INTRODUCCIÓN
SEIS CUALIDADES DE UNA ETNOGRAFÍA EXPERIMENTAL MESOAMERICANA

Pedro Pitarch

Los once ensayos que componen este volumen representan un ejercicio de etnografía experimental mesoamericana. No tienen un criterio unificado y difieren en muchos aspectos: tema de estudio, estilo analítico, inspiración teórica, por no hablar de sensibilidad etnográfica o experiencia de campo. Sin embargo, todos comparten un interés reflexivo dirigido a ensayar con los materiales etnográficos. Representan un esfuerzo explícito por expandir el marco especulativo y las convenciones interpretativas en los que se ha movido la antropología indígena de México y Guatemala. Sobre todo lo hacen no tanto combinando cuanto *equiparando* los problemas teóricos con los materiales etnográficos: teoría y etnografía se vuelven las dos caras de una misma moneda. En lugar de una teoría etnográfica, podríamos decir una etnografía teórica.

Quisiera dedicar esta introducción a identificar en estos ensayos algunos valores etnográficos que pudieran servir de estímulo a la antropología mesoamericanista. Tal vez el mayor de ellos sea la misma posibilidad de que la etnografía se contagie de su objeto de estudio y acabe por reflejar las cualidades de las culturas indígenas. Lo cual supone introducir una continuidad expresiva y epistemológica entre estas y nuestra etno-

DOI: 10.37552/eet.mesoam.introd.pitarch

grafía. Así pues, no tanto proponer temas específicos de estudio o afirmar características generales de las culturas mesoamericanas a las que haya que prestar atención, como destacar ciertas cualidades de una etnografía experimental. Son cualidades generales que los ensayos de este volumen desarrollan de modos complejos y diversos. Las señalo de manera un poco arbitraria, pues me doy cuenta de que podrían organizarse de otro modo o distribuirse bajo unos epígrafes distintos a los seis que siguen.

Complejidad

Posiblemente una de las principales constataciones a las que estamos llegando los etnógrafos mesoamericanistas es el grado de complejidad del pensamiento indígena. Conceptos y acciones derivadas sobre el cosmos, la naturaleza de los seres que lo pueblan y el lugar de los humanos en él alcanzan una sofisticación asombrosa. Comprenderlas y tratar de traducirlas reclama un enorme esfuerzo de imaginación. Intuimos que solo nos aproximamos a una parte mínima de ese pensamiento, a sus objetos y a su modo de operación, y el paisaje que nos deja entrever es algo muy distinto de lo que estamos acostumbrados y podemos esperar; representa, por así decir, un otro lado de la cultura. Que la «vida» y su gestación no es lo que entendemos por vida, que la «noche y el sueño» no son los nuestros, que el «trabajar juntos» poco tiene que ver con nuestra actividad, que lo que llamamos «arte» representa un dominio extraño de la existencia, que un baile y una máscara no es un baile de máscaras, y así sucesivamente. El lenguaje nos falla y solo podemos aproximarnos lentamente por rodeos y analogías, o bien tomando conceptos prestados de otras fuentes. Lo decisivo, sin embargo, es que comenzamos a poder apreciar esa complejidad.

En consonancia, la etnografía podría ser conceptualmente densa. No es que la etnografía anterior no prestara atención a las ideas indígenas. Pero, con las debidas excepciones (no son pocas), el tono general era el de unas ideas expuestas de manera sencilla, como si no requirieran un intenso trabajo de comprensión y traslación. Bastaba con un lenguaje des-

criptivo que recurriera al idioma de la *creencia*, por más que a la antropología esa creencia resultara sin duda pintoresca pero también fantasiosa e ilusa, casi un signo de impotencia intelectual.

Nuestra visión del pensamiento indígena ha sido víctima de un prejuicio muy arraigado: la idea de que una vez que las civilizaciones precolombinas sucumbieron a la conquista europea, lo que quedó del mundo indígena fue una versión simplificada y empobrecida de aquellas. Se podía aceptar —aunque no sin reticencias— que los nahuas clásicos tuvieran una «filosofía» (León-Portilla 1951), pero que la tuvieran los indígenas campesinos era ya otra cosa. Según una metáfora común, el mundo indígena quedó «descabezado». Y como sabemos —o creemos saber— la que piensa es la élite (la cabeza), o con lo que se piensa es con la cabeza (también eso creemos saberlo). Salvo pequeñas sobrevivencias debilitadas, lo que desapareció fue todo aquello que consideramos verdaderamente «civilizado», aquello que atrae la admiración del mundo erudito sobre Mesoamérica: la escritura, la astronomía, el calendario, la matemática, y así. ¿Por qué estaban *desarrollados* los mayas? Porque tenían auténtica escritura y empleaban el cero. (Esto, en realidad, es confundir los instrumentos especulativos con los instrumentos de dominio político, especialmente la escritura y el calendario, como nos recuerda Sócrates en el *Fedro*). Lo que nos admira, en fin, es el eco de los valores civilizatorios europeos, o de otras civilizaciones antiguas —China o la India, en cualquier caso siempre del Oriente—, proyectados sobre la historia cultural de Mesoamérica. Esto resulta tranquilizador porque demuestra que con tiempo suficiente las culturas americanas acaban por convertirse en más *como* nosotros, que acaban por reconocer nuestros valores como los valores auténticos.

Pero no: por difícil de creer, o más exactamente, de imaginar que nos resulte, los conceptos indígenas sobre la naturaleza de la palabra, la sustancia del tiempo, los atributos del cuerpo, el sentido del sacrificio, el origen de la imagen, la razón de la política, y así sucesivamente, representan un orden de complejidad distinto y —me atrevo a decir— aún más elevado que aquello que es estimado como característicamente precolombino.

Semejante prejuicio se basa en la suposición de que solo en condiciones sociales en las que existe una estructura institucional que permite a ciertas personas liberarse de las actividades cotidianas y dedicarse por entero a la reflexión y el estudio puede desarrollarse una filosofía digna de ese nombre. Los campesinos o los cazadores apenas tienen tiempo ni medios para pensar. Pero como muestran los ensayos de este volumen, la filosofía indígena es un tipo de ciencia distinta, no necesariamente separada del mundo de la actividad cotidiana. No son conceptos abstractos sino sensibles, como argumentó Lévi-Strauss (1964). Tal vez no tanto una «ciencia de lo concreto» como una ciencia *a través* de lo concreto. Qué sucede si en lugar de pensar desde una torre de marfil *sobre* el mundo, se piensa a través de las actividades *en el* mundo: por medio del trabajo de la milpa, la cocina, el telar de cintura...

El caso es que la originalidad y complejidad del pensamiento mesoamericano no ha encontrado todavía su lugar en el repertorio antropológico de las culturas del mundo. No hay nada equivalente a los conceptos y términos que reconocemos como particulares de ciertas áreas etnográficas y que, a pesar de ello, han pasado al patrimonio del lenguaje teórico de la disciplina: «totemismo», «sociedad segmentaria», «mana», «linaje corporado», «*homo hierarchicus*», «*big man*», «economía del don», «persona fractal», «perspectivismo», etc.

La etnografía mesoamericanista ha estado, en este sentido, atravesada por una cierta paradoja. Por un lado, contamos con estudios explícitamente orientados a producir un corpus teórico llevados a cabo entre poblaciones indígenas, pero cuyo interés no eran los indígenas en tanto que poblaciones culturalmente diferenciadas, es decir, en tanto que indígenas. Robert Redfield (por ejemplo 1948) propuso los estudios de comunidad o las teorías del *continuum* folk-urbano como resultado de su trabajo de campo entre población nahua de Morelos y maya de Yucatán; Oscar Lewis (1961) formuló su «antropología de la pobreza» a partir de su trabajo entre población nahua de Morelos y emigrada a la Ciudad de México; George Foster (1972) elaboró sus nociones de *ethos* campesino como la idea del bien limitado o el contrato diádico como resultado del trabajo de campo entre purépechas de Michoacán. Son etnografías que

prestan una detenida atención a los datos culturales concretos de cada uno de estos lugares, pero sus objetivos están dirigidos a formular principios teóricos abstractos de aplicación general (como así sucedió). Los estudios de comunidad, la cultura de la pobreza o el *ethos* campesino valían tanto para México y Guatemala como para la India, Egipto o Polonia. Dicho de otro modo, su vocación comparativa no descansaba en la diferencia sino en la repetición. El valor de estas ideas teóricas no reside en representar singularidades susceptibles de ser comparadas con singularidades equiparables de otras áreas etnográficas, sino en su capacidad de ser generalizadas a otros lugares del mundo con condiciones sociológicas semejantes.

Por otro lado, la antropología mesoamericana ha producido un número enorme de estudios etnográficos locales y regionales, referidos en su gran mayoría a poblaciones indígenas. Prácticamente todo ha sido etnografiado. Y, sin embargo, semejante acumulación de datos no ha desembocado en unos conceptos específicamente mesoamericanos que podamos reconocer como tales. Es verdad que el enorme volumen de información etnográfica acumulado no invita a aventurarse fuera de nuestra región familiar. Y tampoco ayuda el particularismo extremo característico de la tradición mesoamericanista. El «eso será en tu pueblo, pero no en el mío» ha inhibido metódicamente el reconocimiento de pautas comunes, afinidades y conexiones a lo largo del área.

En resumen: una teoría etnográfica no específicamente mesoamericana y una etnografía sin aspiración a identificar conceptos específicamente mesoamericanos. Hubo un momento, por ejemplo, en que un fenómeno como el nahualismo parecía poder representar una aportación característicamente mesoamericana al repertorio de ideas antropológicas generales, y el mismo Durkheim (1982) quiso reconocerlo como una forma religiosa distintiva. Pero el concepto acabó por enredarse tanto en las particularidades etnográficas locales como en las definiciones dogmáticas, hasta resultar inservible como idea de contraste y comparación con otras áreas del mundo. Todavía no hemos acabado de encontrar unos conceptos y un lenguaje que haga justicia al genio y la complejidad del pensamiento indígena mesoamericano,

esto es, que pueda ser «universalizado» sobre la base de su singularidad en lugar de ser «singularizado» sobre la base de su hipotética universalidad.

Multiplicidad

Las formas de vida indígenas resultan extraordinariamente heterogéneas en términos de variación geográfica, histórica, sociológica, de condiciones políticas, de formas culturales, así como también en términos de diferencia interna: pensamiento, aspiraciones, deseos, alternancia, duda... Los etnógrafos conocen bien, por ejemplo, cuán distinto es el pensamiento de los chamanes del de los legos.

La multiplicidad es la antítesis de la identidad. En lugar de una condición posicional, la identidad presupone un estado estable y relativamente permanente. Como se sabe, buena parte de la etnografía reciente ha estado orientada a formular ese supuesto estado de identidad. Qué son los indios en el sentido de qué les hace a todos ellos iguales, semejantes, y en qué reside esa semejanza. Más aún, la cultura se ha transformado en una expresión de las estrategias de identidad. Si en un primer momento la cultura tendía a ser concebida como algo substantivo —rasgos, símbolos, comportamientos pautados— que podía mantenerse, erosionarse, mezclarse, etc., la cultura pasó a entenderse como una expresión estratégica de la identidad indígena.

Pero, lejos de ser algo auto-semejante, «indígena» o «indio» constituye un conjunto de transformaciones y variaciones de vida. No representa una forma estable de cohesión sino un caleidoscopio excepcionalmente variado y cambiante que se recombina continuamente. Es por esto que tratar de *identificar* las poblaciones indígenas, no en el sentido de entender su pluralidad y fluidez (Muñoz 2020), sino de convertirlas en algo igual a sí mismo, resulta tan improbable. Pues los indígenas se han diseñado a sí mismos a lo largo del tiempo para no ser identificados, para escapar de las redes de las categorías de asignación. Puede ser que la inquietud académica tanto por definir como especialmente por identificar a los indí-

genas —cosa que no sucede en la misma medida con otros sectores de población— sea consecuencia de la propia dificultad de la tentativa: la confirmación de que las categorías sociológicas de identidad que empleamos resultan poco eficaces o simplemente inservibles cuando se trata de estas poblaciones. Es en este sentido que aquí empleo la expresión «poblaciones indígenas» y no «pueblos», «etnias», «comunidades» u otras denominaciones dirigidas a enfatizar la identidad interna, pues trato de acentuar la imagen de pluralidad y archipiélago en lugar de unidades auto-contenidas.

Sin embargo, hay una razón más decisiva para prestar atención a la multiplicidad. No solo la sociedad indígena es múltiple, sino que la multiplicidad representa un valor en sí mismo para la cultura indígena. A diferencia de las tradiciones escritas del Viejo Mundo, el mundo amerindio no se expresa en el idioma de la creencia, la doctrina y el dogma. En la medida en que no existen formas canónicas estrictas, la variación interna representa el estado natural de las cosas, y la multiplicidad, en lugar de suponer un inconveniente, constituye de hecho un ideal de conocimiento o, para ser más exactos, el conocimiento mismo.

Un ejemplo de ello son las narrativas que llamamos «mitos». Esto es, una proliferación de versiones en incesante transformación donde los episodios mudan, permutan, aparecen y desaparecen de manera diferente en cada oportunidad. No hay una versión canónica de los acontecimientos, esto es, una forma verdadera y por tanto única, y esto no solo para el analista —como metodológicamente advirtió Lévi-Strauss (1987)—, sino sobre todo para los propios indígenas. Porque lo interesante es que esta variación no representa ninguna contrariedad desde un punto de vista indígena. La pregunta sobre si los relatos son verdaderos o no, o si una versión es más correcta o fiel que otra, está desprovista de sentido. No puede existir una controversia porque no existe una verdad que alcanzar. Un libro como el Popol-Vuh no es más que una de esas versiones adaptada y congelada en el tiempo por efecto de la escritura; algo, por tanto, que tiende a la unidad —al canon— en lugar de a la multiplicidad. Nunca ha habido un mito, pues el mito es las posibilidades de realización en todas sus posibles combinaciones.

Y del mismo modo que no hay una versión original y verdadera de un mito, tampoco existe una versión autentica de la cultura en general. La pretensión etnográfica de producir una descripción legítima de una comunidad, de un grupo, de un ritual, de un concepto no es solo una reducción sino también una proyección de nuestros valores unitarios. Por lo demás, debemos reconocer que la descripción es producida a partir de una antropología particular, una antropología entre muchas. La descripción es una comparación y esa comparación se hace, por así decir, contra la antropología propia. La descripción de una cultura indígena llevada a cabo por un antropólogo mediterráneo o por uno japonés resultará distinta, y esa diferencia resulta ilustrativa en sí misma.

En fin, la inexistencia de una doctrina convierte la multiplicidad en una cualidad de la propia etnografía. Por decir algo, si un historiador del Occidente medieval quiere representar el concepto de alma de este periodo, siempre tendrá a su disposición versiones dogmáticas en las que basarse —los escritos de Agustín de Hipona, Isidoro de Sevilla o Tomás de Aquino— y las diferencias entre ellos serán en realidad controversias por una verdad (cf. Baschet, Pitarch y Ruz 2000). Los etnógrafos de la cultura indígena no tenemos nada semejante: cualquier tema que tratemos carecerá de, por así decir, versiones autorizadas, y tendrá que habérselas con una multitud de explicaciones y relatos de las que no se puede obtener una forma estable de verdad.

Esta multiplicidad de relaciones y relaciones de multiplicidad requiere a su vez de una forma descriptiva capaz de expresar el repertorio de potencialidades indígenas. Una etnografía experimental implica, pues, evitar la supresión de la diferencia mediante la multiplicación de las posibilidades de lo real. Lo real comprende tanto lo posible como lo imaginable. Para recordar el aforismo de Wittgenstein, los hechos del mundo no son «todo lo que hay». En último término, lo que facilita una etnografía de la multiplicidad es la posibilidad de ensanchar nuestra imaginación social.

En la actualidad una antropología que no sea potencial, parcial, conjetural resulta poco verosímil. Durante mucho tiempo el ideal de la etnografía mesoamericanista fue agotar el conocimiento del mundo indígena y encerrarlo en una unidad. Ello implicaba describirlo de un modo sis-

temático y unitario. Tal vez el modelo por excelencia de este ideal sea la *Historia general de las cosas de Nueva España,* del fraile Bernardino de Sahagún (1829), cuya aspiración —como corresponde a su época— es la de una totalidad enciclopédica. Más recientemente, la expresión de esta ambición ha sido la monografía etnográfica. La monografía de un pueblo indígena pretendía describir todos los aspectos de la vida local: un poco de su historia, su geografía, modos de subsistencia, parentesco y familia, organización política, ritual, creencias, etc. Es obvio que hoy en día esto no tiene mucho sentido. Para empezar, mucho de esos datos caen en el dominio de especialistas: economistas, agrónomos, historiadores, geógrafos, estadísticos y así. «El recorte» que nos va quedando a los etnógrafos se va volviendo cada vez más pequeño y exige no tanto una redefinición del tema de estudio cuanto un refinamiento de su propósito.

La etnografía podría reconocerse en esa variación narrativa sin fin, pues una etnografía sensible a la pluralidad debe ser resultado de la confluencia y el tropiezo de un gran número de métodos interpretativos, maneras de ver, formas de decir, tanto del etnógrafo como del «nativo». A diferencia de una monografía que se cierra en una forma armoniosa, una *poligrafía* permite la liberación de fuerzas mediante la comparación y yuxtaposición parcial de aspectos y perspectivas imprevistos. Es precisamente ese carácter parcial, cruzado, de las analogías lo que garantiza una verdad no parcial.

En términos de escritura, este efecto puede lograrse de diversas maneras. Por ejemplo, recurriendo a los juegos de polifonía o «dialogismo», como propone Bajtin (cf. Alejos en este volumen, págs. 333-356), donde la unicidad del narrador deja paso a la expresión de una multiplicidad de voces. O a un objeto o una acción que, como un ritual o una obra de arte, pueda ser interpretado en varios niveles o desde perspectivas distintas. O recurrir a una forma aforística, de verdades provisionales que sirven de paso a nuevas verdades provisionales, es decir, donde la verdad no está nunca asegurada. O simplemente aceptar un tipo de etnografía que no tenga un tema o unos contornos nítidos —¿de qué trata al final y al cabo?— y que, por tanto, tampoco persiga una conclusión o posea un *telos* definido de antemano.

Creatividad

La etnografía reciente comienza a reconocer también los juegos de creatividad cultural que gustan desplegar los indígenas mesoamericanos. Convencionalmente la cultura indígena, juzgada como una forma primitiva o tradicional, ha sido pensada como algo esencialmente conservador y pasivo: unos grupos humanos obstinados en asegurar la continuidad y las formas heredadas. Se trata de una idea de cultura como algo prescriptivo y restrictivo, la cultura como normatividad y coerción externa que fija qué pensar y qué hacer. Pero una imagen así no facilita reconocer la creatividad cultural. Tenemos el hábito, dice Roy Wagner (2019), de tratar las orientaciones culturales como simples ficciones o interpretaciones de la realidad, ilusiones mentalistas («formas simbólicas»), lo cual niega o ignora el poder inventivo de las mismas.

En el caso de las culturas indígenas esta creatividad propia de toda cultura se encuentra aún más intensificada. Son culturas orientadas a la invención y la experimentación, a, por así decir, servirse de un guion para —como en el ejemplo de los mitos que hemos visto antes, pero de hecho aplicado a cualquier acto cultural— improvisar desplegando variaciones y variaciones de variaciones. En eso consiste la creatividad indígena: en una variación y recombinación incesante ante nuevas circunstancias y oportunidades. Desde este punto de vista, una antropología mesoamericanista debería aspirar a adquirir al menos una mínima parte de la creatividad que posee la propia antropología indígena.

Se trata, sin embargo, de un tipo de creatividad diferente de la que se desprende del verbo «crear» en la tradición occidental. En este sentido, crear es producir algo de lo cual no existía nada anteriormente, como en la creación divina del mundo o en la creación artística o literaria, idealmente, una novedad absoluta (Steiner 2011). En cambio, la creatividad indígena es resultado de la transformación de formas preexistentes, de cambios parciales de algo que ya existía, tal y como en los mitos —para seguir con este ejemplo— los seres son resultado de un cambio operado sobre seres anteriores. En este sentido, no hay propiamente un origen pues lo existente ha existido desde siempre, pero sometido a cambios

parciales sucesivos. El arte indígena, por ejemplo, no consiste en crear de la nada, sino en producir pequeñas o grandes variaciones, cuyo valor no reside en la novedad misma sino en la precisión con que se aplica a un dominio sensible distinto. Por así decir, es una creatividad sin autor —y, por tanto, sin *auctoritas*—, pues en este contexto creatividad no es creación sino posibilidad de innovación y extensión.

A su vez, la idea de las culturas indígenas como algo conservador, tomando el término en su sentido más estricto, convierte el cambio cultural en un problema y un misterio por resolver. Si el estado natural es la «continuidad», el cambio debe verse por fuerza como un estado excepcional, anómalo, una perturbación del orden; más aún, el resultado de una coerción ejercida desde fuera. Pero si reconocemos la cultura indígena como un fenómeno esencialmente creativo, lo esperable es una invención que surge desde el interior de la propia cultura y no como resultado de la importación de formas ajenas (o al menos como resultado de la tensión interna entre las formas locales y externas). Podemos decirlo así: si de modo convencional la etnografía ha considerado la continuidad como el telón de fondo y el cambio como la figura que destaca, desde un punto de vista indígena parece que el fondo —lo esperable— es la discontinuidad y la figura, aquello que se distingue, que llama la atención y por tanto debe ser explicado es justamente la continuidad. Desde este último punto de vista, pues, la cultura no es tanto una tradición heredada como un proyecto para impulsar.

Lo que necesitamos, pues, no es tanto una teoría del cambio indígena como una teoría indígena de la continuidad. Entre las numerosas virtudes tradicionales de la etnografía mesoamericana se encuentra la de no haber rehuido la cuestión del cambio y la inserción indígena en la modernidad. No solo no ha tenido inconveniente —a diferencia de lo que ha sucedido en otras áreas etnográficas del mundo— en tratar esta cuestión, sino que incluso podría decirse que se ha complacido en las combinaciones tradición/modernidad (pienso en títulos como *Los mayas en la era de la máquina* [Nash 1970] o *La ciudad sagrada en la era industrial* [Bonfil Batalla 1973]). Pero si una etnografía experimental debiera interesarse no solo por los procesos de cambio sino sobre todo por la perspectiva indígena

sobre el cambio también debe hacerlo por los modos de gestionar lo que llamamos «modernidad». Integridad cultural aquí no se opone a novedad y modernidad y de hecho estas categorías acaban por resultar sumamente inestables y relativas. Si tiempo atrás se interpretaba la modernización como la sustitución de una forma cultural por otra, lo que parece interesar hoy son precisamente los juegos de creatividad indígenas.

Por lo demás, el reconocimiento de la creatividad indígena proporciona una imagen muy distinta a la que evoca la imagen de «resistencia», «oposición» o «contra-hegemonía», que ha caracterizado mucho de los análisis de las últimas décadas. Identificar las formas culturales indígenas únicamente como regidas por el principio de resistencia les otorga un sesgo pasivo, no de acción sino de reacción a fuerzas externas, o a simples estrategias de sobrevivencia. Una orientación así empobrece esa cualidad de intensidad vital que, por difícil que sea precisar, todo etnógrafo experimentado no ha podido dejar de sentir en el trabajo de campo. Si más arriba me he referido a la creatividad indígena como un «gusto» es porque no se trata de una simple necesidad, sino de un estilo de vida y pensamiento.

El énfasis en la dominación y la resistencia sustituye la originalidad indígena por una versión universalista de las relaciones sociales según la cual todo se reduce a reconocer las formas de dominación. En el mejor de los casos, la creatividad de los dominados es solo una cuestión de táctica política. En palabras de Sahlins, la hipotética función de resistencia no puede explicar el contenido cultural de las poblaciones indígenas «como si la verdad de otras sociedades necesariamente consistiera en nuestra propia corrección política» (2001: 507). Sin duda una etnografía así nos sirve a «nosotros» porque tranquiliza y da sentido a los valores que respetamos. Mas por esa misma razón se limita a ratificar *nuestras* verdades: nunca dice nada que no sepamos de antemano y difícilmente contribuye a ensanchar la imaginación de lo posible, de una antropología y una vida social distinta. La omisión de la creatividad indígena subyuga nuestra propia imaginación. O, para resumirlo con una frase de Geertz (2000: 87), si lo que queríamos son verdades domésticas, podíamos habernos quedado en casa.

Mutualidad

Durante mucho tiempo la división del trabajo etnográfico estuvo bien establecida: el informante (indígena) proveía los «datos» y el antropólogo los organizaba, explicaba y con ellos construía la «teoría». Los ensayos de este libro adoptan en cambio un punto de vista según el cual los indígenas mesoamericanos tienen sus propios conceptos y su propia teoría. O, dicho de otro modo, asumen que existe una *antropología* indígena como existe una antropología académica, como de hecho todos los grupos humanos, todas las culturas, poseen su propia antropología: todos hacemos antropología. Este es el punto de vista que adopta Jacques Galinier (2009: 3) cuando afirma que «la teoría existe en la realidad misma del campo, no en el gabinete del investigador, ni tampoco en los pasillos de la universidad». Así pues, la división etnográfica cambia: entre informante y etnógrafo existe una equivalencia epistemológica o, mejor, una *mutualidad* epistemológica. Como consecuencia de ello se produce una relación recíproca en la cual las posiciones de sujeto y objeto se alternan: el resultado es una antropología facultativamente reversible. «Reversibilidad» podría ser otro título para este epígrafe.

Esta premisa metodológica compromete la etnografía de varias maneras. Una es que si nuestra antropología se interesa por la antropología indígena, cómo —de qué modo, en qué términos, a través de qué medios— se interesa la antropología indígena en la nuestra. Cómo pensar el pensamiento indígena pensando el nuestro. En qué sentido divergen y convergen y cuál es el resultado de ese cruce de perspectivas. Desde el trabajo pionero de Wagner (2019), esta cuestión se conoce teóricamente como «antropología inversa» (que Wagner ilustró con el «cargo» melanesio como un modo en que estas poblaciones tratan de entender y relacionarse con el mundo occidental, el «cargo» formando parte de su modo de hacer antropología) y, más recientemente, como «simetrización» (Latour 2007) o «recursividad» (Holbraad 2011).

La segunda implicación es que no hay necesidad de remitir las ideas y prácticas indígenas a un plano más «real» o positivo con el fin de ser «explicadas». No tratar el pensamiento indígena como si fuera fundamen-

talmente una «ideología», la expresión de intereses sectoriales, ventajas personales o necesidades adaptativas, es decir, el efecto de una causa práctica. En realidad, no tenemos que explicar nada, pues no hay nada que se deba dar a comprender por otros medios. La antropología indígena es un objeto en sí mismo. Una antropología así es «anti-representacional» (Viveiros de Castro y Goldman 2012), pues las ideas y prácticas no son la expresión de un aspecto social más básico y perentorio. Por poner un ejemplo: para entender el nahualismo no se gana nada, y sin embargo se pierde mucho, remitiéndolo, como se hizo durante mucho tiempo, a una hipotética función de control social y aceptación de las normas comunitarias. El nahualismo es una teoría indígena —o un conjunto de teorías indígenas— que no requiere ser explicado sino desarrollado y amplificado en relación con nuestra antropología.

Si la etnografía acepta que existe una antropología indígena —y no simplemente unos «datos» inconexos que se obtienen de los informantes— aquella debe tomar esta, a su vez, como un objeto legítimo, necesario y completo. Esto es lo que Viveiros de Castro (2002: 17) ha llamado «tomar el pensamiento nativo en serio»: no tratar de explicar, sino extraer las consecuencias de este pensamiento y explorar los efectos que produce en el nuestro. Por supuesto, ello no significa considerar las ideas indígenas como la verdad o una verdad alternativa, del mismo modo que interesarse en la teoría aristotélica de la concepción o en las teorías medievales sobre el alma no implica *creer* en ellas, acreditarlas como ciertas, pues la creencia consiste en prestar asentimiento firme a algo por considerarlo una verdad indudable. Lo que significa, en cambio, es aceptar que son teorías susceptibles de ser examinadas y sobre todo apreciadas por sí mismas de tal modo que la cuestión de la veredicción quede automáticamente suspendida. En palabras de Wagner (2019: 112): «Una antropología que se niega a aceptar la universalidad de la mediación, que reduce el significado a la creencia, al dogma y a la certidumbre, se ve obligada a caer en la trampa de tener que creer ora en los significados nativos, ora en los nuestros».

Mediación es justamente lo que puede hacer la etnografía mesoamericana: mediar entre las antropologías indígenas y no-indígenas, conectándolas y diferenciándolas simultáneamente. Desde este punto de vista, el

juego *entre* antropologías representa la sustancia de la que está hecho el trabajo etnográfico mismo. El intento de discernirlas provoca respuestas parciales que colocan al etnógrafo y al informante en una relación de mutualidad y dependencia, de conversación en el sentido fuerte de la palabra (cf. Gutiérrez Estévez 1995). Varios capítulos de este libro exploran los modos sorprendentes en que los indígenas mesoamericanos colocan el mundo europeo y su simbolismo en su propio orden del cosmos, lo cual permite a su vez comprender el tipo de relación —con sus sospechas y vacilaciones— que se establece con él. Johannes Neurath (2019 y en este volumen, págs. 261-291) ha hecho de este procedimiento una cualidad no solo de la antropología huichola sino mesoamericanista en general: un punto de referencia conforme al cual la antropología indígena adquiere parcialmente sentido en relación con su perspectiva de la nuestra: no solo de nosotros y nuestro mundo, sino también de nuestras teorías del mundo, que incluyen nuestras teorías antropológicas sobre ellos y su mundo. Análogamente, en la conclusión de mi etnografía sobre las almas tzeltales escribí: «Este estudio quizá no es otra cosa: una etnografía castellana de lo indígena que trata de la etnografía indígena de lo castellano, en la cual los indígenas adoptan imitándolos (imitándonos) la identidad de los castellanos, los cuales a su vez [...] se inventan (nos inventamos) a sí mismos escribiéndose desde el interior del corazón indígena...» (Pitarch 1996: 261). La etnografía implica un juego mutuo de espejos y ecos: refracciones y reverberaciones.

Suficiencia

Los ensayos de este volumen comparten la tendencia a distanciarse de una visión en la cual los indios son siempre pensados en relación y a través de la nación y el Estado. Tratar sobre las poblaciones indígenas no implica necesariamente tratar sobre México y Guatemala, y viceversa: este no es el único marco mental en el que pueden ser vistos y ni siquiera el más importante, esto es, importante para una etnografía ya no «indigenista» sino específicamente indígena.

La teoría antropológica mesoamericanista ha sido en buena medida una teoría de la relación entre indígenas y Estado. Era una teoría destinada a explicar lo que se consideraba la anomalía de la existencia de indios en el país y el modo de superarla. Es posible que, desde el punto de vista nacional, la presencia indígena fuera interpretada como un signo del fracaso de la nación para constituirse a sí misma. Políticamente era un escándalo que los indios, quienes según la narrativa oficial y popular son los auténticos mexicanos, rehusasen convertirse en mexicanos. No es que, sin embargo, la existencia de indios impidiera a la nación completarse, sino más bien delataba su incapacidad, su impotencia para hacerlo.

El indigenismo, el campesinismo o el actual multiculturalismo son teorías interesadas por la relación entre los indios, la nación y su historia. Su centro de atención se encuentra no en el mundo indígena sino en el Estado: su organización, su administración, su reforma. Pese a que cada teoría se presente como una superación de la anterior —de su ceguera o equivocación— son fundamentalmente versiones de un mismo esfuerzo continuo por gestionar intelectualmente el lugar de la población indígena en el seno de la «sociedad nacional». (El multiculturalismo, desde este punto de vista, no es sino la continuación del indigenismo por otros medios retóricos: su «fase superior», para citar a un político ruso). Es un interés perfectamente legítimo, pero no es propiamente una etnografía indígena.

Semejante preocupación ha modelado a su vez un cierto *ethos* de investigación. Por una parte, la antropología ha funcionado como una actividad instrumental destinada a intervenir en las poblaciones indígenas y campesinas. Los indígenas son en última instancia objetos de transformación, y el conocimiento de sus formas económicas, políticas, sociales, médicas y demás no es un fin en sí mismo, sino un medio —un instrumento— con el que operar ese cambio. Esta actividad recibe el nombre de antropología indigenista, y se caracteriza no por su interés en la diferencia cultural indígena o la «alteridad» (pese a lo que suele repetirse), sino en orientar la acción sobre estas poblaciones.

Por otra parte, la etnografía ha dirigido su interés a las poblaciones indígenas como un producto del continuo histórico con las civilizaciones precolombinas. Esta ha sido una de las hipótesis constitutivas de la

antropología mesoamericanista: que los indígenas actuales descienden de las civilizaciones precolombinas. Funcionan, así, como una suerte de custodios de la conexión mexicana con el pasado prehispánico, sobre el cual —como se sabe— se asienta en parte la legitimidad del Estado. Este es «el canon prehispánico», la tendencia a buscar y enfatizar la continuidad entre las civilizaciones precolombinas —consideradas como el prototipo de desarrollo cultural— y los indígenas actuales para precisamente confirmar su carácter «indígena» (Pitarch 2013). En él la originalidad indígena queda reducida no a su singularidad sino a su filiación e identidad con el mundo precolombino. Evidentemente, esto no quiere decir que interesen únicamente las continuidades, pero es el marco que orientó la atención tanto de los etnógrafos mexicanos y guatemaltecos como, sobre todo, de estadounidenses y europeos.

Significativamente, ambas motivaciones —la etnografía como instrumento de intervención y como fabricante de continuidad— han alimentado las que probablemente son las dos principales aportaciones del mesoamericanismo al bagaje teórico de la antropología como disciplina: la antropología aplicada y la etnohistoria (Nutini 2001). Lo interesante aquí es que ambas encarnan, por así decir, una racionalidad estatal. Y en efecto, las comunidades indígenas contemporáneas han tendido a ser descritas en el idioma del estado precolombino: una «sociedad organizada», un aparato de gobierno con sistemas de cargos, con leyes y «derecho», una religión institucionalizada poseedora de templos y sacerdotes, una cierta teología con sus propios panteones, etc. Una comunidad indígena es un reino en miniatura.

El contraste con el lenguaje de la antropología de las tierras bajas sudamericanas ayuda a notar este sesgo. Si los indios del Brasil eran gentes, conforme a la fórmula jesuita, «sin fe, ni rey, ni ley» (Calavia 2020), y su sociedad una «sociedad contra el Estado» (Clastres 1974), los mesoamericanos han sido descritos en cambio, desde el siglo XVI, con la dignidad de la civilización. La religión mexica tenía su «bautismo», su «confesión» y su «eucaristía», mientras el consumo de carne humana y el sacrificio humano era un asunto que podía pasarse por alto o, mejor, en realidad era solo eso, una eucaristía nativa.

Fue esa fe en el carácter «civilizado» de los indios la que fundamentó la etnografía. ¿Podríamos imaginar una antropología mesoamericanista complaciéndose en referirse a los indios como «salvajes», «caníbales» y demás, y conceder a esos términos un valor positivo? Me refiero no a un valor positivo absoluto, sino a la posibilidad de pensar «indígena» de un modo que concite una imagen menos piadosa y más inquietante. Lo que nos transmiten las mejores etnografías mesoamericanistas, las más penetrantes —como los capítulos de este libro—, es una imagen de su mundo efectivamente perturbadora para el nuestro.

Esto invita a apartarse del «canon prehispánico» y especialmente del supuesto de que las poblaciones indígenas actuales son descendientes de las civilizaciones precolombinas. Es probable que los indígenas mesoamericanos sean —en grados desiguales— discontinuos respecto de los mexicas, totonacas, mayas y demás. Si han podido sobrevivir socialmente al mundo colonial español y republicano es porque también sobrevivieron cientos de años, quizá miles, a las ciudades y los estados precolombinos. Por así decir, sus prácticas culturales están diseñadas para identificar y evadir la racionalidad estatal aun estando inmersos en sistemas políticos estatales. En lugar de descendientes, los indios son supervivientes.

El examen etnográfico más riguroso de esta actitud es el texto de Emiliano Zolla (en este volumen, págs. 95-128). Como el resto de las poblaciones indígenas mesoamericanas, los mixes de Oaxaca forman parte sin duda de la sociedad estatal. Pero la etnografía muestra que no solo la presencia del Estado no es hegemónica siempre y en todos los ámbitos, sino que, sobre todo, las «lógicas» sociales mixes operan de un modo distinto de las estatales. El sentido de las prácticas rituales, de gobierno, de distribución del espacio, del intercambio recíproco y otras se funda en una lógica que es opuesta a la de la sociedad estatal. Los mixes *hacen* la sociedad de una manera distinta, cualitativamente distinta.

¿Quiere decir esto que las sociedades indígenas son efectivamente «sociedades contra el Estado», según la fórmula de Clastres (1974)? Puede que la etnografía mesoamericana ofrezca la oportunidad de tratar la cuestión de un modo menos disyuntivo —e históricamente más iluminador—. Pues es posible que las formas políticas y culturales indígenas

no estén dirigidas tanto a oponerse al Estado como a identificar y mantener visibles sus formas de sujeción política de tal modo que esta no sea interiorizada como el estado natural de las cosas. Esto supone gestionar internamente las formas estatales en un complejo juego de sometimiento y rechazo a la razón que lo justifica por medio de un abanico de dispositivos prácticos y cotidianos (Pitarch 2010: 121-126). Después de todo, como observa Kelly (2016) sobre los amazónicos, lo que define las sociedades indígenas no es tanto ser axiomáticamente contra-estatales como el esfuerzo por retener su humanidad.

Dotadas de suficiencia y consistencia, las poblaciones indígenas se bastan a sí mismas. La autonomía indígena no es aquella *otorgada* por el Estado —no es, por ejemplo, la autonomía de los Usos y Costumbres—, sino que forma parte de un *ethos* profundo y verosímilmente muy antiguo. Es la propiedad que permite desarrollar la vida local sin necesidad de recurrir a formas políticas superiores. La etnografía podría tomar nota de esa cualidad de las culturas indígenas para no tratarlas exclusivamente como un fenómeno escalar —una reducción— de las sociedades estatales y urbanas en que se encuentran o se han encontrado y a las cuales, por cierto, han sobrevivido.

Ligereza

Pero si tuviera que escoger una cualidad de la cultura indígena que transmitir a la etnografía, sería seguramente esta. La ligereza es quizá la más difícil de caracterizar y sin embargo no es necesariamente imprecisa o inconsistente. La vida y el pensamiento indígenas se distinguen por reducir el peso de las cosas: peso de las acciones, de las relaciones, de las opiniones, del lenguaje. Pese a su grado de formalización y de protocolo —o más bien por causa de este—, la vida indígena parece extrañamente fluida, como una ceremonia continua que no se sabe cuándo comienza o termina y qué es aquello que la guía. Su ideal es la impersonalidad, la reticencia, la discreción. Todo se sostiene ligeramente en un mundo casi en levitación, como en los sueños y en los viajes chamánicos.

Dicho así, la ligereza corre el riesgo de ser interpretada como un defecto, esto es, como sinónimo de superficialidad, de infidelidad, de simple apariencia y, por tanto, como lo opuesto de una esencia profunda o de una verdad camuflada. Pero de eso se trata precisamente, pues es en estas características donde reside la virtud y eficacia de la cultura indígena. No existe algo «secreto» que haya que revelar, una psicología o un significado oculto. Todo se encuentra a la vista.

Ligereza comporta vivacidad, precisión, suavidad... Kazuyasu Ochiai (en este volumen, págs. 161-192) caracteriza a los mayas, junto con la cultura japonesa tradicional, como una «cultura suave». Una cultura suave es aquella que se transmite a través de prácticas y objetos perecederos: los gestos, el protocolo, el paisaje, el orden de distribución de las sustancias «rituales». Contrasta, pues, con nuestra orientación a seleccionar los aspectos «duros» y «pesados» de la cultura, aquellos que depositados en los museos son susceptibles de ser transmitidos íntegramente, palpables y mensurables, por así decir. Las formas y objetos de la cultura suave tienen un carácter efímero, continúa Ochiai, pero por causa de su naturaleza transitoria esta es capaz de sobrevivir mejor pues no depende de la duración y la firmeza sino de la mímesis y la renovación.

Es posible que la actual etnografía mesoamericanista comience a alejarse de temas «pesados» y vuelva a interesarse por aspectos más «livianos» o, para utilizar el término de Ochiai, suaves. Los focos de atención de este volumen parecen así sugerirlo: la palabra (Alejos), las prácticas curativas (Romero), el sueño (Galinier), los pliegues (Pitarch), el arte de estambre (Neurath), la danza (Questa), la socialidad del trabajo (Good), la distribución de las ofrendas rituales (Pitrou 2016 y en este volumen); y así podríamos seguir: la cocina, la música, la violencia, los aromas, la embriaguez, el rostro... En cambio ¿hay algo más pesado que el «territorio», las «fronteras étnicas» o el «sistema de cargos»? Salvo que, por ejemplo, a los cargos se le quite peso interesándose no en su función sino en el tipo de *socialidad* que entrañan (Magazine 2015 y en este volumen).

En cualquier caso, ¿sería posible sustraer peso y gravedad de la etnografía? Una etnografía aligerada nos defiende mejor de las formas categóricas y de la pesantez de la *doxa*, de la presunción de que nuestras teorías

son naturales e inherentes. Lo que inquieta de nociones tales como «sincretismo», «cosmovisión», «núcleo duro», «ontologismo», «cosmopolítica» y demás no es su contenido, tan convincente o discutible como deseemos, sino su tendencia a convertirse con el tiempo —especialmente entre nosotros— en una forma de *doxa*. Inevitablemente, toda invención original tiende a convertirse en una convención. Pero si la convención se vuelve demasiado rígida y no es capaz de reinventarse sucede que las palabras pierden significado y terminan por resultar una etiqueta bajo la cual se reúne una congregación. Usadas así, las nociones se convierten en una especie de comodín, el naipe capaz de sustituir a cualquier otro y tomar su valor según convenga al jugador que lo emplea.

Una etnografía experimental, en fin, debería aspirar a evitar la fijación de lo canónico. No sustituir las certezas previas por otras nuevas, sino en el mejor de los casos tomarlas provisionalmente para deshacerse de ellas tan pronto como comiencen a no ayudar a descubrir algo interesante o imprevisto. Esas certezas son, por así decir, un punto de partida desde el cual poder improvisar la etnografía y desarrollarla sin un guion firme, como resultado de una conversación que por definición carece de libreto.

Todo esto significa, claro, que las cualidades que he descrito no deben ser tomadas demasiado en serio, sino un poco a la ligera, incluida la propia «ligereza». Pues a decir verdad también podía haber defendido, al menos en parte, los valores opuestos: simplicidad, coincidencia, repetición, irreversibilidad, dependencia o gravedad. Mas si las ideas de antítesis y contradicción —que convierten cada palabra en un vigilante de su contrario— son figuras privilegiadas de nuestra cultura, no tienen por qué serlo de la indígena, ni, por consiguiente, tampoco de su etnografía.

Referencias bibliográficas

Calavia Sáez, Óscar (2020). «Introducción. A través del reflejo», en *Ensayos de etnografía teórica: Tierras Bajas de América del Sur*, Madrid: Nola Editores.

Clastres, Pierre (1974). *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, París: Le Minuit.

Baschet, Jérôme, Pedro Pitarch y Mario H. Ruz (2000). *Encuentros de almas y cuerpos, entre la Europa medieval y mundo mesoamericano*, Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.

Bonfil Batalla, Guillermo (1973). *Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial*, México: UNAM.

Fr. Bernardino de Sahagún (1829-30). *Historia general de las Cosas de Nueva España*, México: Imp. del Ciudadano Alejandro Valdés.

Durkheim, Emile ([1912] 1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal.

Foster, George (1972). *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México: FCE.

Galinier, Jacques (2009). *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, México: INAH/CDI/CEMCA.

Geertz, Clifford (2000). *Available light. Anthropological reflections on philosophical topics*, Princeton: Princeton University Press.

Gutiérrez Estévez, Manuel (1995). «De la conversación yucateca al diálogo cristiano y viceversa», en M. Gutiérrez *et al.* (eds.), *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, Madrid: Siglo XXI, págs. 131-274.

Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires: Siglo XXI.

León-Portilla, Miguel (1951). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México: Instituto Indigenista Interamericano.

Lévi-Strauss, Claude (1964). *El pensamiento salvaje*, México: FCE.

— (1987). «La estructura de los mitos», en *Antropología estructural*, Madrid: Paidós.

Lewis, Oscar (1961). *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, México: FCE.

Holbraad, Martin (2012). *Truth in motion. The recursive anthropology of cuban divination*, Chicago: The University of Chicago Press.

Kelly Luciani, José Antonio (2016). *Sobre a antimestiçagem*, Desterro: Cultura e Barbárie.

Magazine, Roger (2015). *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el Altiplano de México*, México: Universidad Iberoamericana.

Muñoz Morán, Óscar (2020). «Introducción. Seres relacionales: hacia una antropología de la fluidez desde los Andes», en *Ensayos de etnografía teórica: Andes*, Madrid: Nola Editores.

Nash, Manning (1970). *Los mayas en la era de la máquina*, Guatemala: José Pineda Ibarra.

Neurath, Johannes (2019). «Invented gifts, given exchange: The recursive anthropology of Huichol Modernity», en P. Pitarch y J. A. Kelly (eds.), *The culture of invention in the Americas. Anthropological experiments with Roy Wagner*, Cambridge: Kingston, págs. 91-106.

Nutini, Hugo (2001). «Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna», en M. León Portilla *et al.* (eds.), *Motivos de la antropología americanista*, México: FCE.

Pitarch, Pedro (1996). *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, México: FCE.

— (2010). *The Jaguar and the Priest. An Ethnography of Tzeltal souls*, Austin: University of Texas Press.

— (2013). «El canon prehispánico y la etnografía», en *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, México: Artes de México.

Pitrou, Perig (2016). *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*, Nanterre: Société d'ethnologie.

Redfield, Robert (1948). *The folk culture of the Yucatan*, Chicago: The University of Chicago Press.

Sahlins, Marshall (2000). «What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century», en *Culture in practice*, New York: Zone Books, págs. 501-526.

Steiner, George (2011). *Gramáticas de la creación*, Madrid: Siruela.

Viveiros de Castro, Eduardo (2002). «O nativo relativo», *Mana* 8/1, 113-148.

— y Marcio Goldman (2012). «Introduction to post-social anthropology: Networks, multiplicities, and symmetrizations», *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 2/1, 421-433.

Wagner, Roy ([1975] 2019). *La invención de la cultura*, Madrid: Nola Editores.