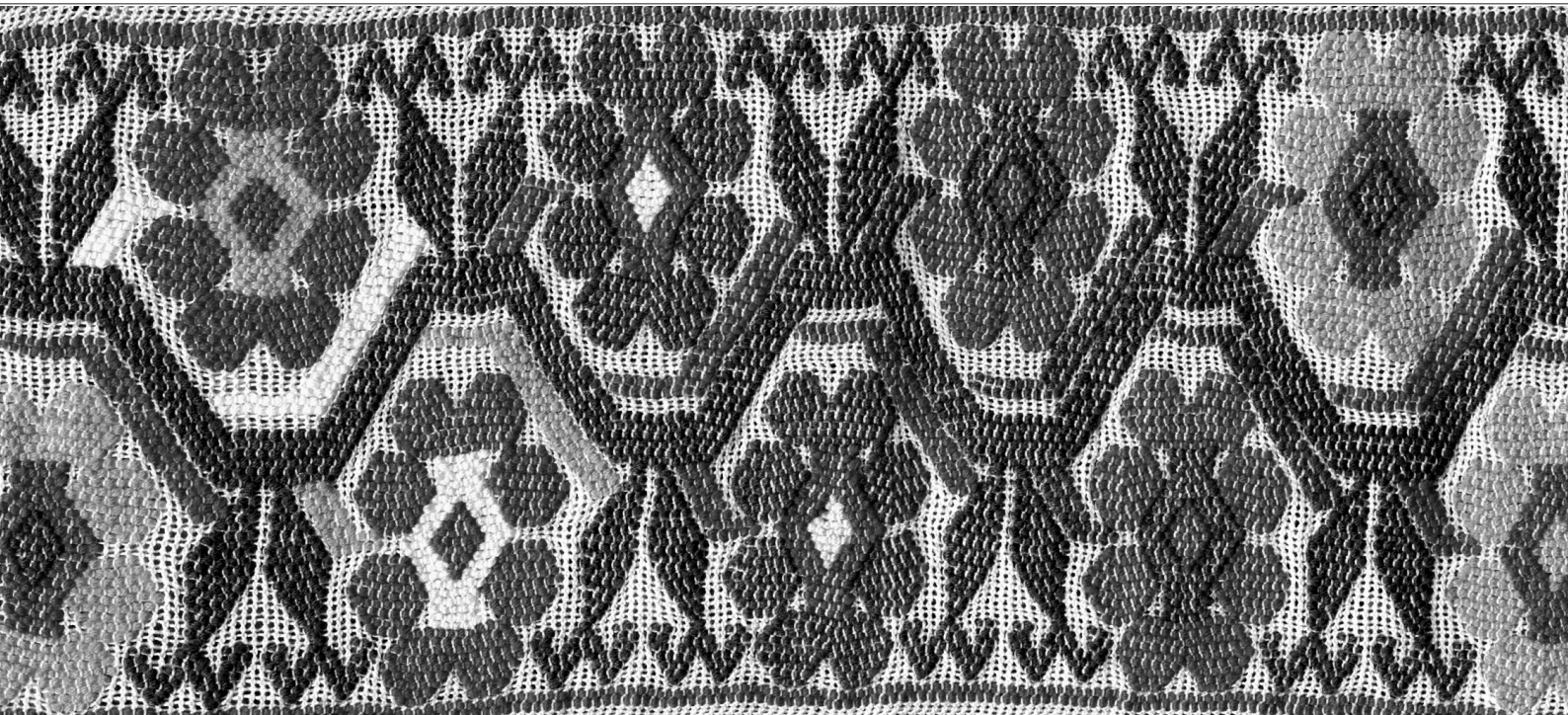


ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Volumen 52-I

Enero-junio 2018



eISSN 2448-6221





ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Anales de Antropología 52-1 (2018): 7-11



www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Presentación de la sección temática

In memoriam

Berta Cáceres (1972 - 2016), líder indígena del pueblo Lenca (Honduras), cofundadora y coordinadora del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH). Luchadora incansable por los derechos y el territorio del pueblo Lenca. Fue asesinada en La Esperanza, Intibucá el 3 de marzo 2016, después de haber logrado unificar la lucha de su pueblo y parar el megaproyecto hidroeléctrico de Agua Zarca en el río Gualcarque, río sagrado de los Lencas.

Fuiste y seguirás siendo un referente esencial en defensa de los territorios, la espiritualidad, la cultura, la vida y los derechos de los pueblos indígenas

“No basta comprender el mundo,
de lo que se trata, es de transformarlo”.
(Karl Marx 1845)

¿Por qué reunir en un número temático textos de antropología crítica, de autoetnografía y de antropología compartida? Porque las tres perspectivas tienen en común el querer rebasar el marco clásico de la investigación antropológica basada en el binomio investigador-informante. Las tres proponen reconocer un papel activo a los actores indígenas en la propia definición y elaboración del discurso etnográfico. En el momento actual, este reencuentro, que llamamos “antropología ecuménica” es más un proyecto que una realidad. Algunos lectores podrán sorprenderse de ver utilizado en un contexto antropológico un vocablo de raíz teológica: por ejemplo el Concilio Ecuménico convocado en 1960 por el papa Juan XXIII, que desembocó en la reforma litúrgica y en la teología de la liberación. Los autores de este número no pretendemos confirmar una doctrina o reorientarla en un sentido determinado. Siguiendo la sugerencia de Alcida Rita Ramos (ver su artículo en este número), queremos ante todo ampliar la perspectiva antropológica para incluir otras voces, las de los pueblos originarios, sin la mediación obligada del antropólogo formado en otra cultura. Para nosotros, el autoetnógrafo indígena completa y cuestiona la “mirada lejana” del antropólogo, sin descalificarla. Estamos conscientes de que el camino por recorrer será largo, puesto que cuestiona el modo de hacer y de ser.

La idea de preparar un número de *Anales de Antropología* sobre esta temática nació en un simposio del IV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (México, 7-10 de octubre de 2015), donde coincidimos antropólogos no indígenas con indígenas no antropólogos, para conversar sobre nuestros quehaceres hoy. La experiencia de este “diálogo de saberes” nos pareció bastante interesante como para formar un “Grupo de trabajo sobre antropología propia” dentro de la dicha asociación (Edwin Henao Conde, del pueblo pijao de Colombia, es el coordinador). La respuesta al proyecto de este número temático, desde varios puntos de América Latina, fue alentadora. Si bien algunos participantes en el simposio no pudieron contribuir con textos, se juntaron aportes desde puntos tan diversos como Perú, Brasil, Bolivia y México, incluso de antropólogos indígenas.

¿Qué tienen en común la antropología crítica, la autoetnografía y la antropología compartida que justifique su presencia en un mismo número? Fundamentalmente, el ser tres vías interesantes para sacar a la antropología de su estado actual, que varios definen como una mezcla de dispersión y de estancamiento. La antropología crítica, que nació a principios de la década de 1970, resitúa a los pueblos indígenas dentro de la dinámica sociopolítica de las sociedades pluriétnicas en las que están inmersos. La autoetnografía y la antropología compartida son dos vías cercanas de reconocer a los actores indígenas su voz en la elaboración del discurso antropológico donde ocupaban exclusivamente el papel de “objeto de estudio”.

La coyuntura actual en antropología se caracteriza, según varios estudiosos, por cierto agotamiento de los modelos clásicos que se usaron en el siglo pasado para analizar los pueblos del mundo y sus culturas: culturalismo, funcionalismo y estructuralismo. La voluntad de superar los límites de estos modelos ya dio lugar, en las últimas décadas del siglo xx, a una corriente que se llamó *antropología crítica* o *militante*, inspirada en el materialismo histórico. Al mismo tiempo, el proceso inédito de organización de los pueblos indígenas, mismo que les llevó a reivindicaciones de autonomía política, les hizo rebasar su estatuto tradicional de “informantes de antropólogos”

para convertirse en co-investigadores y co-autores de los estudios. En la Sierra Norte de Puebla (México), el autor de estas líneas ha tenido (y tiene) la oportunidad de participar por más de tres décadas en un proceso semejante, que se llamó en un primer tiempo *antropología participativa* y que se designa hoy, más adecuadamente, creo, como *antropología compartida*. También presenciamos hoy una situación nueva en la que estudiosos indígenas producen sus propias descripciones e interpretaciones de sus culturas: lo que Alcida Ramos llamó *autoetnografía* (Ramos 2007) y antropólogos indígenas, *antropología propia* (Edwin Henao Conde, com. pers. 2015).

Felipe [Cruz] Tuxá,¹ del pueblo tuxá de Brasil, trata de las transformaciones del escenario de la antropología con la llegada de profesionistas indígenas, y pone el acento en cómo la viven éstos. Expresa lo difícil que fue para él situarse en la tribu urbana de los antropólogos porque, a diferencia de éstos cuando llegan a un pueblo indígena, él no disponía de ningún manual, de ninguna monografía para orientarse. Esta experiencia lo llevó a cuestionar unos enunciados del discurso antropológico, elaborados históricamente para un público que no incluía indígenas: por ejemplo, cuando un académico declara sin sombra de duda que no va a estudiar autores indígenas porque el “pensamiento indígena tiende a perderse cuando se pasa en el papel”.

En la segunda parte de su artículo, el autor reflexiona sobre su propia posición, como antropólogo indígena cuando hace investigación de campo en su propia comunidad. En primer lugar, tuvo que cargar con el engaño hecho por un investigador anterior (no indígena), que traicionó su acuerdo con un curandero-chamán (*pajé*) de no divulgar los secretos de una planta usada en los rituales. En segundo lugar, el autor siente una contradicción entre la cercanía sociocultural con sus interlocutores y la distancia que se supone debe caracterizar estas relaciones con los “informantes”, distancia materializada por la presencia de una grabadora. Con todo, cree muy factible la integración de antropólogos indígenas en la producción del conocimiento antropológico, con tal de que se les acoja, junto con sus ideas, con debido respeto.

Tres notas ilustran otras dimensiones de la autoetnografía. En la primera, Álvaro Rodrigo Zárate Huayta analiza las categorías cósmicas andinas, recuperadas desde la memoria ancestral y desde rituales como la lectura de la hoja de coca y la curación. Eso lo hace reflexionar sobre la perennidad del *ayllu* y su significado en la Bolivia actual donde, según el autor, el *ayllu* constituye la matriz de las Autonomías Indígenas Originario Campesinas (AIOCs) y del propio Estado Plurinacional. Esta forma originaria de democracia se manifiesta en diversos niveles, como democracia comunitaria (local), democracia directa (asambleas, cabildos a nivel regional) y democra-

cia representativa (varias instituciones, del nivel municipal al nacional).

Por su parte, Aldegundo González Álvarez, del pueblo *maseual* (nahuat) de México, activista de la Unión de Cooperativas Tosepan, se pregunta sobre el significado profundo de la Danza de los Voladores (*Koujpatatinij*), tal como se practica entre los *maseualmej* y *totonaku* de la Sierra Norte de Puebla. En este ritual, que acompaña la fiesta anual, cuatro danzantes se lanzan al aire desde la cúspide de un tronco de aproximadamente veinte metros, amarrados por la cintura con un cable, y dan trece vueltas antes de tocar suelo. Mientras tanto, un quinto danzante, el “caporal” toca un tabor y una flauta a la vez que baila en la cúspide. En este ritual, el autor descifra una relación del pueblo *maseual* con el tiempo, con la tierra y con el agua. Entre muchos símbolos, el tronco es el Árbol de la Vida, mismo que aparece en los bordados de las blusas, y el ritmo del baile ritual evoca el paso del Guajolote del Agua (*Aueuejcho*) que da el inicio a las grandes lluvias. El autor resalta significado identitario-territorial de la danza en el contexto actual de la lucha contra las empresas mineras e hidroeléctricas que quieren invadir la región.

Francisco Apuriná, del pueblo apuriná de Brasil, nos cuenta cómo su investigación fue suscitada por una afirmación, en ambiente universitario, sobre la supuesta “desaparición” de los chamanes (*kusanaty*) en su pueblo. Si bien la práctica chamánica es menos visible que antes, el autor, a través de entrevistas en profundidad, logra mostrar que las prácticas de curación, estrechamente ligadas con la cosmología y la historia mítica del pueblo, siguen muy presentes. Aparte de curar a los enfermos, los *kusanaty* actúan para defender a los apuriná de los maleficios externos y de las influencias nefastas de los animales del monte.

A la vez que surgía la autoetnografía, tomaban forma novedosos procesos de cooperación entre los antropólogos y los pueblos originarios: se llamaron primero “antropología participativa” y, más recientemente “antropología compartida”. Dos artículos analizan la relación entre el antropólogo de fuera y varios miembros de la comunidad local: ya no es de investigador a informante, como en la práctica clásica, sino de co-investigadores y co-autores.

Luis Cayón relata cómo se desarrolló entre él y varios miembros del pueblo makuna, en la Amazonia colombiana, una forma muy dialéctica de producción del conocimiento etnográfico. A fines de la década de 1990, las condiciones creadas por el conflicto armado impedían el trabajo de campo en esa zona. Se puso en marcha un diálogo entre tres antropólogos de Bogotá y un grupo selecto de makuna, a través de un maestro indígena, Maximiliano, que traía a los primeros las respuestas de los segundos, produciéndose una nutrida etnografía del pueblo makuna. Después del año 2000, siendo ya posible el trabajo de campo, el antropólogo se involucró con el grupo en la producción de un mapa, esencial para la defensa de sus derechos territoriales y que a la vez revelaba dimensiones hasta entonces insospechadas de su

¹ En los artículos académicos, los indígenas de Brasil acostumbran usar como apellido el etnónimo de su grupo. Para cuestiones civiles y de papeles usan su nombre portugués completo, y en la comunidad el nombre indígena.

cosmovisión. Relata el autor cómo a través de este proceso de antropología compartida, aprendieron los makuna mucho sobre el mundo de los blancos (de la historia a la tecnología) y él, sobre su visión única del cosmos.

El artículo de Beaucage y del Taller de Tradición Oral *Totamachilis*, de San Miguel Tzinacapan (México) sintetiza la trayectoria, igualmente compleja, de más de cuarenta años de investigaciones en la Sierra Norte de Puebla. A su regreso, varios años después de un estudio de antropología social en la región, el antropólogo canadiense se encontró con un pueblo organizado: a nivel regional, se consolidaba la Cooperativa Regional *Tosepan Titataniske* alrededor de reivindicaciones socioeconómicas, mientras que en una comunidad indígena, San Miguel Tzinacapan, el Taller tenía ya cinco años investigando la tradición oral *maseual*. Desde 1984 hasta la fecha, el antropólogo ha colaborado de forma casi continua con ambos grupos. Con la *Tosepan* ha estado realizando antropología crítica-militante, en función de las necesidades expresadas por la organización: en la última fase, ha estado apoyando con sus estudios las reivindicaciones territoriales del pueblo *maseual* frente a la invasión de las mineras e hidroeléctricas. En cuanto a la antropología compartida, el Taller la impuso de entrada al antropólogo como condición de colaboración. Tal como se estipulaba en un acuerdo escrito entre las partes, compartieron tanto el diseño de las investigaciones etnográficas (sobre la botánica, la zoología, la medicina y la toponimia *maseual*) como la interpretación de los datos y la elaboración de los textos finales (fase actual).

La relación entre las formas nuevas de conocimiento y las luchas actuales de los pueblos originarios aparece explícitamente tanto en los estudios autoetnográficos como en los de antropología compartida. Por ejemplo, no es por casualidad que Felipe Tuxá escogiera como primer tema de investigación de campo la desaparición de una isla por la construcción de una represa en el territorio tuxá. De igual forma, Aldegundo González Álvarez muestra cómo la Danza de los Voladores encarna las múltiples dimensiones de la territorialidad *maseual*, amenazada por los megaproyectos. Mientras que Álvaro Rodrigo Zárate Huayta (“Willka”) asienta el actual proyecto de las autonomías indígenas dentro del Estado Plurinacional Boliviano en la cosmología andina. Lo mismo aparece en los procesos de antropología compartida presentados por Luis Cayón y Pierre Beaucage. El mapa donde está plasmada toda la cosmología makuna es la base para la defensa de su autonomía territorial, de la misma manera que la lucha por el territorio *maseual* utiliza los estudios etnohistóricos del Taller y los resultados de la etnografía compartida realizada con Beaucage.

Fue precisamente esta misma necesidad de tomar en cuenta las relaciones de poder entre los pueblos originarios y los grandes centros de poder económico y político lo que motivó el surgimiento, hace cuarenta años, de la

antropología que se llamó “crítica” o “militante”.² Ésta está todavía bien viva en el continente, como lo muestra en este número el artículo de Jacqueline Aparicio Álvarez. En clara ruptura con las visiones estáticas de las culturas indígenas, la autora analiza el surgimiento y la consolidación de un movimiento de oposición a la construcción de presas hidroeléctricas en la zona totónica de la Sierra Norte de Puebla. Estrechamente relacionados con la explotación minera en gran escala en la sierra alta vecina, estos megaproyectos significan el fin del modo de subsistencia tradicional de miles de indígenas, por la inundación de tres valles y la entubación del agua para las turbinas. Este estudio ilustra la especificidad de las luchas de los pueblos indígenas de Mesoamérica y de los Andes. Incorporados (a fuerza) hace siglos en las estructuras sociopolíticas coloniales y republicanas, aprendieron a utilizarlas: como aquí, el poder municipal. Para la investigadora, la adopción de esta estrategia supone que la organización indígena desarrolle una perspectiva que abarque no solamente el escenario local o regional sino las propias estrategias del gran capital, nacional e internacional, y el funcionamiento del Estado. También se requiere un trabajo de campo más largo que el ciclo anual de la etnografía clásica; se necesitó una relación de varios años entre la antropóloga y las comunidades totónicas de la zona para entender el proceso.

¿Qué impacto tendrá la autoetnografía sobre el quehacer de los antropólogos? Hay quienes opinan que la consolidación de la autoetnografía hace redundante todo el proyecto antropológico incluyendo la antropología compartida y la antropología crítica o militante. En otras palabras, si los indígenas ya pueden describir e interpretar sus culturas, difundir sus estudios y defender sus intereses en escenarios nacionales e internacionales, ¿qué necesidad hay de estudiosos externos que, a pesar de muchos esfuerzos, no llegarán sino a comprenderlos muy parcialmente.

Alcida Ramos, reflexionando sobre su propia trayectoria profesional concluye que el contexto actual pide un “desprendimiento”, una “reflexión post-activista” (2008) de parte de los antropólogos, para que los antropólogos indígenas tomen el relevo. Indudablemente corresponde a circunstancias definidas. La elaboración misma de este número temático ha mostrado cómo la conformación de una antropología oecuménica que incluya a investigadores indígenas y no indígenas, no es una cosa fácil.

Para atenernos a las tres perspectivas presentes aquí, la antropología crítica –antañón rechazada como “no científica”– hoy tiene sus entradas en las publica-

² Entre los textos fundadores, en América Latina, mencionemos solamente a Ribeiro (1968), Warman *et al.* (1970) y Varese (1971). El movimiento también abarcó a muchos antropólogos especialistas de África y Asia (Asad ed. 1975, Copans, coord. 1975),

ciones del gremio. Tampoco la antropología compartida suscita tantos recelos, posiblemente porque entre los coautores queda un antropólogo, al que se puede criticar como a “uno de la familia”, de una familia en la que se reconoce que puede haber diferencias de puntos de vista. Pero los auto-etnógrafos indígenas no son de la familia. A pesar de su familiaridad con el discurso etnográfico, su referencia fundamental, la base de la legitimidad de su discurso no es el citar los trabajos clásicos ni detallar su metodología de investigación. Es el poder decir: “Yo soy de allá”. Esto, el antropólogo no-indígena no lo podrá decir nunca. Se limitará a precisar cuántos meses o años lleva haciendo “trabajo de campo”, hasta qué punto puede comunicar (o no) en el idioma nativo, etcétera.

Esta desigualdad causa en muchos antropólogos contemporáneos un temor que los lleva a no querer dictaminar un texto escrito por un indígena, como lo hemos podido constatar por el número excepcionalmente alto de desistimientos en la evaluación de varios manuscritos auto-etnográficos incluidos este número temático.³

El que vence este temor y acepta dictaminar lo hace aplicando los mismos criterios que ha estado utilizando para evaluar otros textos de este “género literario” que es un artículo antropológico a principios del siglo XXI: nivel de conocimiento de la documentación existente, formulación de hipótesis, presentación sistemática de los datos... Un artículo antropológico tiene que producir un *efecto de demostración*: la interpretación propuesta de tal hecho socio-cultural tiene que aparecer como la más plausible. Al no aplicar estos criterios profesionales comunes un dictaminador tendría la impresión de incurrir en una actitud no condescendiente, sino racista.

Sin embargo, este formato de discurso no corresponde a la tradición indígena. Aquí, como lo mostramos en nuestro artículo del presente número, la forma común de presentar y explicar la costumbre es más bien el *relato* (en nahuatl *tapouilis*), tradicionalmente oral, ahora frecuentemente escrito. A diferencia del cuento (*sanil*) que tiene como única finalidad divertir, el relato utiliza la forma narrativa para comunicar cosas importantes: cómo nació el maíz o la música, o cómo comportarse en pareja. No se quiere demostrar, sino *persuadir* y se aceptan variantes. El estatuto del que habla (*tamatkej*, “sabio”) es lo que garantiza la veracidad del discurso.

El malentendido entre demostración y persuasión persiste cuando el etnólogo indígena, leyendo una monografía sobre su pueblo de origen, nota diferencias con su propia experiencia. Entonces, su reacción puede ser: “Éste no entiende a mi pueblo. Para comprender, hay que ser de allí como yo”. Cuando pasa de lector a autor, podrá tener una reacción similar al recibir críticas de no indígenas a sus textos etnográficos. Esto llevará algunos autoetnógrafos a rechazar la legitimidad misma de una

mirada exterior sobre la cultura y a descalificar toda la antropología como “discurso colonial”. El fenómeno no es nuevo y aparece en Estados Unidos hace dos décadas, en un contexto similar, cuando jóvenes historiadores indígenas se dieron como tarea reescribir la historia de sus pueblos, desde luego muy tergiversada en la “historia nacional” (Beaucage 2008).

Yo veo que se esboza una situación similar en la antropología latinoamericana actual. Como lo expresa Alcida Ramos en su artículo, un factor importante ha sido la inclusión en las filas de la profesión de los que considerábamos hasta hace poco como “nuestro objeto de estudio”, y que ahora pueden combinar “su vivencia indígena con la apropiación de los instrumentos de la disciplina permitirá superar viejos conceptos atávicos cargados de desigualdad”. Entre esos “viejos conceptos atávicos”, está la división dogmática entre el investigador y “sus informantes”, que los relegaba al papel de proveedores de materia prima cultural que sólo podía ser elaborada y transformada por el antropólogo foráneo. Ahora surgen situaciones inéditas, por ejemplo cuando un estudiante indígena, después de clase, puede tomar su celular y llamar a su padre en la aldea para averiguar las reglas matrimoniales que prevalecen en la etnia.

A un nivel más profundo, según la autora, la “apropiación de los instrumentos de la disciplina” por intelectuales indígenas puede desembocar sobre dos perspectivas. Una es la de los “indígenas antropólogos” “equipados con los conocimientos antropológicos combinados con los suyos propios, [que] se proponen desarrollar una antropología crítica”. La otra es la de los “antropólogos indígenas [...], antropólogos que tienen el privilegio de ser indígenas, [y] tendrían como objetivo hacer antropologías propias o, si se quiere, autoetnografías”. En función de nuestra experiencia en la elaboración de este número temático, yo añadiría una tercera posibilidad: que se crean dos discursos paralelos, mutuamente excluyentes, en la etnografía. Uno dominante, el de la antropología hecha (como siempre) por no indígenas, que acepta la contribución de autores indígenas a condición de que se amolde perfectamente a la tradición científica occidental; otro, subordinado, excluido de los principales canales de difusión del saber (libros, revistas) que encierre a toda una generación de intelectuales indígenas en un discurso propio, autorreferenciado, sin diálogo verdadero con el primero. Desde luego, ésta no ha sido ni es la perspectiva que nos ha guiado en la elaboración de este número temático.

Mi propia experiencia en México me hace creer que se pueden construir puentes. Tanto la antropología crítica/militante, como la antropología compartida y la autoetnografía tienen cabida en el diálogo amplio al que se invita actualmente. Hay contextos en los que un grupo indígena puede pedir el apoyo de un especialista foráneo para realizar un estudio o para la formación de investigadores locales, y otros en los que su presencia no es útil ni deseable. Con todo, las tres perspectivas, antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía

³ Por supuesto, los manuscritos son anónimos. Pero es fácil suponer el origen del autor por su estilo y sobre todo por la bibliografía muy sobria, que se verá “escueta” frente a las nutridas listas de libros y artículos que acostumbramos elaborar para dar clases.

están bien “vivas y coleando” hoy, como lo manifiestan los textos incluidos en este número. Lo que sí está claro es que los antropólogos perdieron el monopolio del discurso sobre lo indígena, monopolio que llegaba a la inmunidad completa, puesto que las producciones antropológicas nunca llegaban a los grupos estudiados. Hoy, cualquier enunciado puede ser cuestionado por los principales interesados... y ¡qué bueno que así sea!

Los artículos aquí presentados quieren ser contribuciones a lo que Alcida Ramos llama una “antropología ecuménica” (ver su artículo), o sea una “conversación equilibrada entre profesionales indígenas y no indígenas”. El objetivo de este diálogo de saberes sería provocar “una espiral intelectual propicia a entendimientos o desentendimientos productivos, de tal manera que se asegure una sobrevivencia digna para la antropología y, ante todo, para los pueblos que la hicieron posible” (*ibidem*). Se sabe de antemano que este diálogo incluirá polémicas, pero se supone que debería estar exento de descalificaciones mutuas.

Referencias

- Asad, T. (Ed.). (1975). *Anthropology and the colonial encounter*. London: Ithaca Press.
- Beaucage, P. (2008). El retorno del indio. La historiografía indígena en Canadá en la segunda mitad del siglo XX. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 12 (1), 9-30.
- Copans, J. (Coord.). (1975). *Anthropologie et impérialisme*. Paris: Maspéro.
- Ramos, A. R. (2007). ¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico? *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 231-261.
- Ramos, A. R. (2008). Disengaging anthropology. En D. Poole (comp.), *A companion to Latin American Anthropology* (pp. 466-484). London: Blackwell.
- Ribeiro, D. (1968). *O processo civilizatorio. Etapas da evolução sócio-cultural*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- Varese, S. (1971). Relaciones interétnicas en la Selva de Perú. En *Symposium de fricciones interétnicas en América del Sur*. Bridgetown, Barbados.
- Warman, A., Nolasco, M., Bonfil Batalla, G., Oliveira, M. & Valencia, E. (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.