- . «Conflict, Claim and Contradiction in the New 'Indigenous' State of Bolivia.» *Critique of Anthropology*, 34(2), 2014: 153-173.
- . «Who is indigenous? Self-identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia.» *Urban Anthropology* 36(3), 2007: 195-237.
- Caso, Antonio. «Definición del indio y lo indio.» *América Indígena* 8, (1948): 239-247.
- Celigueta, Gemma. «¿Mayanización, indigeneidad o mestizaje? Clasificaciones étnicas y diversidad en Guatemala.» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXX(1), 2015: 101-118.
- Ceuppens, Bambi. «Allochthons, Colonizers and Scroungers: Exclusionary Populism in Belgium.» *African Studies Review*, 49(2), 2006: 147-186.
- Coates, Julia M. 'This Sovereignty Thing': Nationality, Blood and the Cherokee Resurgence. *Who is an Indian? Race, Place and the Politics of Indigeneity in the Americas*. M. C. Forte. Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press, (2014): 124-150.
- Daumas, Maurice (ed.). *L'autochtonie. Figures et Perspectives*. Pau, Francia: Presses Universitaires de Pau, 2015.
- De la Cadena, Marisol. *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco Perú, 1919-1991*. Durham, Duke University Press, 2000.
- y Orin Starn (eds.). *Indigenous Experience Today*, New York, Berg, 2007.
- Détienne, Marcel. «L'art de fonder l'autochtonie. Entre Thèbes, Athènes et les français de "souche".» *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 69(69), 2001: 105-110.
- . «Des Métamorphoses de l'autochtonie au temps de l'identité nationale.» *Cités*, 37(1), 2009: 147-153.
- Elias Norbert, y Scotson, J. L. *Logiques de l'exclusion*. Paris: Fayard, 1996.
- Forte, Maximilian (ed.). *Who is an Indian? Race, Place and the Politics of Indigeneity in the Americas*. Toronto, University of Toronto Press, 2013.
- Foucault, Michel. *'Il faut défendre la société' Cours au Collège de France. 1975-1976*. París: Editions de l'EHESS, 1997.
- Friedman, Jonathan. «Myth, History and Political Identity.» *Cultural Anthropology*, 7(2), (1992): 194-210.
- Gagné, Natacha. «Appeals to Indigeneity; Insights from Oceania.» *Social Identities* 18(4), (2012): 381-398.
- , Thibaut Martin y Marie Salaün (eds.) *Autochtonies. Vues de France et du Québec*. Laval, Québec, Les presses de l'Université Laval, 2009.
- Gausset, Quentin, Justin Kenrick y Robert, Gibb. «Indigeneity and Autochtony: a Couple of False Twins?» *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 19(2), (2011): 135-142.

- Geschiere, Peter. *The Perils of Belonging: Autochtony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago, IL; London: The University of Chicago Press, 2009.
- Giudicelli, Christophe. «Historia de un equívoco: la traducción etnográfica de las clasificaciones coloniales. El caso neovizcaíno.» En C. Giudicelli (ed.). *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, México: El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, (2011): 139-171.
- Graham, Laura R. y H. Glenn Penny (eds.). *Performing Indigeneity: Global Histories and Contemporary Experiences*. Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2014.
- Grisaffi, Thomas. «We are *originarios*... We just aren't from here: Coca leaf and identity politics in the Chapare, Bolivia.» *Bulletin of Latin American Research*, 29(4), (2010): 425-439.
- Kuper, Adam. «The return of the Native.» *Current Anthropology*, 44(3), (2003): 398-402.
- Laporte, Dominique (ed.). *L'autre en mémoire*. Québec, Presses Universitaires de Laval, 2006.
- López Caballero, Paula. «Which heritage for which heirs? Pre-Colonial Past and Colonial Legacy in the National History of Mexico.» *Social Anthropology/Anthropologie Sociale: Núm. Especial: Colonial Legacies: Past and Present*, 16(3), (2008): 329-345.
- . «The Effect of Othering. The Historical Dialect of Local and National Identity Among the Originarios, 1950-2000.» *Anthropological Theory*, 9(2), (2009): 171-187.
- . «Biografía del nombre 'Pueblos originarios' de la ciudad de México (2000-2010). Las categorías de identificación como espacios sociales de formación de ciudadanía.» En A. Acevedo Rodrigo y P. López Caballero (eds.). *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de ciudadanía ayer y hoy*, (2012): 287-315. México: DIE-Cinvestav y El Colegio de México.
- y Christophe Giudicelli (eds.). *Régimes nationaux d'altérité. États-nations et altérités autochtones en Amérique Latine, 1810-1950*. Rennes, Francia, Presses Universitaires de Rennes, 2016.
- . *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta siglos XVII - XXI)*. México, Fondo de Cultura Económica, en prensa.
- Lorau, Nicole. *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens*. New York: Zone Books, 2006.
- Lucero, José Antonio. *Struggles of Voice: The Politics of Indigenous Representations in the Andes*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2008.
- Mamdani, Mahmood. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy*

- of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Merle, Isabelle. «De la 'légalisation' de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question.» *Politix* 66, (2004): 137-162.
- Poole, Deborah. *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Rozat Dupeyron, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Jalapa: Universidad Veracruzana Editorial, 2002.
- Rubin, Jeffrey. *Decentering the Regime: Ethnicity, Radicalism and Democracy in Juchitán, Mexico*. Duke: Duke University Press, 1997.
- Sahlins, Marshall. *Islas de historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Taylor, Analisa. *Indigeneity in the Mexican Cultural Imagination: Thresholds of Belonging*, Tucson, University of Arizona Press, 2009.
- Thomas, Nicholas. *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*. Paris: Belin, 1998.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003.

Lev Jardón Barbolla*

Más allá del pensamiento tipológico y la cosificación: las variedades locales de cultivos como proceso biosocial

*“¿Por qué las cosas son como son y no ligeramente diferentes?
¿Por qué las cosas son como son en lugar de ser muy diferentes? (...)”*

La respuesta newtoniana a esta cuestión es que las cosas son como son porque no les está pasando gran cosa. Pero nuestra respuesta es que las cosas son del modo que son debido a la acción de procesos que se oponen entre sí.”

Richard Levins 1996

Resumen | En una época en la que constantemente se señala el peligro que representa a diferentes niveles la pérdida de diversidad agrícola alrededor del mundo, las variedades locales, nativas, tradicionales o mal llamadas criollas cobran cada vez más importancia para la investigación agrícola y biológica. La distinción entre las semillas nativas (*landraces* en inglés) y los cultivares comerciales (*breeds*) o semillas mejoradas (híbridas o transgénicas) se halla en el centro tanto de los intentos del negocio agrobiotecnológico por expandir su control sobre la agricultura, como de las acciones de organizaciones y colectivos que buscan preservar la diversidad existente. Más aún, grandes empresas han promovido, junto a gobiernos del mundo, esquemas de conservación *ex-situ* que se anuncian como la solución a la pérdida de diversidad. En este artículo argumento que la distinción entre las semillas mejoradas o comerciales y las semillas nativas no ha existido siempre, sino que se trata de un producto histórico. La relación entre la actividad científica y la acumulación capitalista subyace a las motivaciones de dicha distinción y promueve una relación de poder a través del discurso sobre la modernidad de las semillas mejoradas y, sobre todo, a través del proceso de producción de las mismas. En éste, campesinos y pueblos que han basado su subsistencia en el campo, han sido despojados constantemente de conocimiento y productos de su trabajo en el mismo proceso histórico que ha llevado al surgimiento mismo de la

Recibido: 9 de febrero de 2016. Aceptado: 7 de abril de 2016.

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.

Correo electrónico: levjardon@ciencias.unam.mx

categoría de “semilla nativa”: la acumulación de capital. Este artículo se propone aportar algunos elementos iniciales para el análisis de la relación entre las semillas nativas/tradicionales-semillas mejoradas/cultivares considerando al trabajo como factor central, y planteando que la distinción no reside en su variabilidad o estabilidad sino en la orientación que se ejerce sobre los procesos evolutivos que dan lugar estas semillas.

Beyond Typological Thinking and Reification: Local Varieties of Crops as a Biosocial Process

Abstract | At a time when we constantly read or hear warnings concerning the different levels of danger represented by the loss of agricultural diversity worldwide, local, native, traditional or improperly named “creole” varieties are becoming ever more important for agricultural and biological research. The distinction between native seeds (landraces) and commercial cultures (breeds) or improved seeds (hybrid or transgenic) is at the heart of attempts by agro-bio-technological business to expand its control of agriculture. Such a distinction is also at the center of the actions undertaken by organizations and collectives trying to preserve existing diversity. Furthermore, big companies have promoted—with the support of governments around the world—*ex situ* conservation schemes touted as the solution to diversity loss. In this paper I argue that rather than being pervasive, the distinction between improved or commercial seeds and native seeds is an historical product. The link between activity and capitalist accumulation underlies the purpose of this distinction and promotes a power relationship through the discourse on modernity of improved seeds but, first and foremost, through the production process of these seeds. According to this process, peasants and peoples who have dedicated their lives to agriculture have constantly been looted of knowledge and products of their work as a consequence of the very historical process that has determined the emergence of the “native seed” concept: the accumulation of capital. This paper provides elements to analyze the relationship between native/traditional seeds and improved/cultured seeds, considering labor as the central factor, and establishing that the distinction does not reside in their stability or variability, but in the control of the evolutionary processes that gave rise to each one of them.

Palabras clave | semillas – variedades locales – agrobiodiversidad – evolución – pensamiento tipológico – valor de uso – acumulación de capital

Keywords | seeds – local varieties – agro-bio-diversity – evolution – typological thinking – user value – accumulation of capital

Evolución y diversidad en los cultivos

EN MÁS DE UN sentido el problema de la variación, sus escalas, sus causas y sobre todo su historia, está en el centro del pensamiento evolutivo surgido en la biología como disciplina científica. Aprender a tratar con la variación, explicar su

origen y los procesos que afectan su cambio en el tiempo, ha sido a partir del siglo XIX y hasta el conocimiento contemporáneo en genómica y en epigenética, el tema central alrededor del cual se trenza el trabajo empírico y teórico en evolución. Desde las primeras teorías evolutivas desarrolladas en occidente (Lamarck 1809) pasando por Darwin (1859) hasta el debate contemporáneo sobre vías de herencia adicionales a las de los ácidos nucleicos (ver por ejemplo, Odling-Smee *et al.* 2003; Jablonka y Lamb 2014; Francis 2015), el pensamiento evolucionista ha abordado de diferentes maneras la manifestación de ese problema esencial (aquél de la variación en la naturaleza) en las plantas y en los animales domesticados.

El maíz, el chile, el frijol en su enunciado singular abarcan, en realidad, una multiplicidad de formas específicas de estos cultivos, muchas de ellas asociadas a sistemas de policultivo como las milpas mexicanas. Multiplicidad que en la taxonomía agronómica se traduce en las llamadas *landraces* o variedades locales de cada cultivo, con sus apellidos: maíz Olotón, Chalqueño, Pepitilla, Arrocillo, Nal-Tel, etcétera. Diferentes nomenclaturas agronómicas han sido prolijas en nombres y términos para nombrar estas variedades que existen al interior de cada cultivo.

La expansión del modelo de agricultura industrial asociado al capitalismo en el último par de siglos ha traído consigo, entre otra cosas, la aparición de un instrumento y objeto de la producción propio, adecuado real y formalmente a la reproducción y acumulación del capital: las semillas comerciales o mejoradas. Esto ocurre en el marco de una transformación más amplia, en la que aparecen también toda una serie de artefactos novedosos (máquinas para arar de forma industrial, para sembrar, una gama interminable de agroquímicos, etcétera) que permiten su incorporación al proceso de producción de alimentos. La consabida pérdida de diversidad en los cultivos, ampliamente documentada (Harlan 1975; Ladizinsky 1998; Brush 2004; Hammer 2005; Van den Wuow *et al.* 2009; Rugé y Astier 2015) ha ocurrido de forma paralela a la generalización en la agricultura industrial del uso de variedades comerciales mejoradas.

Ya sea en documentos de la FAO, del Grupo Consultivo para la Investigación

Aprender a tratar con la variación, explicar su origen y los procesos que afectan su cambio en el tiempo, ha sido a partir del siglo XIX y hasta el conocimiento contemporáneo en genómica y en epigenética, el tema central alrededor del cual se trenza el trabajo empírico y teórico en evolución

Internacional Agrícola (CGIAR por sus siglas en inglés), de la Bóveda Global de Semillas de Svalbard¹ o trabajos de diferentes investigadores (Fowler y Mooney 1990; Camacho-Vila *et al.* 2006; Dyer *et al.* 2014, 2015) es prácticamente un lugar común reconocer dos elementos fundamentales: 1) Que existen diferentes niveles contemporáneos de pérdida de diversidad en las plantas cultivadas y 2) que la variación conservada por agricultores tradicionales puede jugar un papel relevante en el fitomejoramiento. Por ello, la diversidad presente en las semillas utilizadas por los campesinos del mundo, especialmente —pero no únicamente— por los campesinos indígenas, cobra relevancia nuevamente. Mientras que para Vavilov (1926) estas semillas eran pieza clave para comprender los procesos de domesticación/diversificación, y útiles en la construcción de una agricultura socialista (Vavilov 1939), para los intereses corporativos y las empresas agrobiotecnológicas, se convirtieron en fuente importante de variación genética para alimentar el proceso de formación de nuevos híbridos con fines comerciales, esto es subordinados a la lógica de la acumulación.²

Surge entonces una situación peculiar. Por una parte están las dificultades para definir claramente qué es una variedad local o semilla nativa y al mismo tiempo encontramos la paradoja de que esas entidades tienden a desaparecer o perderse mientras que la investigación agronómica las reconoce como fundamentales, cuando no indispensables, para garantizar la posibilidad de mantener a largo plazo la producción de alimentos, hecho que se exagera en el contexto del cambio climático global. Conviene entonces detenerse un momento a revisar en donde puede radicar la alteridad, la otredad, lo *indígena*, de las semillas llamadas nativas, conservadas en campos de cultivo, milpas, traspatios y unidades de producción de pequeña escala en América Latina, donde aún hoy se produce un porcentaje importante del total de alimentos consumidos (Altieri 1999, 2009; Perfecto *et al.* 2009; Altieri *et al.* 2012).

1 <https://www.croptrust.org/what-we-do/svalbard-global-seed-vault/>

2 No deja de ser ilustrativo que haya sido una empresa de Rockefeller (Intercontinental Rubber Company (IRC)) la que presionó al gobierno mexicano a inicios de 1930 para que negara el acceso a Vavilov al desierto chihuahuense, donde buscaba coleccionar planta de guayule, *parthenium argentatum* (Sizonenko, 1991). Esta empresa desarrolló en EUA la producción de hule natural a partir de semillas de guayule que obtuvo en México a inicios del siglo XX. La empresa Yulex, que domina en la actualidad el mercado de hule hipoalérgico es la heredera actual de la acumulación por despojo de Rockefeller en los años 1930, las líneas de semillas desarrolladas por la IRC fueron adquiridas por el gobierno de EUA en los años 1940 y luego la empresa Yulex adquirió los derechos sobre las mismas al comienzo del siglo XXI (Finlay, 2011). Por su parte, la fundación Rockefeller desempeñó un papel central en el muestreo exhaustivo de las variedades de maíz en México a mediados del siglo XX.

Landraces y cultivars: dicotomía emergente en el capitalismo

Incluso las formas más desarrolladas de la agricultura capitalista dependen justamente de la diversidad generada al interior de cada cultivo por los campesinos³ y pequeños agricultores de diferentes pueblos (Altieri 1999, 2009), pues a partir de ella el fitomejoramiento comenzó a producir las semillas comerciales asociadas a una nueva forma de agricultura. La agricultura capitalista puso el énfasis en el incremento del rendimiento por hectárea y no en la confiabilidad de los cultivos para crecer en condiciones ambientales relativamente cambiantes e impredecibles.⁴ Sólo que en esta forma de agricultura el papel del trabajo y de su relación con instrumentos y objetos del trabajo cambió de manera importante al supeditarse ésta a la acumulación de capital. Esto es particularmente importante para las semillas pues éstas aparecen, por lo menos para el caso de los granos básicos, al mismo tiempo como objetos de consumo y como objetos de trabajo; ambas potencialidades pueden desarrollarse en ellas: ser consumidas directamente (granos) o bien utilizarse, al menos una fracción de éstas, como objeto de producción (semillas) en otro ciclo agrícola (Kloppenburger 2005). La agricultura capitalista separa estas potencialidades, colocando bajo control de las empresas semilleras agrícolas la producción y distribución de las semillas (donde por supuesto Monsanto es la compañía con más notoriedad en la actualidad).

3 Al usar el término “campesinos” no me refiero a los *farmers* o granjeros entendidos estos como pequeños empresarios agrícolas, y en esto hay una coincidencia con la distinción planteada por Wolf (1982). Para efectos de este texto campesinos son los miembros de comunidades o pueblos con diferentes niveles y modos de vida colectiva (cultural, política, religiosa, e incluso a veces económica) en cuya reproducción social la producción de valores de uso a través de la agricultura juega un papel importante, comunidades campesinas diversas y heterogéneas. En las comunidades campesinas mesoamericanas surgió y se ha mantenido al menos parte de la biodiversidad agrícola (Boege 2008); sin embargo éstas comunidades han cambiado en el tiempo, presentándose en la actualidad niveles y formas de subsunción formal y real del trabajo al capital variables y conflictivas. Por ello no se pretende idealizar a un “sujeto campesino homogéneo” con intereses únicos, ni de definir una cultura campesina esencial (absurdo construido, para criticarlo, por Brass 2015). Lo que busco es explorar una línea de tensión siguiendo el concepto de Luxemburgo (2013) de lucha del capital contra la economía campesina en la que la acumulación de capital continúa despojando, hasta nuestros días, de instrumentos y objetos de trabajo a comunidades y pueblos, extendiendo y profundizando la contradicción valor de uso-valor (Echeverría 2011) como elemento central del capitalismo. Producción campesina y producción industrial son así polos que se definen como parte de esta contradicción, con formas y matices en diferentes regiones, campos y pueblos. La superación de la subordinación del valor de uso al valor es un paso necesario para recuperar el control colectivo de la reproducción social y re-creación de múltiples identidades culturales.

4 Por ejemplo: “Para asegurar la cosecha, la agricultura mesoamericana no desarrolló grandes sistemas de riego ni monocultivos. Su principal estrategia productiva fue “botánica”, en el sentido de desarrollar las variedades de una misma planta para enfrentar cualquier contratiempo, y a su vez asociarlas con otras especies” (Boege 2008, 42).

Entre los siglos XVIII y XIX surgieron como categorías de análisis para los fitomejoradores tempranos la distinción entre las semillas “tradicionales” o “nativas” respecto a aquellas otras que forman parte de lo que el mundo capitalista percibía ya como “propio”, aunque en ese momento eran una novedad,⁵ es decir, las llamadas semillas “mejoradas” o “cultivares”. Se puede leer el ascenso del

Definir claramente qué es una variedad local (landrace) resulta complicado hasta el punto que en ocasiones es más fácil comenzar por señalar lo que no es: no es un cultivar o variedad vegetal “mejorada”. Es decir, desde esta perspectiva, lo primero que aparece es que la condición de otredad de esas semillas radica o estriba en que no son, en principio, productos del fitomejoramiento moderno

cultivar, durante el siglo XIX a partir de la formación de la Sociedad Real de Horticultura en Inglaterra⁶ y en general a partir del trabajo de las primeras empresas dedicadas a la producción de semillas como insumo para la agricultura en Estados Unidos y Europa en la segunda mitad del siglo XIX.

Definir claramente qué es una variedad local (*landrace*) resulta complicado hasta el punto que en ocasiones es más fácil comenzar por señalar lo que no es: no es un cultivar o variedad vegetal “mejorada” (Zeven 1998). Es decir, desde esta perspectiva, lo primero que aparece es que la condición de otredad de esas semillas radica o estriba en que no son, en principio, productos del fitomejoramiento moderno. Es decir, no sólo históricamente, sino incluso en la construcción contemporánea de los conceptos de *landrace* y *cultivar*, entre variedad local y variedad mejorada, un aspecto central de su definición pasa por su relación (de no

5 “Durante los siglos XVIII y XIX, dos de los temas más importantes que interesaron a los involucrados en las ciencias vegetales aplicadas fueron: (i) la recolección, catalogación y evaluación de nuevas variedades y nuevas especies de cultivos; y (ii) la elucidación de mecanismos de reproducción y su manipulación para mejorar los cultivos” (Murphy 2007; traducción propia).

6 Es interesante mencionar que entre sus fundadores se halle un miembro de la familia Wedgwood (John), familia de capitalistas dedicados a la producción de cerámica y a la sazón tío de la esposa de Charles Darwin, Emma Wedgwood. Esta familia estuvo vinculada también al movimiento intelectual propiamente burgués de la época representado por la “sociedad lunar” en la que se reunían informalmente distintos intelectuales como Erasmus Darwin y James Watt.

pertenencia en el caso de las variedades locales y de pertenencia en el caso de las variedades mejoradas) con el aparato científico-técnico específicamente capitalista y con las relaciones y dinámicas que reviste esta fuerza productiva social.

Entonces esta distinción surge del discurso de una parte del fitomejoramiento progresivamente más ligada a los intereses de compañías semilleras, y terminó adoptando métodos adecuados a la necesidad impuesta por la propia acumulación de contar con entidades más fácilmente patentables, sea en el campo de la hibridación (véase Berlan 2001) o de la formación de organismos transgénicos (véase McAfee 2009). De manera interesante, la distinción puede extenderse a las prácticas agrícolas que emplean los campesinos en contextos en los que la agricultura industrial no se ha vuelto dominante. Así, para González (2001) al analizar el cuerpo de prácticas agrícolas de los zapotecas de la Sierra Norte de Oaxaca:

“De hecho es sorprendente que a pesar de los cambios tecnológicos en la Sierra —tanto en cultivos, como en las técnicas como en la preparación de la comida— parece operar una lógica distinta, una que se mantiene unida de forma coherente, pero es inexplicable o incorrecta de acuerdo con los paradigmas dominantes de la ciencia internacional contemporánea o de las teorías que modelan el comportamiento humano siguiendo el ideal del ‘Hombre Económico’. En este sentido, la agricultura zapoteca puede ser conceptualizada como un conjunto de actividades que se derivan de y a la vez conforman fundamentos conceptuales que son inconmensurables con aquéllos predominantes en las sociedades industriales” (González 2001, 3).

Esta condición de inconmensurabilidad o de “otredad” respecto a las semillas comerciales se manifiesta también en características biológicas de las semillas nativas. Comparadas con las semillas comerciales, las semillas nativas contienen más variación y Jack Harlan (1975) señaló en su momento como principal característica de las *landraces* el que son genéticamente diversas y que las unidades de esa diversidad son poblaciones “variables en su equilibrio con el ambiente y los patógenos y genéticamente dinámicas, que son nuestra herencia de generaciones pasadas de cultivadores”. Diferentes definiciones terminan por apuntar a que las variedades locales, nativas o tradicionales tienen a la vez un cierto grado de integridad genética (dada por una historia compartida) y algún nivel de variación en su interior. Las poblaciones de variedades locales no sólo poseen características biológicas (morfológicas, fisiológicas o de ciclo de vida) que las distinguen de otras, sino que alguna de estas características permite a los agricultores reconocerlas como variedades distintas.

No existe en principio, un arquetipo o forma esencial fundamental que defina a cada variedad local. Dentro de lo que solemos llamar maíz Zapalote chico,

variedad de maíz común en el Istmo de Tehuantepec, encontramos que las diferentes parcelas contienen plantas con características diversas en cuanto al tamaño y forma de las mazorcas, la altura de las plantas, e incluso que la floración y posterior maduración no es exactamente sincrónica. Las fuentes de esta variación son las comunes a los demás sistemas biológicos, la variación genética (originada por mutación y diferenciada entre poblaciones por el juego de la deriva génica y la selección), las condiciones ambientales, el desarrollo de las plantas (como resultado del cual los fenotipos de las mismas pueden variar en grados diversos), con la salvedad de que cada una de estas fuentes se halla atravesada por la actividad humana que las modifica de forma “teleológica”, esto es orientada a fines relacionados con la reproducción y recreación de una identidad humana inacabada (Echeverría 2001). Conviene señalar que, al ser el fenotipo el resultado de una interacción organismo-ambiente (Haldane 1946; Lewontin 2001) incluso en cultivos con reproducción vegetativa o en los que la variación genética es en principio muy pequeña, como el plátano o la papa, es posible encontrar variación entre los individuos en algunos rasgos fenotípicos como las formas de los frutos y los tubérculos, en función de las condiciones de crecimiento de los mismos (si bien no en otros que serían de interés como la resistencia a enfermedades, lo cual los hace cultivos vulnerables). Lo que queremos recordar es que en la naturaleza la existencia de variación y la “alterabilidad” de la herencia son más bien la norma antes que la excepción.

El pensamiento tipológico: de las variedades comerciales a la conservación *ex-situ*

Antes de la revolución darwiniana el pensamiento tipológico planteaba *grosso modo*, la existencia de esencias, o características claramente definitorias de las especies de seres vivos (Mayr 1984). Este pensamiento se manifiesta en el debate en torno a las semillas tradicionales y las variedades comerciales.

Es fundamentalmente alrededor de la categoría de *cultivar* o variedad vegetal, que el capitalismo ha desarrollado tratados y convenciones, derechos de patente y de obtentor.⁷ Los cultivares o variedades vegetales mejoradas son pues, la quintaesencia de esta agricultura altamente mecanizada que se generaliza conforme avanzan los siglos recientes. El convenio de la Unión Internacional

7 Los obtentores son las personas (o instituciones públicas y/o privadas) que han “creado o descubierto y puesto a punto una variedad” (Artículo 1 del convenio de la Unión para la Protección de las Obtenciones Vegetales —UPOV). Los derechos de obtentor son una forma de propiedad intelectual que transforma a las semillas en propiedad privada y obliga a solicitar la autorización del obtentor incluso para la reproducción simple de las plantas pertenecientes a la variedad protegida.

para la Protección de Variedades Vegetales (suscrito por decenas de países alrededor del mundo) y la adecuación de las leyes de semillas y variedades vegetales de los países signatarios resultan reveladores por cuanto, en aras de regular la conversión del bien público en propiedad privada (ver, por ejemplo, GRAIN 2013), construyen una definición jurídica de las variedades nuevas, sujetas a derechos de exclusividad basados en un concepto tipológico, al margen de si esta definición tiene sustento en la realidad biológica. La subsunción real y formal del trabajo al capital requiere también la adecuación de un conjunto de medios de despojo hacia los campesinos que con su trabajo han formado no esencias, sino poblaciones, linajes de variedades locales que han evolucionado (y evolucionan) a lo largo del tiempo.

En el esfuerzo por definir las variedades mejoradas de plantas cultivadas como entidades “estables y capaces de propagarse sin alteración” (UPOV, artículo 1⁸) o como variedades “estables y homogéneas” (Ley Federal de Variedades Vegetales vigente en México, Artículo 2⁹) en aras de la obtención de derechos reservados sobre ciertas variedades vegetales, derechos que puedan constituir la parte fuerte de una forma particularmente absurda de ganancia extraordinaria (en el sentido de Echeverría 1986), basada en la transformación de un bien común en un bien privado. Así, tanto el convenio UPOV como la Ley Federal de Semillas basan su definición de variedades vegetales en el criterio esencialista de estabilidad, de ausencia de cambios.

Pero ello implica dar una especie de “salto cuántico” hacia atrás, que soslaye o por lo menos refuncionalice el conocimiento biológico generado en el último siglo y medio. El remplazo de un pensamiento tipológico por uno poblacional ha sido considerado uno de los aportes más relevantes de la revolución darwiniana a la biología (Mayr 1984); de ello no se deriva que la evolución ocurra “solamente” al nivel poblacional,¹⁰ pero sí se deriva que los tipos o modelos son abstracciones estadísticas (la altura promedio de las plantas de maíz Zapalote

8 www.upov.int/upovlex/es/upov_convention.html

9 snics.sagarpa.gob.mx/dov/Paginas/lfvv.aspx

10 Por ejemplo Gould dedicó su amplia obra *The Structure of Evolutionary Theory* a defender: “un papel útil para un conjunto independiente de principios macroevolutivos que expanden, reformulan y operan en armonía con o (a lo sumo) operan ortogonalmente como adiciones a las extrapoladas y persistentemente relevantes (pero no exclusivas y ni siquiera dominantes) fuerzas de la microevolución darwiniana.” (Gould 2002, 56).

Sin embargo la posición conceptual que subyace tanto a la política de patentes y derechos de obtentor, como a la conservación mediante congelamiento —sin resolver las causas de la pérdida de diversidad— es una posición tipológica. Es decir, no se superan positivamente los límites de la síntesis moderna, sino que se soslaya el hecho de que la variación existente es en sí misma parte de un conjunto de procesos, al menos biológicos y, en el caso de los cultivos, biosociales.

chico puede ser 1.4 m para algunas parcelas) pero no son “la realidad” (en esas mismas parcelas puede haber plantas más altas o más bajas que el promedio). Es decir, lo que existe en la realidad, es la variación en la naturaleza.

Al surgir la vida hace miles de millones de años surgió también el proceso de descendencia con modificación; conceptualmente la revolución darwiniana implicó reconocer la variación como hecho de la naturaleza y base de la evolu-

Si la principal propiedad de los cultivos como seres vivos estriba en que no son entidades fijas, sino en que pueden mutar, transformarse, cambiar, entonces la definición del convenio de la UPOV resulta inaplicable, no por su estatus jurídico, sino por ausencia de realidad biológica en su contenido.

ción. ¿Cómo se empata esto con la definición que da el convenio de la UPOV para una variedad vegetal sujeta a la protección de los derechos de obtentor? Si la principal propiedad de los cultivos como seres vivos estriba en que no son entidades fijas, sino en que pueden mutar, transformarse, cambiar, entonces la definición del convenio de la UPOV resulta inaplicable, no por su estatus jurídico, sino por ausencia de realidad biológica en su contenido. Si dicha variación proviene tanto de sus características genéticas como de su plasticidad fenotípica y formada en la interacción con el ambiente (prevista hace más de medio siglo, justamente para la agricultura por Haldane 1946), entonces no cabe esperar la homogeneidad y estabilidad (sobre la que el

Convenio UPOV vuelve en sus artículos 8 y 9), sea en las variedades locales o en las variedades mejoradas.

En paralelo, con una relación menos clara con la ideología dominante, se gesta otra forma de entender a las semillas nativas, tradicionales o variedades locales. Si éstas se hallan en peligro, una solución tipológica, análoga a aquélla que intenta preservar los “derechos de obtentor” para las variedades comerciales puede ser ensayada: congelar estas semillas ante el inevitable apocalipsis climático por venir. Bajo la lógica del pensamiento tipológico, las semillas nativas, resueltas como “semillas tradicionales” no son ya miradas con el desprecio abierto que ha estado en la base de la promoción de su remplazo por semillas comerciales híbridas o transgénicas en aras de la “modernización” del campo durante la revolución verde. Aparecen más bien como una especie de recurso en potencia. Recurso por cuanto son susceptibles de ser incorporadas al proceso de valorización del valor (i.e. de reproducción del capital en el sentido de Marx 1867, 186), una especie de recurso en potencia, que quizá en este momento no

alcanza todavía a ser usado de forma directa para la generación de nuevas líneas comerciales, pero que en un futuro podrían serlo.¹¹ Tal es el *leitmotiv* de fondo de la Bóveda Global de Semillas de Svalbard.¹²

La apuesta luciría prometedora: las instituciones depositantes de las semillas en dicha bóveda, controlada a través de un consorcio internacional, el Crop Trust, conservan la propiedad de las muestras con el fin de poder reutilizarlas en un momento de necesidad, por ejemplo cuando la temperatura global se eleva dos grados centígrados y se requiere de variación para adaptar los cultivos a las nuevas condiciones. Al tratarse de muestras conformadas por 500 semillas o germoplasma clónico (pedazos de tubérculos, bulbos, etc.) parecería que el pensamiento tipológico y la necesidad del capital de contar con entidades discretas aptas para su patentado y comercialización no están siquiera cerca de esta bóveda. Pero cuando se repasa en que en la lista de donantes del Crop Trust figuran DuPont-Pioneer-HiBred y Syngenta, empresas del agro-negocio dedicadas a convertir a las semillas en propiedad privada, se puede comenzar a tener legítima desconfianza. Y quizá esa legítima desconfianza lleve al lector a preguntarse hasta qué punto tienen control los pueblos, comunidades y grupos campesinos sobre lo que hacen los centros de investigación locales que deciden depositar en la Bóveda de Svalbard muestras originalmente colectadas en las parcelas de esos pueblos y comunidades (GRAIN 2008). Ahora, ¿es realmente posible salvar la diversidad y en última instancia la capacidad de producir alimentos mediante la preservación de las variedades locales “una semilla a la vez”?¹³

Aquí el problema tiene que ver con la caracterización que se hace de dos cosas: de la diversidad presente en las variedades locales, y del proceso que origina tanto la pérdida de diversidad como la aparente o real inestabilidad de los bancos de semillas establecidos con fines de investigación en los diferentes países.

Si se concibe a la diversidad presente al interior de cada variedad local o

11 “Parece paradójico denominar medio de producción para la pesca, por ejemplo, al pez que aún no ha sido pescado. Pero hasta el presente no se ha inventado el arte de capturar peces en aguas donde no se encontraran previamente” (Marx 1867, 219).

12 La Bóveda Global de Svalbard es una gran bodega construida en una isla noruega muy adentro del Círculo Polar Ártico, en la que las propias condiciones de congelamiento permanente del suelo (*permafrost*) garantizan en principio la preservación de dichas semillas. Según sus promotores esta bóveda es una especie de respaldo global, ubicado más allá de las veleidades que han destruido o puesto en riesgo los bancos de semillas locales (como sucedió recientemente con bancos de semillas en Irak y Siria). <https://www.croptrust.org/>

13 Expresión usada por Cary Fowler en una plática TED ampliamente difundida: https://www.ted.com/talks/cary_fowler_one_seed_at_a_time_protecting_the_future_of_food?language=es#t-425174

conjunto de semillas nativas como algo inmutable que había permanecido en los campos de cultivo *tradicionales* (entendidos estos de nuevo como “no-modernos”) más o menos sin cambios, entonces esta diversidad sería capturable como en una fotografía: basta congelar las semillas para que el material genético de éstas perdure, en forma análoga a los mamuts que cada tanto son desenterrados de las estepas siberianas. Si bien el pensamiento tipológico no se expresa aquí de forma tan directa como en el convenio UPOV, resulta claro que se pasa por alto un hecho poblacional: en términos microevolutivos los niveles de variación presentes en una población o conjunto de éstas son el resultado de la interacción entre múltiples procesos activos; es decir, no forman parte de lo ya dado sino de lo que “está viniendo a ser” constantemente. La aparente ausencia de cambio (i.e. la persistencia de la diversidad de las semillas nativas) se debe en realidad a la existencia de constantes cambios subyacentes (Levins 2006).

La propuesta de una Bóveda Global de Semillas como mecanismo de conservación realiza de modo sutil dos pasos. Por una parte se “cosifica” la diversidad; es decir, la diversidad de semillas nativas o variedades locales, reducida a su expresión como “diversidad genética” (la cual es, sostengo, un nivel muy importante de la diversidad, pero no el único), es considerada como una diversidad de cosas, de objetos, de potencias aristotélicas. Para este proyecto, el *topus uranus* ya no es para una construcción de la filosofía idealista, sino que es una bóveda “realmente” existente desde la cual descenderán los arquetipos o en el mejor de los casos los *cuantos* o paquetes de variación sobre los campos. Porque para el Crop Trust estos *cuantos* de variación pueden ser congelados y vueltos a traer a la vida en el momento que se desee para que se desplieguen como los viejos actos aristotélicos. El segundo paso es, justamente, la subordinación de este descenso a los márgenes del sistema, pues el momento en que este despliegue sea demandado será una función, en última instancia, del momento de acumulación del capital: esas semillas serán descongeladas para tratar de generar nuevas líneas adecuadas a las condiciones de calentamiento global que el capitalismo ha ocasionado. Se sigue así la tendencia de la agricultura capitalista hacia la mercantilización de las semillas en tanto que instrumentos de producción.

La pérdida de diversidad en los campos de cultivo no es un mero accidente desafortunado, y la propia urgencia del problema debería llevarnos a reflexionar sobre sus causas antes de aceptar acríticamente la tabla de salvación del congelador nórdico. Las dos caras del problema que se intenta resolver tienen un origen común: en su constante dilapidación de la fuerza de trabajo y agotamiento de la tierra (en el sentido de Marx 1867), la acumulación de capital va despojando progresivamente de todos los medios de producción y destruyendo relaciones sociales: la guerra es una constante en su desarrollo. El mismo proceso que despoja a los campesinos de su tierra o sustituye campos de cultivo

por minas a cielo abierto o parques de aerogeneradores, genera guerras que terminan poniendo en riesgo los bancos de semillas locales sobre los que, quizá, podían ejercer algún nivel de control los campesinos locales. Si reconocemos a la acumulación de capital como causa de la pérdida de diversidad, entonces se hace necesario ampliar la perspectiva, para gestar mejores formas más complementarias e integrales de conservación de las semillas nativas, y también replantearnos en dónde estriba la otredad de ese universo amplio que son las miles de variedades locales de los distintos cultivos.

La inescapable realidad: las semillas nativas como proceso

Enfrentamos así no sólo la consabida pérdida de diversidad, sino el riesgo real de que cada vez más los medios de producción agrícola (tierra y semillas) queden bajo control de empresas privadas o en todo caso de consorcios público-privados (como el CGIAR) sobre los cuales las comunidades campesinas o los consumidores urbanos y rurales de los alimentos tienen poco o ningún control. Esta situación puede ejercer entre quienes buscan enfrentar esta amenaza la tentación de contraponer al discurso tipológico del capital un discurso tipológico conservacionista. Uno que sostenga que las semillas tradicionales o variedades nativas han “descendido sin modificación” de las semillas ancestrales. Lejos de esto, se vuelve necesario comprender la otredad de las semillas nativas desde otra perspectiva, una evolucionista, que tome en cuenta también el proceso metabólico de interacción sociedad-naturaleza en el que la diversidad se ha gestado y la fractura que ha ocurrido en la misma en los últimos siglos. Ello requiere nombrar la “categoría prohibida”: el capitalismo.¹⁴

En primera instancia, hemos señalado que la propia naturaleza poblacional de cada una de esas variedades locales es irreductible a una esencia o arquetipo, conjunto de características “estables y homogéneas” que las puedan definir. Pero al mismo tiempo, el ambiente en el que viven, al cual se adaptan y a cuya formación también contribuyen las plantas cultivadas, es un ambiente en constante cambio alterando su propio contexto de selección (Levins 1968). Tampoco se comportan de acuerdo a la aspiración tipológica (que no tiene sustento en la realidad) del cultivar o variedad mejorada producida para ser patentada.

Las semillas nativas no son “conmensurables” a estos productos de la actividad

¹⁴ “Las ciencias de la complejidad que investigan el mundo actual no serían ciencias ni investigarían la complejidad del mundo actual y sus escenarios de futuro si no incluyeran el capitalismo, una de sus categorías más profundas, cuyo sólo nombre suele ser rechazado instintivamente por no pertenecer al lenguaje políticamente correcto de las ciencias hegemónicas” (González Casanova 2011).

científica de los últimos 150 años. Pero su inconmensurabilidad no se deriva de que estén aisladas; ninguna semilla comercial podría haber sido desarrollada sin la pre-existencia de estas partes de la naturaleza previamente modificadas por el trabajo vivo: todos los cultivares comerciales se derivan, en última instancia, de la propia variación presente en los campos como resultado de la interacción sociedad naturaleza mediada por el trabajo.

...ninguna semilla comercial podría haber sido desarrollada sin la pre-existencia de estas partes de la naturaleza previamente modificadas por el trabajo vivo: todos los cultivares comerciales se derivan, en última instancia, de la propia variación presente en los campos como resultado de la interacción sociedad naturaleza mediada por el trabajo

En muchos campos del mundo, campesinos de diverso origen han adoptado cultivos foráneos una y otra vez a lo largo de la historia de la humanidad. El maíz llegó a Sudamérica escasas centurias después de ser domesticado en México y lo mismo puede decirse, en sentido inverso, de la papa o el jitomate. La interdependencia, entendida como la adopción de un cultivo no domesticado en una región como parte de la dieta y las prácticas culturales de otra, es un proceso que antecede la formación del capitalismo europeo y la formación de los imperios coloniales, pero se exagera con éstas. La comida y los agroecosistemas de la península de Yucatán son inimaginables al margen de al menos cuatro elementos foráneos: el chile habanero llegado del Caribe (donde sus probables domesticadores, los taínos, fueron exterminados), el cerdo llegado de Eurasia después de la conquista, los cítri-

cos importados de Asia y la cebolla también traída por los españoles. Al otro lado del mar, en plena diversificación terciaria, existen aún hoy decenas de variedades locales de jitomate (*Solanum lycoperscum* var. *lycoperscum*) en las penínsulas itálica e ibérica, lugares a donde esta planta llegó sólo después de ser importada desde América.

Así, las variedades locales no son definibles en términos de una esencia o arquetipo. Tampoco lo son en términos de la ausencia de contacto con tecnologías o cultivos llegados de otros lugares o gestados por el propio capitalismo.¹⁵ Si

15 Por ejemplo, los campos del Altiplano y Bajío mexicanos son abundantes en poblaciones

esto es así, entonces ¿dónde radica la otredad de las variedades locales? La respuesta se halla en parte al mirar las razones de su diversidad. Brush (2004) ha señalado correctamente que la noción de que las *landraces* o variedades locales están adaptadas a condiciones ambientales del lugar donde son cultivadas (noción acuñada por Harlan 1975) si bien es cierta, es insuficiente para explicar la diversidad. Las comunidades, pueblos y grupos campesinos han seleccionado históricamente esas variedades en función también de criterios culturales, estéticos y relacionados con el uso final que se da a las diferentes variedades. Así, es casi imposible rellenar un chile piquín con minilla de pescado, mientras que es relativamente fácil hacerlo con un chile X'cat ik de la península de Yucatán, donde por cierto ambos tipos coexisten. Al mismo tiempo, los campesinos realizan constantemente una especie de *ajuste fino*, tanto de las prácticas agrícolas como de los criterios de selección que utilizan sobre las semillas, tubérculos y frutos de las variedades locales (véase, por ejemplo, Brush 2004; Ceccarelli 2007, 2009), ajuste fino que se traduce en una modificación constante de las características biológicas de las variedades locales y en un determinante de los niveles de variación al interior de éstas. Así, las semillas nativas o variedades locales existen sólo en tanto que son parte de un proceso. Un proceso que es por definición biosocial, en el que entran en juego, tanto la acción humana socialmente determinada sobre los instrumentos y objetos del trabajo, como las respuestas que la naturaleza devuelve a esa acción. En este proceso, se reproducen no solamente las condiciones materiales de existencia, sino que las sociedades humanas ponen en juego, reproducen y recrean su identidad colectiva (Echeverría 2001). La identidad de las variedades locales se encuentra en permanente construcción, asociada a la llamada dimensión política del valor de uso; de ahí que no sea posible ni deseable su conservación como “cosas” congeladas. Por ello tampoco parece enteramente suficiente la expresión “variedades tradicionales” para referirse a estas formas de los cultivos en las que, a pesar de siglos de asedio, el valor de uso no ha sido enteramente subordinado o subsumido al valor de cambio. En todo caso la tarea pendiente para los biólogos se asemeja a la tesis de Benjamin (2012) para el historiador, “apoderarse del recuerdo tal cual éste relampaguea en un instante de peligro”, sólo que aquí se trata de aprehender el patrón de diversidad y sus causas antes de que éstas sean destruidas.

Lo anterior no implica presuponer o afirmar que existe en algún lugar un

de maíces en los que los campesinos mezclan intencionalmente semillas comerciales y de maíces locales en experimentos que buscan lograr “híbridos acriollados” que conserven características buscadas en los granos (sabor, textura, color) y que se adecuen a los ciclos de siembra de cada localidad (por ejemplo, la distribución de las lluvias en algunas zonas de Tlaxcala demanda maíces de ciclos muy cortos) al tiempo que incorporen alguna característica interesante de algún híbrido, en muchos casos su rendimiento.

mundo campesino en perfecto “equilibrio” con la naturaleza o poseyendo el arquetipo correspondiente a cada variedad local. Tampoco se hace referencia a un espacio bucólico donde las relaciones sociales son o eran ya armoniosas. Pero sí implica reconocer que tanto las variedades locales o *landraces*, como la diversidad de valores de uso (alimenticios y también rituales en no pocos casos) a los que responde la diversidad de formas al interior de cada cultivo, existen en tanto que procesos y no en tanto que cosas.

Y el proceso de la agricultura industrializada, con la consecuente desaparición de las formas colectivas de propiedad y trabajo de la tierra y las semillas, consiste justamente en la enajenación de la capacidad de decidir sobre la vida social, dejando esa prerrogativa al mercado, al mercado específicamente capitalista. Por lo menos en el caso de México, las semillas nativas y variedades locales que aún encontramos, existen a pesar del asalto continuo por la acumulación de capital.

La persistencia que sorprende a González (2001) de lo que él llama una “lógica” diferente en el sistema agroalimentario zapoteca de la Sierra Norte de Oaxaca, tiene que ver con esa resistencia, con la resiliencia asociada a la capacidad de preservar el control, así sea parcial, de ciertos aspectos de la reproducción de la vida social, de la posibilidad también de construir una identidad. La producción material de objetos útiles es al mismo tiempo un proceso semiótico que es la base del proceso de producción de cultura (Echeverría, 2001), donde ésta no es algo ya dado, sino algo que se pone en juego constantemente, prácticamente en cada ciclo de producción/consumo de objetos útiles/significados. Al seleccionar y cultivar semillas en función de las propiedades que se espera que tomen las estructuras o partes útiles de las plantas cultivadas (de forma, color, sabor, de adecuación a un cierto sistema agrícola y de conservación posterior a la cosecha, etc.) se genera un proces activo, en el que las poblaciones de semillas se ubican dentro del proceso de re-producción cultural y se hallan al igual que éste en permanente cambio.

Tenemos pues que la disputa no es ya por la permanencia o no de cierta “esencia” de lo *nativo*, en este caso en un conjunto de poblaciones de semillas de variedades locales, sino la disputa por el control de la producción de los objetos útiles y de lo que significan para la satisfacción de necesidades —en sentido amplio— de los pueblos y comunidades que los producen; en última instancia, se trata de una disputa por el control de la reproducción de la vida social en la que el capital busca constantemente hacerse con el control de dicha reproducción. Más que al abandono de una cierta identidad (cultural, política, económica), la resistencia tiene que ver con reivindicar para los productores la capacidad de decidir sobre esa identidad, sobre las formas que ésta pueda tomar. Y es una resistencia incómoda, que estorba al capital porque éste no puede

“esperar pacientemente hasta que los medios de producción más importantes sean enajenados por la vía del comercio” (Luxemburgo, 1913; 350).

Entonces la distinción de las semillas nativas respecto a las variedades comerciales, *breeds*, que ha traído consigo el sistema agroindustrial estriba ya no tanto en uno o más rasgos biológicos específicos, aunque sea cierto que las variedades locales suelen conservar mayores niveles de variación genética porque en ellas la selección ocurre a partir de poblaciones muy grandes (a diferencia de la mayoría de las variedades comerciales que surgen de unas cuantas plantas *elite*). Antes bien, los rasgos biológicos son un plano en el que se proyectan las determinaciones del metabolismo sociedad-naturaleza. Al señalar que el capitalismo fractura ese metabolismo, no estamos suponiendo la ausencia de contradicciones sociedad-naturaleza en una sociedad no capitalista; lo que estamos señalando es que en tanto que el capitalismo destruye las fuerzas productivas de la tierra (por ejemplo, al sobrecalentar la tierra, erosionar y contaminar los suelos y destruir la diversidad de semillas) pone en riesgo la posibilidad de superar positivamente esas contradicciones, pone en riesgo la continuidad de la vida humana en el planeta.

Las variedades locales no existen pues como entidades, esencias o *cuantos* susceptibles de ser congelados para ser revitalizados al momento de ser demandados por la valorización del valor. Más bien, las semillas nativas existen como parte de un proceso biosocial. ¿Quiénes son los sujetos y objetos de ese proceso? Campesinos y semillas se hallan interpenetrados. Los últimos 200 años, bien pueden ser leídos como el periodo en el que a la tendencia constitutiva y progresiva del capital a arrebatarse a esos campesinos el control de la reproducción de su vida social (en el contexto de lo que Rosa Luxemburgo, en 1913, llamó la lucha contra la economía campesina), se han sumado medios técnicos (híbridos, líneas “mejoradas”, transgénicos) adecuados a producir instrumentos y objetos de producción más adecuados a la acumulación de capital, madurando así una agricultura propiamente capitalista (Lewontin 2000). Pero son también décadas, siglos, en que los campesinos y pueblos originarios, han luchado, al menos en América Latina, no por la defensa de una esencia monolítica (por una “agricultura tradicional” en abstracto), sino ante todo por el derecho a decidir, entre otras cosas, sobre sus tierras, territorios y semillas. Así lo expresaron recientemente en una compartición entre el Congreso Nacional Indígena y el EZLN, realizada en La Realidad, Chiapas, en la que participaron miembros de 36 pueblos indígenas de México, donde entre otras cosas señalaron el peligro del despojo de tierras y de la imposición del monocultivo de soya transgénica desplazando el espacio social en el que han existido las semillas nativas (Compartición EZLN-CNI, agosto de 2014).

Esas voces no provienen de la academia, son sujetos sociales actuales que

nos llaman en todo caso a aprender a escuchar, a tratar de entender antes de juzgar. Si eso sucede, quizá podamos terminar el tránsito de la homogeneidad agroindustrial al de una agricultura donde la heterogeneidad, la diversidad y las formas puedan ser orientadas colectivamente por la producción de valores de uso. Creo que ese era uno de los horizontes hacia los que caminaba Richard Levins y es parte del mensaje que nos llaman a escuchar los zapatistas del sureste mexicano. A ellos dedico esta reflexión.

Agradezco a los compañeros del Seminario Interdisciplinario sobre Domesticación y Agroecología del CEIICH, así como al Molote Agroecológico. La investigación necesaria para este artículo contó con el apoyo de los proyectos DGAPA-PAPIIT IN202515 e IA402013. ■

Referencias

- Altieri, Miguel A. «The ecological role of biodiversity in agroecosystems.» *Agriculture, Ecosystems & Environment* 74 (1999): 19-31.
- . «Agroecology, small farms and food sovereignty.» *Monthly Review* 61 (2009): 102-111.
- , Fernando Funes-Monzonte y Paulo Petersen. «Agroecologically efficient agricultural systems for smallholder farmers: contributions to food sovereignty.» *Agronomy, Sustainability and Development* 32 (2012): 1-13.
- Benjamin, Walter. «Sobre el concepto de Historia.» En *Obras, Libro 1, Vol. 2*, de Benjamin Walter, 303-318. España: Abada Editores, 2012.
- Berlan, Jean-Pierre. «The political economy of agricultural genetics.» En *Thinking about evolution; historical, philosophical and political perspectives*, de Singh R. S., Costas B. Krimbas, Diane B. Paul & J. Beatty, 510-528. Cambridge: University Press, 2001.
- Boege, Ekhart. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008.
- Brass, Tom. «Peasants, academics, populists: Forward to the past?» *Critique of anthropology*, 35 (2015): 187-204.
- Brush, Stephen B. *Farmers' bounty: locating crop diversity in the contemporary world*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2004.
- Camacho Villa, T. C., Maxted N., Scholten M. A. y Ford-Lloyd B. V. «Defining and identifying crop landraces.» *Plant Genetic Resources: Characterization and Utilization* 3 (2005): 373-384.
- Ceccarelli, S. «Decentralized-participatory plant breeding: an example of demand driven research.» *Euphytica* 155 (2007): 349-360.
- . «Evolution, plant breeding and biodiversity.» *Journal of Agriculture and*

- Environment for International Development* 103 (2009): 131-145.
- Darwin, C. *The Origin of Species*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004 [1859].
- Dyer, George A., Alejandro López-Feldman, Antonio Nuñez-Naude y Edward Taylor. «Genetic erosion in maize's center of origin.» *Proceedings of the National Academy of Sciences* 111 (2014): 14094-14099.
- Echeverría B. *El discurso crítico de Marx*. México: Editorial ERA, 1986.
- . *Definición de la Cultura*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM / Itaca, 2001.
- . «Definición del discurso crítico.» En: *Discurso crítico y modernidad, ensayos escogidos*. Bogotá, Colombia: Ediciones Desde Abajo, 2011.
- Finlay, Mark R. *Growing american rubber: strategic slants and the politics of national security*. EUA: Rutgers University Press, 2009.
- Fowler, Cary y Pat Mooney. *Shattering: food, politics and the loss of genetic diversity*. EUA: University of Arizona Press, 1990.
- Francis, Richard. *Domesticated: evolution in a man-made world*. Nueva York: W.W Northon & Company, 2015.
- González Casanova Pablo. «Los peligros del mundo y las ciencias prohibidas.» *La Jornada*, 14 de noviembre de 2011: <http://www.jornada.unam.mx/2011/11/14/opinion/043a1soc>
- González, Roberto. *Zapotec Science: farming and food in the northern Sierra of Oaxaca*. EUA: University of Texas Press, 2001.
- Gould, Stephen J. *The structure of evolutionary theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- GRAIN. «Faults in the vault: not everyone is celebrating Svalbard.» *Against the grain*, (2008): 1-3.
- . «El Convenio UPOV va contra principios de convivencia que hicieron posible el progreso de la agricultura.» *Biodiversidad*, (2013): 3-8.
- Haldane, JBS. «The interaction between nature and nurture.» *Genetics* 13 (1946): 197-205.
- Hammer, K y Laghetti G. «Genetic erosion-examples from Italy.» *Genetic resources and crop evolution* 52 (2005): 629-634.
- Harlan, Jack R. «Our vanishing genetic resources.» *Science* 188 (1975): 618-621.
- Jablonka, Eva y Marion Lamb. *Evolution in four dimensions: genetic, epigenetic, behavioral and symbolic variation in the history of life*. Massachusetts: MIT Press, 2006.
- Kloppenborg, Jack. *First the seed: the political economy of plant biotechnology*. EUA: University of Wisconsin Press, 2005.
- Ladizinsky, G. *Plant Evolution under domestication*. Netherlands: Springer Science & Business Media, 1998.

- Lamarck, Jean-Baptiste. *Zoological philosophy: an exposition with regard to natural history of animals*. Chicago: University of Chicago Press, 1984 [1804].
- Levins, Richard. *Evolution in changing environments*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1968.
- . «Science and progress: seven developmental myths in agriculture.» *Monthly Review* 38 (1986): 13-20.
- . «Ten propositions about science and antiscience.» *Social text* 46-47 (1996): 101-102.
- y Richard Lewontin. «Evolution as theory and as ideology.» En *The dialectical biologist*, de Richard Levins y Richard Lewontin, 9-64. Massachusetts, EUA: Harvard University Press, 1985.
- Lewontin, Richard. «Maturing of capitalist agriculture: farmer as proletarian.» En *Hungry for profit. The agribusiness threat to farmers, food and the environment*, de Magdoff F., Foster JB y Buttel FH (eds.), 93-106. Nueva York: Monthly Review Press, 2000.
- . *The triple helix: gene, organism and environment*. Massachusetts, EUA: Harvard University Press, 2000.
- Luxemburg, Rosa. *The accumulation of capital*. Londres y Nueva York: Routledge Classics, 2003 [1913].
- Marx, Carlos. *El Capital, crítica de la economía política*, Tomo I Vol. 1: El proceso de acumulación de capital. México: Siglo XXI Editores, 2005 [1867].
- Mayr, Ernst. «Typological versus populational thinking.» En *Conceptual issues in Evolutionary Biology* (3rd edition), de Elliot Sober (ed.), 325-328. Massachusetts: MIT Press, 2006.
- McAfee, Kathleen. «Neoliberalism on the molecular scale. Economic and genetic reductionism in biotechnology battles.» *Geoforum* 34 (2003): 203-219.
- Murphy, DJ. *People, plants and genes*. Reino Unido: Oxford University Press, 2007.
- Nei, Masatoshi. *Mutation driven evolution*. EUA: Oxford University Press, 2013.
- Odling-Smee, John, Kevin Laland y Marcus Feldman. *Niche Construction: the neglected process in evolution*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2003.
- Perfecto I, Vandermeer J. y Wright A. *Nature's matrix: linking agriculture, conservation and food sovereignty*. Reino Unido y EUA: Earthscan, 2009.
- Pigliucci, Massimo y Gerd Müller (eds.). *Evolution: the extended synthesis*. EUA: MIT Press, 2010.
- Rogé, P. y Astier M. «Changes in Climate, Crops, and Tradition: Cajete Maize and the Rainfed Farming Systems of Oaxaca, Mexico.» *Human Ecology*, (2015): DOI 10.1007/s10745-015-9780-y
- Sizonenco, Alexander. *Por caminos intransitados: los primeros diplomáticos y*

- científicos soviéticos en América Latina*. México: Siglo XXI, 1991.
- Van den Wouw, M., Kik C, van Hintum T, van Treuren M y Visser B. «Genetic erosion in crops: concept, research, results and challenges.» *Plant Genetic Resources: Characterization and Utilization* 8 (2009): 1-15.
- Vavilov, Nicolai (1926). «Centers of origin of cultivated plants.» En *Origin and Geography of Cultivated Plants de Nicolai Vavilov*, Traducido del ruso por Doris Love, 22-135. Reino Unido: Cambridge University Press, 2009.
- . (1939b) «The theory of the origin of cultivated plants after Darwin.» En *Origin and Geography of Cultivated Plants*, de Nicolai Vavilov, Traducido del ruso por Doris Love, 421-442. Gran Bretaña: Cambridge University Press, 2009.
- Zeven, AC. «Landraces a review of definitions and classification.» *Euphytica* 104 (1998): 127-139.

María Haydeé García Bravo*

***Anthropologie du Mexique* y el régimen de indigeneidad racializada en México siglo XIX**

El ser de lo indígena es ahora un ser muerto. Se ha petrificado, mineralizado en las manos del historiador. Como cosa entre las cosas, sólo puede tener ahora un valor: el de la utilidad. El ser mineralizado del indio se alinearé junto a otros enseres; su superficie sólida y rugosa prestará firme asidero a la mano que lo prenda. Lo indígena se ha convertido, por su muerte, en manejable instrumento.

Luis Villoro 1950

Lo que llamo aquí de alteridad histórica es, más que un conjunto de contenidos estables, una forma de relación, una modalidad peculiar de ser-para-otro en el espacio delimitado de la nación donde esas relaciones se dieron, bajo la interpelación de un Estado y articuladas por una estructura de desigualdades propia.

Rita Segato 2002

Resumen | En este texto se intenta mostrar que antropología y raza eran conceptos conexos durante el siglo XIX y cómo este vínculo configuró lo que hemos denominado el *régimen de indigeneidad racializada* en México. A partir del contenido de *Anthropologie du Mexique*, de Ernest-Théodore Hamy, de 1891, se analiza uno de los discursos científicos de clasificación y conformación de la alteridad, su estabilización a partir de tipos raciales que, a lo largo del tiempo, han derivado en estereotipos que fijan esa alteridad impidiendo romper con un pensamiento racialista y racista. Se propone un estudio histórico que desteeja esos anudamientos para intentar dar paso a lo que Rita Segato ha llamado antropología por demanda o litigante.

Anthropologie du Mexique and the Racialized Indigeniety Regime in Nineteenth Century Mexico Abstract | In this text we aim to show that anthropology and race were connected concepts

Recibido: 10 de febrero de 2016. Aceptado: 4 de abril de 2016.

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.

Correo electrónico: mhgb@unam.mx

in the nineteenth century, and this connection shaped what we have termed the *racialized indigeniety regime* in Mexico. Departing from the contents of *Anthropologie du Mexique*, by Ernest-Théodore Hamy (1891) we analyze one of the scientific discourses of classification and approach to otherness, and its stabilization on the basis of racial types which, with the passage of time, has set this otherness and thwarted any effort to break with racist and racist thinking. I propose an historical study capable of undoing these knots and opening the way for something that Rita Segato has called anthropology on demand, or litigant anthropology.

Palabras clave | Ernest T. Hamy – *Anthropologie du Mexique* – indígenas – México – Siglo XIX

Keywords | Ernest T. Hamy – *Anthropologie du Mexique* – indians – Mexico – 19th century

Introducción

DURANTE LAS ESTANCIAS que realicé recientemente fuera de México, comprobé que todavía en muchos círculos no académicos se piensa que en México estuvieron asentados sólo mayas y aztecas. Quienes han visitado señalan las fabulosas ruinas en la península de Yucatán, las pirámides magnificentes de Teotihuacán, y en no pocas ocasiones se menciona que ambos grupos practicaban el sacrificio humano.

Por nuestra parte, la diversidad en México, a pesar de muchos esfuerzos que desde algunos grupos étnicos y al interior del campo antropológico mismo, pugnan por plantearnos la pluralidad, se continúa enseñando y presentando una división en dos o cuando mucho tres grandes grupos: indios/indígenas, mestizos y extranjeros. El que hoy pensemos a México de esta manera nos invita a reflexionar en cómo fueron pensadas esas clasificaciones en el pasado.

En este artículo —que forma parte de mi tesis de doctorado que estoy por concluir—¹ voy a abordar cómo esas nociones se plasmaron en *Anthropologie du Mexique* de Ernest Théodore Hamy, la primera obra que en México lleva, en el título, el término de antropología (Hamy 1891).

¿Qué contenía este texto? ¿Cuáles son las caracterizaciones que se hacen de los grupos indígenas de nuestro país durante la segunda mitad del siglo XIX? ¿Por qué ello constituye una configuración específica? Busco problematizar la

¹ Agradezco el apoyo de la DGAPA-UNAM a través del Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico (PASPA) para llevar a cabo el trabajo de archivo en dos estancias de investigación, una en Washington (noviembre de 2014-enero de 2015) y la otra en París (febrero a abril de 2015) y los comentarios de mi comité tutorial conformado por Carlos López Beltrán, Luz Fernanda Azuela y Laura Cházaro.

noción de indigeneidad a partir de un periodo particular de la historia de México —la intervención francesa— y basándome en ese texto específico. Me interesa rastrear las líneas históricas del pensamiento racial, entender sus complejas y contradictorias lógicas, así como la manifestación de ellas en prácticas concretas científicas, tales como las mediciones de cráneos, huesos y personas, su combinación con una interpretación decimonónica de los textos de los cronistas españoles y su presentación en un libro como *Anthropologie du Mexique*. Es por ello que decidí adentrarme en esta obra poco estudiada. Lo que se ha examinado es el papel de las comisiones científicas que se crearon durante la intervención y los comités que las constituían² pero no sus resultados, que fueron publicados posteriormente.

Poner en perspectiva histórica esas clasificaciones permite hurgar en la profundidad cronológica y simbólica de esos sedimentos, reconstruir algunas de las capas de nuestro palimpsesto cultural, atravesado por lo racial y también por el racismo. E intento también comprender el papel que algunas producciones científicas han tenido en ello. La llamada “cuestión de la raza” fue un debate central a lo largo del siglo XIX. Como lo señala Tenorio: “el siglo XIX delineó la versión moderna, la que aún reconocemos y nos reconoce, de las ideas de raza y cultura, e hizo una geografía de ellas, un mundo de mundos” (Tenorio 1999, 26).

¿Cómo se concibió lo indígena para México? ¿Cómo se ligó lo indígena con lo racial? en un periodo de intervención (política, militar, pero también cultural), atravesado además por líneas históricas problemáticas, como lo son una nación en devenir, en defensa de su territorio y en vías de establecer y conocer sus límites geográficos y políticos, sus recursos, su población.

Mi hipótesis es que esta etapa dejó una huella en el proceso de racialización de la población mexicana. Ya eran de suyo complejas las relaciones entre indios, criollos y españoles durante la colonia, y las múltiples divisiones conocidas como castas, y luego el cómo se pensó México al obtener la independencia para agregar la intervención francesa y una mirada extranjera más.

Para ese momento, mediados del siglo XIX y luego de la Independencia, los españoles, como grupo racializado, fue absorbido por la denominación raza blanca, dejaron de tener un peso como parte del registro poblacional y la noción de raza vino a articular intrínsecamente las categorías de indio y mestizo. Este periodo es también el momento en el que se instauró la ideología mestizante, no sólo en México sino en una parte de América Latina, aunque en cada contexto tuvo sus características particulares. Lo que se comparte es la configuración de

² Anoto aquí algunos de los que considero más relevantes: Edison 2003; Maldonado 1965; Prévost 2008; Riviale 1999; Soberanis 1995.

un discurso racial que se moduló a partir de manejar la diversidad poblacional como objeto y buscar dar homogeneidad para conformar “lo nacional”.

Como se verá, existe desde el surgimiento de la antropología como disciplina especializada en los otros en el siglo XIX, una vinculación directa con la noción de raza (Blanckaert 1989).

Este es un momento en que la alteridad va cobrando forma y en América estuvo constituida por los grupos indígenas que fueron marcadamente racializados al establecerse la vinculación entre otredad y pertenencia a una raza, como parte de un proceso de ordenamiento de lo social, a partir de las disciplinas sociales, y entre ellas la antropología como discurso científico sobre la otredad (García Bravo 2015). Las etnias y sus características físicas, que las definían en cuanto a conductas morales y sociales, fueron puestas en circulación, sobre todo en libros como el que aquí vamos a analizar.

Hamy, antropólogo americanista

Ernest Théodore Hamy (1824-1908) es uno de esos personajes decimonónicos multifacéticos (porque abordó en sus textos variadas temáticas, desde la paleontología hasta la antropología, pasando por la arqueología y la historia de distintas regiones y países);³ fue un antropólogo que se formó disciplinariamente como médico. Alumno y discípulo primero de Paul Broca (1824-1880) y posteriormente de Armand de Quatrefages (1810-1892), ocupó la cátedra de antropología en el Museo Nacional de Historia Natural (MNHN) a la muerte de éste, y llegó a ser el director y conservador del Museo Etnográfico de Trocadéro en 1880 y hasta 1906. También fue fundador de la *Revue d'ethnographie* (1882), así como de la Sociedad de Americanistas de París (1867), de la que fue presidente en 1884 y en 1906. Hamy participó en múltiples academias, entre ellas, la de Inscripciones y Bellas Letras, la de Medicina, la de Geografía y también de una treintena fuera de Francia.

En 1867, año del fin del imperio mexicano, Hamy tomaba cursos con Henri Milne Edwards (1800-1885), naturalista francés quien luego le pediría hacerse cargo del texto correspondiente a la antropología a partir de los objetos recabados durante la intervención francesa, que se encontraban dispersos entre el Museo Broca, el MNHN y los propios viajeros colectores y coleccionistas. Durante la década de 1870 Hamy se dio a la tarea de entrevistarse con quienes formaron

3 Un reporte muy completo de la vida y obra de Hamy que incluye anécdotas interesantes —como en la que siendo niño participó en una especie de kermes geográfica, representando a América— puede consultarse en Reinach 1911. Respecto al Museo de Trocadéro, véase: Conklin 2013.

parte de la *Commission Scientifique* para recuperar, para el Estado francés, los materiales extraídos; sin ellos la obra que hizo Hamy sobre México no hubiera sido posible. De hecho, mientras se distribuían los fascículos de *Anthropologie du Mexique*, Hamy publicó también una nota sobre la ciencia francesa en México en la que reconocía el papel que los corresponsales y viajeros tuvieron en la conformación de esas colecciones:

Recordemos solamente que, desde fines de septiembre de 1864, Brasseur de Bourbourg, acompañado de Bourgeois, partió para Yucatán, visitando Mérida, Izamal, Mayapan, Uxmal, etcétera; que Méhédin, siguiendo las instrucciones del barón Gros, reunió, de 1864 a 1866, en diversas localidades y particularmente en Xochicalco y Teotihuacán, los elementos de monografías arquitecturales muy estudiados, que Aubin, Lucien Biart, Boban, Boucard, Curtis, Fégueux, Franco, Fuzier, Léouzon Le Duc, Magnabal, Morelet, Roger-Dubos, H. de Saussure, Siméon, Soyer, Weber, de Zeltner reunieron para la Comisión docu-

mentos arqueológicos numerosos y variados, que el recordado general Doutrelaine, ubicado a la cabeza del comité de México, estimulaba el celo de los corresponsales y viajeros, y recopilaba él mismo datos de un gran valor, en fin que Guillemín-Tarayre, Domenech y algunos otros llevaron sus exploraciones hasta los límites extremos del nuevo imperio mexicano (Hamy 1886a, 14).

Hamy no sólo estudió esos materiales para llevar a cabo la publicación sino que además los aglutinó dentro del museo de etnografía. Fue el personaje clave para la formación de la colección mexicana y americana del Museo de Trocadéro. Elizabeth Williams enfatiza que Hamy tuvo una perspectiva educativa, didáctica, con las colecciones de arte americano, aunque sin abandonar un parámetro estético europeo para su evaluación “en las raras ocasiones que habla de las cuestiones de estética, usualmente encuentra las piezas ‘grotescas’ o tacha a sus creadores de no conseguir efectos realistas” (Williams 1985, traducción propia).

La colección americana conformada por Hamy era notable y reconocida. En una nota de *Le Globe*, del 21 de junio de 1880, al hacer una reseña del museo etnográfico, Jacques Caupian señala sobre América: “ahí, podemos enorgullecernos, porque la colección mexicana, la más importante que está en Europa, nos

Me interesa rastrear las líneas históricas del pensamiento racial, entender sus complejas y contradictorias lógicas, así como la manifestación de ellas en prácticas concretas científicas, tales como las mediciones de cráneos, huesos y personas

pertenece” (ANF 21 de junio de 1880). Como en toda colección etnográfica no sólo se contaba con piezas arqueológicas, sino también con restos humanos. La mayoría de esos cráneos y esqueletos mexicanos se encuentran ahí, en el denominado Museo del Hombre de París.

Quatrefages y Hamy formaban parte de una capa intelectual internacional que fue configurando el campo de la naciente disciplina, y en ese sentido, contribuyeron a objetuar y objetivizar una serie de categorías clasificatorias de lo humano. Habían publicado entre 1873 y 1882, los fascículos que constituyen *Crania ethnica* (Hamy y Quatrefages 1873-1882). El objetivo era revisar “casi

La alteridad va cobrando forma y en América estuvo constituida por los grupos indígenas que fueron marcadamente racializados, al establecerse la vinculación entre otredad y pertenencia a una raza, como parte de un proceso de ordenamiento de lo social

todas las razas humanas”, y “conocer, con la mayor precisión posible, los caracteres morfológicos del cráneo de diversos grupos étnicos” (Hamy y Quatrefages 1873-1882, V). En esa misma línea, en el prefacio que hacen como directores de la Biblioteca etnológica a *Historia general de las razas humanas* (del mismo Quatrefages) indicaban que: “la etnología es la rama de la antropología que tiene por objetivo dar a conocer desde todos los puntos de vista las diversas razas humanas” (Hamy y Quatrefages 1889, V) y más adelante añaden: “como las otras ciencias naturales, la etnología no podía ser sino descriptiva. Blu-

menbach le dio mayor precisión aclarándola con la anatomía” (Hamy y Quatrefages 1889, VII).

Por su prolífica producción académica, Hamy tuvo impacto en las dos grandes áreas de la antropología que estaban en proceso de diferenciación: la física (que hoy lleva el nombre en Francia de antropología biológica) y la histórico-cultural (etnología).

La obra: *Anthropologie du Mexique*, historia, arqueología, antropología

Anthropologie du Mexique se publicó entre 1884 y 1891 y es importante señalar que es una obra inconclusa, al parecer Hamy abordaría a los aztecas en algunos fascículos más que nunca aparecieron.⁴

⁴ “El texto se detiene bruscamente en la página 148, en el momento en que los aztecas van a entrar a escena”. Reinach 1911, 98.

El texto corresponde a la primera parte de una obra más extensa: *Mission Scientifique au Mexique et dans l'Amérique Centrale*, que buscaba ordenar y presentar los datos y materiales obtenidos durante el segundo imperio mexicano. Henri Milne Edwards, que había sido el presidente del Primer Comité de Ciencias Naturales y Medicina de la *Commission Scientifique du Mexique*, aparece como director de las investigaciones zoológicas; de alguna manera la antropología era la historia natural del hombre, y Hamy el director de las investigaciones históricas y arqueológicas.⁵ De la parte publicada bajo el encargo de Milne Edwards, la obra está constituida por nueve tomos, seis de los cuales fueron realizados por los zoólogos Auguste Duméril (1812-1870) y Marie-Firmin Boscourt (1819-1904) y abordan el estudio de los reptiles y los batracios. Los tres primeros tomos, están dedicados a la antropología de México. De éstos, la primera entrega es de 1884, la segunda de 1890 y la tercera de 1891. Esta serie de folios dieron como resultado un libro de 148 páginas numeradas, más 21 placas litográficas sobre todo de cráneos, pero también otros restos óseos como esqueletos y pelvis y sus respectivas hojas descriptivas.

La obra bien hubiera podido llamarse “crania mexicana” porque se corresponde, en tamaño y presentación, con el tipo de publicaciones craneológicas decimonónicas. (Davis y Thurnam 1865; Meyer 1878; Morton 1839; Virchow 1892). Las 21 placas finales presentan las litografías hechas por H. Formant *d'après nature* de 50 cráneos mexicanos mostrados en diferentes perspectivas, sobre todo de frente, de perfil y desde abajo (*foramen magnum*). Hay además una serie de cráneos que no fueron registrados en las litografías, pero sí fueron estudiados y proporcionadas sus medidas y características a lo largo del texto. El total de cráneos que se registran y describen en *Anthropologie du Mexique* son 112, de los cuales al menos 82 fueron extraídos durante la intervención francesa.

Hamy no sólo presenta la colección craneológica, sino que entrelaza ese examen en términos de tipos raciales con la historia antigua y reciente de México y la arqueología. El texto está dividido en 9 capítulos:

- I. Primeros habitantes de México
- II. Los olmecas, los xicalancas
- III. Los otomíes, los mixtecos y zapotecos, los chochos y los mecos
- IV. Los pimas, los cahitas y los tepehuanes. Pueblos antiguos y actuales.
Cliff-dwellers y mound-builders
- V. Los yucatecos
- VI. Los huastecos y totonacos. Los maya-quichés

⁵ Bajo la dirección de Hamy, se publicó Aubin 1885.

VII. Los toltecas

VIII. Los chichimecos

IX. Los xochimilcas, tepanecas, acolhuas, tlahuicas y tlaxcaltecos.

En ellos, Hamy lleva a cabo dos operaciones: simultáneamente a que establece agrupamientos a partir de una morfología anatómica, también indica una cronología, derivada de preguntarse el origen de las razas mexicanas: “quiero hablar de la gran antigüedad del hombre en México y de la diversidad de razas humanas que se han sucedido en ese país, desde los primeros tiempos de su ocupación” (Hamy 1891, 2).

Ciertas narrativas históricas tienen más valor que otras y en eso la rehechura del discurso histórico de Hamy es fundamental. En el capítulo I, el antropólogo francés marca una diferencia respecto de ciertas perspectivas americanistas. A pesar de que desde las primeras páginas Hamy cita a Brasseur de Bourbourg (1814-1874),⁶ lo critica duramente: “[esta escuela va] hasta los límites de la ausencia de crítica, atribuyendo a simples leyendas de origen desconocido la autoridad de verdaderos testimonios históricos, no tomando en cuenta seriamente ni interpolaciones, ni reordenamientos, ni lagunas en los documentos en los cuales apoya su doctrina, dejándose llevar a interpretaciones desprovistas de todo valor”. A ello Hamy opone: “el análisis científico de los documentos tradicionales de México (...) [que] permitan alcanzar cierto número de conjeturas generales” (Hamy 1891).

De esta manera, introduce varios relatos como el de los cuatro soles, los primeros hombres en la leyenda quiché (Popol Vuh), y basándose en los cronistas españoles⁷ narra los relatos de gigantes y elefantes, que él vincula con un análisis paleontológico.

Este primer capítulo había sido ya presentado por Hamy, seis años antes, en 1878, en dos textos breves, uno publicado en la *Revue d'Anthropologie*, que tituló “Los primeros habitantes de México” (Hamy 1878a), y el otro “La antigüedad del hombre en México”, en *La Nature* (Hamy 1878b).

6 Sobre Brasseur de Bourbourg: Prévost 2007 y Ferrer 2002.

7 Principalmente los textos clásicos de la conquista de Juan de Torquemada; Bernal Díaz del Castillo (la traducción al francés de *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle-Espagne*, la hizo Jourdanet y fue publicada en 1876); Mendieta, “Historia eclesiástica indiana”, publicada por Joaquín García Icazbalceta en 1870; Matías de la Mota Padilla, “Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia”, publicada en el Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística, 3ª epª. Acosta, “Historia natural y moral de las Indias”. Y una traducción hecha por Brasseur de Bourbourg de Diego de Landa, *Relation des choses de Yucatan*, Paris, 1864.

En el capítulo II, Hamy se pregunta “¿fueron los olmecas los primeros indígenas en poblar el Nuevo Mundo?” y llega a la conclusión de que “es imposible responder esta pregunta en el estado actual de la ciencia” (Hamy 1891, 5-6).

El tiempo, en la narrativa de Hamy, se despliega y se pliega a sus concepciones. Se presenta cierta simultaneidad de procesos en un pasado intemporal, lejano, distante, que no tiene casi ninguna conexión con su presente. La historia es configurada en un solo sentido, negando o, en el mejor de los casos, subsumiendo las múltiples temporalidades; de esta manera se da una estandarización de la categoría de grupos indígenas o etnias y una normalización de su condición, por supuesto atrasada respecto del parámetro europeo.

En ese proceso, pareciera que hay un reconocimiento inicial de la diversidad, al nombrar y delinear históricamente ciertos grupos étnicos; sin embargo, luego de esa primera afirmación de las distinciones, vuelven a agruparse en dos tipos raciales: razas puras y razas mezcladas. Pareciera que la variabilidad no puede presentarse porque reta de manera directa a las clasificaciones y sin embargo, se cuela y despliega a lo largo del texto.

En *Anthropologie du Mexique* no sólo hay una narración cronológica de las oleadas migratorias que llegaron al centro de México, sino también una serie de tablas o cuadros en los que se presenta una estandarización de las mediciones craneológicas y en ocasiones de las medidas *d'après nature* que Désiré de Charney (1828-1915) (Monge 2005) y Teobert Maler (1842-1917) (Leysinger 2006) hicieron de sujetos “indígenas” en sus expediciones científicas posteriores a la intervención. En la construcción de esta cuadrícula que estabiliza, a través de las mediciones y ponderaciones, cuerpos y pertenencias taxonómicas, la clasificación opera como una naturalización: si tiene rasgos de indígena es indígena sin lugar a dudas, como si esos rasgos fueran netos y evidentes.

En otras palabras, esa alteridad fue configurada mediante un proceso de escritura pretendidamente descriptiva que conjugó objetos (cráneos, esqueletos, figurillas arqueológicas), imágenes (fotografías y litografías) y relatos de quienes estuvieron ahí (cronistas españoles, militares, médicos, curas, viajeros-exploradores, corresponsales franceses). Dicha conjugación no fue totalmente aleatoria, cada una de estas fuentes daba coherencia y se correspondía con las demás en descripciones plagadas de comparaciones no siempre explícitas y apreciaciones valorativas.

De esta manera, los sujetos racializados devienen objeto a ser estudiado, manipulado, por una parte como objetos muertos (cráneos y restos osteológicos) y también como objetos vivos que permitieron (no sabemos cómo, si con alguna mediación o bajo qué argumentos persuasivos) que los encargados de misiones antropológicas en México les tomaran medidas, hicieran observaciones y vertieran esos “datos” en tablas preestablecidas y estandarizadas.

En el doble dispositivo objetual, sobre lo vivo y sobre lo muerto, se articulan la descripción antropológica (vinculando historia, arqueología y anatomía) y la imagen (las litografías y fotografías que producen y reproducen las imágenes corporales), permitiendo que otros ojos corroboren lo expuesto.

Tanto para los viajeros y corresponsales como para los antropólogos en la metrópoli, con esos materiales estabilizados, porque se manifiestan regulares física y moralmente, sí podían trabajar. Era imprescindible entonces conocer de dónde vinieron, a quiénes se parecían, cómo se habían ido diferenciando, en qué momento se dieron las migraciones, quiénes se mezclaron con quiénes y

Se genera una trama antropológica colonial y colonizante del espacio semántico de la alteridad, racializando a través de clasificaciones estandarizadas y fijas, intentando mutilar la diversidad al homogeneizarla, al aglutinarla

cuándo. Todas estas preguntas cruzan la escritura de Hamy a partir, por una parte, de los cráneos que tuvo “frente a sus ojos” y pudo manipular y medir con sus propias manos y también con instrumentos fabricados para ello y, por otra, el análisis comparativo de dichos objetos con las imágenes fotográficas, las descripciones de los viajeros y expedicionarios y las figurillas encontradas en zonas arqueológicas que corroboran ciertos rasgos físicos y tipos de deformaciones craneales.

La narración de Hamy liga indefectiblemente la anatomía, con la historia y la arqueología. Se anudan en la trama de manera que no quepa lugar a dudas, se

produce la objetividad. La contingencia tiene lugar como monstruosidad o extrañeza, sólo para reificar la clasificación establecida.

La validez de las ideas se iba generando a partir del análisis comparativo, entre las colecciones y los sujetos-razas en ellas representadas. Buscar el “tipo” era producirlo a partir de promedios o, en su caso y de manera arbitraria, definiéndolo a priori por sus “marcadas características”.

Expondré, por cuestiones de espacio, sólo algunos ejemplos correspondientes al capítulo III sobre los mixtecos y zapotecos.

Al inicio de ese apartado, Hamy afirma que Lucien Biart (1828-1897), farmacólogo y escritor que llegó a México en 1846, vecindado en Orizaba, fue nombrado corresponsal durante el segundo imperio:⁸ “pudo penetrar en la alta mixteca y

⁸ El propio Hamy (1897-1898, 196-197) hizo la necrología de Lucien Biart. En ella lo honra y le reconoce sus aportaciones a la antropología.

observar a sus habitantes” y encontró que se daba la coexistencia en ese lugar montañoso de dos tipos muy diferentes: uno, de pequeña talla y piel oscura, que sería comparable al otomí más puro; el otro tipo sería, por el contrario, caracterizado por una talla más elevada, una coloración más clara y rasgos menos marcados, etc. Biart no pudo determinar las características anatómicas de estos montañeses, que se vincularían, según él, al tipo de los antiguos toltecas (Hamy 1891, 38 [subrayado mío]).

Sabemos, porque así lo narra Hamy, que Charnay hacía mediciones de sujetos en diversas partes del país, principalmente Oaxaca y Yucatán: “midió para nosotros, en México, a cuatro individuos de 26 a 38 años, originarios de la Alta Mixteca y soldados de un regimiento acantonado en la capital”, y en la nota al pie Hamy indicó sus lugares de nacimiento: San Miguel Tecomatlán, Nochistlán [sic], Tlachichilco y Zapotitlán en el estado de Oaxaca. Es claro que Charnay les preguntó su origen porque fueron medidos en la capital, dándose aquí una autoadscripción. Hamy los denomina como mixtecos “verdaderos”, en oposición a unos que no lo serían porque estarían mezclados, y procede a presentar la descripción hecha y enviada por Charnay: son “morenos más o menos oscuros, de cabellos negros, duros y cortos, de barba escasa, los ojos cafés y la esclerótica inyectada, tienen la frente baja y un poco en retroceso, la nariz a veces un poco recta y a veces chata, los pómulos salientes, la boca ampliamente dividida, los dientes sanos pero muy desgastados, las mandíbulas singularmente robustas y con ángulos posteriores extremadamente visibles” (Hamy 1891, 39-40). Hamy continúa toda la descripción corporal además de presentar esas medidas en un cuadro donde incluye altura (de pie y sentados); mediciones del cráneo y el rostro (entre otras, diámetro, circunferencia, índice craneal, proyecciones, ángulo facial, distancia inter-orbital); del tronco y de los miembros superiores. En este cuadro se incluyen cinco mixtecos, un chocho y dieciséis yucatecos (Hamy 1891, 40). Hamy no da cuenta de cómo es que Charnay pudo hacer las mediciones, sólo menciona que no pudo obtener medidas de los miembros inferiores, por lo que los segmentos referentes a esa parte del cuerpo quedaron vacíos en las “hojas de observación”.

Al parecer Hamy incluyó todos los materiales que tenía a la mano para la descripción de algunos grupos, en este caso los mixtecos. En ese sentido, señala que contó con las fotografías que el capitán Maler tomó de mujeres de la Baja Mixteca, en su viaje que hizo de Acapulco a Tehuantepec en 1874. Las diez mujeres fotografiadas eran de Pinotepa, Xamiltepec [sic] y Tututepec, “cuyos rasgos lo habían impresionado”. Hamy enfatiza que tiene esos retratos frente a sus ojos y los describe:

...Tres de las figuras se distinguen por su nariz casi recta, pómulos apenas marcados, labios relativamente delgados, etc., las otras siete tienen en común la frente un poco baja, la nariz cóncava de perfil, corta y de punta afilada, los orificios nasales dilatados, ojos negros, un poco rasgados, ligeramente rasgados, pero casi siempre horizontales, pómulos aparentes, el intervalo naso-labial relativamente alto, los labios gruesos, el mentón triangular y los ángulos de la mandíbula esbozan bajo la piel vigorosas proyecciones. Todas portan largos cabellos negros y abundantes, más suaves que los que tienen habitualmente las americanas, y capaces, en algunos casos, de plegarse a las exigencias de las modas europeas, que han penetrado hasta en la Baja Mixteca. Su tez es del color del humo del cobre. El cuello es corto, el pecho se dilata ampliamente, los senos están poco desarrollados, óvalos transversales, la areola está fuertemente pigmentada y el pezón prominente; los brazos son delgados y un poco largos y las manos huesudas, finamente unidas” (Hamy 1891, 41-42).

En una nota al pie, Hamy se pregunta si los Mijes [sic], vecinos de los Mixtecos, “y casi sus homónimos”, pertenecen al mismo grupo étnico. Pero acota, que esa cuestión que ha sido planteada muchas veces “no está todavía resuelta”. (Hamy 1891, 42) La interrogación de Hamy es relevante porque pone de manifiesto la historicidad de las clasificaciones y su inestabilidad.⁹ Asimismo, podemos considerar que para Hamy, como para muchos antropólogos de la época, el despliegue de grupos étnicos en una zona geográfica relativamente cercana, los hacía candidatos a pertenecer al mismo grupo racial.

Al abordar a los zapotecos, Hamy reproduce la discusión que tuvo con Charnay sobre la influencia del clima y el peso de la raza. Hamy indica que “desgraciadamente no sabemos casi nada de su antropología”, porque no contaba en su colección del Museo de Trocadéro con un cráneo de ese tipo y tampoco con medidas de algún sujeto perteneciente a ese grupo, excepto algunas observaciones que el viajero y fotógrafo francés le envió en una carta: “Charnay ha estado largo tiempo interesado en explicar este fenómeno [el de la piel más oscura]. Habitado a imputar exclusivamente a los agentes atmosféricos las coloraciones de la piel, se asombra mucho, me dice, de encontrar en lugares de mayor altitud individuos mucho más oscuros que aquellos que habitan las ‘tierras calientes’” (Hamy 1891, 44).

⁹ Como lo señala Giudicelli para el caso neovizcaíno, las clasificaciones etnográficas decimonónicas se basaron en fuentes coloniales que lo que buscaban era el control de las poblaciones y su administración en encomiendas y/o misiones, lo que generó un equívoco que se repite. “Lo que proponemos es abandonar el principio taxonómico, romper con la visión fragmentada del mundo indígena para prestar una atención prioritaria a los movimientos, los intercambios que se producen de una casilla a otra de la nomenclatura y que evidencian su inanidad” (Giudicelli 2010, 165).

Hamy refiere que “al poder observar las bellas fotografías tomadas por Maler en Tehuantepec; el examen de esas pruebas, nos ha mostrado que la población de esa ciudad es, siguiendo la expresión de Basseur de Bourbourg, ‘una de las más mezcladas que hay en México’. Los mestizos y los criollos han estado ahí por largo tiempo y en número considerable”. Y en la cita indica que “es la influencia de esta población criolla a la que hay que atribuir los cabellos color pálido, la piel clara y la figura oval que algunos viajeros asignan a los tehuantepecanos” (Hamy 1891, 43) [subrayado mío].

Así, los zapotecos, “cuyo tipo indio está menos alterado, se aproximan más o menos a los mixtecos, aunque son muy superiores en las formas y proporciones”. En una nota al pie que se liga con el párrafo anterior, Hamy, al hablar de las fotografías hechas por Maler de mujeres en esa zona destaca:

[Hay] una mestiza vestida para el baile, que tomaríamos voluntarios por una castellana y una joven india de sangre pura, vestida de igual manera, pero bien diferente a su bonita vecina. Ésta tiene la frente estrecha, los ojos rasgados, aunque horizontales, la nariz cóncava en su parte ósea y en su extremidad puntiaguda, los labios carnosos y prominentes, las mandíbulas robustas, etc. Otras fotografías de la misma colección muestran yuxtapuestas a una burguesa de Tehuantepec y su sirvienta, esta última, que difícilmente distinguiríamos de los mixtecos de los que hemos hablado, contrasta vivamente con la primera, que ofrece casi un tipo europeo (Hamy 1891, 43) [subrayado mío].

Esa terminología, que por una parte establece una temporalidad: por ejemplo, yucatecos antiguos y modernos y por otra separa por grados de pureza a mestizos de indios puros, se combina con la taxonomía clasificatoria de Retzius. Braquicéfalos, dolicocefalos y las categorías intermedias fungieron como una pretendida base científica; daban cuenta del sentido de las migraciones poblacionales y de las mezclas que se llevaron a cabo.

El mayor clivaje o escisión se operó respecto a la división geantropológica en dos grandes razas con sus subdivisiones: grandes civilizaciones en el sur y pueblos nómadas del norte. Al establecerse y reiterarse, casi solidificarse la partición en estas dos razas, una sedentaria, que construye grandes monumentos, avanzada y que producía saberes y la otra, nómada, dispersa, que carece de huellas materiales significativas, y que fue abatida por la conquista, se reprodujo e instituyó una visión que por un lado homogeneiza la diversidad, la parcializa y simultáneamente posibilita el manejo y gestión de poblaciones diferenciadas, algunas que merecen ciertas consideraciones y otras que están condenadas a la desaparición paulatina.

El régimen de indigeneidad en México: la racialidad

Haciéndome eco de la propuesta de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo, quienes han abordado los intrincados procesos de construcción nacional en Colombia durante el siglo XIX y XX, retomando la perspectiva metodológica foucaultiana de genealogía, propongo —mejor que indicar un hito más dentro de los momentos del indigenismo en México, como lo hizo hace ya más de 50 años Luis Villoro— hablar de regímenes de indigeneidad y ubicar la publicación de *Anthropologie du Mexique* dentro de uno de esos regímenes: el de la racialidad.

Castro-Gómez y Restrepo señalan que los regímenes de colombianidad son “los dispositivos históricamente localizados y siempre heterogéneos que buscan unificar y normalizar a la población”. En este caso en particular, los regímenes de indigeneidad serían dispositivos localizados históricamente, que articulan también perspectivas heterogéneas que normalizan, por efecto de la alteridad, a un “tipo” de población (Castro-Gómez y Restrepo 2008, 11), y en esa normalización se produce una exclusión, se estabilizan ciertas valoraciones.

El objetivo sería comprender cómo este régimen estructuró o posibilitó ciertas relaciones de dominación.

Desde mi perspectiva, se configuró, a través de una red de intereses que se entrecruzaban y articulaban, entre imperio y ciencia, una topología de la antropología, es decir, la producción de espacios propios para el quehacer clasificatorio de lo humano: laboratorios, museos, cátedras, discursos. Se fue forjando un campo (Bourdieu), un lugar privilegiado para abordar las manifestaciones de la diversidad humana. Ciertos espacios fueron sometidos a una permanente inferiorización que devino subordinación: son concebidos como lugares atrasados respecto a un canon que se instituye en parámetro. Dilación o retraso que se les devuelve como proyección, al punto de configurar ciertas subjetividades. Este régimen de indigeneidad genera imágenes en las que, a la vuelta del tiempo, los propios sujetos que objetiviza deberán y muchas veces tenderán a reconocerse.

Se genera una trama antropológica colonial y colonizante del espacio semántico de la alteridad, racializando a través de clasificaciones estandarizadas y fijas, intentando mutilar la diversidad al homogeneizarla, al aglutinarla. Reducir, acotar la heterogeneidad se planteó así como un objetivo epistémico que no se explicitaba pero se llevó a cabo con denuedo.

Se dieron dinámicas y prácticas biopolíticas y necropolíticas respecto de las poblaciones en un campo académico en construcción, como lo era la antropología durante la segunda mitad del siglo XIX: los indios como formando parte de razas. Considero entonces que se dio el despliegue de un imaginario científico respecto a las razas indígenas, a la pureza o mezcla de las mismas.

Piel, rasgos, pelo, huesos y cráneos indígenas conformaron ese régimen de

indigeneidad, donde el indígena está marcadamente racializado; de hecho, sus rasgos son los que lo denotan como parte de una taxonomía, articulándose todo ello con una externalidad extrema: sea una lejanía respecto del espacio geográfico o una lejanía temporal si se encontraban en el mismo lugar, son lanzados a la tradición, a un pasado inmutable. Construcción y reconstrucción de un relato histórico que inscribe en ciertos cuerpos una marca natural/cultural, un lugar fijo y por ende un futuro predeterminado. Reificación y realienación de una historia de atraso y falta. El indio o indígena como ser que tiene su rasgo notorio en la falta: lo que le falta para ser blanco, civilizado, alfabeto, desarrollado, moderno, bello, etcétera.

Sería un error metodológico y una incongruencia con el enfoque si presentara a Hamy como un autor homogéneo y sin contradicciones. Este “decir” de Hamy se inserta como texto dentro de un discurso más amplio que configuró este régimen de indigeneidad en el que lo racial era el centro. Lo cual no quiere decir que esta enunciación de una cierta antropología francesa que se proyectaba sobre México y lo mexicano sea unívoca. Porque discurso no es sólo escritura, sino sobre todo prácticas y modos de hacer, producción de clasificaciones que conllevan elecciones, metodologías y formas disciplinarias específicas.

A los grupos étnicos se les asignó una identidad que en muchos sentidos los alienaba, los fijaba, los estabilizaba dentro de una trama más amplia de relaciones y posiciones identitarias y en esa operación, aparentemente sin interés — político o económico directo— ya que pertenece al campo científico, se produjeron efectos de verdad, respecto a su lugar en el mundo. Efectos que tienen su correlato en prácticas políticas, volviendo a anudarse saber y poder. *Anthropologie du Mexique* tuvo una distribución importante en los centros y museos internacionales interesados en ese campo de conocimiento, como el *Smithsonian*, entre otros. En México, por ejemplo, Alfredo Chavero (1841-1906) le agradece a Hamy el envío de la obra.¹⁰

Tal como lo hemos expuesto, bajo este régimen de indigeneidad toma sentido una razón racial que cobra preeminencia debido a su ligamen con la ciencia, con las bases “precisas y medibles” de objetos que a su vez cobran un rol preponderante en esa “demostración”. Con el objeto en la mano, frente a los ojos, no cabe la menor duda. Los indios mexicanos (representados en cráneos, fotografías y descripciones) eran a un tiempo exóticos y típicos. Representan la alteridad condensada en un tipo o espécimen.

En no pocas ocasiones, de la mano con una racialización sistemática, “cientí-

10 Fondo reservado del MNHN, Ms 2256. Correspondance de E.-T. Hamy (1884-1887), folio 53. Carta de Alfredo Chavero a Hamy (en español). México, enero 27 de 1885.

fica”, de sus características físicas, se dio y se da una fetichización de sus producciones y una folclorización de sus manifestaciones rituales.

Nota a manera de cierre

En este trabajo he buscado no sólo presentar descriptivamente un texto importante en la trama de la racialización dentro de un cierto régimen de indigeneidad, sino también problematizar ciertos acercamientos a la historia de la antropología. Sigue estando presente la pregunta de cómo abordar la alteridad y a los grupos étnicos diversos y diferentes sin caer en la visión general posmoderna de no poder caracterizarlos en ningún sentido, dando pie a la inmovilidad y falta de procesos de identificación política, más bien intentando plantear la heterogeneidad como forma histórica posible, aludiendo a la facticidad que nos demuestra que más allá de esas aprehensiones antropológicas y ciertas lógicas que reproducen algunos pasados, los alter-nativos no sólo hacen o irrumpen en la historia sino que generan la suya propia. Y que esto conlleva repensar los objetos y los métodos de la antropología/etnología, para apuntar hacia lo que Rita Segato denomina “una antropología por demanda”:

Sería el campo de conocimiento destinado a contribuir para el desarrollo de una sensibilidad ética (...) la tarea de la antropología no sería la de dirigir nuestra mirada hacia el otro con el fin de conocerlo, sino la de posibilitar que nos conozcamos en la mirada del otro, permitir que su mirada nos alcance, e inclusive que abra juicio sobre nosotros. (...) Lo que propongo es que nuestro antiguo ‘objeto’ clásico sea hoy el que nos interpele, nos diga quien somos y qué espera de nosotros, y nos demande el uso de nuestra ‘caja de herramientas’ para responder sus preguntas y contribuir con su proyecto histórico (Segato 2015, 12-14). ■

Referencias y fuentes

ANF.F/17/3846/1. «Museum Ethnographique des Missions Scientifiques.» *Le Globe*, 21 de junio de 1880.

Aubin, Josep Marius Alexis, *Mission Scientifique au Mexique et dans l'Amérique Centrale, ouvrage publié par ordre du Ministre de l'Instruction Publique. Recherches historiques et archéologiques publiées sous la direction de M. E.T. Hamy, conservateur du Musée d'Ethnographie. Première Partie. Histoire. Introduction par E.T. Hamy. Mémoires sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens mexicains par m. Aubin*. Paris, Imprimerie Nationale, 1885.

Blancaert, Claude. «L'Anthropologie en France, le mot et l'histoire (XVIe-XIXe

- siècles).» *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, Nouvelle Série 1, 3-4 (1989): 13-43.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Restrepo. «Introducción: colombianidad, población y diferencia.» En *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*, de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo (eds.), 10-41. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Sociales / Culturales Pensar, 2008.
- Conklin, Alice L. *In the Museum of Man. Race, Anthropology, and Empire in France, 1850-1950*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 2013.
- Davis, Joseph Barnard y John Thurnam. *Crania Britannica. Delineations and Descriptions of the Skulls of the Aboriginal y Early Inhabitants of the British Islands: with Notices of Their Other Remains*, (Vol. I. Text, Vol. II, Plates and descriptions). Londres: Printed for the Subscribers, 1865.
- Edison, Paul N. «Conquest Unrequited: French Expeditionary Science in Mexico, 1864-1867». *French Historical Studies* 26, 3 (2003): 459-495.
- Ferrer Muñoz, Manuel. «Brasseur de Bourbourg ante las realidades indígenas de México.» En *La imagen del México decimonónico de los visitantes extranjeros: ¿un estado-nación o un mosaico plurinacional?*, de Ferrer Muñoz, Manuel (coord.), 261-286. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2002.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores, 1999.
- . *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France 1972-73*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- García Bravo, María Haydeé. «Colecciones antropológicas decimonónicas. La puesta en escena de la racialidad.» En *Memorias de las Jornadas Anuales de Investigación 2014*, de Elke Köppen y Norma Blazquez Graf (eds.), 85-103. México: CEIICH-UNAM, 2015.
- . «Corporalidad trastocada. Los cráneos: cuerpos descarnados para el conocimiento antropológico.» *Interdisciplina, temática Cuerpos* 2, 3 (2014): 219-234.
- Giudicelli, Christophe. «Historia de un equívoco. La traducción etnográfica de las clasificaciones coloniales. El caso neovizcaíno.» En *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, de Christophe Giudicelli (ed.), 139-171. Zamora: Colegio de Michoacán/CEMCA, 2010.
- Hamy, E.-T. «Premiers habitants du Mexique.» *Revue d'Anthropologie* (publiée sous la direction de Paul Broca), Deuxième série, Paris: Masson Éditeur, Libraire de l'Académie de Médecine, (1878a): 56-65.

- . «L'ancienneté de l'homme au Mexique» *La Nature* 6^e année. 1^{er} sem., n° 251, (1878b): 262-264.
- . *Quelques observations sur la distribution géographique des Opatas, des Tarahumars et des Pimas suivies d'une note sur la toponymie tarasque, Extrait des Bulletins de la Société d'Anthropologie*, Séance du 1^{er} et du 15 novembre 1883. Paris: Typographie A. Hennuyer, 1884.
- . *Decades Americanae. Mémoires d'archéologie et d'ethnographie américaines* (1^{re} & 2^e décades avec 6 planches et 80 figures dans le texte). Paris: Ernest Leroux, éditeur. Libraire de la Société Asiatique, de l'École des Langues Orientales vivantes, etc., 1884-1887.
- . «Science française au Mexique.» *Revue d'Ethnographie* (publiée sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique et des Beaux Arts), (1886a): 16.
- . *Coup d'œil d'ensemble sur les résultats des fouilles de M.D. Charnay dans le massif du Popocatepetl. Extrait des Bulletins de la Société d'Anthropologie*, Séance du 1^{er} avril 1886, Paris: Typographie A. Hennuyer, 1886b.
- . *Mission Scientifique au Mexique et dans l'Amérique Centrale, ouvrage publié par ordre du Ministre de l'Instruction Publique. Recherches zoologiques publiées sous la direction de M. H. Milne Edwards, membre de l'Institut. Première partie. Anthropologie du Mexique*. Paris: Imprimerie Nationale, 1891, 41-42.
- . «Les races malaïques et américaines: leçon d'ouverture du cours d'anthropologie du Muséum d'Histoire Naturelle.» *L'Anthropologie* 7, 2 (1896): 18.
- y Armand de Quatrefages. *Crania ethnica. Les crânes des races humaines décrite et figurés d'après les collections du muséum d'histoire naturelle de Paris, de la Société d'Anthropologie de Paris et les principales collections de la France et de l'étranger*. Ouvrage accompagné de 100 planches lithographiées d'après nature par H. Formant et illustrée de 486 figures intercalées dans le texte. Paris: Librairie J. B. Baillière et fils, 1873-1882.
- y Armand de Quatrefages, «Préface» *Histoire générale des Races Humaines. Introduction à l'étude des races humaines*, (Avec 441 gravures dans le texte, 6 planches et 7 cartes), (1889): I-XIV.
- Leysinger, Claudine. «Estudio introductorio.» En *Sobre el Estado de Chiapas. Teobert Maler (1885), Con/Textos* 1. Seminario de Historia de la Ciencia, de Rutsch Mechthild (ed.), 7-36. México: CONACYT / Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2006.
- Maldonado Koerdell, Manuel. «La obra de la Commission Scientifique du Mexique, 1864-1869.» En *La intervención francesa y el Imperio de Maximiliano cien años después, 1862-1962*, de Arturo Arnáiz y Claude Bataillon (eds.), 160-182. México: Asociación Mexicana de Historiadores e Instituto Francés de América Latina, 1965.

- Meyer, Adolpf Bernhard. *Über hundertf ünf und dreissig Papúa-schädel von Neu-Guinea und der Insel Mysore*. Dresden: Wilhem Baensch, 1878.
- Monge, Pascal. «Désiré Charnay y la imagen fotográfica en México.» En *Los americanistas del siglo XIX. La construcción de una comunidad científica internacional*, de Leoncio López-Ocón, Jean Pierre Chaumeil, Ana Verde Casanova (eds.), 41-61. Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana / Verveurt, 2005.
- Morton, Samuel George. *Crania Americana; or, a Comparative View of the Skulls of Various Aboriginal Nations of North and South America: to which is prefixed an essay on the varieties of the human species. Illustrated by seventy-eight plates and a colored map*. Filadelfia y Londres: J. Dobson / Chestnut Street / Simpkin / Marshall & Co, 1839.
- Prévost Urkidi, Nadia. *Brasseur de Bourbourg et l'émergence de l'américanisme scientifique en France au XIXe siècle*. Tesis de doctorado en Historia. Toulouse: Universidad de Toulouse II, 2007.
- . «La Commission Scientifique du Mexique (1864-1867): un exemple de collaboration scientifique entre l'élite savante française et mexicaine?» *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 19 (2008): 107-116.
- Reinach, Théodore. «Notice sur la vie et les travaux de M. le Dr. Hamy, par M. Théodore Reinach, membre de l'Académie, lue dans la séance du 9 décembre 1910.» *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 55^e année 1 (1911): 55-142.
- Riviale, Pascal. «La science en marche au pas cadencé: les recherches archéologiques et anthropologiques durant l'intervention française au Mexique (1862-1867).» *Journal de la Société des Américanistes* 85 (1999): 307-341.
- Segato, Rita. «Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global.» *Nueva Sociedad* 178 (2002): 104-125.
- . *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.
- Soberanis, Alberto. «La ciencia marcha bajo la égida de la guerra. Las relaciones científicas franco-mexicanas durante el Imperio de Maximiliano (1864-1867).» *Revista de la Universidad de Guadalajara*, enero-febrero (1995): 50-60.
- Tenorio-Trillo, Mauricio. *Argucias de la historia. Siglo XIX, cultura y 'América Latina'*. México: Paidós, 1999.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Bogotá: Universidad del Cauca / CESO-Universidad de los Andes, 2011.
- Vermeulen, Hans F. «History and Theory of Anthropology and Ethnology.» En *Before Boas. The Genesis of Ethnography of Ethnology in the German Enlightenment*, de Hans F. Vermeulen, 1-37. NE: University of Nebraska Press, 2015.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México/El Colegio Nacional/FCE, 1996 [1950] (Tercera reimpresión).

Virchow, Rudolf. *Crania Ethnica Americana*. Berlin: Verlag Von A./Asher & Co, 1892.

Williams, Elizabeth. «Art and Artifact at the Trocadero. *Ars Americana* and the Primitivist Revolution.» En *Objects and the Others. Essays on Museums and Material Culture*, de George W. Jr. Stocking, 146-166. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985, 158-159.

José Luis Escalona Victoria*

Etnoargumento y sustancialismo en el pensamiento antropológico. Hacia una perspectiva relacional

Resumen | Una parte de la historia de la antropología en México ha estado ligada a la producción de *indigenidad*, es decir, de la distinción y clasificación de ciertos grupos, objetos, prácticas, territorios y acciones colectivas como “indígenas”. Para ello, la producción antropológica ha tomado el formato de etnoargumento que se levanta sobre una orientación sustancialista. Según esta forma de argumentación, existe una relación o una compatibilidad (explícita o implícita) entre, por un lado, la comunidad “cultural” y, por el otro, el comportamiento colectivo y la acción política. Este postulado ha sido ampliamente establecido y difundido en el pensamiento sociopolítico, científico y artístico, así como en la política pública en México, en especial en los últimos 50 años. También se ha aplicado para entender las movilizaciones políticas y las manifestaciones religiosas. Este texto cuestiona las bases sustancialistas de este etnoargumento. El objetivo no es sólo impactar en la discusión teórico-metodológica, entonces, sino también la crítica de la presencia político-intelectual de la antropología en México. Por ello se propone orientar la discusión hacia una antropología con perspectiva relacional.

71

Ethno-reasoning and Substantialism in Anthropological Thought. Towards a Relational Perspective

Abstract | The history of anthropology in Mexico is partially intertwined with the production of indigeniety, i.e. the distinction and classification of certain groups, objects, practices, territories and collective actions as “indigenous”. To achieve this, anthropological production has adopted the format of an ethno-argument, supported by a substantialist orientation. According to this manner of reasoning, there is a relationship or compatibility (explicit or implicit) between, on the one hand, the “cultural” community and, on the other, collective behavior and political action. This postulate has been widely established and widespread in socio-political, scientific and artistic thinking, as well as in public policy in Mexico, especially during the last fifty years. It has also been applied in an attempt to understand political mobilizations and religious manifestations. This text calls into question the basis of this substantialist ethno-argument. My aim is not only to impact the theoretical

Recibido: 29 de enero de 2016. Aceptado: 1 de abril de 2016.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Sureste, Chiapas, México. **Correo electrónico:** joseluisescalona@prodigy.net.mx

and methodological discussion, but also the political and intellectual presence of anthropology in this country. Therefore, we propose here to impel the discussion towards a relational perspective in anthropology.

Palabras clave | antropología en México – producción antropológica – etnoargumento

Keywords | anthropology in Mexico – anthropological production – ethno argument

Hacia una perspectiva relacional

POR MUCHOS AÑOS, una buena parte de la antropología en México ha estado claramente involucrada en la producción de la *indigeneidad*, es decir, de la distinción y clasificación de ciertos grupos, objetos, prácticas, territorios y acciones colectivas como “indígenas”. Algunos textos antropológicos han tenido un importante papel en este proceso al asumir un formato que he denominado etnoargumento.¹ Según esta forma de argumentación, existe una relación o una compatibilidad (explícita o implícita) entre, por un lado, la comunidad “cultural” y, por el otro, el comportamiento colectivo y la acción política. Este postulado ha sido ampliamente establecido y difundido en el pensamiento sociopolítico, científico y artístico en México. Ha sido, por ejemplo, un importante punto de partida de la política pública, pues los programas sociales necesitan definir, identificar y/o clasificar a un conjunto de personas y grupos humanos como el principal objeto de su acción, y para ello se basan en un modo de ser que se supone específico a tal grupo o sector social, cuyas fronteras son claras.² Además, su presencia es especialmente amplia, clara e importante en la antropología en el país, y sus consecuencias se pueden encontrar en las formas de explicar una diversidad de fenómenos sociales, entre los que destacan las movilizaciones políticas (por ejemplo, Reina y Velasco 1997)³ y las manifestaciones religiosas

1 “El argumento, que quiero llamar aquí *etnoargumento*, está basado en la idea de que esa postulada *unidad de elementos* (de lengua, cultura, cosmovisión, historia o estrategia política) *es implícitamente la base de la identidad étnica*” (Escalona 2013, 137-138). Se trata entonces de una orientación sustancialista, es decir, una aceptación implícita o una búsqueda de una definición de lo que *es* una persona o un grupo, con términos como *indígenas* o *grupo étnico*; y además, a partir de eso, una implicación de lo que *debe o quiere ser*, como se expresa en algunos estudios de *identidad étnica*, *etnicidad* o *movimientos étnicos*.

2 Se puede ver confrontado el problema de la clasificación de población para la política pública desde el origen de la disciplina en Gamio (1971 [1922]) hasta textos muy recientes, como el de Bracamonte y Lizama (2003).

3 En particular su texto introductorio al libro colectivo, la parte que se llama “Despertar del México profundo” en dónde explica cómo surgió el libro de un encuentro tenido en 1993 entre investigadores que trabajan el tema de los indígenas frente al liberalismo del siglo

(Nash 1958; Vogt 1969 y 1992).⁴ Lo que intento en este texto es cuestionar las bases sustancialistas de este etnoargumento; el objetivo último no es sólo la discusión teórico-metodológica que permita trascender la producción de etnoargumentos, sino también la crítica hacia algunas formas de la presencia político-intelectual de la antropología en México. En estos dos sentidos es que propongo orientar la discusión hacia una antropología con perspectiva relacional.

La mirada sustancialista y lo étnico en México

Cuando uso el término sustancialista en la antropología me refiero a una forma de establecer el punto de partida en el momento de construir el objeto de estudio. En el caso de las ciencias sociales en general, parece casi incuestionable el hecho de que el punto inicial son personas, las cuales están vinculadas por diversas instituciones, desde una lengua común hasta acciones colectivas. Pero además, en la antropología social y la etnografía de una manera predominante, se trata de *otros*.⁵ Muchas veces la identidad misma de la disciplina está definida de manera implícita por este fundamento, al grado de que no requiere de explicaciones ni se problematiza. La antropología social, en una de sus más conocidas variantes, aparece así como una tecnología de la *otrificación*.⁶

XIX. Dice: "Más por obstinación que por profundidad de miras de los organizadores, insistimos en la necesidad de discutir sobre el modo en que los regímenes liberales latinoamericanos del siglo XIX enfrentaron a los indios y pretendieron asimilarlos a la sociedad nacional, y la sorprendente capacidad de diversos grupos étnicos por conservar su identidad. Y sucedió que unas cuantas semanas después de finalizado el encuentro, y justo el día señalado para el estreno de la ansiada modernidad, el México bronco y profundo tuvo a bien manifestarse en la piel de los indígenas de Chiapas" (Reina y Velasco 1997, 11).

4 En particular en lo que se refiere a la religión, la jerarquía de cargos religiosos y los curanderos, como se revisará más adelante.

5 En muchos textos de historia de la disciplina se habla de un origen vinculado estrechamente con la imagen de unos otros, identificados como primitivos, o sus transformaciones como pueblos sin escritura, sin historia o más adelante también, ampliando la perspectiva, a pueblos subdesarrollados, periféricos, no occidentales o subalternos. No obstante, existen muchas críticas a la idea de que la antropología esté definida por estos parámetros, que al parecer fueron adquiridos por ciertas corrientes de la investigación antropológica, pero no en todas, como se discute en diversas publicaciones (por ejemplo: Wolf 1987; Krotz 2002).

6 Me refiero a una variante de lo que López Caballero ha llamado el efecto de *otrificación*: "I propose to term this practice the *effect of othering* [in French: *effet d'altérisation*]. Through this term, I seek to embrace a variety of social and cultural processes by which specific sociological differences are made visible as markers of difference, while others are made invisible" (López Caballero 2009, 172).

"Propongo llamar a esta práctica el efecto de otredad [en francés: *effet d'altérisation*]. A través de este término, busco adoptar una variedad de procesos sociales y culturales, los cuales por diferencias sociológicas específicas se hacen visibles como marcadores de diferencia, mientras que otros se hacen invisibles" (Trad. de los editores).

En México hay una cierta aceptación espontánea de que esos *otros* de interés antropológico (sus objetos/sujetos de análisis) son miembros de cierto tipo de población: los llamados *indígenas*. No se trata de que en México no se haya planteado otro tipo de antropologías, con otros puntos de partida y, por ello, otros tipos de poblaciones y otros temas de interés. De lo que hablo es de cierta tendencia (dominante aún) a considerar que esa temática “étnica” y esa población “indígena” son las áreas más estrechamente vinculadas a la imagen, al campo de estudio y a la historia de la disciplina en México. De algún modo incluso se puede decir que la antropología en el país y el llamado “problema indígena” estuvieron muy conectados y se influyeron mutuamente y de manera muy profunda, al igual que el indigenismo como una corriente de pensamiento.⁷

En México hay una cierta aceptación espontánea de que esos otros de interés antropológico (sus objetos/sujetos de análisis) son miembros de cierto tipo de población: los llamados indígenas. No se trata de que en México no se haya planteado otro tipo de antropologías, con otros puntos de partida y, por ello, otros tipos de poblaciones y otros temas de interés

de decir que la antropología en el país y el llamado “problema indígena” estuvieron muy conectados y se influyeron mutuamente y de manera muy profunda, al igual que el indigenismo como una corriente de pensamiento.⁷

En sus orígenes, por ejemplo, uno de los fundadores de la antropología postrevolucionaria, Manuel Gamio, hizo una reinterpretación del particularismo boasiánico para construir algunos de los primeros problemas de investigación de la antropología en México. Mientras que Boas con su enfoque cultural había privilegiado a los “primitivos” como el objeto de atención de la antropología, Gamio dirigió su atención hacia la heterogeneidad de México, fundada primero en la división entre las *poblaciones regionales* y las *poblaciones urbanas*, asentadas en la capital del país, las capitales estatales y algunas ciudades “verdaderamente representativas” (Gamio 1979 [1922], XII), y luego en-

tre una diversidad de pueblos con amplia presencia de indios. Estos indios o indígenas (usa ambos términos de manera indistinta) contrastaban con el resto de la población por ser herederos de un pasado pre-colonial glorioso (y aún desconocido en ese entonces, en muchos sentidos), pero también de una cultura

7 Luis Villoro, por ejemplo, ubicó los orígenes del indigenismo en el mismo momento del contacto entre los pueblos americanos y los europeos, que se expresó en la producción literaria de militares, cronistas, misioneros y administradores coloniales (Villoro 1979 [1950]).

degenerada por la conquista, la dominación colonial y la era liberal, y que a inicios del régimen revolucionario se encontraba en vías de integración a la nación. La antropología surgió vinculada al “problema” de esa integración, tanto en la visión de Gamio que en los años veinte proclamaba una incorporación directa y unilineal, como en la de Moisés Sáenz que en los treinta hablaba de distintas vías de desarrollo de las comunidades y de una incorporación diversa (Hewitt 1984, 10-14).⁸ Igualmente sucedió con la visión posterior, de Aguirre Beltrán, vinculada ya a las ideas de desarrollo de los cincuenta y sesenta (Calderón y Escalona 2011).

A pesar de varios giros en la antropología de los años sesenta y setenta, que llevaron al estudio de campesinos y otros “sujetos” del mundo rural, y a nuevas imágenes del campo (debido al cambio de paradigmas en la antropología, según los propone Hewitt 1984), en los ochenta los indígenas seguían siendo un tema privilegiado en la disciplina. En el volumen 4 de la amplia obra llamada *La Antropología en México* (compilada por Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado) se dice que los grandes temas de la antropología y la etnología son principalmente variaciones del estudio del indígena.⁹ En resumen, se puede decir

⁸ Es interesante como Gamio y Sáenz utilizaron metáforas de la infancia para explicar la condición indígena. Dice Gamio en 1922: “El indígena no puede incorporarse de golpe a la civilización moderna, como el niño no puede transformarse en adulto de la noche a la mañana; esto es obvio y no requiere discusión” (Gamio 1979 [1922], XXVIII); y Sáenz rememoraba en estos términos lo que aproximadamente dijo en 1931 o 1932 a los habitantes de Etúcuaro, un pueblo de la cañada purépecha en Michoacán que consideraba ejemplo de la *mexicanización*: “Sois como un hermano mayor, el hermano que, llegado a la madurez, se ha situado en el terreno más parejo, fácil y agradable de la vida de México. No olvidéis a los menores que habitan todavía los riscos y las tierras duras, que no hablan la lengua de México, que sufren de miseria y de ignorancia; que no saben más que de sus pueblos pobres y olvidados, desconociendo el amparo de la patria grande (Sáenz 1936, 282).

⁹ En la introducción al tomo 4 dedicado a los temas centrales de la disciplina en México, aparecen afirmaciones como las siguientes: “Los autores exponen aspectos de la historia de los trabajos sobre la vida y cultura indígenas de diferentes épocas” (García y Villalobos 1988, 12); y “Pero dado que la historia del indio y su lucha por la vida no han terminado, tampoco han concluido los estudios sobre él. Han pasado más de cuatro siglos, diferentes sistemas de producción, intrincados procesos sociales, revoluciones, guerras, y los indios continúan como testigos y autores de una historia que todavía no termina de escribirse. La antropología trata de explicar y dejar constancia de los hechos a las generaciones futuras” (García y Villalobos 1988, 13). Después de establecer de algún modo un vínculo muy íntimo entre los indígenas y la antropología en México, los autores advierten que la antropología y la sociedad han cambiado y por ello la disciplina extendió su campo de acción hacia movimientos populares, urbanos y obreros, bandas juveniles y otros temas, aunque lamentan que no haya un capítulo sobre eso en ese volumen (García y Villalobos 1988). Además, de algún modo la antropología está pensada como una continuación de los reportes sobre la vida de los indígenas que se encuentra en las crónicas de viajeros, misioneros y funcionarios coloniales de los siglos anteriores.

que uno de los puntos de partida de cierto tipo de discusiones y reflexiones de carácter intelectual y político en México, y un punto de arranque privilegiado de la reflexión antropológica, es la identificación de una parte de la población como *indígena* (con variantes sobre el alcance y rigidez de sus límites, y de la que se pretende hablar desde “fuera”, como Gamio¹⁰ que se asume como parte de las élites civilizadas, o también desde “dentro”, como Jacinto Arias,¹¹ uno de los primeros antropólogos que trabajaba en el pueblo donde nació y vivió, y donde aprendió una lengua identificada como indígena como lengua materna). La idea de que la distinción entre lo indígena y lo que no es tal (llámese mestizo, mexicano, occidental o cualquier otra categoría también incuestionada en los etnoargumentos) está dada, pre-construida, y no requiere de un análisis ni de una discusión en sí misma, es a lo que llamo una visión sustancialista.

La idea de que la distinción entre lo indígena y lo que no es tal (llámese mestizo, mexicano, occidental o cualquier otra categoría también incuestionada en los etnoargumentos) está dada, pre-construida, y no requiere de un análisis ni de una discusión en sí misma, es a lo que llamo una visión sustancialista

No es, sin embargo, mi posición la de mostrar a ese sustancialismo como un obstáculo al pensamiento: se trata en realidad de una visión nada estrecha y muy cambiante; es la base de una rica, amplia y contradictoria producción intelectual y política de la que derivan, entre otras cosas, el indigenismo y el indianismo en sus diversas variantes, tanto en la antropología como en el arte y la política, que además son parte sustancial o veta del nacionalismo mexicano (Bartra 1996).

No es, sin embargo, mi posición la de mostrar a ese sustancialismo como un obstáculo al pensamiento: se trata en realidad de una visión nada estrecha y muy cambiante; es la base de una rica, amplia y contradictoria producción intelectual y política de la que derivan, entre otras cosas, el indigenismo y el indianismo en sus diversas variantes, tanto en la antropología como en el arte y la política, que además son parte sustancial o veta del nacionalismo mexicano (Bartra 1996).

10 “¿A qué se debe este estancamiento anormal de las mayorías indígenas? ¿Por qué, si están en contacto con una civilización más avanzada, no se incorporan a ella? ¿Porque no pueden!, contestaremos, y porque los que pertenecemos a las minorías dirigentes no les permitimos que puedan hacerlo”. La solución para Gamio es que se hagan leyes que tomen en cuenta los diversos grados de civilización de la población, y dar a conocer eso es la tarea de la investigación antropológica (Gamio 1971 [1922], XXVIII-XXIX).

11 Jacinto Arias se formó en el ámbito intelectual y antropológico y publicó un libro que busca describir el “mundo maya” en la forma en que se vive en diversos pueblos de los Altos de Chiapas. El autor habla de sí mismo en tercera persona, al igual que de los pueblos y personas a quienes refiere, aunque el que escribe es nativo del pueblo que estudia: “El autor no ha realizado ningún trabajo de campo sistemático entre esos pueblos [los “grupos étnicos indígenas” dice en el párrafo previo]; en cambio, este trabajo es producto de sus experiencias y sus observaciones, primeramente de pedrano [nativo de San Pedro Chenalhó] y, en seguida, de persona orientada hacia el mundo” (Arias 1975, 14).

El problema que quiero plantear es hasta dónde este sustancialismo genera límites en el planteamiento de otros problemas de investigación etnológica y antropológica —y como consecuencia en ciertos debates en el ámbito político nacional.

Antropología sustancialista y etnoargumento

Me voy a centrar ahora en una serie de problemas a los que la antropología ha puesto atención especial, y en cómo la presencia del etnoargumento y el sustancialismo que le subyace han influido en esta selección de problemas. Para ello propongo un conjunto de supuestos que yacen en la base de ciertas discusiones y empeños antropológicos, aquellos que han tenido una importancia más clara en la antropología que se presenta en el ámbito público.

La idea de un sujeto o sujetos claramente definidos e identificados a partir de nociones de otredad, identidad y cultura, como sujetos/totalidades

Un sujeto privilegiado en este sentido, como ya se dijo, ha sido el de los indígenas, al grado de que muchas veces se entiende popularmente antropología como el estudio de los indígenas. ¿A qué nos referimos con esa categoría social? La noción parece muy clara en la antropología de distintos tiempos. Por un lado, están las definiciones que no problematizaban el término y lo aplicaban simplemente a una parte de la población (normalmente *otra*, incluso en casos como el de Alfonso Villa Rojas¹² que era originario de poblaciones muy cercanas a las que estudió en Yucatán, o a los contemporáneos antropólogos indígenas que hablan desde dentro de esa otredad, como ya se refirió). Se parte del supuesto de que esa parte de la población ha tenido una conexión menos firme y significativa con un otro llamado nacional o mestizo (civilizado u occidental, otras categorías, como en el caso de Bonfil Batalla en el *México profundo*, por mencionar un ejemplo). La población con la que se trabaja es definida más por su conexión con un pasado que se ubica en el periodo prehispánico, o con una reelaboración surgida por el contacto con los europeos llegados a América, el régimen colonial, la era liberal del siglo XIX y el régimen post-revolucionario. El indígena aparece siempre como *otro*, comparado con el mestizo o ladino que se supone más definido por ese alter que es europeo-cristiano y sus mezclas derivadas que dan

12 Alfonso Villa Rojas fue uno de los primeros antropólogos mexicanos, formados dentro de grandes proyectos de investigación que desarrollaban la Universidad de Chicago y el Instituto Carnegie en Yucatán. Era nativo de la misma región que luego estudiaría como antropólogo, y donde estaba trabajando como maestro cuando se involucró en la investigación antropológica (Sullivan 1991).

forma a lo nacional (Gamio 1971 [1922]). Por otro lado, una nueva generación, de la autodenominada antropología crítica, a partir de los años setenta, revisó muchos aspectos de la visión previa e introdujo reflexiones sobre el colonialismo y la crítica al proyecto de nación homogénea propio del asimilacionismo e integracionismo indigenistas. Sin embargo, no terminaron de revisar la noción de indígena; por el contrario, profundizaron su naturalización, su *otricación*, como se puede ver en una obra culminante de esta generación: *México Profundo*, de Bonfil Batalla (1987). En esta obra hay un intento de cambiar la manera de construir ese sujeto. Sin embargo, en esta revisión de la discusión sobre “el problema indígena” y “la nación” los parámetros de la definición de lo indígena seguían siendo los mismos:¹³ personas definidas por elementos empíricos como la lengua hablada y otras prácticas que se creen específicas de estos pueblos; incluso comer tortillas¹⁴ e ir a ciertas fiestas populares, aunque no se hablara lengua indígena alguna, convertía a los mexicanos en parte de ese grupo, aunque no lo quisieran.¹⁵ El resultado, entonces, no fue una crítica de los parámetros de la *otricación*, sino que se profundizó la otredad al sugerir que estas características no eran sólo elementos de un conjunto poblacional (o cultura, podría decirse), sino que también, de diversas formas, implicaban *destino*: es decir, visión de sí mismos y de los otros (identidad) y la base de un posible proyecto político común. La crítica a la nación consistió en proponer una aceptación de este múltiple destino, de esta nación heterogénea, en contra de algo impuesto como era descrito el México imaginario (de los indigenistas). Pero finalmente, esta crítica

13 Como señala Araujo (2015): ambos requieren al indio para forjar patria, aunque el contenido de lo indio y la jerarquía entre indígenas y no indígenas es distinto, así como la posibilidad de conciliación o no entre esos dos polos de la nación.

14 Sobre tortilla e identidad mesoamericana, Larsson presenta un caso en el que las organizaciones no gubernamentales y los productores de documentales cuestionan un programa gubernamental (Ciudades Rurales Sustentables) utilizando la idea de que la tortilla hecha a mano representa una forma de vida que está amenazada por la acción gubernamental y de las empresas. Se trata de una crítica a las Ciudades Rurales Sustentables del gobierno de Chiapas (2006-2012), que fueron construidas para concentrar a la población, dar más servicios y con ello combatir la pobreza. Dice Larsson: “La película de CAIK [llamada “Hasta allí te mueves”] se centra en los argumentos ligados al despojo de la tierra y al cambio cultural, simbolizado por la tortilla hecha a mano en contraposición a la ciudad y las máquinas” (Larsson 2012, 126). Pero entonces añade: “Así, tenemos el sol y la campana, que se conectan con nociones sobre el “tiempo”, así como tenemos la tortilla hecha a mano, redonda y amarilla como el sol, que en algunos espacios se liga con un valor positivo de la tradición, de la cercanía, el calor humano, la intimidad de la mañana, y otras imágenes que funcionan como un discurso de la tortilla y de la tradición que chocan con las tortillas de tortillería, de máquina, de la “modernidad” y la alienación, pero también, más por parte de sus productoras que por sus consumidores, con un trabajo pesado después de pocas horas de dormir, donde las tortillas de tortillería se vuelven un alivio” (Larsson 2012, 161).

15 Mexicanos esquizofrénicos entonces, además de melancólicos (Bartra 1996).

no implica un replanteamiento de los parámetros que permiten definir los componentes de esa comunidad nacional, ni de la nación como proyecto homogéneo o heterogéneo, ni de los indígenas como naciones profundas (todas ellas identidades imaginadas, en el sentido de Anderson 1993).¹⁶ Parece más bien que un canon étnico-nacional, expresado en etnoargumentos, atravesaba la antropología desde sus inicios (o quizá la precedió: quizá el mito-canon pensó a la antropología y los antropólogos de México, parafraseando a Levy-Strauss).

Muchas etnografías expresan ese canon en la forma en que seleccionan elementos para construir etnoargumentos

Mi impresión es que se puede vislumbrar algunos efectos de este canon étnico-nacional en las etnografías producidas en diversos momentos. Si pudiéramos hacer una revisión de los estudios antropológicos sobre *indígenas* en México veríamos cómo ciertos temas específicos (ciertos *objetos etnográficos*) van surgiendo de manera preponderante. Esos objetos dieron también pie a distintas discusiones en la antropología y etnología sobre su estructura y cualidades intrínsecas, su distribución en el espacio tiempo, sus orígenes, sus múltiples influencias y su presencia y relevancia en ciertos momentos de la historia. Es decir, se trataba de objetos que condensaban en sí mismos, de algún modo, la cualidad de lo indígena.

Por ejemplo, si revisamos etnografías elaboradas que comparten estos parámetros en la delimitación de su objeto de investigación encontraremos un interés especial por ciertos elementos, como la lengua, para definir a la población a estudiar. Hablar cierta lengua hacía que las personas fueran pensadas como miembros de un “grupo étnico”, de manera intrínseca. Eso sucedía incluso aunque se constatará que la lengua siempre se estaba transformando, generando nuevas formas de intercambio lingüístico y de distinción (con hablantes del español e incluso con hablantes de otras variantes de la misma lengua). Gamio, en su estudio de la población del valle de Teotihuacán, cuya finalidad era la intervención para el desarrollo, ya enfrentaba el problema de usar ese elemento como marcador único del carácter de la población, aplicando entonces criterios fenotípicos y sociales para distinguir a los indios (Gamio 1971 [1922], XXVI-XXVII).¹⁷ No obstante, el criterio lingüístico terminaría teniendo un peso

¹⁶ “De hecho, todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (y quizá incluso éstas) son imaginadas” (Anderson 1993, 24).

¹⁷ Es interesante encontrar en textos más recientes el mismo problema de Gamio. Por ejemplo, al tratar de responder al problema de cuántos son los Mayas de la península de Yucatán, Bracamonte y Lizama dicen: “Así, la tradicional dicotomía entre sociedad indígena y sociedad mestiza no es de gran ayuda para ubicar claramente a los actores sociales puesto que los elementos empleados para ello se basan, principalmente, en cuestiones raciales,

sustancialmente fuerte en las visiones posteriores. Es interesante ver, por ejemplo, que uno de los marcadores privilegiados en la estadística demográfica oficial usa justamente el criterio de lengua como elemento fundamental en la definición de lo indígena (“hablante de lengua indígena”).¹⁸ Sin embargo, para la política social ese criterio se utiliza solamente junto con otros aspectos de la organización para el mismo fin, dando origen al llamado “criterio de hogar” del Consejo Nacional de Población: un indígena es el miembro de un grupo doméstico donde algún miembro es hablante de lengua indígena o pertenece a un grupo étnico.¹⁹ Igualmente está el criterio de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que utiliza el principio de hogar de CONAPO, pero adicionalmente propone una clasificación de las “localidades indígenas” para determinar los “sujetos” de los programas en ese ramo.²⁰

Al mismo tiempo, y en especial desde la antropología, ese interés por identificar a esos *otros* indígenas ha llevado a poner atención especial en ciertos elementos de la vida social de las poblaciones hablantes de una cierta lengua indígena o descendientes de estas poblaciones. Fueron surgiendo así estudios que ponían atención en un conjunto de elementos particulares. Un texto singular en este sentido es el de Kirchhoff, famoso por haber dado el nombre de Mesoamérica a un área cultural dentro de la cual estaban muchas poblaciones de México (aunque el texto de Kirchhoff es mucho más metodológico que sustancialista; es decir, habla de una forma de analizar elementos culturales de un área y no de un ser mesoamericano).²¹ Lo mismo ocurría con la atención puesta en ciertas prácticas agrícolas y alimentarias, de trabajo y de organización de la acción, el espacio y el tiempo en torno a estos elementos, incluyendo prácticas rituales,

sean éstas el color de la piel, el tipo de cabello o fenotipos diversos; o en categorías culturales que adscriben a una población dependiendo de su desarrollo económico, como la utilización del *huipil* vs el vestido occidental. Esta forma clasificatoria es inoperante puesto que se puede ser indio y portar el vestido occidental; incluso ser indio y no hablar una lengua indígena” (Bracamonte y Lizama 2003, 88-89).

18 Desde 1930 en los censos se registra la población de 5 años o más que hablan una lengua indígena, y con base en esas cifras se hacen estudios específicos sobre la población indígena de México (INEGI 2004).

19 El CONAPO utiliza el llamado “criterio de hogar” (ver: Partida 2005).

20 En ambos casos se utilizan cifras del INEGI y se manejan criterios desarrollados por la CDI en colaboración con CONAPO. Según este criterio, aplicado desde 2010, las localidades indígenas están identificadas en tres grandes grupos: aquellas que tienen una población de 40% o más indígenas, las que tienen menos de 40% pero más de 150 habitantes indígenas (llamadas también “localidades de interés”), y finalmente las que tienen menos del 40% y menos de 150 habitantes indígenas (Ver: CDI 2012).

21 Kirchhoff propuso, en los cuarenta, un conjunto de elementos culturales que podrían identificar un área cultural que él llamó Mesoamérica, distinguiendo los que son exclusivos de esta área cultural, de los que son compartidos con otras áreas y de los que no tienen presencia en ella (Kirchhoff 1960 [1943]).

su parafernalia y sus ciclos. Surgieron así “objetos” propios del análisis antropológico dentro de este canon que eran considerados claves para encontrar lo específico indígena o mesoamericano; ese es el caso, por ejemplo, del tema del nagualismo (Villa Rojas 1947 y 1990; Hermitte 1970; Pitarch 1996a y b) o del llamado sistema de cargos (Vogt 1969 y 1992; Cancian 1965).

Uno de los temas significativos en las primeras etnografías en Chiapas, por ejemplo, fue el nagualismo. Se trata del análisis de una serie de narraciones compiladas por los etnógrafos que hablaban de las personas como si estuvieran conformadas o definidas por entidades que se encontraban fuera del cuerpo, pero con las cuales estaba conectado el destino del mismo: un conjunto de “almas” como las identificaban Villa Rojas (1947) o Guiteras (1986), de co-esencias como las llama Hermitte, o de co-presencias de la persona como lo analiza más recientemente Pitarch (1996a y b). Esta forma específica de la persona implica una serie de vínculos con el entorno que al mismo tiempo sirve de fuente de vitalidad y/o de riesgo, pues las almas o co-presencias pueden sufrir ataques por parte de otras entidades anímicas, causando mala fortuna, enfermedad, o incluso muerte de la persona. En varias etnografías se habla de casos de asesinatos de personas basadas en acusaciones de brujería, es decir, de haber utilizado diversos medios para dañar a la persona a través de sus co-esencias. Al discutir sobre este tema, algunas cuestiones importantes eran si se trataba de un elemento central en la cultura indígena, si era suficientemente contrastante con el mundo cristiano occidental y con la medicina alópata, y si era por ello lo más indígena (Villa Rojas 1947; Hermitte 1970) y al mismo tiempo un gran obstáculo para la integración nacional (Aguirre Beltrán 1953).²²

Otro ejemplo es el de la organización religiosa estudiada a través de la noción de sistema de cargos, descrito en varias etnografías (aunque la definición con este término aparece tardíamente). Se trata de una serie de actividades ceremoniales en un ciclo anual que para su realización implican a una gran cantidad de personas, su tiempo y recursos, y que dan por resultado no sólo la celebración de santos, vírgenes, cristos y otras entidades sagradas, sino también la realización pública de la persona y la distribución del prestigio. Esta forma de organización del trabajo ritual parece constituirse, en el análisis de los antropólogos, en un elemento clave de la *otrificación* en algunos autores: se trata de un

22 Villa Rojas (1947 y 1990) analiza estos casos como mecanismos de control social, que permiten evitar desviaciones de conducta que pongan en riesgo la continuidad del grupo y su cultura. Hermitte (1970; ver también: Fábregas y Guber 2007), quien comparte la tesis del control social, propone que uno de los signos de ladinización es el distanciamiento de las creencias en el nagualismo. Aguirre Beltrán (1953) pone como ejemplo de que la acción indigenista está teniendo resultados positivos, el caso de la reducción de los asesinatos de brujos, y la mayor confianza de los indígenas de los Altos de Chiapas en la atención médica.

elemento propio del mundo indígena, distintivo y además conectado con elementos del pasado de manera directa.²³ Se le atribuían además ciertas cualidades que anticipaban las ideas de “destino” que aparecieron con más claridad en la etnografía posterior: el mantenimiento de la unidad y de las fronteras frente a los no indígenas, y en algunos casos, la preservación de ciertas formas de redistribución que impedían la formación de clases.²⁴ Esas mismas tesis se estarían aplicando al nagualismo, puesto que se analizaba como un mecanismo de control social que prevenía la desviación moral y la diferenciación extrema (Hermitte 1970).²⁵

El giro de la antropología profunda de los setenta significó una reinterpretación de esos mismos elementos (objetos etnográficos tan apreciados por los antropólogos y los constructores de museos, que a veces eran las mismas personas) y en ciertos casos significó la ampliación de la discusión de lo indígena hacia otros ámbitos. La reinterpretación consistió en un giro hacia los estudios no de indígenas sino de etnicidad, de identidad (una muestra de esa conversión de *condición* en *destino*, como parámetros de la definición del ser). Surgió paulatinamente la reinterpretación de ciertos elementos ya mencionados (lengua, actividades rituales, organización ceremonial) no sólo como “cultura” en un

23 Evon Vogt estudiaba la cultura en Zinacantan, un pueblo de los Altos de Chiapas, como una variante de la cultura maya. Su idea era enfocarse en ciertos principios que se expresaban en dos áreas: las prácticas de curación (lo que lo llevó al tema de la persona y el nagualismo) y el sistema de cargos. Este último, por su organización rotativa y por integrar a diversas aldeas a un centro ceremonial común, era visto como un modelo que podría servir para entender las formas de organización e integración social entre los mayas del periodo clásico, argumentaba Vogt. Así, el presente servía para plantear hipótesis sobre el pasado prehispánico en la selva sugiriendo que la sociedad funcionaba con la participación en cargos rotativos (más que exclusivos de una élite) y la integración de aldeas en torno a un centro ceremonial (Vogt 1969; 1992).

24 Estas tesis fueron formuladas por primera vez por Manning Nash a partir de sus investigaciones sobre la jerarquía cívico-religiosa en pueblos de Guatemala (Nash 1958). Vogt retomaría esas tesis aplicándolas al caso de Zinacantan, en donde no había una relación entre los cargos cívicos y religiosos pero sí había otros aspectos semejantes a los mencionados por Nash (Vogt 1969; 1972). Frank Cancian, a partir de datos también de Zinacantan, propone que en realidad no hay una redistribución de riqueza ni tiene por consecuencia una función niveladora: antes bien, el gasto corresponde al prestigio y por tanto las fiestas terminan confirmando las diferencias sociales (Cancian 1965). Los indigenistas también compartían estas tesis sobre los cargos y la llamada economía de prestigio y el gasto ritual, analizándolo de diversas formas también como un elemento de la cultura indígena (Aguirre Beltrán 1953).

25 Para una crítica de estas tesis del control social pueden releerse las mismas notas etnográficas de Villa Rojas y Hermitte, recientemente publicadas, en donde la misma idea de control social se reduce frente a la aparición de diversas formas de disputa, competencia y conflicto (Villa Rojas 1990, Hermitte 2007). Desde una perspectiva etnográfica más actual, una crítica a esa visión del control social se puede encontrar en Imberton (2002).

sentido particularista o relativista, sino también como muestras empíricas de resistencia, o mejor dicho de *etnoresistencia*. Aramoni identifica así a la celebración de ciertos cultos en Chiapas durante la colonia como signos de resistencia, puesto que eran celebrados en refugios, a escondidas de la iglesia y del control colonial (Aramoni 1992). También se hablaba de etnohistoria como una historia que no se ha dicho, porque se oculta en los resquicios de la historia nacional y sus archivos y documentos (por lo que hay que aprender a etnoleer los documentos históricos),²⁶ o que está de algún modo viva y se expresa en diversas formas de narrativa o ritual local (Bricker 1989).²⁷ Así, paulatinamente las rebeliones históricas se volvieron muestra de etnoresistencias, y las movilizaciones contemporáneas se volvieron movimientos étnicos.²⁸ En varias muestras de la literatura antropológica esta narrativa se impone sobre los elementos empíricos de análisis.

Surgió paulatinamente la reinterpretación de ciertos elementos ya mencionados (lengua, actividades rituales, organización ceremonial) no sólo como “cultura” en un sentido particularista o relativista, sino también como muestras empíricas de resistencia, o mejor dicho de etnoresistencia.

26 Por ejemplo, Teresa Rojas y Mario Ruz presentan una serie de libros sobre la historia de los pueblos indígenas en México de la siguiente manera: “tender un puente histórico entre el pasado arqueológico y el presente etnográfico permite recuperar esa parte soslayada de la historia de los pueblos indios que es también la nuestra. Implica intentar una relectura de nuestra identidad cultural, siempre cambiante pero fuertemente vinculada a sus múltiples raíces. Proponer una lectura distinta del pasado no es sólo necesidad académica; conlleva fundamentos políticos y culturales, puesto que la historia oficial, que se ha pretendido única, y la visión que los medios electrónicos e impresos difunden sobre la historia de los pueblos indios en la construcción del devenir nacional, se oculta o minimiza como si hubiesen dejado de existir en el momento mismo en que los europeos arribaron al continente o se les considera, en el mejor de los casos, sólo en función de las acciones que estos desplegaron; meros receptores de influencias, de “cultura” y de “civilización”; telón de fondo de los afanes de los recién llegados y sus descendientes” (Rojas y Ruz 1997, 7-8).

27 En un amplio estudio sobre rituales y fiestas en pueblos de origen Maya, desde Yucatán hasta Guatemala, Bricker identifica en ellos una forma de narrar, de manera estratificada, diversos eventos históricos, en particular las rebeliones. De ese modo la fiesta se vuelve también texto y memoria de la resistencia étnica (Bricker 1989).

28 Un par de textos de Leticia Reina muestran justo ese cambio en la visión: mientras que en los años ochenta Reina analizaba los motines y levantamientos del siglo XIX como “movimientos campesinos”, una década después, y habiendo pasado apenas el levantamiento neozapatista de 1994 en Chiapas, Reina hace un llamado a una reinterpretación de esas movilizaciones: como un despertar del México profundo (Reina 1980; Reina y Velasco 1997).

Se parte de la base de que el trabajo de campo pone en contacto directo con las personas que representan en sí mismas eso otro, en su totalidad o como una variación de esa totalidad

La forma en que se enseña el trabajo de campo también está influida por este canon. Un empirismo acrítico domina la forma en que se establece la relación con los sujetos, como si estuvieran predefinidos y preconstruidos (y como si su condición fuera su destino). El énfasis en la comunicación directa como la vía a “la realidad” es parte de este canon compuesto por sustancialismo y empirismo. Pero resulta más profundamente sustancialista ese empirismo cuando, a pesar de las múltiples, contradictorias y variadas conversaciones con los sujetos, que generan informaciones variables, cambiantes y abiertas, de cualquier forma se termina imponiendo una etnonarrativa lineal, ignorando toda la gama de contradicciones, dudas, miedos y silencios surgidos de la conversación.²⁹

Diferencia, conflicto y cambio

Una antropología centrada en la delimitación de una población objeto/sujeto privilegiada, con un conjunto de cualidades específicas, delimitadas y esenciales, ha enfrentado siempre problemas al tratar de entender las confrontaciones, los cambios, las divisiones y las múltiples reelaboraciones de las relaciones sociales. Revisemos esto planteando algunos de esos problemas y las alternativas presentes en algunos trabajos etnográficos.

Primero: ¿qué es lo que nos hace pensar que la lengua hablada cotidianamente genera una especie de identificación con el grupo de hablantes de la misma? Podemos pensar que se trata de un elemento de comunicación que implica ciertos consensos espontáneos sobre el significado de algunas cosas, y sobre los sentidos del mundo que muchas veces son inconscientemente usados. Sin embargo, eso no impide que existan variantes del sentido en cada uso de las mismas palabras y los mismos gestos, además de que pueden surgir manipula-

²⁹ Un ejemplo interesante, pero no el único, es el de las notas de campo publicadas posteriormente a las obras del autor o autora. Si uno lee, por ejemplo, las notas de campo de Ester Hermitte, encuentra, entre muchas otras cosas, que el nagualismo aparece de manera mucho más variada a aquella que corroboraría la tesis del control social y del mantenimiento del grupo frente a los cambios. Algunos casos son más consistentes con su preocupación por los *revestidos*, una categoría que la gente de Pinola (un pueblo de Chiapas, hoy llamado Las Rosas) usa para describir a personas de origen indígena que están queriendo, pretendiendo o volviéndose ladinos: cambian de ropa. Sin embargo, el recurrir a curanderos y a procedimientos rituales relacionados con el nagualismo no es exclusivo de los “indígenas”, ni siempre responde al mantenimiento de una cierta conducta moral (y más bien expresa conflictos y luchas muy concretas). En resumen, las tesis son rebasadas e incluso cuestionadas por las mismas notas de campo (Hermitte 1970; Fábregas y Guber 2007).

ciones conscientes y pragmáticas de los significados existentes. Todo eso es lo que se expresa en acciones que van desde el juego verbal cotidiano contenido en el chiste, la ironía y la mentira, con múltiples formas de metonimia y metáfora, hasta los mitos, las ideologías y los dogmas sagrados, en los que se basan las relaciones de dominio más inmediatas y domésticas hasta la formación de ciudades e imperios. Las lenguas son medios de comunicación; pero en la construcción de las relaciones sociales las lenguas derivan en un conjunto de argumentos contradictorios y en confrontación, no necesariamente ni principalmente en consenso. Los mismos estudios clásicos de nagualismo en Chiapas hablaban ya de esas dudas y contradicciones presentes en la forma en que se definía quién y cómo era un *brujo*, *ak'chamel* o echador del mal; sin embargo, se siguió usando la idea de control social para explicar su funcionamiento (Villa Rojas 1947; Hermitte 1970), y se siguió definiendo como algo propiamente indígena (Pitarch 1996b; o en la idea de “persona espiritual en Mesoamérica”, con una ligera incorporación judeo-cristiana, como dice Page 2015). Es en estudios más recientes que se considera la forma en que las ideas sobre la enfermedad y la muerte, o la voluntad de morir, son construidas en narrativas cotidianas de manera imprecisa y jugando con diversas acciones y objetos; esos estudios nos muestran la vitalidad pragmática del uso de la lengua, o la lengua como medio de los juegos de poder —y no como medio intrínseco de identidad o consenso (Imberton 2002; Contreras 2003; Escalona 2009). Esto tiene también implicaciones para la etnografía, para la crítica del empirismo espontáneo y la confianza acrítica en las conversaciones.

En el ámbito de las prácticas de organización ceremonial se producen diversas contradicciones y conflictos, que eran minimizados en la perspectiva del llamado sistema de cargos. Otros estudios han mostrado que, más que un conjunto de principios culturales, lo que ha dado forma a la historia de esas prácticas de organización del trabajo ritual son distintas adecuaciones de la parafernalia y el ritual a las instituciones con las que establece vínculos, que van desde las cofradías y sus bienes como tierras y hospitales, hasta la misma iglesia católica, las órdenes religiosas y los municipios como entidad política, y hoy en día el turismo y el arte visual. Es decir, más que ver en estas instituciones una forma indígena de celebrar y de establecer la colaboración, se trata de analizar la historia de las diversas formas de intercambio de ciertas poblaciones con instituciones más amplias, y de la reorganización pragmática de ciertos elementos en función de los nuevos mercados de la mediación política, religiosa y social. En algún sentido ése fue el análisis que empezó a hacer Cancian (1965) cuando habló del sistema de cargos y la economía de prestigio, pero se reflejó sobre todo en el trabajo de Smith (1981) sobre diversos tipos de transformación del sistema de fiestas a partir de cambios históricos en pueblos de Guatemala,

o el de Robert Wasserstrom (1983) al analizar los cambios en algunas de las ceremonias y formas de organización ritual en Zinacantan (el pueblo que, por el contrario, al mismo tiempo era visto por Vogt —1969— como ejemplo de la organización social maya que encapsulaba la historia y reproducía los mismos principios culturales del pasado prehispánico).

Por una antropología relacional (o conclusión)

Una alternativa a este sustancialismo podría ser una perspectiva relacional en la etnografía y la antropología. Me parece que esta perspectiva relacional podría esbozarse, en un primer intento, de la forma siguiente:

- i) Los sujetos no están constituidos de manera definitiva; son producto de decisiones tomadas en procesos y relaciones que tienen una historia que rebasa tanto la condición de la vida individual y sus relaciones inmediatas, como las formas en que se formula directamente a través de la narrativa que el etnógrafo escucha.

Una alternativa a este sustancialismo podría ser una perspectiva relacional en la etnografía y la antropología

ii) Necesitamos entonces un enfoque que lleve a los procesos que dan origen no a la condición del ser sino a la configuración contemporánea del mismo, en un momento específico de su devenir (y que por ello puede ser otra después, dependiendo de las condiciones y decisiones del presente).

iii) También tenemos que poner atención en las contradicciones cotidianas en las que se está definiendo y redefiniendo el

sujeto, que implica además la redefinición de las relaciones y las identificaciones (que no identidades) entre muchos sujetos en el presente etnográfico (incluyendo al etnógrafo).

- iv) A partir de esa configuración histórica de los sujetos y de sus contradicciones más inmediatas, se podría plantear el problema de los múltiples destinos posibles que se vislumbran y cómo se elaboran en el discurso o en otras prácticas, incluyendo aquellas que parecen más radicalmente distintas, como abandonar lo que se es y cambiar.
- v) Hay que partir entonces de una visión que considere a los sujetos también como el vehículo para un análisis de esos procesos y de esas relaciones, que se expresan en diversas formas de objetos (como la organización ritual y todos los objetos que involucra, además de los cuerpos humanos y sus energías, por

ejemplo). La etnografía entonces se amplía y extiende hasta alcanzar las piedras, las casas, las piezas del museo y los cuerpos humanos y animales, todos ellos como concreciones de una serie de dinámicas que son lo que en última instancia tratamos de entender con la antropología (¿o no es así?).

Esta perspectiva relacional también implica considerar algunos aspectos relevantes de la experiencia de hacer etnografía, que enumeraré de la siguiente manera:

- a) Parte de estas formas de la narración y de la acción son conscientes, pero muchos componentes de éstas pueden también provenir de un conjunto de procesos no conscientes totalmente, que subyacen a las mismas de manera que no se comunican directamente al etnógrafo. También muchos silencios y ocultamientos son parte de la elaboración de la decisión y el discurso del sujeto, y de la conversación con el etnógrafo. Hay que poner más énfasis en lo no comunicado de manera transparente y en lo no expresado en la elaboración discursiva que escuchamos. Eso implica considerar aspectos que son parte de la configuración de los sujetos y de los que esos mismos sujetos no son totalmente conscientes. ¿Cómo entonces hacer el registro de eso?
- b) Hay que recuperar el valor de la observación en la etnografía, la utilización de los sentidos en la experiencia etnográfica y de la observación más allá de lo aparente (dicho en contraposición a una llamada antropología visual, que en algunos de sus exponentes sigue alegando una representación más fiel de las cosas). Las puras voces (registradas en entrevistas) han sido quizá abusadas como representación única o casi única de lo que ocurre, y como fuente única de los sentidos de las cosas. También hay que de-construir esas voces.
- c) Finalmente, ahora sí, lo más importante en esta actitud relacional: es necesaria una reelaboración de esta experiencia etnográfica, repensándola como un choque crítico con el mundo que no depende del viaje, de la otredad ni de la alteridad, sino de la capacidad de elaborar preguntas que vayan más allá de las narrativas preconstruidas que dominan el pensamiento espontáneo. Es difícil escapar a eso, y seguramente estoy ahora dando una imagen que también corresponde con un espontáneo cuestionable y antropológicamente analizable. Pero me parece que por motivos heurísticos es necesario hacer el intento de ir más allá de la experiencia de viaje y del compromiso político preconstruido. Es necesario reentender la etnografía como una experiencia crítica de lo espontáneo, y pensar en el etnógrafo como algo parecido a un ser incompleto y contradictorio que se sumerge en la cotidianidad para desnaturalizarla, deconstruirla y contestar preguntas de por qué se naturaliza de esa forma el mundo social (incluyendo su propia

presencia efímera en él). De otra forma los antropólogos seríamos sólo escribanos de las voces dominantes, y reproductores del canon profundamente establecido; o quizá seríamos solamente un nuevo pensamiento de ese canon que así se perpetúa y alimenta a sí mismo.

En fin, se trata en general de hacer otra vez un nuevo llamado al viejo “tener en cuenta la historia y el contexto”, pero con otros términos. Sin embargo, no se trata sólo de insertar al sujeto ya preconstruido y definido, un sujeto teleológico (los indígenas, o los mestizos, por ejemplo), en esa historia, como si ésta fuera externa. Por el contrario, se trata de analizar a los múltiples sujetos en su reconfiguración permanente por su condición histórica y contextual en sí mismos, y no desde su externalidad y su complitud primigenias. A esto yo llamaría una antropología relacional, enfocada en relaciones y procesos (en el devenir, parafraseando a Nietzsche) y no en el ser. ■

Referencias

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Formas de Gobierno Indígena*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1953.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Aramoni, Dolores. *Los refugios de lo sagrado*, México, CONACULTA, 1992.
- Araujo, Alejandro. «Mestizos, indios y extranjeros: lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación. Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla.» En *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, de Daniela Gleizer y Paula López Caballero (eds.), 197-242. México: UAM Cuajimalpa / Ediciones EyC, 2015.
- Arias, Jacinto. *El mundo numinoso de los mayas. Estructura y cambios contemporáneos*. México: SepSetentas, 1975.
- Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*. México: Grijalbo, 1996.
- Bracamonte y Sosa, Pedro y Jesús Lizama Quijano. «Marginalidad indígena: una perspectiva histórica de Yucatán.» *Desacatos* 13 (2003): 83-98.
- Bricker, Victoria. *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Bonfil, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/SEP, 1987.
- CDI 2012. Catálogo de localidades indígenas 2010. Disponible en línea: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=2578:catálogo-de-localidades-indigenas-2010&catid=38:indicadores-y-estadisticas&Itemid=54

- Cancian, Frank. *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press, 1965.
- Calderón, Marco y José Luis Escalona. «Indigenismo populista en México. Del maestro misionero al Centro Coordinador Indigenista.» En *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las formaciones del Estado mexicano*. Vol. II, de Andrew Roth Sennef (ed.), 145-174. México: El Colegio de Michoacán, 2011.
- Contreras, Ulises. «Conflicto social y enfermedad en los Altos de Chiapas (estudio de caso).» *Estudios Sociológicos*, 21, 62 (2003): 399-420.
- Eiss, Paul K. «Constructing the Maya.» *Ethnohistory* 55, 4 (2008): 503-508.
- Escalona Victoria, José Luis. «¿Por qué la antropología sigue atrapada en el tema de la identidad “étnica”? Hacia una antropología de la producción de la diferencia.» En *Identidades diversas, ciudadanías particulares*, de Jorge Uze-ta (ed.), 135-160. México: El Colegio de Michoacán, 2013.
- . *Política en el Chiapas rural contemporáneo, una aproximación etnográfica al poder*. México: UNAM, 2009.
- Fábregas, Andrés y Rosana Guber (coord.). *Chiapas en las notas de campo de Ester Hermitte*. México: Universidad Intercultural de Chiapas / Instituto de Desarrollo Económico y Social / Centro de Antropología Social de Argentina, 2007.
- Gamio, Manuel. *La población del valle de Teotihuacán*. Tomo I. México: Instituto Nacional Indigenista, 1979 [1922].
- García Mora, Carlos y Martín Villalobos Salgado. «Presentación.» En *La antropología en México. Panorama histórico*, Colección biblioteca del INAH, tomo 4: Las cuestiones medulares, 11-14. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnología y antropología social), 1988.
- Guiteras Holmes, Calixta. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Hermitte, Ester. *Poder sobrenatural y control social*. México: Instituto Indigenista Interamericano (número 57), 1970.
- Hewitt, Cynthia. *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*. Londres: Routledge y Kegan Paul, 1984.
- Imberton, Gracia. *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas (Colección científica, 5), 2002.
- INEGI. *La población indígena de México*. México: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, 2004.
- Kirchhoff, Paul. «Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales.» *Tlatoani* 3 (1960 [1943]): Suplemento.
- Krotz, Esteban. *La otredad cultural, entre utopía y ciencia, un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: Fondo de

- Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.
- Larsson, Martin. *El brillo de la imagen. La disputa por la Ciudad Rural Sustentable en Santiago El Pinar*. Tesis de maestría en antropología social. México: CIESAS, 2012.
- López Caballero, Paula. «The effect of othering. The historical dialectic of local and national identity among the originarios, 1950-2000.» *Anthropological Theory* 9, 2 (2009): 171-187.
- Nash, Manning. «Political Relations in Guatemala.» *Social and Economic Studies* 7, 1 (Marzo 1958): 65-75.
- Page, Jaime. «La importancia del cuerpo en la noción de persona entre mayas actuales de Oxchuc, Chamula y Chenalhó, Chiapas.» *Pueblos y Fronteras* 9, 18 (2015): 35-48. Disponible en: <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/v09n18/pdf/articulo03.pdf>
- Partida Bush, Virgilio. *Proyecciones de indígenas de México y de las entidades federativas 2000-2010*. México: Consejo Nacional de Población, 2005.
- Pitarch, Pedro. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996a.
- . «Animismo, colonialismo y la memoria histórica tzeltal.» *Revista Española de Antropología Americana* 26 (1996): 183-203.
- Reina, Leticia y Cuauhtémoc Velasco. «Presentación.» En *La reindianización de América, siglo XIX*, 11-13. México: Siglo XXI / CIESAS, 1997.
- Reina, Leticia. *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*. México: Siglo XXI, 1980.
- Rojas, Teresa y Mario H. Ruz (1997), «Presentación.» En *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, de Jan De Vos. México: CIESAS / INI (Colección Historia de los pueblos indígenas de México), 1997.
- Sáenz, Moisés. *Carapan, bosquejo de una experiencia*. Perú: Librería e Imprenta Gil, 1936.
- Smith, Waldemar. *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México: Fondo de Cultura Económica (*The Fiesta System and Economic Change*, Columbia University Press, 1977), 1981.
- Sullivan, Paul. *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*. México: Gedisa, 1991.
- Villa Rojas, Alfonso. *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México: Gobierno del Estado de Chiapas, 1990.
- . «Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico.» *American Anthropologist* 49 (1947): 578-587.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Ediciones de la Casa Chata 9 (1ª edición: El Colegio de México), 1979 [1950].

- Vogt, Evon Z. *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap of Harvard University Press, 1969.
- . (ed.). *Los Zinacantecos. Un pueblo Tzotzil de Los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie Presencias 56), 1992 [1966, INI].
- Wasserstrom, Robert. *Class and Society in Central Chiapas*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Wolf, Eric. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica. (*Europe and the People Without History*, University of California Press, 1982), 1987.

João Pacheco de Oliveira*

Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad

Resumen | En las antropologías hegemónicas el desafío para el pensamiento crítico es romper con el exotismo y comprender lo cotidiano. En las antropologías periféricas se impone además una atención especial a la dimensión reflexiva. El investigador no puede jamás imaginarse como un sujeto radicalmente extraño a las disputas y clasificaciones sociales y hacer tabla rasa de las múltiples representaciones e intereses que rodean su etnografía. La producción científica precisa ser analizada no por medio de las auto-representaciones engendradas a partir de la importación descontextualizada de conocimientos, sino a través de un análisis cuidadoso de las prácticas concretas de investigación, de los resultados producidos y procurando tomar conciencia del campo de posibilidades y de sus límites. El tipo de conocimiento que produce, así como las teorías y herramientas de la investigación, no resultan en una simple copia reproducida mecánicamente o clonada de las antropologías hegemónicas, dado que está necesariamente cargada de otras potencialidades que precisan ser identificadas por la etnografía de la ciencia, explícitamente formuladas y asumidas. Pensar las tradiciones etnográficas de manera plural, como resultado de una autoconciencia progresiva en cuanto a la eficacia, límites y singularidad de prácticas específicas de investigación, puede representar una forma positiva y creativa para repensar la historia y las perspectivas de la disciplina.

Ethnographic Traditions and Ways of Building Otherness

Abstract | In hegemonic anthropologies, the major challenge to critical thought lies in managing to break with exoticism and understand everyday life. In peripheral anthropologies, it is also imperative to pay special attention to the reflexive dimension. A researcher can never imagine him/herself as an individual who is radically alien from social disputes and classifications, and ignore the multiple representations and interests in which his/her ethnography is developing. Scientific production must be analyzed, not by means of self-representations generated on the basis of non-contextualized importation of knowledge, but rather with the help of a careful analysis of the concrete research practices, the results produced, and striving to develop an awareness of the field of possibilities and its limits. The

Recibido: 11 de febrero de 2016. Aceptado: 4 de abril de 2016.

* Profesor Titular del Museo Nacional, de la Universidad Federal de Río de Janeiro/UFRJ.

Correo electrónico: jpo.antropologia@mn.ufrj.br

type of knowledge generated, along with the theories and research tools, are not the result of a direct copy, mechanically reproduced or cloned from hegemonic anthropologies, given that they are pregnant with other potentials which need to be identified, explicitly formulated and appropriated by the ethnography of science. Considering ethnographic traditions in a plural way, as the result of a progressive self-awareness in terms of efficacy, limits and the singularity of specific research practices, could represent a positive and creative form of re-thinking the history and perspectives of this discipline.

Palabras clave | antropología hegemónica – antropología periférica – tradición etnográfica – otredad interna

Keywords | hegemonic anthropologies – peripheral anthropologies – ethnographic tradition – internal otherness

El mito de origen de las antropologías periféricas

LA HISTORIA DE UNA “antropología periférica”¹ nunca comienza en el propio país sino en los espacios metropolitanos, donde fueron instituidas las galerías de “padres-fundadores” y se constituyeron las genealogías científicas. Los cursos de grado en ciencias sociales, descritos como momentos iniciales de profesionalización, fueran seguidos más tarde por la implantación de programas de posgrado. Todo lo que les precede es pensado apenas como “prehistoria”, la cual aportaría cierta erudición pero no instrumentos analíticos que pudieran contribuir, de manera efectiva, para la investigación y el trabajo antropológico. Se busca siempre el punto cero de la antropología en estos países: separar en definitivo y de manera inequívoca, de una parte, las formas legítimas de producción de conocimiento y los parámetros profesionales pensados como los únicos correctos, y, de la otra, ubicar las prácticas no científicas, no legítimas y puramente de *amateurs*.

También de esta manera se piensa y se pone en práctica la iniciación a la disciplina, a través de la lectura de manuales y de historias de la antropología (con sus “escuelas” y “corrientes”). Se trata de obras dirigidas originalmente a un público universitario metropolitano, ofreciéndose por lo general en su traducción pura y simple, sin agregados o adaptaciones (indispensables para un público extranjero). Luego se prosigue con el estudio de monografías ejemplares y ex-

1 Expresión utilizada por Roberto Cardoso de Oliveira (1999) para designar antropologías (como las latinoamericanas) que emergen de fuera de la Europa Occidental y los Estados Unidos, o sea, de contextos hegemónicos en términos económicos y políticos, en los cuales se desarrollan las “antropologías centrales”.

posiciones de método, entre las cuales están rigurosamente ausentes las menciones a las producciones nacionales.

En los cursos temáticos la bibliografía teórica también es exclusivamente externa, mientras los autores nacionales figuran apenas como contribuciones recientes a la investigación; como máximo, sirven para otorgar un color local a las escuelas y corrientes (supuestamente universales), en función de ejercicios concretos de aplicación. Teorías, métodos de investigación y legitimidad científica son vistos como si fueran bienes de importación. Desde una condición periférica surge entonces una antropología subalterna, insertada en una división internacional del trabajo y dentro de una jerarquía bien definida que le es adversa.

Es necesario un esfuerzo crítico en cuanto a las modalidades concretas de existencia de estas antropologías periféricas. Al calificarlas como subalternas se llama la atención sobre la relación de dependencia con otras modalidades de antropología, presuntamente más legítimas y universales. Hasta la llamada crítica post-colonial habla desde una perspectiva bastante específica.

Las formas concretas y el grado de intensidad de la incorporación de los imperios de oriente no fueron los mismos que aquellos registrados con las poblaciones autóctonas en América. La paradójica coexistencia entre, por un lado, la presencia de tradiciones pre-coloniales en estructuras cotidianas (religiosas, lingüísticas y sociales) y, por el otro, el uso de la lengua inglesa como canal principal de comunicación, implican condiciones bastante diferentes a aquellas observadas en las Américas para el desarrollo de antropologías.

El dominio colonial de los españoles y portugueses en esta parte del planeta fue muy distinto, con la desestructuración de imperios preexistentes y una reconfiguración mucho más profunda del modo de vida de las poblaciones originarias. Ese dominio tampoco dejó como legado lingüístico su inserción en una comunidad hegemónica (de lengua inglesa), tornando distintas sus estrategias y sus proyectos a futuro.

Caracterizar a tales antropologías (que por definición son “segundas”) como periféricas, destacando con ello su dependencia frente a las antropologías hegemónicas, es sin duda un paso importante. Sin embargo, a mi modo de ver, para entenderlas en su dinamismo es necesario un esfuerzo etnográfico, teórico y

*La historia de una
“antropología periférica”
nunca comienza en el propio
país sino en los espacios
metropolitanos, donde fueron
instituidas las galerías de
“padres-fundadores” y se
constituyeron las genealogías
científicas*

epistemológico para evidenciar las condiciones sociales en que ellas se desarrollan, es decir, los contextos en los cuales adquieren funciones y significados específicos. Para que la relación colonial sea una herramienta de análisis sociológico, debemos ser capaces de entenderla en su variabilidad y en las contradicciones que le son constitutivas.

A mi entender, cabe aquí la misma crítica que hacemos al concepto genérico de “situación colonial”, herramienta fundamental para permitir la importación de una concepción no europeizante de la otredad: “Si, en lugar de tratar al ‘nativo’ y al ‘colonizador’ como categorías que son totalizantes, autoevidentes y

Es necesario un esfuerzo crítico en cuanto a las modalidades concretas de existencia de estas antropologías periféricas. Al calificarlas como subalternas se llama la atención hacia una relación de dependencia con otras modalidades de antropología, presuntamente más legítimas y universales

opuestas diametralmente, exploramos su variabilidad interna, los contextos históricamente diferentes por los cuales se conectan y la multiplicidad de conexiones que están establecidas entre estas categorías, podríamos abrir un nuevo campo de investigación. Quizás entonces la noción de una voz indígena singular (o ‘modelo nativo’), podría ser sustituida por un esfuerzo por evidenciar las diferentes estrategias sociales que hacen esta voz tan diversa y contradictoria (Pacheco de Oliveira 2009, 101)”. Avanzar en la investigación requiere cambiar la unidad reductora de una situación colonial mediante la identificación de las múltiples situaciones históricas que realmente pueden ayudar a la comprensión de las diferentes formas de organización social

y de la multiplicidad de estrategias de los colonizados.

Las antropologías periféricas también son productos históricos y sociales, que cruzan por variadas redes de circulación internacional de ideas y que toman los más distintos usos y aplicaciones locales. Hablar de antropologías nacionales sin duda corresponde a avanzar en el reconocimiento previo de la diversidad, pero también puede sugerir una unidad que en realidad se atribuye desde el exterior de las prácticas de producción de conocimientos, haciendo caso omiso de la diversidad de significados y aplicaciones que la antropología recibe dentro de cada contexto nacional. Para evitar esto trabajamos aquí con la noción de tradición etnográfica (Pacheco de Oliveira 2006 y 2013), inspirada por el análisis de las “tradiciones de conocimiento” de Barth (1993), dirigiendo nuestra atención hacia el campo de la práctica (Pels y Salemink 1999) y de la interrelación

entre los actores sociales (Bourdieu 1997), entendiendo que tales procesos pueden y deben ser objeto de estudios empíricos y descripciones etnográficas (Stocking Jr. 1968, 1974, 1984, 1988, 1996 y 2006).

Es necesario ir más allá del discurso normativo y homogeneizador de las auto representaciones académicas (procedan éstas de las antropologías centrales o periféricas). Las importaciones de conceptos y métodos de las antropologías metropolitanas no pueden ser interpretadas como si engendraran espontáneamente su demanda y regularan las formas de su propio consumo, imponiendo una racionalidad y dinamismo que serían inducidos desde el exterior por un sujeto supuestamente universal.

Es fundamental considerar a la antropología como práctica, tratando de percibir cómo ocurre el enraizamiento social de esta disciplina y de los conocimientos que posibilita. Esto debe ser observado mayormente por medio de dos factores cruciales. Primero, la asociación que tal antropología mantiene con otros saberes que frecuentemente preceden a la institucionalización de la disciplina, con los cuales ella se presentará como coligada en el contexto nacional. Es el caso de los saberes administrativos, morales y cartográficos, y también sus identificaciones y límites con otras disciplinas de los estudios de las humanidades (historia, arqueología, geografía, sociología, lingüística).

El segundo serán los usos locales que serán atribuidos a la antropología y a los antropólogos egresados de la formación universitaria, que pueden ser —y frecuentemente son— muy distintos de las formas de profesionalización posible en las antropologías centrales.

Claramente, la institucionalización de la antropología en Inglaterra, Estados Unidos y Francia posee características distintas, bien exploradas en otros estudios (véase: Stocking Jr. 1968, 1974, 1984, Kuper 1973 y 1999, Copans y Jamin 1977, L'Étoile 2004, entre otros). Desde sus inicios, los antropólogos de aquellos países se reivindicaron como portadores de un saber científico (y no administrativo, práctico o político), luchando por un espacio propio entre las disciplinas universitarias. Buscaban así insertarse en un sistema de producción de conocimientos ya establecido y bastante reconocido. La construcción de su identidad pasaba por la pretensión de poseer el monopolio de un saber legítimo sobre el mundo no-europeo (descalificando así otros saberes no científicos, a saber, los de viajeros, misioneros, administradores), y por los conflictos de fronteras con otras disciplinas universitarias (sociología, historia, geografía, arqueología, lingüística).

El uso no académico de los datos antropológicos se justificaba por su calidad y confiabilidad, por ser más exactos, profusos, presentados de forma neutra, pudiendo ser utilizados como aportes para políticas y para la toma de decisiones por agentes gubernamentales. A su vez, las interpretaciones de más amplio

espectro sobre el mundo no-europeo servían de apoyo para las políticas coloniales (especialmente en la legitimación del “gobierno indirecto” (*Indirect Rule*).

¡Pero los contextos sociales no fueron trasplantados junto a las normativas disciplinares y las expectativas que éstas suscitaban en cuanto al conocimiento científico! Al contrario, fueron los contextos sociales propios de las jóvenes naciones, los que se apropiaron de aquel conjunto de conocimientos supuestamente universales y científicos, resignificándolos y propiciando el surgimiento de intelectuales que se identificarían como “antropólogos”.

Pluralizando tradiciones etnográficas

¿Qué poblaciones se constituirían en objeto de investigación y reflexión para los primeros intelectuales que, en Brasil, se definieron como “antropólogos”? Fueron las poblaciones claramente portadoras de instituciones diferentes de las occidentales; básicamente, las mismas sobre las cuales la antropología colonial realizó sus experiencias iniciales y por las que reivindicaba, por contraposición al saber administrativo y las intervenciones religiosas, un conocimiento imaginado como superior y de naturaleza científica (Evans-Pritchard y Fortes [1940] 1970).

Los primeros antropólogos brasileños siguieron las huellas de los investigadores norteamericanos y franceses que estuvieron en el país entre las décadas de 1930 y 1950, volcando su foco principal de interés en las sociedades y culturas indígenas, o en las tradiciones religiosas llamadas afro-brasileñas. Sólo que, en este caso, los “otros” no estaban distantes a miles de kilómetros ni eran el objeto precipitado de una acción de gobiernos coloniales, estructurada en el fondo por principios militares (donde el “otro” era virtualmente sinónimo de “enemigo” o de población subyugada). La construcción de una “otredad interna” Krotz (2002) no fue apenas un detalle o un accidente histórico, sino que tuvo implicaciones profundas entre nosotros para el ejercicio de una ciencia hermenéutica como la antropología.

En los países hegemónicos —donde tales formas de humanidad fueron pensadas y sentidas como absolutamente exteriores e incomprensibles, al igual que la acción colonial parecía distante del cotidiano de la mayoría de los ciudadanos— el desafío para el pensamiento crítico fue romper con el exotismo como eje propulsor de la investigación antropológica (Bensa 2006). Es indispensable disolver la invisibilidad de la acción colonial, que debe pasar a ser vista como parte indisociable de la vida metropolitana, como nos recordaba Jean Bazin (2002, 50): “Por más distanciado o con acceso difícil que sea, el campo no es para nosotros jamás algo verdaderamente ajeno, una vez que ya estamos allí ubicados” (traducción JPO).

En las antropologías periféricas, el desafío debería ser lo contrario: no se trata tanto de recuperar lo distante en tanto próximo y lo exótico como cotidiano, sino dirigir la atención a cosas comunes y compartidas, precargadas con diferentes interpretaciones, objetos de pasiones e intereses variados. El investigador no puede hacer tabla rasa de las múltiples representaciones y teorías sobre lo que conduce su etnografía, ni tampoco imaginarse a sí mismo como un sujeto radicalmente extraño a las disputas sociales. Esto impone una atención especial a la dimensión reflexiva, sin la cual es imposible comprender el tipo de conocimiento que produce.

Tal conocimiento, así como las teorías y herramientas de la investigación, no resultan en una simple copia, reproducida mecánicamente o clonada de las antropologías hegemónicas, dado que está necesariamente cargado de otras potencialidades que deben ser identificadas por la etnografía de la ciencia y examinadas críticamente a la luz de parámetros teóricos, epistemológicos y políticos, que deben ser explícitamente formulados y asumidos.

Un aspecto perverso y limitador de la antropología colonial y de sus copias por los colonizados es el abuso en la utilización de términos como “nativos” y “salvajes”, así como la insistencia en caracterizarlos meramente como “informantes”, presuponiendo que su humanidad (en tanto “salvajes”) está siempre expresada en modalidades autónomas y distintas de pensamiento. Con esto se procede a un completo olvido de las relaciones de fuerza y sujeción, y a celebrar el exotismo e implícitamente transformar modos de dominación y conflictos de clase, género y etnia en “diferencias puramente culturales”.

Estas son prácticas todavía bastante corrientes en la investigación y enseñanza de la antropología en el contexto de América Latina, sobre todo en programas de posgrado², que tuvieron que coexistir durante largos periodos con dictaduras militares, importando modelos de universidades prestigiosas del primer mundo. La implementación de la antropología como disciplina universitaria en sociedades rígidamente estratificadas y muy exclusivas, como un corolario inevitable, solo permitió el acceso a jóvenes procedentes de elites económicas e intelectuales. Todo favorecía apropiarse de protocolos de investigación de la tradición etnográfica de la primera mitad del siglo XX, apodándolos como “antropología clásica”, para legitimar su desapego de los principales problemas, autores y debates nacionales anteriores, provenientes de distintas disciplinas y formaciones intelectuales, pero muy importantes en la producción de conocimientos en relación con su propio país.

2 Ver Miceli (1993) para una investigación muy detallada y rigurosa sobre el surgimiento de los posgrados en Brasil y la influencia de los organismos de financiación (públicos y privados, nacionales o no) en tal proceso.

Para la mayoría de los intelectuales brasileños, indios y negros nunca fueron en el pasado objetos exóticos, sino tipos sociales que formaban parte de su escenario cotidiano. Frecuentemente reflexionaban sobre ellos usando las teorías científicas consagradas en la época (a menudo contradictorias entre sí). En sus obras exploraron, también intensamente, una dimensión sentimental y artística de tales poblaciones. En diversos contextos públicos se manifestaron acerca de las clasificaciones jurídicas y sociales de que indios y negros fueron objeto. Finalmente dialogaron de manera activa y respaldaron líneas de actua-

Para la comunidad antropológica sería bastante empobrecedor, creo, dentro de una visión reductora y falsamente universalizante, ignorar por completo o también considerar como “segundas” las antropologías periféricas, repitiendo la metáfora aplicada, en el plano económico, a países “en desarrollo”.

ción administrativa en relación a estas “otredades internas”. Por más que pensaban reproducir las estrategias de investigación, los *tropos* narrativos y las argumentaciones usuales en las antropologías hegemónicas, la búsqueda de autonomización de las antropologías periféricas tuvo que lidiar con una configuración de relaciones sociales muy distintas entre sujeto y objeto de conocimiento.

Para la comunidad antropológica sería bastante empobrecedor, creo, dentro de una visión reductora y falsamente universalizante, ignorar por completo o también considerar como “segundas” las antropologías periféricas, repitiendo la metáfora aplicada, en el plano económico, a países “en desarrollo”. Como también, por el contrario, sería perjudicial no considerar los procesos sociales con-

cretos y las disputas de las que resultan las formas de conocimiento, glorificando ingenuamente tales antropologías como expresión pura (o sea, romantizada y jamás investigada) de epistemologías “nativas”.

Un ejemplo a seguir evidencia la complejidad de los retos a enfrentar. La obra de Gilberto Freyre, como también su trayectoria intelectual, evidencian los riesgos de esta segunda tendencia. Él fue en Brasil, el primer intelectual en ostentar con exclusividad el título de antropólogo. Sus escritos contribuirán para desplazar la visión objetificada del “otro” (el “otro interno”, es decir, en sus escritos, el negro), como también de los procesos de dominación. El “nosotros” con que piensa no corresponde más al colonizador europeo, colocando en el foco de sus estudios, por el contrario, al mestizo brasileño y sus costumbres (una mezcla de instituciones portuguesas, africanas e indígenas). En sus últimos

trabajos, aquello que antes había sido una contribución muy original terminó por transformarse en una apología, dando origen a una nueva ciencia, la “tropicalología” (peligro igual al de valorizar una “sociología o ciencia” que debería provenir únicamente de “epistemologías indígenas” o de identidades regionales).

Indígenas y producción de conocimiento en Brasil

Reparemos en las prácticas y representaciones sobre los indígenas, las cuales preceden largamente a la implantación de la antropología en estos contextos nacionales. Tales ideas, actitudes y expectativas continúan integrando referentes ideológicos compartidos en gran parte por los científicos sociales, dado que están sólidamente establecidas en el escenario de la vida cotidiana. Para un ejercicio verdaderamente crítico de la antropología, estas prácticas y representaciones precisan ser mejor conocidas, así como también necesitan ser mejor descritos y analizados sus impactos en el proceso de conocimiento.

El primer aspecto a considerar es la influencia del indianismo en la formación de la clase dirigente y de los intelectuales brasileños.

La extensa producción de artistas (poetas, novelistas, pintores, escultores, músicos) y pensadores en la segunda mitad del siglo XIX penetró en todas las capas sociales, conformando las bases de lo que el brasileño medio piensa y siente sobre los indígenas. Esto se podría condensar de una manera sencilla: “Básicamente, todos descendemos de los indígenas, que eran personas nobles y altivas antes de la llegada de los colonizadores. El tratamiento duro recibido por parte de los portugueses, asociado a su dificultad en adaptarse al modo de vida europeo, los exterminó casi completamente. De aquel pasado glorioso apenas sobrevivieron unos pocos grupos en situaciones remotas, mientras se encuentran vestigios dispersos y frecuentes en la toponimia, los recuerdos familiares y las costumbres”.

El proceso histórico de la independencia —realizado sin una ruptura en la forma política (monarquía), que se mantuvo vinculada a la misma dinastía portuguesa— parece haber quedado inconcluso hasta la institución de la República, en el pasaje hacia el siglo XX. Paradójicamente, correspondió al arte y al pensamiento social brasileño promover aquello que la política no había realizado, apartando a la joven nación de su antigua potencia colonizadora en el plano afectivo y simbólico. Por medio de la revalorización de un indígena como antepasado remoto y de una herencia indígena dispersa pero substancial (sanguínea, emotiva y hasta ambiental), los brasileños se distanciaron de su origen portugués y construyeron para sí mismos, aún durante el Imperio, una identidad nacional bien específica (Pacheco de Oliveira 2009).

El segundo aspecto a tener en cuenta es la existencia de una agencia estatal específica (*Serviço de Proteção ao Índio/ SPI*) creada en 1910 bajo el control de militares positivistas, la cual condujo a la consolidación de un verdadero saber administrativo, el llamado “sertanismo”³ o “rondonismo”.⁴ Más que la observación de las costumbres indígenas o la incorporación de conocimientos antropológicos en sus procedimientos prácticos, principalmente valorizaban las experiencias directas de contacto y “pacificación” de los indígenas realizadas por agentes gubernamentales. La visión romántica (heredada del indianismo) continuó inspirando las intervenciones prácticas, asociada desde el comienzo a una perspectiva autoritaria y paternalista donde se reafirmaba la incapacidad civil del indígena y la necesidad absoluta de una tutela protectora. A pesar de sus semejanzas con aquella ejercida por los misioneros, era pensada como una actividad laica e influida por el positivismo comtiano (por lo tanto, con una rigurosa exclusión de las prácticas religiosas).

Sin embargo, en las décadas de 1940 y 1950 este panorama fue alterado. A través de mutuas visitas y de intercambios más frecuentes, las experiencias que tenían lugar en México y Estados Unidos condujeron a una redefinición de las formas de intervención de la agencia oficial (SPI), cuya actuación a partir de allí se apoyó en una colaboración establecida entre administradores y antropólogos. La propia agencia indigenista y su fundador, el mariscal Rondón, fueron clasificados *a posteriori* por Darcy Ribeiro (1970) como “indigenistas”,⁵ pasando supuestamente a seguir, bien de cerca, el modelo mexicano.

La participación de antropólogos en el SPI se tornó un hecho estratégico y nada extraño. En la década de 1950 tres de los principales etnólogos brasileños desarrollaron allí sus estudios e investigaciones: Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão y Roberto Cardoso de Oliveira.⁶ En 1955, en reunión de la recién fundada *Associação Brasileira de Antropologia* (ABA), Galvão hablaba sobre la necesidad de un ambicioso programa de investigaciones en el que los antropólogos desarrollarían

3 Por sertanismo me refiero al conjunto de técnicas y saberes que, desde el siglo XVII, han orientado las expediciones de entrada a parajes del interior del Brasil (llamados “sertões”, deshabitados por el hombre blanco). Quienes las dirigen son llamados “sertanistas” o “bandeirantes”.

4 Por rondonismo me refiero a la doctrina relativa a la protección del indio desarrollada por el mariscal Cândido Mariano da Silva Rondon, ingeniero militar de formación positivista, y sus equipos de colaboradores. Fue el fundador de la agencia indigenista oficial (SPI), dirigiéndola durante varias décadas. Su ideario asocia las técnicas del sertanismo a la disciplina militar, apoyándose en pensadores nacionales (principalmente del romanticismo) y en el evolucionismo de Auguste Comte.

5 Véase especialmente la segunda parte del libro, dedicada a Rondón.

6 Para una descripción de la interrelación entre antropólogos e indigenistas en este periodo, ver: Antonio Carlos de Souza Lima (2008).

trabajos que ayudarían a proveer modelos de actuación del Estado respecto a sus poblaciones indígenas tradicionales. Al concluir, enunciaba un lema que sería muchas veces repetido en la antropología brasileña, reafirmando la doble lealtad del antropólogo: para con los elevados principios de la ciencia a la que pertenece, y el compromiso con el destino de las poblaciones estudiadas.

Tal preocupación repercutirá igualmente en la formación de un nuevo objeto de investigación para la propia antropología, con los estudios de fricción interétnica desarrollados por Roberto Cardoso de Oliveira⁷ y sus discípulos, inspirados en las formulaciones de Georges Balandier (“situación colonial”), y Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova (“colonialismo interno”). La instauración de un gobierno militar en 1964 evidentemente anuló la posibilidad de algún diálogo entre los antropólogos brasileños y la administración pública, tornando inviables inclusive a aquellas investigaciones que estuvieran explícitamente en sintonía con los ideales de protección a las sociedades y culturas indígenas. Mientras tanto, los antropólogos egresados de los cursos de posgrado implantados en el país en 1968 (en el Museo Nacional de Rio de Janeiro y en la Universidad de São Paulo) dieron continuidad a esta vertiente de análisis en antropología, elaborando decenas de etnografías sobre los pueblos indígenas y realizando importantes perfeccionamientos teóricos y metodológicos.

Es importante notar que, en el caso de los estudios sobre la población negra y las tradiciones religiosas afrobrasileñas, los procesos cognitivos tuvieron una marca muy diferente. Primero porque, hasta muy recientemente (década de 1990), no existió ninguna política oficial de protección a tales comunidades; al contrario, en las últimas décadas del siglo XIX y hasta la mitad del XX, los “terreiros de candomblé”⁸ fueron incluso objeto frecuente de persecuciones policíacas.

En segundo lugar, desde los años de 1940 había surgido una naciente movi-
lización urbana de intelectuales negros, que no sólo reivindicaban espacios de una representación política sino que también promovían estudios e investigaciones de manera independiente, postulados bajo una intención de “descolonización” y promovidas por intelectuales orgánicos. A diferencia de los indígenas —que eran objeto de una política de protección del blanco y de una agencia estatal específica— los negros necesitaban organizarse para hablar por sí mismos. Las investigaciones desarrolladas por antropólogos y folkloristas sobre las religio-

7 Entre otros igualmente importantes, véanse dos libros de Roberto Cardoso de Oliveira publicados en 1964 y 1978.

8 Locales donde son realizadas las ceremonias religiosas de origen africano. El término “terreiro” indica un lugar abierto y de ocupación temporal, remitiéndose a un periodo en que tales ritos y cultos eran clandestinos y calificados como prácticas ilegales.

nes afrobrasileñas siempre estuvieron centradas en descripciones específicas y en escenarios locales, justificados por relaciones de empatía más o menos fuertes (aunque poco habladas y nunca analizadas, ignoradas incluso por la propia academia).

Es importante recordar también que en el periodo post-Segunda Guerra Mundial, con el establecimiento de programas de ayuda internacional y la ideología de la modernización como impulso para el desarrollo del tercer mundo, los estudios se dirigieron hacia las poblaciones rurales, así como las prácticas y costumbres que indicaban una continuidad de modos de vida tradicionales entre segmentos urbanos. Los antropólogos desarrollaron sus investigaciones orientadas a la crítica de tales presupuestos, evidenciando la organización social y la racionalidad subyacentes en tales colectividades, frecuentemente tratadas como “patológicas”. Los “otros internos” pasaron a ser también los campesinos y los “favelados”.⁹ Por su parte, los estudios críticos sobre la población negra en Brasil evidenciaron que no debían ser abordados sólo en términos estrictamente culturales, sino como fenómeno de clase y estratificación social.

La agencia oficial indigenista se mantuvo rigurosamente al margen de cualquier colaboración con los antropólogos hasta la década de 1990, bajo el comando de administraciones militares que obstaculizaban hasta la realización de investigaciones académicas, e intervenían directamente para evitar acciones autónomas llevadas a cabo por indios en conexión con antropólogos. Apenas durante una breve primavera de casi tres años (entre 1975 y 1978), fueron delineados e iniciados, con el concurso de antropólogos, algunos programas dirigidos a pueblos específicos (Yanomami, Ticuna, Rio Negro, Nambiquara, Guaraní y Gavião). La generación siguiente de antropólogos, formados por los cursos de posgrado, pudo intervenir en el destino de las poblaciones indígenas únicamente a través de entidades civiles que se autodenominaban “indigenistas”, creadas en algunas capitales a partir de 1978 y que mantenían acciones coligadas con líderes indígenas y misioneros católicos “progresistas” (reunidos en el *Conselho Indigenista Missionário*, CIMI).

En Brasil, para la carrera de licenciatura el plan de estudio es, con raras excepciones, el de “ciencias sociales”, con áreas de concentración en sociología, antropología y ciencias políticas. Una formación específica en antropología sólo tiene lugar en el posgrado (maestría y doctorado). Esto es reconocido hasta por la propia asociación profesional (ABA), que sólo admite como socios plenos a los portadores de, como mínimo, un diploma de maestría en antropología. Tan

⁹ Llámase favelados a las personas que viven en favelas; éstas son áreas habitacionales en núcleos urbanos de población pobre (ocupando las zonas altas y las periferias de las ciudades), originadas en gran parte por familias que abandonaron la región rural.

sólo recientemente, con la gran expansión de los posgrados (que, en 40 años, pasaron de apenas 2 núcleos establecidos en el eje Rio de Janeiro/São Paulo a 17 programas distribuidos por todas las regiones del país), se está iniciando un debate sobre la creación de una carrera de licenciatura específica en antropología.

En las décadas de 1980 y 1990, tras el fin de los gobiernos militares (1964-1984), el retorno a la democracia y una nueva Constitución (1988), crearon nuevas demandas de la sociedad respecto a los antropólogos. Éstos, estimulados por líneas de investigación que recién se consolidaban en las antropologías hegemónicas (como los estudios de género, etnicidad, poder y sexualidad), crearon una pauta de trabajos extremadamente diversificada en la antropología brasileña. Bajo los rótulos genéricos de “minorías”, “derechos” y “nuevas identidades”, se fue delineando una reconfiguración de la disciplina en el país, instituyéndose nuevos objetos de conocimiento.¹⁰ Por su parte, los antropólogos mantenían una permanente interlocución con movimientos sociales, organismos públicos, entidades no gubernamentales y agencias internacionales.

Debe dedicarse especial atención a los llamados “laudos” o “pericias” antropológicas, estudios encomendados a antropólogos por autoridades administrativas o judiciales preocupadas en instruir procesos y fundamentar sus decisiones. En la esfera administrativa, se trata de estudios y trabajos de campo realizados por antropólogos en función de una solicitud formal de la agencia indigenista, teniendo como objetivo la delimitación de tierras para las colectividades indígenas. En la esfera jurídica, los antropólogos han actuado como peritos en asuntos indígenas, esclareciendo cuestiones de tenor antropológico. Como el reconocimiento de los derechos indígenas debe estar basado en consideraciones de orden antropológico, son justamente los indígenas los primeros interesados en movilizar a sus etnógrafos para la ejecución de tales trabajos.

En algún momento de sus carreras, cerca de dos tercios de los etnólogos brasileños tuvieron que dedicar enteramente toda su energía y competencia profesional para la realización de tales laudos y pericias, que actualmente ascienden a cerca de tres centenas. Aunque tales saberes hayan sido generalmente clasificados por los programas de posgrado como producción no científica (tomados en cuenta apenas como actividades de extensión o trabajos aplicados), fueron fundamentales para la formación de la mayoría de los antropólogos brasileños; además, allí aparecen datos e interpretaciones originales y de gran

10 Un ejemplo de esta nueva forma de concebir y articular objetos distintos de conocimiento, arraigados todos en un contexto histórico preciso y referidos a una problemática teórica, es la creación de nuestro laboratorio de investigación en el Museo Nacional (LACED/Laboratorio de Estudios sobre Etnicidad, Cultura y Desarrollo), cuya línea de investigación incluye los pueblos indígenas, los afro descendientes, las cuestiones de género y minorías, las políticas públicas, los movimientos sociales y las periferias urbanas.

relevancia para el conocimiento de los pueblos indígenas en su contemporaneidad.¹¹

Pero, ¿cómo son entendidos tales cambios en la antropología, ya sea en los estudios sobre indígenas o en las nuevas áreas de la disciplina? Una perspectiva simplista, basada en una visión positivista y evolucionista de la historia de esta ciencia, pretende que estos sean entendidos como la mera extensión de la investigación antropológica a nuevos objetos. Lo que de hecho sucede es algo bien diferente, dado que los trabajos antropológicos que se derivan de estos cambios representan respuestas a situaciones etnográficas múltiples y bastante distintas del típico escenario colonial, implicando una reelaboración de métodos y objetivos, una transformación cualitativa de la herencia clásica y sin abandonar los diálogos con nuevas líneas de investigación en las antropologías hegemónicas.

Las verdades operacionales que generaron las condiciones de posibilidad de la práctica antropológica, que formaron sus gustos y valores y que permitieron la cristalización de una identidad propia para el antropólogo, van siendo alteradas y reemplazadas dentro de experiencias nuevas, las cuales deben ser verbalizadas a través de nuevos parámetros científicos. Ocuparse de forma rigurosa y consciente en analizar y tornar claras estas nuevas condiciones del trabajo antropológico, reflexionando cuidadosamente sobre ellas, es el mejor medio para hacer avanzar el conocimiento. Trabajar de forma científica no es disolverse en un problemático “nosotros”, reproduciendo parámetros científicos consagrados del pasado, sino ser capaz de recuperar la singularidad y originalidad de la experiencia que fue vivenciada.

Es necesaria la búsqueda por alcanzar una perspectiva etnográfica del conocimiento, considerándolo como producción social y proceso práctico, que dan como resultado la constitución de diferentes tradiciones que, muchas veces, no se presentan como necesariamente convergentes ni complementarias. Son tales tradiciones etnográficas las que deben ser identificadas y analizadas, permitiendo así escapar de la perspectiva puramente normativa del positivismo continuista.

Las autorrepresentaciones de la disciplina caminan con mucha más lentitud que las transformaciones registradas en el interior de la práctica concreta de la investigación antropológica. Es una actitud nostálgica llamar ‘clásicas’ a las formulaciones simplificadas de los padres-fundadores de la antropología (los cuales respondían a exigencias políticas y cognitivas de construcción de un saber, dentro de un marco colonial preciso, hoy enteramente modificado), como también

11 Para un análisis de los laudos y su impacto en la renovación teórica de la antropología brasileña, véase: Pacheco de Oliveira (2008), como también una reciente compilación (Pacheco de Oliveira, Mura y Barbosa 2015).

lo es importar pura y simplemente los dilemas y desafíos presentes en la agenda de la antropología metropolitana. Tales autores e interpretaciones deben estar encuadrados en su contexto histórico, en vez de ser petrificados en recomendaciones normativas genéricas y atemporales, repetidas en los manuales y en los ritos académicos de ingreso y consagración en la carrera de antropología.

A modo de conclusión: los desafíos actuales

Así como es necesario revelar el cuadro colonial como fundamento de las verdades operacionales presentes en las autorrepresentaciones más convencionales del trabajo del antropólogo, es igualmente importante prestar atención a cómo el escenario político se alteró radicalmente en las últimas décadas. Hoy, las jóvenes naciones y los antiguos imperios coloniales no están totalmente libres para seguir tradiciones jurídicas o administrativas propias en relación a los pueblos indígenas. Existen importantes regulaciones internacionales que intervienen a través de sanciones en diversas instancias, así como también por intermedio de la condena moral y pública. Agencias internacionales y multilaterales también establecieron criterios que deben orientar las relaciones de los estados-naciones con sus poblaciones autóctonas.

En el mundo globalizado de hoy día, las diferencias culturales internas a las unidades nacionales dejaron de ser objeto de represión o disimulo. Por el contrario, las diferencias son explotadas por la industria del turismo y del tiempo libre, domesticadas a través de políticas públicas (multiculturalismo). Pueden también algunas veces ser usadas como fermento generador de nuevas unidades sociopolíticas (frente a la disminución del atractivo de las ideologías universalistas). Por otro lado, las poblaciones autóctonas ya no se hacen representar exclusivamente por líderes locales o tradicionales articulados con estructuras coloniales, sino que disponen cada vez más de sus propios intelectuales (profesores bilingües, estudiantes universitarios, técnicos, pastores, etcétera), articulándose progresivamente en asociaciones integradas en redes, que van desde la aldea hasta una representación continental o mundial.

Lo que el joven antropólogo investigará en el campo ya no puede ser el fruto exclusivo de un interés académico, puramente justificado por su relevancia científica y decidido entre él, su director de tesis y la institución universitaria o equipo de investigación al cual está vinculado. Es necesario que los líderes de la comunidad investigada comprendan las finalidades y el *modus faciendi* de la investigación, aprobándola o exigiendo reformulaciones. Invadir la intimidad de grupos y familias, revelar fórmulas secretas o privativas de ciertos segmentos, recolectar indiscriminadamente artefactos o especies naturales son prácticas dañinas que no deben ser actualizadas. Cualquier forma de registro deberá ser

objeto de una negociación directa con los indígenas, precedida de una “consulta informada” que les presente minuciosamente las implicancias que pueden estar en juego.

Actualmente, ya no se trata de un compromiso o responsabilidad personal (*personal accountability*) exigida al antropólogo por sus pares, como sucedía hace casi cuatro décadas (Jorgensen y Wolf 1970; Condominas 1973; Barth 1974). Hoy en día, lo que más importa a los indígenas es el tema del control sobre los múltiples usos que pueden llegar a tener los datos resultantes de la investigación etnográfica. Es fundamental saber en qué medida los análisis e interpretaciones elaborados pueden afectar su modo de vida, sus derechos y las representaciones sobre ellos mismos.

Como una premisa esencial a esta nueva relación, el investigador es invitado a abandonar cualquier simulación de neutralidad, involucrándose extensamente con las demandas más urgentes de esas colectividades. Si anteriormente esto fue afirmado a través de un documento político (Declaración de Barbados 1971), hoy se fundamenta en nuevos presupuestos analíticos¹² e importantes consensos establecidos entre diferentes “saberes regionalizados” (centrados en África, el Oriente, Oceanía y América).

En las últimas décadas del siglo pasado se dieron cambios importantes en el contexto brasileño, con un proceso de redemocratización y fuertes inversiones en programas de inclusión social por parte de mecanismos de cooperación internacional. El sistema de “jefaturas” supuestamente tradicionales, articuladas con el poder de las agencias oficiales y dentro del horizonte político de las “administraciones indirectas”, comenzó a demostrar su fragilidad, haciendo evidente que se tornaba cada vez más difícil y cuestionada la unidad de acción y pensamiento de cualquier etnia. De ahora en adelante, los antropólogos tienen que estudiar pueblos y culturas cuya existencia se manifiesta de forma más fragmentada y diversificada, y que coexisten con el dinamismo de las disputas por representatividad en múltiples niveles (generaciones, facciones, iglesias, etcétera).

Respecto a la perspectiva de los indígenas, se nota una modificación progresiva. Una vez superada la etapa de afirmación y reconocimiento básico de los derechos indígenas, la condición de “especialista” que un antropólogo puede llegar a asumir, en lo concerniente a una determinada cultura, incomoda cada vez más a los que accionan esas identidades en sus disputas cotidianas. El hecho de que una persona de fuera, que puede escapar a los mecanismos locales de control, venga a ser colocada en una posición de autoridad (logrando de algún modo arbitrar sobre cuestiones que son objeto de discusión y reformula-

12 Como la teoría del discurso, la crítica hermenéutica y la antropología del colonialismo.

ción colectiva), puede constituirse en una amenaza para los nuevos intelectuales y líderes indígenas. Aquí se registra una creciente reivindicación para que los investigadores y etnógrafos sean los propios indígenas, lo que desnivelaría menos las disputas para alcanzar consensos, por interpretaciones autorizadas o por autenticidad.

La posibilidad de que los indígenas comiencen a disputar un espacio de representación en donde, anteriormente, el antropólogo transitaba con relativa libertad y con incuestionable legitimidad científica, seguramente traerá muchas consecuencias importantes para las nuevas formas del “quehacer antropológico”. El antropólogo necesitará explicar mejor la especificidad de su mirada y de su conocimiento, tanto ante las colectividades que estudia como ante las diferentes esferas gubernamentales y la opinión pública.

Considerando también la enorme ampliación de su campo de investigación, el surgimiento de nuevos temas y métodos, así como la existencia de nexos importantes con otras disciplinas, impone una reflexión que pueda fundamentar nuevas posturas científicas. Sobre todo, es preciso repensar las autorrepresentaciones estáticas y confortables de la disciplina, pues lo que está en debate es la propia naturaleza del conocimiento antropológico.

Para cerrar me gustaría subrayar mi propia incomodidad con la autorrepresentación habitual de la antropología, ya sea en contextos periféricos o metropolitanos, asociada a una visión normativa y homogeneizadora de la ciencia y limitada por una perspectiva eurocéntrica.¹³ Los proyectos de formación institucional en las antropologías periféricas deben ser analizados no sólo por medio de las auto representaciones engendradas a partir de la importación descontextualizada de conocimientos, sino a través de un análisis cuidadoso de las prácticas concretas de investigación que éstas actualizan, observando los resultados producidos y procurando tomar conciencia del campo de posibilidades que instauraron y de sus límites.

Considerando también la enorme ampliación de su campo de investigación, el surgimiento de nuevos temas y métodos, así como la existencia de nexos importantes con otras disciplinas, impone una reflexión que pueda fundamentar nuevas posturas científicas

13 Ver Ribeiro y Escobar, 2006, Restrepo y Escobar, 2005, cuyas elaboraciones apuntan firmemente en esta dirección.

Lejos de ser una construcción arquitectónica uniforme e integrada, la antropología puede abrigar dominios bastante diferenciados, con saberes regionalizados (Fardon 1990) y especializados, en los cuales se procesa efectivamente la transmisión y evaluación de prácticas específicas de investigación, algunas veces con fuertes aproximaciones a autores y procedimientos de otras disciplinas. Pensar las tradiciones etnográficas de manera plural, como resultado de una autoconciencia progresiva en cuanto a la eficacia y singularidad de prácticas sectoriales de investigación, puede representar una forma positiva y creativa para escapar a la presión represora y homogeneizadora de una normatividad referida a momentos pasados de la historia de la disciplina. Las verdades operacionales no deben tan sólo estar ligadas a una tradición etnográfica colonial, sino que necesitan reflejar las condiciones de posibilidad de las investigaciones en ejecución en el mundo contemporáneo. ■

Referencias

- Barth, Fredrik. «On responsibility and humanity: calling a colleague to account.» *Current Anthropology* 15, 1 (1974): 99-102.
- . *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Bazin, Jean. «Science des moeurs et description de l'action.» *Actualités du contemporain. Le genre humain* 35 (2002) 13-43.
- Bensa, Alban. *La Fin de l'Exotisme*. Toulouse: Anarchasis, 2006.
- Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. París: Fayard, 1997.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1964.
- . *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- . «Peripheral anthropologies 'versus' central anthropologies.» *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 4, 2 (1999): 10-31.
- Chase Smith, Richard (comp.). *Pueblos Indígenas de América Latina: Retos para el nuevo Milenio*. Lima: Fundación Ford y Oxfam América, CD-ROM, 2002.
- Condominas, G. «Notes sur la situation actuelle de l'anthropologie dans le tiers monde.» Ponencia presentada en la *Association of Social Anthropologists, Decennial Conference*, celebrada en junio en Oxford, 1973.
- Copans, Jean y Jamin, Jean. *Aux origines de l'anthropologie française: les mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*. París: Le Sycomore, 1978.
- Evans-Pritchard, E. E. y Fortes M. «Introduction.» En *African Political Systems*, de Evans Pritchard y Fortes (eds.). Londres: African International Institute / Oxford University Press, 1970. [1940].

- Fardon, R. *Localizing strategies: regional traditions of ethnographic writing*. Edinburgh and Washington: Scottish Academic Press / Smithsonian Institution, 1990.
- Grunberg, Georg (org.). *Articulación de la diversidad: Tercera reunión de Barbados*. Quito: Abya Yala, 1995.
- Jorgensen, Joseph G y Eric Wolf. «Anthropology on the Warpath in Thailand.» *The New York Review of Books* 15, n° 9, (1970): 26-35. <http://www.nybooks.com/articles/10763> (Consulta 20/02/2010).
- Kuper, Adam. *Anthropology and anthropologists: The British School 1922-1972*. Londres: Allan Lane, 1973.
- . *Culture: the anthropologist's account*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Krotz, Esteban. *La otredad cultural entre utopía y ciencia: Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la Antropología*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2002.
- L'Estoile, Benoit de. *L'Afrique comme laboratoire: expériences réformatrices et révolution anthropologique dans l'empire colonial britannique (1920-1950)*. Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale, Francia: Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004.
- Lima, Antonio Carlos de Souza. «Indigenism in Brazil: migration and reappropriation of an administrative knowledge.» En *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-making*, de B. de L'Estoile, F. Neiburg y L. Sigaud (eds.). Durham: Duke University Press, 2008, 197-221.
- Miceli, Sergio. *A Fundação Ford no Brasil*. São Paulo: Sumaré, 1993.
- Pacheco de Oliveira, João. «Pluralizando tradiciones etnográficas: Sobre un cierto malestar en la Antropología.» En *Hacia una Antropología del Indigenismo*, de Pacheco de Oliveira, Lima y Rio de Janeiro: CAAAP y Contra Capa, 2006, 201-218.
- . «The anthropologist as expert: Brazilian Ethnology between indianism and indigenism.» En *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-making*, de B. de L'Estoile, F. Neiburg y L. Sigaud (eds.). Durham: Duke University Press, 2008, 223-247.
- . «Contemporary indigenous politics in Brazil: Three modes of indigenous political performance.» En *Indigenous Identity and Activism*, de Priti Singh (ed.). Delhi: Shipra, 2009, 80-103.
- . «As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação de nacionalidade e seus esquecimentos.» En *Cultura política, memória e historiografia*, de Cecília Azevedo *et al* (eds.). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2009, 30.
- . «Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação. Desafios atuais

- às representações coloniais da Antropologia.» En *Desafios da Antropologia Brasileira*, de Bela Feldmann-Bianco (ed.). Brasília: ABA Publicações, 2013, 47-75.
- , Mura, F. y Barbosa, A. (eds.). *Laudos Antropológicos em Perspectiva*. Brasília: ABA Publicações, 2015.
- Pels, Peter y Oscar Salemink. *Colonial subjects: essays on the practical history of anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar. «“Other anthropologies” and “anthropology otherwise”: steps to a world anthropology network.» *Critique of Anthropology* 25, 2 (2005): 99-128.
- Ribeiro, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1970. (2da. edición).
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar. «World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power.» En *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power*, de Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.). Oxford: Berg. 2006, 1-25.
- Stocking, George W. Jr. *Race, culture, and evolution: essays in the history of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- . *Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- . *Functionalism historicized: Essays on British social anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1984.
- . *Observers observed: essays on ethnographic fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1984.
- . *Colonial situations: essays on the production of anthropological knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988.
- . *Volkgeist as method and ethic: essays on boasian ethnography and the German anthropological tradition*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1996.
- . «Unfinished business: Robert Gelstom Armstrong, the Federal Bureau of Investigation, and the history of Anthropology in Chicago and Nigeria.» En *Central sites, peripheral visions: cultural and institutional crossings in the history of anthropology*, de Richard Handler (ed.). Madison: University of Wisconsin Press, 2006, 99-247.

Emiliano Zolla Márquez*

De los indios a los ayuujk'jääy: hegemonía e historia entre los mixes de Oaxaca

—Cuando yo uso una palabra —insistió Humpty Dumpty con un tono de voz más bien desdeñoso— quiere decir lo que yo quiero que diga..., ni más ni menos.

—La cuestión —insistió Alicia— es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.

—La cuestión —zanjó Humpty Dumpty— es saber quién es el que manda..., eso es todo.

Lewis Carroll 1964

Resumen | Este artículo explora de manera crítica algunas de las formas en que la antropología mexicana ha utilizado la categoría “indígena”. A lo largo de estas páginas se sostiene que el uso del término “indígena” como categoría formulada *a priori* resulta cada vez más problemático tanto en términos epistemológicos como políticos. No obstante, la conciencia sobre las dificultades asociadas al término “indígena” ha conducido a una suerte de *impasse* analítico, caracterizado por un rechazo categórico de todo uso del término que, en algunos casos, se ha intentado reemplazar por medio de emplear etnónimos y categorías locales de identificación y en otros, a través de formular un tipo de crítica que se enfoca en el carácter construido y artificial del término “indígena” y que señala su vinculación con estructuras de poder. Se intenta ofrecer una solución al *impasse* antes señalado, proponiendo que la discusión debería enfocarse en la manera en que las categorías relativas a lo “indígena” se incorporan dentro de los procesos sociales. El argumento central de este texto sostiene que más que una categoría, lo “indígena” constituye un objeto etnográfico. Para ilustrar lo anterior, el artículo se vale de un ejemplo de carácter etno-histórico que muestra la forma en que los pobladores de los Altos de la Sierra Mixe de Oaxaca adoptaron y después rechazaron el uso del término “indígena”.

From Indians to Ayuujk'jääy. Hegemony and History Among the Mixe in Oaxaca

Abstract | This article explores the way in which Mexican anthropology has approached the category “Indigenous”. Throughout these pages it is claimed that the aprioristic and

Recibido: 15 de febrero de 2016. Aceptado: 18 de abril de 2016.

* Universidad Iberoamericana.

Correo electrónico: ezolla@gmail.com

categorical use of the term “indigenous” has become increasingly problematic for researchers both in epistemological and political terms. Nonetheless, awareness of the difficulties surrounding the category “indigenous” have led to an analytical stalemate, characterized by a straight-forward rejection of the terms “indigenous” or “indian” as valid anthropological categories. Attempts to overcome this crisis imply discarding notions of indigeneity and replacing them by ethnonyms or native categories of self-identification. In other cases, the solution consists in focusing on a critique which emphasizes the constructed character of the term “indigenous” while it highlights its association with power structures. This paper offers a possible solution to the insufficiencies of the dominant approaches, by proposing that discussions on the “indigenous” should focus on the way in which categories of indigeneity become rooted and embodied in social processes. I aver that in the Mexican context, the “indigenous” is more an ethnographic object than an anthropological category. In order to reinforce the theoretical argument, I provide an ethno-historic example of how the Highland Mixe of Oaxaca adopted and then rejected the use of the term “Indigenous”.

Palabras clave | indígena – objeto etnográfico – mixes de Oaxaca

Keywords | indigenous – ethnographic object – mixe of Oaxaca

ARRIESGÁNDONOS A UNA cierta simplificación, podríamos decir que la posición que sostiene Humpty Dumpty en el diálogo con Alicia bien refleja la postura que el pensamiento indigenista y su vástago académico, la antropología mexicana, adoptaron en relación a aquellos pueblos que, justamente como un efecto del poder, identificamos como “indígenas”. Como un Humpty Dumpty antropológico, la tradición indigenista parece haber tenido la capacidad de transformar en “indio” o en “indígena” a cualquiera que estuviera sujeto a su escrutinio y voluntad clasificatoria.

A lo largo de la historia, la antropología que reflexionó y actuó sobre el “problema indígena” no pareció advertir problema alguno en dicha postura. Más aún, para el pensamiento indigenista, la capacidad de denominar a alguien o algo como “indígena” no aparecía como un acto asociado al ejercicio del poder político, sino como resultado del reconocimiento de hechos empíricos, surgidos de la mirada que el antropólogo —concebido como un observador neutral y omnisciente— desplegaba sobre un espacio social dispuesto como un laboratorio. Esta asociación entre la capacidad de nombrar lo indígena y una forma particular de poder político no inquietaba ni siquiera a aquellos que, como a Luis Villoro de la época de Hiperión, sostenían que los orígenes del indigenismo debían buscarse más allá de la antropología posrevolucionaria, al momento de la conquista y la dominación colonial.

Para Villoro, por ejemplo, el mecanismo que permite designar al indio y a lo

indígena se manifiesta como un acto transparente y unidireccional. En sus propias palabras, “el indigenismo se presenta como un proceso histórico en la conciencia, en el cual el indígena es comprendido y juzgado (‘revelado’) por el no indígena (‘la instancia revelante’). Ese proceso es manifestación de otro que se da en la realidad social, en la cual el indígena es dominado y explotado por el no indígena.” (Villoro 1999 [1949]) Si bien Villoro advierte una diferencia entre el proceso que ocurre en la conciencia y otro que tiene lugar en aquello que denomina “realidad social”, ésta última no es más un concepto vago que se refiere a algo situado más allá de la reflexión y el pensamiento.

Desde el punto de vista de Villoro, lo que determina quién o qué es indígena es siempre la acción de un agente externo al “sujeto revelado” cuya eficacia y legitimidad no son puestas en duda. En Villoro lo “indígena” es esencialmente una entidad muda y pasiva cuya existencia depende de la representación creada por un verdadero sujeto histórico. Esa representación no implica el traslado de las voces indígenas hacia espacios no-indígenas (en este sentido, el indigenismo no aspira a ser una forma de representación política liberal), ni es tampoco un recurso epistemológico para interpretar discursos o prácticas extrañas para quienes se sitúan en el espacio de la “instancia revelante”, sino un instrumento del que se vale este supuesto auténtico sujeto histórico para constituir y expresar su propia ontología, a través del contraste con una alteridad que, en definitiva, considera inescrutable y cuyas particularidades son, en el fondo, irrelevantes.

Podemos decir, entonces, que el verdadero problema del indigenismo, no son los indígenas o “el indio” sino la constitución del sujeto y el poder no-indígena, el cual a lo largo del tiempo, adquiere distintas formas históricas: el conquistador providencial, el criollo en búsqueda de la patria o el mexicano moderno que aspira a construir una nación que se expresa a través del estado.

Lo dicho arriba no constituye novedad alguna: al menos desde la aparición de “La jaula de la melancolía” (Bartra 1987), y sobre todo a partir de la publicación

Podemos decir, entonces, que el verdadero problema del indigenismo, no son los indígenas o “el indio” sino la constitución del sujeto y el poder no-indígena, el cual a lo largo del tiempo, adquiere distintas formas históricas: el conquistador providencial, el criollo en búsqueda de la patria o el mexicano moderno que aspira a construir una nación que se expresa a través del Estado

de “Las salidas del laberinto” (Lomnitz-Adler 1995), la antropología y cierta historiografía antropológicamente orientada han dedicado sus esfuerzos a la deconstrucción de las categorías conceptuales del nacionalismo político y cultural mexicano y a la elaboración de una crítica genealógica de los imaginarios convocados alrededor de la categoría indígena. Este ejercicio arqueológico que orientó buena parte de la producción académica durante los noventa, resultó sin duda esclarecedor; sirvió para problematizar los alcances del viejo culturalismo antropológico mexicano que asumía la existencia objetiva y estable de lo “indígena”, así como para señalar los límites del campesinismo sociológico que, en su fracasado intento por desplazar a la antropología indigenista, desechó toda noción de cultura en pro de un materialismo leninista y darwinista, más bien mecánico y con frecuencia estéril.

Estimulada por la crisis posmoderna, la antropología mexicana experimentó una de sus transformaciones más importantes desde que diera sus primeros pasos en el antiguo Museo Nacional; una metamorfosis que supuso abandonar la categoría de Nación como punto arquimédico desde el cual definía su campo y sujeto de estudio, para convertirla en el objeto mismo de indagación antropológica. Este giro epistemológico significó que un sinfín de discursos y prácticas científicas, culturales, políticas y sociales generadas en la esfera del Estado (o en las intersecciones entre éste y distintos grupos sociales) pudieron ser sujetas al escrutinio de los antropólogos. Por supuesto, uno de los ejes principales de esta indagación crítica (y con frecuencia, autocrítica) fue el examen del imaginario construido alrededor de lo indio y lo indígena (Lomnitz-Adler 1995, 2001; Mallon 2003; Alonso 2005; Poole 2015; Vaughan 1997), términos que, una vez que se comprendió cómo y a través de qué mecanismos habían sido naturalizados e incorporados al orden social, parecieron ser cada vez más artificiales e impuestos. Aquello que Villoro entendía como expresión de la conciencia y de un acto revelador, fue visto —bajo la nueva óptica— como un efecto de los deseos y pulsiones de una especie de inconsciente cultural nacionalista, o bien como parte de una tecnología política que, a través de la imposición de una serie de ficciones, buscaba la supresión o neutralización de ciertos sujetos subalternos que, sin embargo, eran continuamente reivindicados en el espacio estatal y público.

Los efectos del desmantelamiento del corpus ideológico y discursivo de la antropología mexicana (entendida en un sentido amplio y no sólo académico) fueron profundos y significativos: contribuyeron a interpretar y dar sentido a la lenta y a menudo exasperante decadencia del régimen posrevolucionario, a entender el surgimiento de nuevos actores políticos colectivos que desafiaban el orden prevaeciente y, no menos importante, a comprender los fracasos y obstáculos enfrentados por esos noveles actores que, con frecuencia, terminaban

perdidos en el laberinto de las representaciones del poder del Estado mexicano.

No obstante lo anterior y a pesar de su riqueza y alcances, la crítica a las formulaciones clásicas sobre el indio y lo indígena han llegado a una especie de punto muerto y —en muchos casos— se han convertido en una *doxa*, salpicada de tópicos académicos que se repiten *ad nauseam*. Sobre todo bajo la influencia de lo que llaman la *New Cultural History of Mexico* (Joseph G.M. 1999; Vaughan y Lewis 2006), antropólogos e historiadores en México y Estados Unidos han mostrado cierta tendencia a reducir la idea de lo indígena a un fenómeno artificial o a una construcción imaginaria erigida desde el espacio de las élites o del poder estatal.

Este énfasis en el carácter verticalmente construido de lo “indígena” reviste al menos dos inconvenientes: el primero de ellos es la suposición —por lo demás, bastante extendida— de que el carácter ideológico y construido de las categorías resulta evidente para todos aquellos actores que participan de procesos sociales en los que éstas juegan un papel importante. El segundo obstáculo implica reducir lo “indígena” a una función instrumental dentro de las relaciones de poder, lo que a su vez conduce a una inevitable simplificación no solo del significado sociocultural del término indígena, sino del proceso social mismo, el cual queda reducido al despliegue de instrumentos tácticos cuyo fin es maximizar el uso de un determinado conjunto de recursos (generalmente de carácter económico o político, pero también de orden cultural o simbólico).

En este sentido, el giro posmoderno de los noventa terminó por frustrar su potencial transformador y su capacidad subversiva, en parte debido a su excesiva dependencia de una teoría de origen lingüístico y semiótico en la que la cultura aparece como un repertorio simbólico para mediar y articular relaciones de poder, elemento considerado como el mecanismo fundamental de la acción social. Esta reducción de “la cuestión de lo indígena” a un recurso discursivo para la lucha política, produce un retorno a la postura “Humpty Dumpty”, pues frente al descubrimiento del componente discursivo e ideológico que rodea a la

Son frecuentes los intentos de sustituir “indígena” por algún nuevo término que atienda a la sensibilidad liberal del multiculturalismo (“pueblos originarios”, “amerindios”, “primeras naciones”) o bien, los intentos de recurrir a etnónimos y categorías locales como medio para evadir los problemas que implica la presencia de lo “indígena”

categoría “indígena”, muchos investigadores parecen haberse convencido de que la superación de los problemas pasa simplemente por el abandono de términos controversiales. Así, son frecuentes los intentos de sustituir “indígena” por algún nuevo término que atienda a la sensibilidad liberal del multiculturalismo (“pueblos originarios”, “amerindios”, “primeras naciones”) o bien, los intentos de recurrir a etnónimos y categorías locales como medio para evadir los problemas que implica la presencia de lo “indígena”. Obviamente, la primera postura simplemente agrega un nuevo disfraz al viejo indigenismo, mientras que la segunda, si bien hace visibles fenómenos que el uso de la categoría “indígena” oculta, tiene el inconveniente de negar una dimensión importante de la vida política de aquellos pueblos que históricamente han sido clasificados como “indios”, la cual justamente tiene que ver con las tensiones que surgen al ser clasificados dentro de una categoría étnica construida desde el exterior de sus sociedades.

En este artículo sugiero que la cuestión de lo “indígena” no debe ser planteada como un problema conceptual o epistemológico de las disciplinas históricas y antropológicas. Si insistimos en enfocarnos en debatir la idoneidad y pertinencia de las categorías, nos arriesgamos a quedar atrapados en la circularidad de una especie de escolástica indigenista.

Lo que aquí propongo es que “indio” e “indígena” son expresiones de formas históricas de la hegemonía y que, por lo tanto, el uso de los términos es reflejo de relaciones específicas, social y culturalmente determinadas. La forma en que entiendo el concepto de “hegemonía” proviene de la lectura de Antonio Gramsci hecha por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe quienes, en términos sucintos, establecen que una relación hegemónica emerge cuando “una fuerza social particular asume la representación de una totalidad que es radicalmente inconmensurable con ella” (Laclau y Mouffe 2010). La idea de que —al menos en el contexto mexicano— lo indígena es expresión de la hegemonía parecería contradecir la crítica anteriormente expuesta sobre el uso instrumental de lo indígena y su reducción a un instrumento mediador de relaciones de poder. En mi opinión, la diferencia estriba en que el concepto “hegemonía” otorga un lugar central a la dimensión subjetiva de lo indígena y, por lo tanto, permite ver las complejidades a las que se ven sometidos quienes participan de relaciones políticas en las que la idea de lo “indígena” desempeña un papel central. En los enfoques antes mencionados, el ejercicio de deconstrucción termina por hacer de lo “indígena” un objeto, un instrumento o una tecnología que articula relaciones de poder entre sujetos políticos previamente constituidos. Vista a la luz de la hegemonía *à la* Laclau, la aparición de lo indígena adquiere un carácter ontológico, pues su presencia permite la constitución de una serie de sujetos que en

el momento mismo de su formación dan lugar al proceso político.¹ Esta visión permite superar el esencialismo inherente a las posiciones antes descritas en al menos dos sentidos: por un lado, ser indígena o no-indígena deja de ser una propiedad identitaria y estable, formulada *a priori* y, no menos importante, el poder pierde su carácter de objeto trascendente y reificado y se convierte en un entramado de relaciones dinámicas. Si lo indígena es visto como producto de la conjunción de distintas fuerzas —y no de la definición de un sujeto cognoscen- te— es posible advertir transformaciones en la constitución ontológica de lo “indio”, las cuales coinciden con la modificación de las relaciones de fuerza entre sujetos antagónicos. De esta manera, es posible terminar también con la tendencia a discutir el problema de lo indígena como un fenómeno unidireccional, cuyo origen y sentido están localizados en algún espacio de formulación teórica o en alguna esfera de poder.

El enfoque propuesto en estas páginas evita que la pluralidad de diferencias que rodean a la experiencia de “lo indígena” sea reducida a una contingencia, o bien que éstas sean minimizadas al ser interpretadas como expresiones temporales y localizadas dentro de un proceso o modelo universal. Esta pluralización, motivada (paradójicamente) por la introducción del concepto de “hegemonía”, es una estrategia que impide que lo

El enfoque propuesto en estas páginas evita que la pluralidad de diferencias que rodean a la experiencia de “lo indígena” sea reducida a una contingencia, o bien que éstas sean minimizadas al ser interpretadas como expresiones temporales y localizadas dentro de un proceso o modelo universal

¹ Es necesario recordar que, para Gramsci, la clase social no se constituye como sujeto político antes de su participación en la lucha social, sino se forma a partir del conflicto que la enfrenta al poder dominante y por ello, la clase es también una subjetividad. En este sentido, la definición gramsciana del sujeto revolucionario rompe con la tradición marxista anterior, particularmente en las formulaciones de Lenin y Kautsky, quienes veían a una clase preexistente —objetivamente constituida— que debía ser conducida bajo la guía de una vanguardia. Si trasladamos el planteamiento de Gramsci al contexto mexicano de la posrevolución, podemos ver que lo indígena no existe *per se*, no hay un ser indígena que deba ser “revelado”, como quien realiza un descubrimiento, sino hay una creación que, aunque parece producto de la ideología impuesta desde el poder, es producto de las tensiones y contradicciones entre pueblos con ciertas características y el poder estatal. Es en este sentido que me refiero a la constitución ontológica: si el indígena se constituye como una forma del ser, es solamente en términos de un proceso dinámico, inseparable de formas específicas de la praxis.

concreto quede subordinado a la teoría, lo que conduce a realzar el valor del trabajo empírico del historiador o el del antropólogo. Así, historia y antropología se liberan del mecanismo dualista que reduce el mundo a la relación indígena/no-indígena. Se puede (y se debe), entonces, pensar y experimentar el mundo de manera parecida a esas sociedades que llamamos indígenas, cuya vida diaria transcurre en el tránsito continuo entre las formas de vida impuestas y las elegidas. El enfoque permite cierta paz intelectual, pues abre la posibilidad de una teoría capaz de aceptar las contradicciones y los cambios en la forma en que otros se definen, en vez de percibir las transformaciones de manera angustiosa, como lo hicieron siempre los indigenistas y particularmente los filósofos ontologistas mexicanos de la posrevolución (Santos Ruiz 2013).

En este sentido, la pluralización histórica implica también la pluralización de las formas de entender el tiempo. Para el indigenismo —igual que para el marxismo— el tiempo era siempre una dimensión absoluta y lineal en la que una etapa y un sujeto histórico primordial cancelaban para siempre a otro: se pasaba de indio a mestizo o del mundo prehispánico al colonial, de forma similar a la que se transitaba del campesino al obrero o como —nos aseguran— se transitó del feudalismo al capitalismo. Cualquier buen historiador sabe que —al menos en un país como México— las temporalidades coexisten de manera superpuesta y que las duraciones son muchas y no una sola. Por su parte, el buen antropólogo es consciente de que entre los pueblos mexicanos existen incontables maneras de comprender y vivir el tiempo y que la concepción y el entendimiento propio es solamente una de las posibilidades existentes.

En lo que sigue busco proporcionar un ejemplo concreto de articulación entre la idea del indígena y un proceso de construcción hegemónica del sujeto político, al mismo tiempo que se intenta dar cuenta de cómo una serie de cambios en las correlaciones entre fuerzas específicas produjo una modificación sostenida de la percepción, el lugar y la función de lo indígena. En otras palabras, lo que busco mostrar aquí es cómo hacia finales de los años treinta se intentó que los mixes o ayuujk'jääy de la Sierra Norte de Oaxaca se transformaran en indígenas a la manera del Estado posrevolucionario. Así, intento atisbar cómo se implementaron estrategias para que el “indio mixe” se arraigara como el sujeto político hegemónico en la sierra y, finalmente, busco dar cuenta de cómo ese sujeto social indígena retrocedió y fue (parcialmente) sustituido por una contrahegemonía pluralista y anti-estatal.

La invención del indígena en la Sierra Mixe

En las primeras tres décadas del siglo XX, una generación de líderes militares y civiles nativos de la Sierra Mixe de Oaxaca, en alianza con el régimen

pos-revolucionario y bajo la influencia de la naciente cultura del nacionalismo y el indigenismo mexicanos, condujo un experimento político que consistió en transformar la Sierra en una mimesis del naciente Estado mexicano, y a sus habitantes, los ayuujk, en indígenas modelados bajo los cánones de esta incipiente cultura revolucionaria. Una exposición detallada de dicho proceso rebasaría los alcances de este texto, pero intentaré describir a grandes rasgos cómo dos grandes caciques intentaron hacer de la Sierra una versión a escala del nuevo estado, alterando el curso de la política local basada en relaciones (algunas veces pacíficas y otras conflictivas) entre pueblos autónomos, para sustituirla por un modelo altamente centralizado y autoritario.

La primera figura que dominó el panorama de la Sierra de comienzos de los años 1920, fue la del Coronel Daniel Martínez, viejo caudillo militar del pueblo de San Pedro y San Pablo Ayutla —la comunidad más cercana a la ciudad de Oaxaca y punto de entrada al territorio de los ayuujk. Daniel Martínez, como tantos otros “hombres fuertes” de la época (Knight y Pansters 2005), actuó como intermediario entre el nuevo Estado y una población campesina relativamente indiferente a la política nacional. Con el apoyo de las élites políticas oaxaqueñas y de una fuerza militar propia que actuaba bajo el eufemístico nombre de “defensa social” (Smith 2009), Daniel Martínez construyó caminos, intervino en las disputas por tierras y límites entre pueblos e impuso autoridades adictas a su mando en las comunidades vecinas a Ayutla. Sin embargo, la aportación más significativa de Daniel Martínez fue la introducción de la escuela rural y las misiones culturales creadas por José Vasconcelos. La escuela pronto se convirtió en el principal medio para interiorizar y reproducir el modelo de sujeto campesino y mestizo imaginado por el Estado. En la Sierra, el salón de clases se erigió en el espacio privilegiado para disciplinar al cuerpo individual y colectivo, por medio de la imposición de un discurso que constantemente enfatizaba la pertenencia de los mixes a una raza indígena cuyo pasado glorioso se exaltaba en la misma medida en que su existencia presente se tenía como un obstáculo para la integración de la nación.

Convertido en práctica política, el vasconcelismo aplicado por Daniel Martínez se concentró en desterrar los mecanismos de reproducción cultural mixe, atacando las distintas variantes de la lengua local, intentando sustituir las prácticas religiosas de los pueblos por una ritualidad secular que, sustentada en un jacobinismo modernista, disciplinaba los cuerpos a través de prácticas higienistas y, en general, hostilizaba a la ritualidad ayuujk. La transformación impulsada por el coronel no era puramente ideológica o simbólica, sino un proceso que intentaba dejar su huella sobre los cuerpos y las conciencias. Así, por ejemplo, hablar en mixe en el salón de clases se penalizaba con multas, castigos físicos, humillaciones públicas y amonestaciones a los padres que desafiaban la autoridad del maestro o del cacique.

Al mismo tiempo, Martínez buscaba imponer una forma de organización política que era radicalmente distinta y opuesta al modo de organización descentralizado y relativamente horizontal que prevalecía entre los pueblos mixes desde al menos el siglo XIX. Imitando el curso de la política nacional, Martínez buscó crear una élite gobernante permanente y estable, dependiente de su autoridad y que combinaba la política armada con una práctica social reformista. Tras casi veinte años como la figura dominante de la zona Alta de la Sierra, Martínez comenzó a soñar con la posibilidad de expandir su dominio a la totalidad de la región. Imaginaba que, apelando a una figura administrativa oaxaqueña conocida como el distrito político, sería capaz de controlar a todos los pueblos mixes que hasta entonces se encontraban sujetos a otras jurisdicciones distritales.

La creación del llamado Distrito Mixe no era solamente un acto burocrático o una astuta estrategia para concentrar el poder, sino un medio para llevar a cabo la mimesis con el Estado. A través de imitar la creciente centralización del régimen posrevolucionario, se buscaba crear una nueva nación, un nuevo pueblo y un nuevo sujeto en la Sierra. Por medio del establecimiento del Distrito Mixe, los caciques buscaron poner en marcha una forma teleológica de la historia, imaginada como una cadena de eventos que permitiría convertir a los descentralizados ayuujk en indígenas mexicanos que, llegado el momento, mutarían en los mestizos universales del vasconcelismo.

Sin embargo, el viejo coronel no consumaría el sueño de establecer un mini-estado étnico en la Sierra. La consolidación del Distrito Mixe correspondería a su rival más encarnizado, Luis Rodríguez, de Zacatepec, un cacique más joven y violento, formado como maestro rural y, no casualmente, poderosamente influido por el contenido racial del primer indigenismo (Urías 2007).

Hacia finales de la década de 1930, impulsado por el cardenismo que buscaba atenuar la influencia de los líderes militares, Luis Rodríguez lanzó algo que podríamos calificar de “ofensiva cultural y militar” en contra de Daniel Martínez. El maestro y cacique intentaba convertirse en el único interlocutor con el Estado y —con ello— conseguir que oficialmente se creara el Distrito Mixe con capital en su pueblo natal, Santiago Zacatepec.

Para abrirse paso en esta lucha política, Rodríguez combinó la violencia de la escuela con la violencia de los pistoleros. Más aún, con frecuencia maestros y pistoleros eran los mismos. La violencia ejercida por Rodríguez sobre los pueblos nunca parecía ser gratuita: por el contrario, el cacique insistía en la justificación ideológica de los actos violentos o al menos, intentaba enmarcarlos en un entramado de conceptos, imágenes y discursos que buscaban legitimar castigos, despojos, violaciones o asesinatos. A lo largo de su historia, Rodríguez buscó que su violencia estuviera provista de un halo didáctico o magisterial,

pues nunca estaba desligada del discurso redentorista del vasconcelismo y aparecía generalmente contenido dentro de un marco que enfatizaba el progreso y el cambio racial, político y económico como un valor en sí mismo.

El cacique de Zacatepec buscaba presentar su régimen como un acto necesario y hasta purificador, y como una condición imprescindible para alcanzar la ansiada unidad territorial y racial de la fantasía indigenista trasladada a la Sierra Mixe.

Para mostrar cómo se construyó esta violencia purificadora y sacrificial, es necesario narrar un hecho consignado por la tradición oral de Santiago Zacatepec y de la diáspora mixe. El suceso en cuestión es referido por las mujeres ancianas de Zacatepec y, en ocasiones, por los descendientes de zacatepecanos cuyas familias salieron del pueblo durante el dominio de los caciques.

Las mujeres cuentan cómo el cacique convocó a una fiesta en conmemoración de la “Raza Mixe”², que se organizó siguiendo un patrón similar al de las múltiples celebraciones religiosas y cívicas que continuamente se realizan en los pueblos de la región. Como toda fiesta digna del nombre, ésta era conducida por la banda filarmónica municipal —la de Zacatepec presumía, en una región de pueblos melómanos, de ser la mejor y más grande de las orquestas—, se ofrecía comida y bebida, y los gastos corrían a cargo de mayordomos o capitanes de fiesta. La calenda (el término usado por los lugareños para designar una fiesta), duró varios días y reunió a todo Zacatepec y a gran parte de sus pueblos y rancherías vecinas. Torneos de basquetbol, jaripeos y discursos sobre el orgullo y la raza se combinaban con imágenes que exaltaban el progreso y la revolución y, éstas con declamaciones en honor a Konk’oy (el personaje central de la mitohistoria serrana) y las piezas musicales en homenaje a Rodríguez.

Pese al intento de realzar el carácter laico y cívico de la celebración, la fiesta culminaría con un sacrificio, solo que esta vez en lugar de ofrendar un guajolote o una gallina para el bienestar del pueblo, se sacrificarían las blusas, faldas, enredos y tlacoyales que formaban el vestido tradicional de las mujeres de Zacatepec. En una gran pira en la plaza principal se prendió fuego a la ropa que las mujeres habían cosido y bordado, siguiendo las enseñanzas de sus madres y abuelas. La tradición oral refiere que la quema se hizo contra la voluntad de las mujeres, las cuales fueron obligadas a presenciar el sacrificio bajo la mirada de los pistoleros al servicio del cacique. A partir de esa noche, en Zacatepec no se usarían trajes tradicionales que hicieran evidente la pertenencia a un pueblo indígena, sino que se vestirían las ropas de los mestizos, cuyas telas se vendían, por cierto, en una tienda propiedad del cacique.

² Las conversaciones con gente de Santiago Zacatepec no han permitido saber la fecha precisa del suceso, pero es posible que haya sucedido entre 1940 y 1948.

La quema de la vestimenta tradicional de las mujeres de Zacatepec constituye, como todo sacrificio, un hecho social total. No se trataba solamente de eliminar la ropa que los distingue de otros pueblos, sino un intento de destrucción de la cultura de los linajes femeninos de Zacatepec. La destrucción del objeto, significa en este caso, la destrucción de quien lo porta y lo ha fabricado. Al atacar un rasgo clave de la identidad de Zacatepec, el cacique intentaba inaugurar una nueva forma hegemónica de ser mixe, al tiempo que buscaba cortar con lo que de alguna manera, concebía como una forma ontológica anterior, a la cual consideraba despreciable y que encarnaban, sobre todo, las mujeres. El de Rodríguez es un acto de conquista cultural y, al mismo tiempo, un gesto de definición, pues lo que en la hoguera de Zacatepec se dibuja es nada menos que el nuevo sujeto político de la Sierra, purificado a través del fuego y carente de vínculo con el pasado colectivo.

La quema de la vestimenta tradicional de las mujeres de Zacatepec constituye, como todo sacrificio, un hecho social total. No se trataba solamente de eliminar la ropa que los distingue de otros pueblos, sino un intento de destrucción de la cultura de los linajes femeninos de Zacatepec

El nuevo orden social, el de la vida bajo el tirano que goza del favor del Estado, emerge a partir de señalar a las mujeres como responsables de mantener esa condición “indígena” que se debía abandonar. El fuego de Zacatepec es el momento ritual en el que se separa la historia: es necesario inmolar —en forma más o menos simbólica— a las mujeres ayuujk, que al vestir de cierta forma y hablar cierta lengua permiten reproducir a esa comunidad que el cacique se impone transformar y llevar al futuro. Como todo acto ritual, el de la pira intenta también

ser un acto transformador: busca que quienes contemplan el incendio surjan convertidos en algo distinto. En este caso, las mujeres emergen mudas, atestiguando cómo un poder masculino dicta qué es lo que deben imitar, cómo deben vestir y cómo debe ser su cultura.

La lista de excesos asociados a la concentración de poder de Luis Rodríguez es larga y continuó hasta los años sesenta, cuando su poder comenzó a menguar bajo el acoso de otros caciques que intentaban reemplazar al viejo líder, pero también por movimientos que buscaban terminar con la centralización violenta traída por el orden posrevolucionario. Podríamos extendernos y mirar en detalle cómo sometió por la fuerza a los pobladores de uno u otro pueblo, cómo construyó un poder económico extractivo que controlaba los mercados de mezcal,

café y madera, la forma en que se apropió del tequio o trabajo colectivo para convertirlo en una fuente de tributos (Arrijoa 2009). Podríamos también extendernos en los medios que usó para expulsar y aniquilar opositores, purgar a los aliados de los que sospechaba y de cómo impuso el terror y el miedo en toda la Sierra. Sin embargo, creo que la quema de las ropas proporciona una imagen precisa de cómo, bajo el dominio del gran cacique, los pueblos ayuujk vieron surgir al estado centralizado y conocieron la violencia del poder súper concentrado que, a su vez, configuraba al nuevo sujeto indígena.

Luis Rodríguez obligó a los ayuujk a mirarse en el espejo militarista de la nación posrevolucionaria y el reflejo devolvió una imagen de guerra y violencia. El dominio caciquil impuso a los ayuujk una obligación mimética. Forzándolos a imitar continuamente al Estado y a interiorizar las diversas formas de su violencia, los mixes fueron obligados a mirar a esa revolución que se institucionalizaba y a copiar sus costumbres, adoptar sus lemas, levantar sus pancartas y repetir sus discursos.

A modo de conclusión

Los ayuujk que desafiaban, rechazaban al Estado o que trataban de ignorarlo y evadir su control, enfrentaron constantemente la represión y la muerte. La resistencia a la hegemonía estatal se pagó (y aún se paga) muy caro en la Sierra Mixe. A pesar del miedo, los mixes lograron resistir al Estado y hasta cierto punto, lograron neutralizar su operación y retardar su avance y consolidación. La forma en que lograron esto fue a través de tomar conciencia de que el Estado imponía un modelo de sujeto político que los ayuujk encuentran fastidioso y destructivo. La idea del indígena impuesta por los caciques aliados al Estado, suponía la centralización de la historia, la lengua, la economía y la autoridad. En la escuela, en el espacio ritual y en el ámbito gubernamental, los caciques continuamente difundían la idea de que los mixes eran un pueblo con un origen histórico común, con una lengua unificada (que después se había fragmentado y corrompido), el cual había permanecido libre dentro de un territorio organizado como un estado-nación, gracias a la conducción militar de un único líder, el rey Konk'oy.

Esta forma de lo indígena necesariamente entra en colisión con el principio pluralista que rige a las culturas locales, las cuales se articulan a través de múltiples epistemologías y ontologías. Los distintos pueblos de la Sierra son celosos guardianes de sus variantes lingüísticas, de sistemas rituales específicos y de jerarquías propias. Cada pueblo ha desarrollado un sistema calendárico particular y una manera específica de relacionarse con su territorio y ambiente, lo que impulsa la realidad hacia la diversidad y no hacia lo homogéneo. Unidad

y homogeneidad —sea lingüística, cultural, política o religiosa— no se reconocen como virtudes, sino como fuente de problemas y violencia. Más aún, los mixes ni siquiera presumen que la realidad sea constante y unificada; al contrario, el suyo es un mundo dotado de distintos espacios y tiempos, en los cuales se establecen relaciones imitativas y recíprocas con seres humanos y no-humanos, entidades espirituales y diversas fuerzas que gobiernan distintos tiempos y espacios del espacio y el tiempo (Zolla 2013). En el mundo mixe hay, por ejemplo, relaciones sostenidas con antepasados muertos, entrecruzamientos con los tiempos y lugares de los animales, del maíz y de las plantas que se alimentan de una tierra común, en la que la soberanía humana no prevalece sobre las de otras criaturas (Zolla 2010). Los mixes comparten incluso, un parentesco con la serpiente y hay quienes consideran que toda persona es simultáneamente otro ser, a menudo un animal pero también un rayo o un trueno (Lipp 1991).

Esta condición pluri-mimética no supone solamente una peculiar condición ontológica, sino que se expresa en el terreno de lo político. Podríamos decir que el carácter pluri-mimético de la sociedad mixe es radicalmente distinto y quizás esencialmente opuesto al de las sociedades estatales modernas cuyo modelo de sujeto político es monista. En este sentido, la historia posrevolucionaria de la Sierra fue, en gran medida, un intento sostenido por establecer ese modelo de identidad monolítica que caracteriza a la cultura y la política de las sociedades estatales. La historia de los caciques es la historia del intento por imponer al indígena como forma ontológica dominante. Una forma uniforme y estandarizada del ser cuyos rasgos y significados se construyen desde el poder, desde el espacio del que manda. En contraste, los pueblos que resistieron al modelo hegemónico estatal, reivindicaron la pluralidad y diversidad de sujetos y agentes políticos. Frente a la rigidez y la codificación estatal, antepusieron la flexibilidad y plasticidad que supone la variabilidad cultural, lingüística y política.

Ahora bien, cualquiera que visite la Sierra y hable con sus pobladores, difícilmente encontrará una condena unánime contra los caciques Martínez y Rodríguez. En muchos casos, la crítica social, el rechazo y el miedo que inspira el dominio caciquil coexisten con una dosis de admiración, con el reconocimiento a la capacidad política de los líderes de Ayutla y Zacatepec y con cierta convicción de que los caciques proveyeron un grado de unidad a la región, el cual era necesario para resistir los embates del Estado y de los intermediarios zapotecas que controlaban los mercados regionales del café, la madera y el mezcal.

¿Cómo explicar esta ambigüedad frente al cacicazgo? ¿Acaso la admiración —con frecuencia velada y renuente— hacia los caciques no invalida el argumento propuesto sobre el principio pluralista de las sociedades mixes? ¿Cabe la posibilidad de que lo expuesto aquí sea únicamente una idealización del antropólogo que concibe la diversidad como un bien en sí mismo? La respuesta, creo,

debería remitirnos hacia el planteamiento inicial sobre la inestabilidad de lo “indígena”. La mirada hacia los procesos locales nos muestra que lo “indígena” no emerge únicamente desde la esfera del poder o de la instancia del “sujeto revelante”, sino que es producto de una historia de tensión (a menudo violenta) entre las categorías estatales y las categorías de los pueblos. La categoría “indígena” emerge justamente de ese foco de disputas entre los proyectos hegemónicos y las luchas contra-hegemónicas. En cierto sentido, es el resultado de una co-creación colectiva y sostenida a lo largo de la historia del contacto entre distintas tradiciones culturales y políticas. Lo “indígena” no debería ser considerado como un compartimento estanco o como una prisión inescapable, aunque a veces así se presente. Quizás lo más productivo sea considerarlo como una zona de tránsito heterogénea y discontinua. Tal vez conviene pensar lo “indígena” en forma parecida a la que la antropología feminista nos ha enseñado a pensar la categoría “género”: como un espacio moldeable, inestable y sujeto a la transformación (Rubin 1986; Strathern 1990).

El caso de los mixes ilustra claramente la manera en que se da este tránsito entre el polo de las definiciones hegemónicas y el de las concepciones locales. Si bien el examen etnográfico de la Sierra muestra la existencia de una sorprendente historia de resistencia a los proyectos de dominación impuestos desde fuera, y aunque es clara la presencia de una tradición política contra-estatal, también es cierto que en el espacio serrano hay otra tradición política que, inspirada e influida por el nacionalismo mexicano posrevolucionario, promueve la idea de la homogeneidad étnica, la unidad política y el gobierno centralizado. En cierta medida, la dinámica política de los mixes se manifiesta como una constante tensión entre fuerzas centrífugas y fuerzas centrípetas. Bajo condiciones en la que el estado refuerza su presencia en la Sierra, establece alianzas (desiguales) con actores locales y extiende (de manera parcial y contingente) su lógica política, la presencia de lo “indígena” se hace más evidente. Por el contrario, en escenarios en los que el estado se retrae (sea por crisis internas o bien porque es expulsado por los pobladores locales) las prácticas y concepciones locales adquieren notoriedad y relevancia. Así, los pobladores dejan de ser indígenas y se convierten en ayuujk. ■

Referencias

- Alonso, Ana María. “Territorializing the Nation and ‘Integrating the Indian’: Mestizaje in Mexican Official Discourses and Public Culture”. En Thomas Bloom y Finn Stepputat (eds.). *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants and States in the Postcolonial World*, New Jersey, Princeton University Press, 2005.
- Arrijo Viruell, Luis Alberto. *Entre la horca y el cuchillo: la correspondencia de*

- un cacique oaxaqueño, Luis Rodríguez Jacob, 1936-1950*, México, UAM-Azcapotzalco, 2009.
- Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.
- Bloom, Thomas y Finn Stepputat (eds.). *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants and States in the Postcolonial World*, New Jersey, Princeton University Press.
- Carroll, Lewis. *Alicia a través del espejo*. México, Diana 1964.
- Joseph, Gilbert M. «Mexico's New Cultural History: ¿Una lucha libre?» En *Hispanic American Historical Review*, vol. 79, nº 2, 1999.
- Knight, Alan y Wil Pansters. *Caciquismo in Twentieth-Century Mexico*, Londres, Institute for the Study of the Americas, 2005.
- Laclau Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2010.
- Lipp, Frank J. *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual and Healing*, Austin, University of Texas, 1991.
- Lomnitz-Adler, Claudio. *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín-Mortiz, 1995.
- . *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota, 2001.
- Mallon, Florencia. *La construcción de México y Perú poscoloniales*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis-El Colegio de Michoacán, 2003
- Poole, Deborah. «Diferencias ambiguas: memorias visuales y el lenguaje de la revolución en la Oaxaca posrevolucionaria.» En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año IX, nº 225, septiembre-diciembre 2015.
- Rubin, Gayle. «El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo.» En *Nueva Antropología*, vol VIII, nº 30, noviembre 1986: 95-145.
- Santos Ruiz, Ana Elisa. *Los hijos de los dioses. El grupo filosófico Hiperión y el Estado mexicano: una aproximación a las construcciones identitarias y al nacionalismo posrevolucionario de mediados del siglo XX*, tesis inédita de maestría, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2013.
- Smith, Benjamin. *Pistoleros and Popular Movements: The Politics of State Formation in Postrevolutionary Oaxaca*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2009.
- Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California, 1990.
- Urias Horcasitas, Beatriz. *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, México, Tusquets, 2007.
- Vaughan, Mary Kay. *Cultural Politics in Revolution: Teachers, Peasants, and Schools in Mexico 1930-1940*, Tucson, University of Arizona Press, 1997.

- y Stephen E. Lewis. *The Eagle and the Virgin. Nation and Cultural Revolution in Mexico, 1920-1940*, Durham, Duke University Press, 2006.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1999 [1949].
- Zolla Márquez, Emiliano. «Templos portátiles: los rituales de los ancestros y la naturaleza del poder político entre los Mixes de Oaxaca.» En *Poder y alteridad: perspectivas de la antropología, la literatura y la historia*, Ramón Pérez Martínez y Sergio González Varela, Vigo, Academia del Hispanismo, 2013.
- . *Territorial Practices: An Anthropology of Space and Imagination in the Sierra Mixe*, tesis doctoral inédita, Londres, University College London, 2011.

Lecturas recomendadas

La selección que aquí se propone, dada la abundancia de literatura, incluye únicamente aquellos textos que discuten el concepto de “indigeneidad” o el problema del origen o el enraizamiento al terruño como argumento político, ya sea desde una base más conceptual o desde estudios de casos específicos.

Sobre el concepto de “indigeneidad” o “autoctonía”

Barnard, Alan. «The Concept of Indigeneity.» *Social Anthropology*, vol. 14, (2006), 17-32.

Gagné, Natacha, Thibaut Martin y Marie Salaün (eds.). «Autochtonies. Vues de France et du Québec.» Laval, Québec, Les presses de l'Université Laval. 2009.

Gausset Quentin, Justin Kenrick y Robert Gibb. Indigeneity and Autochthony: a Couple of False Twins? *Social Anthropology / Anthropologie Sociale*, vol. 19, nº 2, (2011), 135-142.

Merlan, Francesca. «Indigeneity. Global and Local.» *Current Anthropology*, vol. 50, nº 3, (2009), 303-333.

Trigger, David y Cameo Dalley. «Negotiation Indigeneity»: Culture, Identity and Politics, *Reviews in Anthropology*, nº 39, (2010) 46-65.

Weaver, Jace. «Indigenousness and Indigeneity.» En Schwartz Henry y Ray Sangeeta, *A Companion to Postcolonial Studies*, Malden, Oxford, Victoria, Blackwell Publishing, (2004), 221-235.

La indigeneidad como principio de organización social

Détienne, Marcel. L'art de fonder l'autochtonie. Entre Thèbes, Athènes et les Français de «souche». *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, nº 69, (2001), 105-110.

Detienne, Marcel. Des Métamorphoses de l'Autochtonie au temps de l'Identité nationale. *Cités*, vol. 37 nº 1, (2009), 147-153.

Elias, Norbert y Scotson, J. L. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México: FCE.

Loroux, Nicole. *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens*. Nueva York: Zone Books. 2006.

Shaw, Karna. *Indigeneity and Political Theory. Sovereignty and the limits of the political*, Nueva York, Routledge. 2008.

Indigeneidad, instancias internacionales y globalización

- Brysk, Alison. *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford, Stanford University Press. 2000.
- Corntassel, Jeff. «Who is Indigenous? 'Peoplehood' and Ethnonationalist Approaches to Rearticulating Indigenous Identity. *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 9 (2003), 75-100.
- Forte, Maximilian. *Indigenous cosmopolitans. Transnational and Transcultural Indigeneity in the Twenty-First Century*, Nueva York, Peter Lang Publishing Inc. 2010.
- Friedman, Jonathan. «Indigeneity: Anthropological Notes on a Historical Variable.» En Minde, Henry (ed.). *Indigenous Peoples. Self-determination, knowledge and indigeneity*, Chicago, University of Chicago Press, (2008), 31-48.
- Shaw, Karen. «Indigeneity and the International.» *Millenium, Journal of International Studies*, vol. 31, nº 1, (2002), 55-81.

Indigeneidad y nacionalismo: argumento de exclusión

- Bayart, J.-F., Geschiere, P. y Nyamnjoh, F. (2001). Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique. *Critique Internationale* nº 10, 177-194.
- Ceuppens, Bambi y Peter Geschiere. «Autochthony: Local or Global? New Modes in the Struggle over Citizenship and Belonging in Africa and Europe.» *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, (2005), 385-407.
- Ceuppens, Bambi. «Allochthons, Colonizers and Scroungers: Exclusionary Populism in Belgium.» *African Studies Review*, vol. 49, nº 2, (2006), 147-186.
- Geschiere, Peter. *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago, IL; Londres: The University of Chicago Press. 2009.
- Hilgers, Mathiew. «L'autochtonie comme capital: appartenance et citoyenneté dans l'Afrique urbaine», *Anthropolgie Sociale*, vol. 19, nº 2, (2011), 143-158.
- Kuper, Adam. The Return of the Native. *Current Anthropology*, vol. 44, nº 3, (2003), 389-402.
- Mamdani, Mahmood. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press. 1996.
- Renahy, Nicolas. «Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèses et usages d'une notion.» *Regards Sociologiques*, nº 40, (2010), 9-26.
- Retière, Jean-Noël. «Autour de l'autochtonie»: Réflexions sur la notion de capital social populaire, *Politix*, vol. 16, nº 63, (2003), 121-143.

La indigeneidad como discurso de emancipación

- Coates, Julia M. 'This Sovereignty Thing': Nationality, Blood and the Cherokee Resurgence. *Who is an Indian? Race, Place and the Politics of Indigeneity in the Americas*. M. C. Forte. Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press, (2014), 124-150.
- Daumas, Maurice (ed.). *L'autochtonie. Figures et perspectives*. Pau, Francia: Presses Universitaires de Pau. 2015.
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn (eds.) *Indigenous Experience Today*, Nueva York, Berg. 2007.
- y Orin Starn (dirs.). *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, Lima, IFEA. 2010.
- Gagné, Natacha. «Appeals to Indigeneity; Insights from Oceania.» *Social Identities*, vol. 18 n° 4, (2012), 381-398.
- Graham, Laura (ed.). *Performing Indigeneity: Global Histories and Contemporary Experiences*, Lincoln, University of Nebraska Press. 2014.
- Lucero, José Antonio. *Struggles of Voice: The Politics of Indigenous Representations in the Andes*. Pittsburg: University of Pittsburg Press. 2008.

La indigeneidad en la práctica: estudios de caso

- Canessa, Andrew. Conflict, Claim and Contradiction in the New 'Indigenous' State of Bolivia. *Critique of Anthropology*, vol. 34, n° 2, (2014), 153-173.
- . *Intimate indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham: Duke University Press. 2012.
- . Who is indigenous? Self-identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia. *Urban Anthropology*, vol. 36 n° 3, (2007), 195-237.
- Celigueta, Gemma. ¿mayanización, indigeneidad o mestizaje? Clasificaciones étnicas y diversidad en Guatemala. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXX n° 1, (2015), 101-118.
- Gagné, Natacha. *Being Maori in the City: Indigenous Everyday Life In Auckland*, Toronto, University of Toronto Press. 2013.
- Greene, Shane. *Customizing Indigeneity. Paths to a Visionary Politics in Peru*, Stanford, Stanford University Press. 2009.
- Grisaffi, Thomas. We are originarios... We just aren't from here: Coca leaf and identity politics in the Chapare, Bolivia. *Bulletin of Latin American Research*, vol. 29, n° 4, (2010), 425-439.
- López Caballero, Paula. Biografía del nombre 'Pueblos Originarios' de la ciudad de México (2000-2010). Las categorías de identificación como espacios sociales de formación de ciudadanía. En A. Acevedo Rodrigo y P. López Caballero (eds.). *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de ciudadanía*

- ayer y hoy. México: DIE-CINVESTAV, El Colegio de México. (2012c), 287-315.
- . *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta s. XVI-XXI)*, México, Fondo de Cultura Económica. (En prensa).
- Povinelli, Elizabeth. *The Cunning of Recognition, Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham, Duke University Press. 2002.

La indigeneidad en el análisis literario

- Daumas, Maurice (dir.). *L'autochtonie. Figures et perspectives*, Pau, Presses de l'Université de Pau et des pays de l'Adour. 2015.
- Klahn, Norma. «El indigenismo desde la indigeneidad.» En *Nuevo Texto Crítico*, vol. 24-25, nº 47-48, 2011-2012 165-186.
- Taylor, Analisa. *Indigeneity in the Mexican Cultural Imagination: Thresholds of Belonging*, Tucson, University of Arizona Press. 2009.

La indigeneidad en el mundo natural

- Brush Stephen B. *Farmer's Bounty: Locating Crop Diversity in the Contemporary World*. Yale University Press, 2004.
- Cavalli-Sforza L L. *Genes, pueblos y lenguas*. (Juan Vivanco, trad.). Crítica Barcelona, 1ª. edición Biblioteca de Bolsillo. 2000.
- Murphy Denis J. *People. Plants and Genes*. Oxford University Press, 2007.
- Nazarea, Virginia D., Rhoades, Robert E. y Andrews-Swan, Jena E. *Seeds of Resistance, Seeds of Hope*. The University Arizona Press. 2013.
- Vavilov, N. I. *Origin and Geography of Cultivated Plants*. Cambridge University Press. 2009.

Las vías kanak hacia la antropología*



EN ESTA ENTREVISTA realizada por Paula López Caballero y Daniele Inda Marchiando para *INTERdisciplina*, el antropólogo francés Alban Bensa,¹ especialista en el mundo kanak, sostiene que desde una antropología transaccional, procesal y constructivista, los conceptos “etnia” y “cultura” deben ser contextualizados y des-esencializados.

En el transcurso de su carrera ha llevado a cabo una revisión crítica de los fundamentos teóricos y metodológicos de la antropología² a partir de la investigación que desarrolló en Nueva Caledonia. ¿Podemos afirmar que el surgimiento del movimiento independentista kanak, en el transcurso de los años setenta, fue el detonante de su proyecto teórico? ¿Qué vínculos debemos tener en cuenta entre dicho proceso político y su enfoque analítico?

Sin duda alguna el aumento de la fuerza adquirida por el movimiento independentista kanak de los años ochenta funcionó como acicate para la crítica que he dirigido a la antropología. Desde que el derrocamiento de los restos del colonialismo y la construcción de un Estado independiente empezaron a movilizar a los kanak, proyectándolos a nivel nacional e internacional, ya no era posible defender la concepción “primitivista” de la población originaria de Nueva Caledonia. ¿Cómo apoyar los prejuicios de los académicos que sostenían la existencia de una “mentalidad pre-lógica” o de una ausencia de individualidad entre los kanak, marcados con el sello de la alteridad radical, mientras que yo observaba a personas implicándose responsablemente, paso a paso, en las estructuras económicas y políticas de la Nueva Caledonia contemporánea?

Si bien es cierto que esta evidencia se impuso en gran medida por la situación revolucionaria que se vivía en los años ochenta, y a través de la cual los kanak retomaron la iniciativa y finalmente conquistaron espacios de poder im-

* Traducida del francés por Marco Gallardo y Paula López Caballero.

¹ Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Francia. Correo electrónico: bensa@ehess.fr

² Alban Bensa, *Después de Lévi-Strauss. Por una antropología de escala humana*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2015.

portantes, también debo decir que, antes de este periodo, la influencia de algunos lingüistas de campo me había invitado con creces a romper con la sobreinterpretación antropológica. La transcripción de los relatos³ (historias de los clanes, cuentos, poemas, cantos) en lengua vernácula me había hecho consciente de la dificultad de su traducción y me había mantenido alejado del camino de las generalizaciones demasiado rápidas. Además, tenía algunos conocimientos en historia desde que en mi investigación anterior había trabajado sobre la Francia rural. Ello me había aportado una preocupación por el cuidado de los detalles que deben ser restituidos en el tiempo, es decir, una preocupación por temporalizar. Desde el inicio de mi investigación en Nueva Caledonia me planteé la cuestión de la brecha que había entre la mecánica explicativa apoyada sobre los conceptos de “estructuras”, “sistemas” y “sistemas de pensamiento”, y la complejidad de los hechos sociales observados. Al poner en relación el contexto histórico de producción, las condiciones de enunciación e interlocución, en pocas palabras la dinámica de la historia local, aquellas generalizaciones y sus modelos explicativos no podían más que dejarme perplejo.

136

VOCES CARDINALES

Más allá del caso neo-caledonio, ¿cuáles son las principales críticas que usted dirige a la antropología de inspiración estructuralista y culturalista?

Se trata de críticas que he ido elaborando progresivamente como consecuencia de la contradicción entre mis lecturas, mi formación universitaria y mi experiencia de campo. En aquella época, el estructuralismo y el marxismo dominaban la antropología. Estas escuelas de pensamiento concebían a las sociedades que los etnólogos estudiaban como sociedades “tradicionales”, “primitivas”, que, ante todo, debían ser clasificadas unas con respecto a las otras, en el plano lógico o histórico. Mi crítica surge, entonces, de una experiencia de campo que no correspondía con lo que había aprendido y, por lo mismo, tampoco correspondía con lo que debía decir o escribir respecto a los kanak. Me parece que los antropólogos respondemos tanto a nuestras inspiraciones teóricas como a las exigencias del campo. Pero si privilegiamos la reconducción de las teorías que hemos aprendido, se corre el riesgo de tergiversar los datos para hacerlos encajar en modelos preestablecidos que sólo estarían siendo confirmados en el campo.

Al esforzarme por describir de manera precisa lo que escuchaba y veía en el campo, me di cuenta de que los marcos de clasificación y de análisis tradicionales de la etnología no me permitían dar cabal cuenta de la información recopilada. Ese material incluía relatos, declaraciones y propósitos a los que se sumaron

3 En francés “paroles”.

genealogías, observaciones y actitudes políticas. Todo ello parecía inagotable y, sobre todo, me era presentado por personas muy comprometidas políticamente, en un contexto político que posteriormente evolucionaría. Tuve la oportunidad de hacer un trabajo de campo que fue a la vez muy etnográfico, pero además, de larga duración, lo que me permitió ver hasta qué punto, en el mundo social, todo se mueve, aun si hay cosas que se mueven menos que otras. No entendía por qué debía interesarme más bien en las aparentes permanencias y no en lo que las personas estaban haciendo. La crítica que hago a la antropología de inspiración estructuralista y culturalista es que éstas asocian las actitudes, los comportamientos y los propósitos a modelos fijos que podrían atravesar la historia. Como lo dice Jean Bazin, lo importante no es imaginar lo que las personas “son” sino describir lo que hacen en contexto.⁴

En este caso, el contexto de la colonización es esencial. La situación colonial, que en Nueva Caledonia fue tan violenta como en otros lugares (expropiaciones, destrucción de la población, menosprecio infinito en todos los planos) fue, como lo muestra con creces el antropólogo Michel Naepels, el marco infranqueable de nuestras observaciones de campo.⁵ En el campo, la tensión política sigue siendo muy fuerte entre la Nueva Caledonia —todavía espacio político francés (desde 1853), es decir, en principio democrático y sujeto a los ideales de libertad, fraternidad e igualdad— y el espacio social y cultural kanak que sigue estando dominado. Sin embargo, esta cuestión no apareció de inmediato en el corazón de mi proyecto, sino que fue viniendo de manera progresiva porque la antropología clásica, en su proyecto aseptizado, resiste muy bien a este tipo de situaciones. Durante mucho tiempo, la antropología prefirió dar la espalda a la historia colonial porque esa historia perturbaba la ambición modeladora de la disciplina: extraer las características “eternas” de una cultura.

Sin embargo, la contextualización de la expresión kanak, al inscribirla en la situación colonial, muestra, por ejemplo, que los relatos transmitidos responden en gran medida a estrategias políticas antiguas y contemporáneas. Esto ya había sido dicho por Frantz Boas en el caso de los indígenas de América del Norte, por Edmund Leach en el caso del sureste asiático y por muchos otros antropólogos. No obstante, entre los años 1960 y 1980, las teorías antropológicas dominantes en Francia seguían distinguiendo a las sociedades que se habían vuelto históricas mediante el contacto colonial, y a las “verdaderas” sociedades tradicionales,

4 Bazin, Jean (2008) *Des clous dans la Joconde: L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anarcharsis.

5 Naepels, Michel (2013) *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houaïlou (Nouvelle Calédonie)*, Paris, Editions de l'EHESS (Temps et lieux); y (1998) *Histoires de terres Kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle Calédonie)*, Paris, Belin, (Socio-histoires).

las de “historia lenta”. Estas últimas se habrían caracterizado por un pensamiento mítico propio al cual remite, hoy en día, la noción de “ontología” de la que la antropología usa y abusa. Si se entiende bien, la ontología sería una forma de “ser en el mundo” radicalmente diferente, la de una etnia, de un país, de una zona geográfica, de una civilización. Ahora bien, en la Nueva Caledonia kanak, me confronté con personas que reivindicaban posiciones políticas y territorios, que construían ideologías y que no parecían, como lo dice Jack Godoy, estar “encerrados en una estructura”. En realidad, sería el término “ideología” el que debiéramos utilizar y restaurar para referirnos a sus formas de intervención en el mundo. Se trata de ideologías marcadas por la historia colonial, por nuevos conflictos de poder inducidos por la colonización, entre los diferentes partidos políticos que los kanak crearon a partir de los años cincuenta, entre las diferentes iglesias, entre los diferentes clanes que fueron relegados en reservas, cada uno con sus propias estrategias territoriales, etc. Se trata, pues, de estrategias muy diversas. Y para comprenderlas, era necesario adentrarse en la historia local.

Cuando empecé, no había muchos etnólogos que estuvieran en contacto con los kanak. No había casi ninguno que viviera con ellos, que no le causara ningún problema dormir sobre una estera y comer lo que les ofrecían, y que permaneciera durante mucho tiempo “en la tribu”. Las relaciones sólidas con las personas no son buenas tampoco para el culturalismo holístico, porque si se establecen relaciones demasiado sólidas, quiere decir que hay comunicación y que no hay un modelo kanak y un modelo francés: hay personas que en algunas situaciones logran comprenderse. Pero, a veces, surgen límites a la comprensión, uno se dice: “mira, yo no lo hubiera hecho así”; eso es lo que podríamos llamar, si se quiere, un rasgo cultural, pero al mismo tiempo es necesario relativizar la ilusión identitaria;⁶ las actitudes pueden cambiar, se puede aprender a comportarse de otra manera, se puede cambiar de opinión e incluso de convicciones. Como lo dice el escritor Pierre Michon: “todo puede cambiar y todo es incierto”.

En consecuencia, lo que critico de la antropología estructuralista y culturalista es que niegan la historia, al sujeto y a los individuos como actores que piensan por sí mismos y que tienen proyectos y estrategias, entre las que se encuentra ser el informante o el amigo del etnólogo.

6 Bayart, Jean-François, (1996) *L'illusion identitaire*, París, Fayard.

¿Cuál es, entonces, a grandes rasgos, la perspectiva que usted propone? ¿Qué lugar otorga a nociones tales como “génesis”, “interacción” y “contexto”? ¿En qué medida bosquejan un enfoque antropológico singular?

A grandes rasgos, podríamos decir que propongo un enfoque tanto histórico como interaccionista. El presente mismo de cada situación debe considerarse dentro de una trama histórica que lo delimita y lo atraviesa. Los contextos se suceden los unos a los otros y conservan rastros de esos encadenamientos; vienen de algún lugar y van hacia algún lugar. Esto es lo que diferencia mi perspectiva del interaccionismo puro y duro porque, en mi opinión, en las interacciones se impone necesariamente un capital histórico. La cuestión es saber cómo sucede esto. En la improvisación aparente de toda interacción, siempre se repite algo parcialmente, pero es necesario determinar qué se repite exactamente. Lo que busco, a partir de mi experiencia etnográfica y de la documentación de la que nació, es restituir y pensar la tensión entre el pasado y el presente. Pienso que logré hacerlo en *Les Sanglots de l'aigle pêcheur*, publicación que fue muy bien recibida desde su aparición hace un año.⁷ Por cierto, este libro se encuentra agotado y ha dado lugar a numerosos debates en Francia y, paulatinamente, en el extranjero. Espero que pronto se traduzca al español. El libro es una especie de “visión de los vencidos” a través de sus actos.

También utilizo la noción “génesis” porque las cosas se fechan y porque es necesario determinar el antes y el después de las secuencias en la vida de las sociedades. El antropólogo interviene durante un periodo en particular, y lo que es vigente entonces a menudo ya no lo es treinta años después. Entonces uno se da cuenta que se atravesaron varias épocas, que existe una diferencia importante entre lo que las personas decían en 1975 y lo que dicen sus descendientes en 2005. Ya no es el mismo contexto, es decir, los juegos del lenguaje ya no se decodifican en función de los mismos referentes. Después de cuarenta años de evoluciones políticas, de transformaciones, de tensiones, de modernización, de patrimonializaciones, el sentido de las palabras cambió de alcance y de perspectiva. Estudiamos, pues, únicamente secuencias que debemos situar y no eternizar.

Además, la antropología de antes, la que existió más o menos entre los años 1930 y 1980, afirmaba que el antropólogo tenía acceso a la secuencia que precedía a todas las demás secuencias: la secuencia precolonial, planteada como una categoría que marcaba el límite temporal (el fantasma de los orígenes, la escena primitiva) a partir del cual lo que vemos hoy en día habría sido engendrado. Es por eso que, a menudo, el antropólogo hace afirmaciones de este tipo: “*todavía* hacen esto, *todavía* hacen aquello, *todavía* practican la circuncisión, la homo-

⁷ Bensa, Alban (2015) *Les Sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie: La guerre kanak de 1917*, Toulouse, Anacharsis.

sexualidad (no sabemos por qué) ‘ritual’, la *Couvade*,⁸ la danza del sol o el trance adivinatorio”. Lo que les interesaba a esos antropólogos era reconstituir un mundo antiguo. Desde esa perspectiva, evidentemente resulta más fácil emprender un análisis estructural pues ya nada se mueve o porque, como sucede con la disciplina misma, mientras más se mueva más seguirá siendo la misma cosa. Como lo decía Jean Bazin, se pinta una escena costumbrista, se encaja todo en un mismo marco y listo.

Por el contrario, lo que debemos preguntarnos es a partir de qué momento los kanak cuentan tal o cual historia. El hecho de que hablen demasiado de la historia de la colonización, que hablen desde la colonización y en relación a la colonización, implica que no podemos borrarla de los datos que poseemos. Desde este punto de vista, el trabajo de Michel Naepels es bastante radical pero muy saludable. En su libro *Conjurer la guerre*, Naepels ataca aquella perspectiva al sostener que todo lo concerniente a la antropología de Nueva Caledonia contemporánea debe ubicarse en la situación colonial.⁹ De esta manera Naepels da vuelta a la página y describe lo ocurrido a lo largo de un periodo extenso que va desde 1856 hasta “los eventos de 1984”¹⁰ y más allá; describe el contexto en el que hicimos nuestro trabajo de campo y nuestros entrevistados nos transmitían sus saberes, sus actitudes y en el que hicimos nuestras observaciones. De ahí la necesidad de trabajar con historiadores. En pocas palabras, los antropólogos ya no pueden ahorrarse el trabajo de archivo ni la reflexión histórica sobre la periodización, ni, evidentemente, la investigación minuciosa durante el trabajo de campo.

Ahí en dónde el estructuralismo afirma que la persona no piensa por sí misma, que es pensada por las estructuras, nosotros consideramos que si las personas nos dicen algo, es porque de alguna manera tienen algún interés en hacerlo. Pero los individuos no están únicamente movidos por su propio interés y no actúan con la única intención de defender su postura contra viento y marea. Una red social rodea, filtra, incluso enmarca y orienta la experiencia y las acciones de las personas. La cuestión es saber cómo cada una de las personas reacciona a esa red de manera más o menos inusitada y desfasada. Si los actores comparten

8 La práctica, en algunas sociedades, de que tras el nacimiento de un bebé, el hombre que-
de en cama y lleve a cabo ciertos rituales como si estuviera afectado físicamente por el parto.

9 Naepels, Michel. *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, éditions EHESS, 2013.

10 “Los eventos de 1984” es la manera en que se nombra en Francia a una serie de acciones políticas a favor de la independencia de Nueva Caledonia. Ello incluye un proyecto para darle un nuevo estatus de mayor autonomía a la isla frente a la República y el rechazo del Frente de liberación nacional kanak a este proyecto de ley, caracterizado por una importante movilización política local y una fuerte represión policiaca.

un cierto número de restricciones, esto no les impide desplegar de manera singular estrategias, activar ciertas disposiciones y recursos en lugar de otros. Las personas no son “actores de su cultura”,¹¹ sino que actúan de acuerdo a las circunstancias y sin preocuparse por saber si su comportamiento es étnicamente o nacionalmente tradicional. No hay una lógica única, ni un ontologismo, ni un esencialismo que determine las acciones o la visión que se tiene sobre el mundo, sino vías singulares, puntos de vista particulares que se deben analizar caso por caso desconfiando de las generalizaciones.

A menudo, los antropólogos generalizan experiencias particulares. Pienso que deberíamos generalizar menos y contextualizar más: afirmar que encontramos a fulanita de tal, en tal momento, etc. En el caso de los kanaks, es lo mismo: tienen su propia visión en función de sus experiencias. Mi amigo kanak Antoine Goromido (1928-2001) era un profesor que había sufrido mucho debido a que su ascenso social había sido interrumpido a causa de la prohibición para que los kanak de aquella época recibieran un certificado de estudios; era alguien que tenía una humillación atravesada a la mitad del estómago de forma permanente; esto dio como resultado una personalidad que no era la que la “teoría general de la persona en el pueblo kanak” describía: se trata de personas que, como todos nosotros, tienen trayectorias sociales y personales que tienen un peso en sus objetivos.

En nuestro libro *Les Sanglots de l'aigle pêcheur*, junto con Adrien Muckle, historiador neozelandés, y Kacué Yvon Goromoedo, profesor kanak de su propia lengua, intentamos hacer una antropología singular poniendo ante todo la palabra de las personas. Y con el fin de evitar que se pensara que se trataba del “pensamiento kanak”, nos ubicamos en una situación, el periodo de la revuelta de 1917 en la que los kanak se vieron involucrados tanto en la Primera Guerra Mundial como en una revuelta local para protestar en contra del reclutamiento forzoso al ejército francés y en contra del sistema colonial que sufrían en carne propia. A través de un libro polifónico que incluye a diecisiete autores, veinticinco textos, prosa, poesía y cantos, intentamos brindar una fuerza singular a la manera en que las personas viven su sociedad, a la manera en que piensan, pero dentro de situaciones concretas. Intentamos poner atención en la forma en la que los actores locales hicieron y pensaron su propia historia, en sintonía con los trabajos de Romain Bertrand sobre Indonesia y las Filipinas y con los *Subaltern Studies en India*, etc.¹² Las personas no nos esperaron para decir y/o escribir su historia.

11 Bazin, Jean, *op. cit.*, p. 416.

12 Bertrand, Romain (2011) *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris, Le Seuil.

En su investigación, usted concede un lugar central a la reflexividad, ¿cuál es su postura al respecto?

Adoptar una posición, justificar nuestros vínculos, repulsiones, modos de participación, artimañas o convicciones durante el trabajo de campo son todos ellos procesos relacionales, en sí mismos portadores de conocimiento. Método y teoría, descripción e interpretación, proximidad y distancia, son todos procesos que tienen que ver directamente con la construcción de la objetividad científica, que sigue siendo el horizonte absoluto de las ciencias. Al dejar de lado los preceptos de una científicidad rígida, y por ende ciega, que recompone a las sociedades a espaldas de sus actores, pretendo prestar atención a ese “submundo” en el que se elaboran nuestros conocimientos antropológicos, a ese espacio turbio entre el marco de la investigación y sus malentendidos productivos.

Esas confusiones en la comunicación permiten ver los pliegues de las cartas con las que jugamos, la hipocresía detrás de las idealizaciones y demás bajezas que, con frecuencia, se integran al modo de funcionamiento de la situación tal y como se despliega frente a los ojos del etnógrafo estupefacto. Las relaciones intersubjetivas en el trabajo de campo están pues, hechas de dudas, exasperaciones, molestias, enemistades, incluso de dependencia recíproca y dolorosa, tanto como de impulsos, de simpatía, de familiaridad, de amistades e incluso de intimidad con las personas del lugar (adopción en una familia, apadrinamiento, a veces relaciones amorosas). Y todas estas relaciones, complejas y ambivalentes, ¿deben quedar relegadas y ocultas, a pesar de la preponderancia de la investigación y de sus resultados? La objetividad rigurosa sugeriría, más bien, que deberíamos describirlas y pensarlas en el corazón mismo de la restitución académica. Pero esto sucede rara vez. Es como si todas esas interacciones, interrelaciones y pensamientos, sentimientos o representaciones vehiculados a través de esas relaciones no hubieran existido ni participado profundamente en la producción de nuestro conocimiento antropológico.

Queda claro que, en mi opinión, el saber antropológico se elabora a partir de soportes sociales, afectivos y cognitivos que son, de hecho, los contenidos mismos de las interrelaciones. Estas dinámicas variables y contextuales influyen en los resultados de las investigaciones emprendidas, las orientan y las reorientan a medida que se teje la trama de la historia de las relaciones entre el etnógrafo y sus informantes. Esta forma singular, estos juegos de personas y de lenguaje no pueden dejarse de lado en nuestros trabajos. Son parte constitutiva del conocimiento antropológico que se va produciendo en el camino. Queda pues claro que el lugar de donde podemos extraer los medios para comprender lo que mueve a las personas, lo que les es importante en tal momento y no en otro, es la relación etnográfica. La relación intersubjetiva no solamente es un dato constitutivo de la experiencia etnográfica, sino también una dimensión

esencial de la dinámica que da forma al conocimiento del investigador. La elucidación de los malentendidos, de las dificultades de la traducción y de los ajustes contextuales con los que se topa el etnógrafo, así como los silencios no elucidados, las dudas y los errores de interpretación, todos ellos poseen un verdadero potencial heurístico.

En suma, esta antropología empírica del detalle no privilegia el saber *ad hoc* reconstituido sobre esta o aquella colectividad completamente circunscrita. Por el contrario, se centra en una descripción detallada y fina de los procesos de elaboración y de transmisión de conocimientos, siempre fragmentarios, que despliegan los individuos en situación —lo cual tampoco está libre de problemas de escritura.¹³

Entonces, usted defiende un enfoque antropológico que preste atención a las temporalidades, al cambio social, así como a los actores y a sus estrategias. ¿Conceptos tales como “etnia”, “cultura” y “autoctonía” son compatibles con un modelo teórico de este tipo? Si en términos analíticos es indispensable tomar distancia respecto de esas retóricas, ¿no existe un riesgo de minimizar, incluso de negar, su importancia social? Dicho de otro modo, ¿cómo situar en el análisis las exigencias “etnicistas” o “indianistas” de los actores sociales?

Si, como lo pienso, la antropología debe ser transaccional, procesal y constructivista, los conceptos “etnia” y “cultura” antes que nada deben ser contextualizados, des-esencializados. Ahora bien, la referencia a la “autoctonía”¹⁴ complica las cosas. Por lo menos, habría que preguntarse por qué ha estado en boga desde hace al menos dos décadas. La autoctonía es algo misterioso. Tiene que ver con la relación con la tierra, con la soberanía, con una legitimidad superior a la de los Estados. Se trata de una herramienta cómoda para colocarse por encima de los otros para afirmarse. Sería necesario, pues, trabajar en las modalidades prácticas de fabricación de esa referencia. Si contextualizamos, si temporalizamos el uso de los conceptos, llegaremos a algo dinámico. Para mí, la autoctonía es un recurso ideológico para actuar en un contexto de dominación. Pero el reconocimiento político no pasa necesariamente por la autoctonía. Las independencias africanas, por ejemplo, se ahorraron el concepto de autoctonía sin que por ello los autóctonos hayan negado los procesos electorales para avanzar, como los mapuche en Chile. Se enarbola la autoctonía cuando se es marginalizado y

¹³ Bensa, Alban y François Pouillon (2012) *Terrains d'écrivains. Litterature et ethnographie*, Toulouse, Anacharsis.

¹⁴ Véase el editorial de este número donde se contextualizan los usos del término “autoctonía” e “indigeneidad”.

cuando se intenta compensar esa situación mediante la construcción de una legitimidad que mezcla el derecho de sangre, territorial y cultural. Debemos estudiar ese importante concepto simbólico moderno y postcolonial caso por caso, país por país, esperando que éste contribuya a reequilibrar las relaciones de poder entre los Estados y los pueblos que pretenden ser autóctonos en el contexto actual. Pero sería conveniente, en mi opinión, recordar que recurrir a la autoctonía no es sino un recurso político entre muchos otros y no un recurso absoluto. ■

Colaboran en este número

Alban Bensa

Antropólogo francés, es director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (Francia). Especialista de la Nueva Caledonia y de la cultura y el pueblo kanak. Ha publicado seis libros de autor y cuatro libros editados, así como un vasto número de artículos fundados en un largo y profundo trabajo de campo. Entre ellos destaca su colección de artículos, *La fin de l'exotisme* (2006) y el libro escrito junto con el lingüista kanak Yvacué Yvon Goromoedo, *Les Sanglots de l'aigle pêcheur*. En español el Fondo de Cultura Económica publicó recientemente una larga entrevista con él: *Después de Lévi-Straus* (2015). A través de sus distintos trabajos Bensa lleva a cabo una reflexión sobre los fundamentos epistemológicos de una antropología de la acción, del evento y de las transformaciones sociales. En particular a partir de sus experiencias en el Pacífico Sur desarrolla una antropología de la política, atenta al juego de las decisiones individuales y colectivas que, a través de las interacciones le permite dar cuenta de las relaciones de fuerza y sus fluctuaciones en el tiempo.

José Luis Escalona Victoria

Es investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste, ubicado en Chiapas, México. Doctor en antropología por la Universidad de Manchester, Inglaterra. Trabaja en investigaciones sobre conflicto, diferenciación y cambio social desde la perspectiva de la antropología del poder; eso implica también la presencia del conocimiento antropológico (y por tanto una antropología de la antropología). Ha publicado en diversas revistas en México y el extranjero, como *Liminar*, *EntreDiversidades*, *Relaciones*, *Sociológica*, *Estudios Sociológicos* y *Revista Mexicana de Sociología*, así como en *Thule*, *Identities* y *Problèmes d'Amérique Latine*.

Haydée García Bravo

Es doctoranda en Filosofía de la Ciencia por la UNAM con la tesis: *Cráneos y racialidad. El discurso epistemológico de la antropología entre México y Francia*, s. XIX. Es licenciada en ciencias de la comunicación por la Universidad de San Luis Potosí. Maestra en antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y maestra en historia y patrimonio por la Universidad Paris 1 Pantheon-Sorbonne, en el marco del programa internacional Master Erasmus Mundus TPTI. Sus áreas de

interés comprenden la epistemología y la historia de la ciencia. En la actualidad es coordinadora del Diplomado de Actualización Profesional en Investigación Interdisciplinaria del CEIICH-UNAM.

Lev Jardón Barbolla

Jardinero. Estudió biología en la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y luego el doctorado en ciencias en el Instituto de Ecología de la UNAM. Realizó una estancia posdoctoral en la Universidad Estatal de Ohio. Sus intereses de investigación incluyen la evolución y genética de poblaciones en plantas, así como la perspectiva dialéctica en evolución. Imparte los cursos de Filosofía e Historia de la Biología, Evolución y Genética de Poblaciones en la Facultad de Ciencias. Actualmente estudia el proceso de domesticación y diversificación de las plantas cultivadas desde un punto de vista evolutivo y genético, en su relación con la dimensión política del valor de uso como elemento central en la formación de cultura, utilizando el chile (*Capsicum annuum*) como sistema modelo. En torno a este tema desarrolla investigación interdisciplinaria de campo, articulando la crítica de la economía política con el pensamiento evolutivo, para estudiar el papel de prácticas campesinas de manejo del agroecosistema y selección artificial en la conformación de la agrobiodiversidad. Trabaja desde 2013 en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM.

Paula López Caballero

Historiadora y antropóloga, es investigadora del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM e integrante del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1 desde 2012. Ha trabajado en el El Colegio de México y en Francia en el Centro Nacional de la Investigación, en Sciences Po y la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Es autora de *Les Indiens et la nation au Mexique, une dimension historique de l'altérité* (2012), publicado en Francia y de pronta aparición en el Fondo de Cultura Económica. Ha co-coordinado varios volúmenes editados en México, Francia y Estados Unidos, entre ellos *Ciudadanos inesperados. Procesos de formación de la ciudadanía ayer y hoy* (2012) y *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional* (2015). Ha contribuido en diversas revistas académicas en Francia, México, Estados Unidos e Inglaterra. Sus intereses giran en torno a los procesos de larga duración y las prácticas contemporáneas de diferenciación social que van definiendo quién o qué es "indígena" al interior de la formación estatal y nacional. Su investigación actual explora estos problemas en la política indigenista mexicana, sobre todo durante las décadas de 1940 y 1950.

João Pacheco de Oliveira

Antropólogo, Profesor Titular del Museo Nacional, de la Universidad Federal de Río de Janeiro/UFRJ. Hizo prolongado trabajo de campo con los indígenas Tikuna de la Amazonia, de lo que resultó su tesis de doctorado, publicada en 1988; su último libro sobre los Tikuna (2015) trata de faccionalismo, religión y política. Llevó a cabo investigación sobre las políticas públicas, actuando en la coordinación de un proyecto de monitoreo general sobre tierras indígenas en Brasil (1986-1994) con el apoyo de la Fundación Ford. Es curador de las colecciones etnológicas del Museo Nacional y hasta ahora ha supervisado más de 70 tesis y disertaciones sobre los pueblos indígenas y la política indigenista. Es investigador distinguido del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y fue presidente de la Asociación Brasileña de Antropología. En los últimos años se ha dedicado al estudio de temas relacionados con la antropología del colonialismo y la antropología histórica, así como museos y colecciones etnográficas. www.jpoantropologia.com

Emiliano Zolla Márquez

Es licenciado en historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y maestro y doctor en antropología por la Universidad de Londres (LSE, UCL). Trabaja temas relacionados con la historia de la relación entre el Estado, la antropología y los pueblos indígenas. Su labor como etnógrafo gira en torno a la relación entre territorio, diversidad y política entre los ajuuujk o mixes de Oaxaca y sobre el intercambio entre los pueblos mesoamericanos. Su libro de difusión "Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas", puede consultarse en versión electrónica en esta dirección: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/>

Guía para autores

INTERdisciplina es una revista de acceso abierto que publica artículos que son resultado de investigación interdisciplinaria y reflexión crítica mediante la interacción entre las ciencias y las humanidades, sobre los grandes problemas nacionales y mundiales generando propuestas para su solución. Reflexiones argumentadas sobre las implicaciones del trabajo interdisciplinario desde una perspectiva teórica, epistemológica, metodológica y/o práctica. Análisis de las ideas de transformación de las formas de pensamiento y organización del conocimiento y los saberes en el siglo XXI. Análisis críticos sobre el proceso de integración del conocimiento.

Aplicación de criterios éticos

Esta publicación se adhiere a la declaración y normas del Committee on Publication Ethics (COPE).

Revisión de pares

Los artículos son sometidos a revisión por especialistas en el tema, en la modalidad de doble ciego.

Los artículos se deben enviar en formato Word a través de la dirección electrónica: **rev.interd@unam.mx**

Características y estructura

Los artículos deben ser inéditos y no deben estar en proceso de evaluación de otra publicación.

- Extensión: el texto no debe exceder 60 000 caracteres (25 cuartillas: página tamaño carta, fuente Times New Roman, 12 puntos, interlineado de 1.5 líneas, márgenes 2.5 × 2.5 × 2.5 × 2.5 cm).
- Resumen: los artículos escritos en español o un idioma distinto deberán presentar el resumen en inglés. La extensión máxima será de 200 palabras.
- Palabras clave: los artículos escritos en un idioma distinto al español deberán presentar las palabras clave en inglés. Éstas deben tener un carácter temático.
- Datos del autor(es): deben incluir nombre y apellidos, correo electrónico, adscripción institucional, así como la formación académica.

Referencias

- Citas: se deben presentar acorde al *Manual de Estilo Chicago* 15ª edición. Éstas deben estar incorporadas en el texto señalando, entre paréntesis, en el siguiente orden: Apellido de las y los autores y el año de publicación. En el caso de citas textuales, se indicará la página de la referencia.

Ejemplos:

(Hobsbawm 1995, 140)

(Dagnino, Olvera y Panfichi 2010, 220)

- Referencias bibliográficas: se deben presentar al final del artículo, en orden alfabético acorde al primer apellido de las y los autores.

- Notas a pie de página: fuente Times New Roman, 10 puntos e interlineado sencillo.

Ejemplos:

i. *Libro de un autor*: Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1995.

ii. *Libro de dos o más autores*: Dagnino, Evelina, Alberto Olvera, y Aldo Panfichi. *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.

iii. *Sección de libro*: Álvarez, Sonia E. «Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio.» En *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, editado por Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez and Evelina Dagnino, 345-380. Bogotá: Taurus; ICANH, 2001.

iv. *Artículo de revista*: Levitsky, Steven, y Lucan Way. «Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo.» *Estudios Políticos* n° 24, (2004): 159-176.

v. *Artículo de periódico*: Reuter. «Renuncia Benedicto XVI "por falta de fuerzas".» *La Jornada*, 11 de febrero de 2013: 1-2.

Figuras e ilustraciones

Deben entregarse en un archivo anexo indicando las páginas en las que deben insertarse. Las imágenes deben señalar el autor(a) y la fuente. Las tablas y gráficas deben entregarse en archivo Excel indicando las páginas en las que deben insertarse.

Guidance for authors

INTERdisciplina is an open access journal that publishes articles which are the result of interdisciplinary research and critical reflection involving the interaction between science and the humanities, concerning major national and global issues, and generating propositions for their solution. Also, reasoned reflections on the implications of interdisciplinary work from theoretical, epistemological, methodological and practical points of view, and analyses of conceptions of the transformation of thought forms and organization of knowledge and learning in the twenty first century. Critical analyses of processes involved in the integration of knowledge are also welcome.

Application of ethical criteria

This publication adheres to the declaration and standards of the Committee on Publication Ethics (COPE).

Peer review

The articles are subject to review by specialists in the subject, double-blind mode.

Papers should be submitted in Word format to rev.interd@unam.mx

Characteristics and structure

Papers should be unpublished and not in any evaluation process by other journals.

- *Length.* Text should be no longer than 60,000 characters (25 A4 pages, in 12 point Times New Roman font, with 1.5 line spacing and 2.5 × 2.5 × 2.5 × 2.5 cm margins).
- *Summary.* Papers written in Spanish or any other language should enclose a summary in English. Maximum length of same should be 200 words.
- *Keywords.* Papers written in any language other than Spanish should present key words in English. These should be thematic.
- *Author information.* Should include author's full name and surnames, email, institutional affiliation, as well as academic degrees.

References

- *Quotes.* Should be presented according to the *Chicago Style Manual*, 15th Ed. Quotes

should be included in text, followed in brackets by, in the following order: surname(s) of the author(s) and year of publication. In the case of verbatim quotes, page of reference should be indicated.

Examples:

(Hobsbawm 1995, 140)

(Dagnino, Olvera and Panfichi 2010, 220)

- *Bibliographic references* should be enlisted at the end of the paper, in alphabetical order, according to the first surname of the author(s).

- *Footnotes*, numbered or not, as necessity dictates, should be entered at the bottom of each page. Font: 10 point Times New Roman, with single spacing.

Examples:

i. *Book by one author:* Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1995.

ii. *Book by two or more authors:* Dagnino, Evelina, Alberto Olvera, and Aldo Panfichi. *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.

iii. *Section of a book:* Álvarez, Sonia E. «Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio». In *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, edited by Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez and Evelina Dagnino, 345-380. Bogotá: Taurus; ICANH, 2001.

iv. *Article in a journal:* Levitski, Steven, and Lucan Way. «Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo». *Estudios Políticos* n° 24, (2004): 159-176.

v. *Article in a newspaper:* Reuter. «Renuncia Benedicto XVI "por falta de fuerzas"». *La Jornada*, February 11, 2013: 1-2.

Figures and illustrations

Should be presented in a separate file, indicating the pages in which they must be inserted. All images must mention the author and the source. Tables and graphs should be presented in an Excel file, indicating the pages in which they must be inserted.



PRESENTACIÓN

EDITORIAL

Pistas para pensar la indigeneidad en México

Paula López Caballero

DOSSIER

Más allá del pensamiento tipológico y la cosificación: las variedades locales de cultivos como proceso biosocial

Lev Jardón

Anthropologie du Mexique y el régimen de indigeneidad racializada en México siglo XIX

María Haydeé García Bravo

Etnoargumento y sustancialismo en el pensamiento antropológico. Hacia una perspectiva relacional

José Luis Escalona Victoria

Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad

João Pacheco De Oliveira

De los indios a los ayuujk'jääy: hegemonía e historia entre los mixes de Oaxaca

Emiliano Zolla Márquez

LECTURAS RECOMENDADAS

VOCES CARDINALES

Las vías kanak hacia la antropología

Alban Bensa

COLABORAN EN ESTE NÚMERO