

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 latinización 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 Imbertson (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.