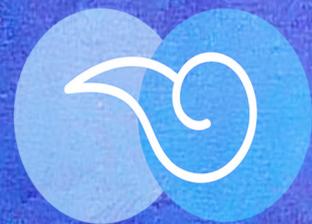


Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



Universidad Autónoma de Yucatán | Facultad de Ciencias Antropológicas

Vol. 2, núm. 3, enero-junio 2016 ISSN 2448-5241



Maira
Wieland



UADY
UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE YUCATÁN



RESEÑA

Distopía versus ucronía: de eso que llaman antropología mexicana de hoy. Comentarios al libro de Luis Vázquez León *Multitud y distopía: ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán* (2010) México: UNAM

Philippe Schaffhauser
El Colegio de Michoacán A. C.

Recibido: 12 de diciembre de 2015.

Aprobado: 4 de febrero de 2016.

“Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo” (Wittgenstein, 1961: 86).

“El indio obedece pero no colabora” (Sáenz, 1936: 50).

“La variedad cultural en México es más grande y significativa aún más que la racial. Culturalmente, porque somos un país de regiones, de patrias chicas” (Sáenz, 1939:113).

No es tan sencillo criticar a un crítico, sobre todo, cuando se trata de una persona que estoy aprendiendo a apreciar cada vez más, como al Dr. Luis Vázquez en tanto que académico y hombre. Considero que Luis Vázquez es una figura importante de la antropología crítica, a tal grado que podría haber titulado su libro sobre multitud y distopía con otra expresión, tal como: “de eso que llaman antropología mexicana hoy”.

Por tanto, mi tarea consiste en hacer (o al menos intentar) “una crítica de la crítica”, modestamente y con toda proporción guardada, al igual que lo hizo con creces Luc Boltanski (discípulo y luego disidente de la obra de Bourdieu). Sin embargo, este objetivo parece complicado o redundante; hay que saber por dónde y cómo entrar en el espacio polémico que este gran antropólogo ha logrado construir con el paso de los años. Una de las técnicas para lograr este cometido es usar el contrapié, es decir, colocar el análisis en las fisuras que deja la obra crítica de Luis Vázquez y estar donde menos se espera. La tarea es complicada porque Luis es un distopista empedernido que procura desencantarnos del *mundo feliz* en el cual vivimos. Tiene la habilidad de los deprimidos¹: ve las cosas con lucidez mientras que los demás (esto es, la multitud sana y librada de males) sustituyen la realidad por sus ingenuas y cursis ilusiones. Para ello, heredó su fuerza analítica tanto de Max Weber, como de novelistas del

¹ Lo cual no significa que Luis padezca alguna depresión, porque de todos modos mi opinión no cuenta aquí para determinar tal diagnóstico. Tal vez nuestro amigo sea como el personaje de Casandra en la antigua Troya: su calidad de pitonisa le permitía adivinar el futuro e interpretar los oráculos, el problema era que nadie creía en sus profecías.

tamaño de Aldous Huxley, George Orwell o Yevgueni Zamiatin, quienes plasmaron en sendas obras el concepto de John Stuart Mills. En lo anterior resalta su vocación y su profesionalismo como científico social atento al lema de su especialidad. La ciencia social (sin importar cuál sea su índole) será crítica. Su trayectoria representa la incomodidad en la cual debemos estar los que pretendemos hacer sociología o antropología: ni con la gente (a pesar de estudiarla y compartir mucho con ella), ni con el poder (a pesar de emanar de él nuestra principal fuente de subsidios para la realización de nuestro quehacer). Esto es, nuestra moral, nuestra deontología, pues, ni solapamos, ni tampoco ventilamos para intereses de unos u otros. Esa es la ética de Luis, la que hemos de identificar o nunca perder de vista. En otras palabras, Luis no es un amante de la verdad –como si esta existiese en algún paraje y bastase con tan solo hallarla ahí–, sino un enemigo de la mentira que suele seducirnos por su encanto. Por ello, Luis, en vez de ser un exaltado fundamentalista, es un pragmatista. La verdad es una construcción provisional que convoca la participación de la gente, del investigador y del medio en que están; todo ello aumenta nuestras capacidades de desenvolvimiento en el mundo. De esta forma, su causa y su lucha es en contra de las conveniencias sociológicas y de las representaciones de una antropología cultural perezosa que se niega a ver que el mundo (el único en el que estamos y que es nuestro hilo conductor) ha cambiado mucho.

Mi aporte para entrar en diálogo con Luis es muy interesado. Mi investigación doctoral sobre procesos identitarios en la Meseta Purépecha (Schaffhauser, 2010) hubiera carecido del derrotero que tuvo sin la existencia del trabajo de Luis. Ha sido un asidero para guiar mi acercamiento a las formas de vida tarascas en la Meseta por medio de su producción artesanal, de las migraciones hacia el norte y de los conflictos que marcan la pauta de la relación entre comunidades serranas de esa región y México. Al leer la tesis de maestría de Luis titulada: *Cambio y continuidad en la comunidad indígena tarasca de la sierra. La evolución política en Santa Cruz Tanaco* (Colmich, 1987), descubrí que tenía frente a mí a un interlocutor con quien compartir mi perspectiva pragmatista y profundamente antiesencialista sobre los procesos identitarios en la Meseta, los cuales siempre permiten establecer distinciones entre la gente porque crea entre ella grados y rangos de cercanía y lejanía social, así como política y cultural con un imaginario identitario.

Así, la expresión identitaria, en palabras de sus voceros y hacedores del consenso comunitario y étnico, es flotante, voluble y oportunista. De tal manera que, en el contexto de esta investigación, los “de abajo” eran indígenas reales (los purépechas cimarrones ejemplificados por Luis por medio de la condición social de los jornaleros de Tarecuato y La Cantera que se “asentaron” en Yurécuaro) e inmersos en la condición de su evidencia étnica, mientras que los “de arriba” (muchos de ellos formados en la propia Universidad Nicolaita) se habían vuelto profesionales de la identidad étnica con puestos y honores, con premios y galardones, unos talentosos y otros solamente merolicos. Comparto muchas de las tesis que Luis planteó y todavía sigue exponiendo. He ahí la fisura y el contrapié (que antes mencioné) que sirve de pauta para mis comentarios. Parte de ellos tienen relación con el tema de que la utopía aún vive. Otra procura reconstruir la posibilidad de su regreso entre los pueblos indígenas para guiar su accionar.



Primeramente, quiero advertir que mi lectura del libro de Luis evita ser exegética y un resumen a pie juntillas de cada uno de los ensayos que conforman los capítulos de esta obra porque considero que sería aburrido y muy convencional (existen muchas reseñas que tratan con seriedad y precisión este libro, como la de Rodrigo Llanes Salazar, estudiante del posgrado de antropología de la UAM²). Para estar a tono con la filosofía antropológica de Luis, hay que proponer una lectura ligeramente cimarrona y dotada de una pizca de irreverencia. Por ser *Multitud y distopía...* un compendio de ensayos, propongo leerlo como sugirió Julio Cortázar con *Rayuela*: el lector puede empezar por donde quiera. Dicho sea de paso, esta alusión al maestro argentino (tanto como a los autores arriba mencionados que crearon el género literario de la distopía) nos invita a pensar, como bien decía Clifford Geertz en Bali: la interpretación de las culturas. La obra de Luis es una ficción a caballo entre el positivismo (que reivindica la tradición antropológica) y una antropología que se fue de pinta dejando atrás a todas las escuelas. Por lo anterior, mis comentarios tan solo atenderán unos tópicos que emanan del libro de Luis y que resumí de la siguiente manera:

*Marx, Bourdieu, los tarascos y los purépechas: los “de abajo” *versus* los “de arriba”.

*Las estadísticas en las regiones tarascas o el arte de mentir con alarde de precisión; o bien, la construcción científica y cuantitativa del intervencionismo institucional.

*La hermenéutica de lo vernáculo: etnónimo, topónimo y otros *nomos*.

**Ser o no ser indio* legítimo o la judicialización de quienes sí y de quienes no.

*El ingenuismo *versus* el indigenismo: otra vez Bourdieu, pero esta vez con los intelectuales.

*Utopía, distopía y ucronía acotado al caso de la Meseta y de sus pobladores.

Cabe decir que dicho temario se acopla a las principales tesis expuestas por Luis, las cuales siempre son siempre un ejercicio que consiste en analizar críticamente las evidencias construidas por los eruditos de la cultura purépecha, intelectuales y activistas defensores de ella y representantes de las instituciones que pretenden atender sus necesidades para remediarlas.

Ahora bien, empezaré mi ejercicio crítico con una banalidad: *Multitud y distopía...* es un libro complejo y sugerente al mismo tiempo, pues, se ramifica en distintas vetas para alentar nuestra capacidad crítica. Implica tener en mente las conexiones que establece Luis para apuntalar su argumentación ya que empieza por los enlaces disciplinarios que teje a lo largo de su libro: con la historia, la filología, la etimología, la sociolingüística, la sociología de corte interaccionista sobre todo hacia el lado de la etnometodología de Garfinkel, la filosofía (Isaiah Berlín y John Stuart Mills) e incluso la filosofía del lenguaje con John Langshaw Austin y la *performatividad* de los actos del lenguaje. Una de las premisas de Luis que atraviesa todo el libro consiste en refutar la tesis de las identidades étnicas y locales como esencias y culto de los orígenes para plantear que son un constructo que resulta del juego histórico y político entre grupos propios y ajenos. La autenticidad, al igual que el maíz, no crece sin la acción del hombre. Este tema es uno

2 Universidad Autónoma Metropolitana.



de los hilos conductores y deriva directamente del concepto de distopía plasmado en el título del libro. La antiutopía es una vacuna potente para romper el maleficio que somete la razón crítica a la sensibilidad de la sociología espontánea y maniquea, sobre la armonía étnica, la pureza inmaculada y la homogeneidad sin grietas de los pueblos nativos de Michoacán. En esta tesitura la atención de Luis se encuentra centrada en la suerte que corren los tarascos de la Meseta Purépecha, lo cual deja en blanco la suerte étnica por la que pasan otros pobladores indígenas como los nahuas de la costa o los mazahuas y otomíes de la comarca de Zitácuaro. Pero este descuido que señala Luis lo compensa con dar un lugar a la figura del mestizo, la cual había sido descuidada por la investigación antropológica. La fascinación conjunta de mexicanos y extranjeros por “el indio y lo indio” ocultó por décadas a otro gran personaje de la historia cultural mexicana: el mestizo. Igual suerte, comenta el antropólogo Paul Pandolfi (2001), especialista de la cultura tuareg del desierto argelino, cuando enfatiza la relación de encanto dual de franceses y occidentales hacia dichos nómadas lo que fomenta un imaginario literario desenfrenado, todo ello en detrimento de otras poblaciones que ocupan el desierto. Dicho de otra manera, la historia de la creación del Instituto Nacional Indigenista (Vásquez León, 2010: 221-252) es la historia de la construcción de una autenticidad mexicana y del campo subsecuente de especialistas que iban a departir y actuar sobre ella. Es la historia de la institucionalización de una actitud discriminatoria positiva. Todo ello amerita llevar a cabo amplias reflexiones para analizar y comprender el extenso florecimiento de institutos y secretarías (a nivel estatal y federal) como la de la mujer, de la juventud, del migrante, etcétera. El Instituto Nacional Indígena inauguró la era y participó en el auge de la gestión identitaria. Otra historia institucional mexicana hubiese sido crear una sarta de organismos dedicados al mestizo, al hombre, a los ancianos o a los sedentarios, y más utópico hubiese sido pensar en institutos del obrero, del artista, del campesino o del estudiante. Al mismo tiempo que la organización enfoca un problema y lo reduce al nombre de quiénes lo sufren, aísla su problemática del universo social, cultural, político y económico en el que se inserta. Y sobre lo que comentaba, tal parece como si el problema indígena fuera estrictamente un asunto indígena, de especialistas y voceros autorizados, como si la resolución de este problema dependiera del nombramiento al frente de la actual CDI de un indígena de pura sangre. A esto lo llamo la “balcanización institucional” de la agenda social y política, es decir, la descoordinación y la jerarquización del esfuerzo público porque nadie es tan ingenuo como para suponer que con la creación del Instituto Nacional Indigenista en 1948 (en esto discrepo con Luis que repetidamente menciona en su libro la fecha de 1949 como el año de la fundación del instituto nacional ideado en 1940, en Pátzcuaro), la problemática indígena se iba a convertir en la prioridad nacional. Su agenda se sujetó a la importancia y los privilegios de otras, como fue la de la educación o asuntos agrarios, en el entendido de que la ilusión de todas estas recaía en la agenda de la Secretaría de Gobernación a cargo del ordenamiento general del país.

La fascinación por *el indio y lo indio*, de aquello que se ha llamado indigenismo, no es solamente un asunto y menester de los no indios –fenómeno altruista que recorre la historia mexicana desde los misioneros del siglo XVI hasta nuestros días, pasando por ilustres antropólogos estadistas como Manuel Gamio y Moisés Sáenz–, sino que con el paso del tiempo y a partir del despertar de las conciencias indígenas volcadas hacia la lucha por los derechos de los pueblos nativos, se ha convertido en un tema central para quienes hacen las veces de representantes de dichos pueblos, ya sea de manera legítima y consensada o a veces como ventrílocuo que agita y pasea el monigote indígena. Como sea,



lo indígena como etnicidad se ha convertido, en palabras de Bourdieu, en un nuevo campo social, en un sub campo de la política en México. Cuando hablo de política no me refiero al ejercicio de derechos ciudadanos que tanto pregonan los comerciales del IFE³, sino a la construcción de un espacio social autónomo donde lo político es una fuente de disputa entre profesionales y advenedizos (diputados, sindicalistas, activistas, intelectuales, etcétera.) para lograr bienes económicos y simbólicos puestos en juego; un espacio fuertemente jerarquizado donde los capitales económicos, sociales y culturales están distribuidos de manera inequitativa. Lo indígena, léase las luchas, acciones y movimientos de índole indígena alimentan dicho espacio en tanto que subcampo de él. Afuera de él está la multitud indígena, los tarascos sobre quienes nos habla Luis en varias partes de su libro, es decir, los lumpen-purépechas: jornaleros, medieros y labriegos.

Como bien señala Luis, las luchas por la etnicidad son ambiguas (Vázquez, 2010: 261) porque parecen ser un avance y por ende ser de alguna manera progresistas por pregonar la emancipación de las masas indígenas, cuando en realidad son conservadoras por no decir reaccionarias. *Ser indio otra vez* significa también reanudar el antiguo pasado de sociedades organizadas en castas y, finalmente, proponer a las masas la misma condición de existencia. Significa nacer por segunda vez como hubiese dicho William James en *Las variedades de la experiencia religiosa*. Es apoderarse del estigma con que uno ha sido discriminado durante siglos para con él lograr su emancipación. La ambigüedad del mensaje de la lucha por la etnicidad es que tiene, al menos, dos vertientes contradictorias: el progresismo mezclado con lo reaccionario. El tema de la lucha por la (ambigua) identidad étnica es un cruce de problemáticas que alimentan la polémica y cunden por los pasillos de las facultades de ciencias sociales y de humanidades:

*He ahí el tema comtiano del altruismo: el problema epistemológico del interés por el otro *versus* la acción desinteresada (por ejemplo: Revista y asociación de Mauss con Alain Caillé y Godebout como figura de proa).

*También encontramos a Habermas con *Ciencia y Técnica como ideología*, y la cuestión del interés del conocimiento, tema que fue magistralmente re-trabajado por el sociólogo francés Jean-Michel Berthelot (1996: 103-115).

*Asimismo, hallamos el problema de la etnicidad como expresión identitaria que consiste en saber si el término “indígena” es una categoría de la práctica o si es una categoría analítica (Brubaker, 2001: 69); o mejor dicho, bajo qué condición de control conceptual el vocablo “indígena” puede ser un término que analice la realidad de los pueblos indios de México.

*Finalmente, el dilema del antropólogo que consiste en construir imparcialmente su objeto de estudio y, por lo tanto, implica la gestión de una distancia crítica con lo “observado” y lo “analizado”, en tanto que dicha construcción procura necesariamente crear un valor agregado a lo estudiado y facilitar el traslape de una moral social, religiosa y política que terminan por formar parte de la concepción del objeto de estudio. Así, el estudiar la salud, el trabajo y la educación es al mismo tiempo creer en el valor insertado en cada una de estas instituciones. De alguna manera se cuestiona la distinción entre juicios de valor y juicios empíricos. Sin embargo, Luis dice que más que diferencia entre ambos, se trata de un asunto de rango y de grado entre ambos extremos.

3 Instituto Federal Electoral



1.-La gestión “del problema indio” (los indios no son, sino la conversión de una condición cultural en un problema institucional, como decía John Dewey: “un problema es siempre el problema de alguien”) implica lograr el control de los cuerpos de indios: individuales y colectivos, sociales, económicos, políticos y religiosos -en el tiempo y en el espacio-, de modo que las representaciones hacia ellos los encuadren en una serie de conductas predecibles. La estadística y la cartografía como herramientas cardinales de la demografía, la sociología y la geografía, permiten el éxito de este cometido institucional como la construcción del indio en el espacio, las llamadas regiones indígenas que fueron zonas de refugio y hoy son motivo del irredentismo jurídico indígena -como sucedió en el ejido de Bernalejo de la Sierra- (Vázquez, 2010: 271-275) y la cuantificación moral del discurso para justificar la existencia de un problema étnico en el país (Schaffhauser, 2000: 51-60, 97-131). Delimitar un espacio es restringirlo y emular otras formas de organización social de este, mientras que, contar a los otros es caer, tarde o temprano, en lo que profetizaba y pregonaba Benjamín Disraeli (1804-1881): “las estadísticas son el arte de mentir con alarde de precisión”. Creo que Luis no estaría en desacuerdo con la postura de quien fuera primer ministro de la Reina Victoria. Permiten construir colecciones de sujetos ordenados en filas y en columnas cuantificadas, muestras por si es necesario cortar una rebanada de este universo y aplicarle la contingencia de una encuesta por cuestionario. Las estadísticas son para ordenar, clasificar personas, animales, objetos, y en ello se parecen a las labores realizadas en un museo donde se trata de encarcelar el curso y el soplo de la vida. También están dedicadas a fijar en el espacio-tiempo realidades a partir de las cuales representar el mundo, de tal manera que dichos números sobre los pueblos indígenas permiten saber cuántos son, cuántos electores hay, cuántos consumidores potenciales y qué tan amplio es el ejército de reserva de mano de obra para los mercados nacional e internacional.

Si bien no soy estadístico, los números y las cifras acerca de las poblaciones indígenas de México siempre me han fascinado con sus peculiares asegunes como cuando se revisan los últimos ciento veinte años de censo de la población indígena y se descubre que los pames, los triquis y los mames desaparecen de los conteos entre 1930 y 1980 para reaparecer “mágicamente”, es decir, demográficamente; así como otras categorías truculentas como la de “otros hablantes de lengua indígena”, pero lo más fascinante de los números proporcionados por el INEGI⁴ es el criterio que considera a un sujeto indígena hablante de alguna lengua vernácula a partir de los cinco años, lo cual significa que antes de los cinco años los nacidos en comunidades indígenas (y cuyos padres son indígenas) no existen, ni como indígenas, ni como mexicanos. En censos posteriores, para engrosar las filas indígenas, el INEGI procedió a incorporar dicha población de niños. En cambio, para ser mexicano, cuando se es pequeño y menor de cinco años, es innecesario saber hablar la lengua de Juan Rulfo: la sangre y la nacionalidad hablan por sí solas. El criterio lingüístico es discutible sobre todo si la lengua es convertida en una institución identitaria cuyos locutores hacen las veces de agentes de su perpetuación. Por ello, en 1993 el INI -entonces dirigido por el matemático Guillermo Espinoza Velasco- publicó los *Indicadores socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México* para tener en

4 Instituto Nacional de Estadística y Geografía.



cuenta sus datos, usar su estadística y hacer del sentimiento personal y del apego a la cultura purépecha un criterio adicional al lingüístico. A partir de ahí cada institución: la SEP⁵, el INEGI, la CONAPO⁶, el INI y otras más, pudieron mentir, cada una con alarde de precisión, cuando de estadísticas indígenas se trataba; así, se justificó su existencia como servicio público legítimo (Schaffhauser, 2000: 53).

En este sentido, la reflexión de Luis es muy sugerente porque en ella confluyen consideraciones críticas sobre la producción y el manejo de las estadísticas en torno a los llamados pueblos originarios; desde cómo se elaboran los cuestionarios para recabar la información en campo, pasando por el tratamiento y los sesgos que distorsionan la misma, hasta la reflexión filosófica y antiutilitarista que consiste en decir que lo indígena evita ser solamente una cuestión censal, esto es, que sin importar cuál sea la cantidad de indios que haya en el país, en México es imprescindible ejercer una política indígena (no indigenista) justa y perseverante que se inspire en la teoría de la justicia de John Rawls, en la que el colectivo tiene que esforzarse más para favorecer a los menos dotados. Sin embargo, gracias a Luis hemos aprendido que ser pobre o campesino es una condición que no está determinada solamente con ser indígena. Esto es uno de los principales méritos de *Multitud y distopía*... El monopolio de la pobreza es transversal, transgeneracional, transcultural y transnacional.

En otro capítulo, Luis aborda el tema de la autoadscripción, el cual entiendo como una suerte de hermenéutica de lo vernáculo. Su método es muy sugerente y amerita comentarios de orden teórico-metodológico ya que implementa talleres etnometodológicos con jornaleros para poner de relieve su competencia cultural para convertir los hechos sociales en representaciones prácticas. Este sesgo tan fenomenológico como pragmatista es un hallazgo heurístico muy valioso, puesto que, tradicionalmente la etnometodología tiene entre sus asideros empíricos principales, el ser una expresión de la llamada antropología urbana, del mundo de la educación y de la enseñanza tal como se realiza en el aula. En este sentido, lo que expone Luis en los capítulos uno (Vázquez, 2010: 31-36) y cuatro (Vázquez, 2010: 151-156) es muy sugerente para la investigación y para la docencia de quienes nos dedicamos a estos menesteres.

Nombrar al otro me hace pensar en el poder de designar al otro, de instituirlo como tal o de etiquetarlo, como hubiese dicho el interaccionista simbólico Howard S. Becker. Me parece fascinante que, a raíz de un taller de inspiración etnometodológica, jornaleros procedentes de la Cantera y Tarecuato hayan dicho a Luis lo siguiente: “somos tarascos porque hablamos purépecha” y “nosotros hablamos con menos palabras” (Vázquez, 2010: 153 y 155). Este par de sentido común o de efectos de sabiduría amerita un comentario adicional al análisis de Luis; estas oraciones develan una posición de clase frente a otra clase que está representada por intelectuales profesionales purépechas. Para aquellos jornaleros, “tarasco” o “purépecha” no importa, son voces casi sinónimas; en cambio, para los Jules Ferry de la lengua purépecha tal confusión es intolerable y muestra el nivel educativo, por no decir el analfabetismo en el que están sumidos los jornaleros enajenados por el modo de producción capitalista implementado en los campos tomateros de Tanhuato y Yurécuaro. El uso indiscriminado de ambas

5 Secretaría de Educación Pública.

6 Consejo Nacional de la Población.



palabras me recordó la estrategia narrativa que Fray Bernardino de Sahagún usó para etnografiar los rituales sacrificiales de los mexicas, que según comenta Todorov (1982: 210-220): el franciscano, para sortear su etnocentrismo español y su logocentrismo religioso, usa indistintamente las palabras “dioses” y “diablos” para referirse a las antiguas deidades adoradas por los aztecas, de modo que la ausencia de jerarquización en el uso de estas categorías anule la preferencia por uno u otro vocablo. Me parece que, gracias a toda proporción guardada, esos jornaleros (casi o completamente analfabetos) anulan los efectos ideológicos que jerarquizan el uso protocolario de las palabras “tarasco” y “purépecha”. Se abstienen de elegir porque no quieren ser distinguidos por uno u otro bando. Este recurso discursivo les permite estar a salvo y dar por sentado que existen varias formas de ser indígena.

Lo que ignoran aquellos intelectuales que están cegados por sus certezas filológicas, es que son agentes conscientes o inconscientes de la normalización de la lengua purépecha y, por tanto, de la forma de vida que está detrás. Son hacedores de una identidad purépecha legal a la que todos, incluidos los jornaleros desahuciados de los confines de Michoacán, deben apegarse. Dichos intelectuales están para decir y recordar cómo ha de ser purépecha la multitud tarasca. Se les olvida que es imposible inventar una lengua porque para ello es necesario crear toda una cultura con sus artes, su refinamiento y, sobre todo, su sentido común y su humor. Tampoco se puede hacer la identidad por decreto por más performativos que sean los actos ilocutorios de los líderes de la causa purépecha. Una vez más, Luis pone de relieve el divorcio entre los intelectuales y las masas: no importan que sean purépechas, mexicanos o franceses. Este desfase es recurrente en la antropología política. Este dato es también muestra de la estratificación social que actualmente articulan los distintos sectores de la llamada “Nación Purépecha” al crear al mismo tiempo una élite y un lumpen proletariado.

En este desarrollo hay una coincidencia con otros procesos identitarios indígenas, en el que lo étnico se convierte en un recurso cultural para justificar acciones o reacciones políticas. Recuerdo el desenlace del movimiento *Mexica Tiahui* (Adelante Mexicas), el cual quería –y sigue queriendo– que los indios fueran otra vez. Cuando Luis usa a Garfinkel (2010: 153), la expresión *idiota cultural* la hace con mucha ocurrencia y sentido del humor, ya que la multitud (los tarascos, los jornaleros, los lumpen, los de abajo) no necesita que alguien, por más preparado que sea, les diga quiénes son o cómo deben ser. Esta anécdota devela la existencia de un campo social autónomo que remite a los profesionales de la identidad étnica, quienes por mérito o por palanca ocupan escaños en él y se disputan su supervivencia y ascenso social en dicho encuadre. Por ser autónomo este campo ha roto definitivamente sus lazos con la multitud con la cual comparte en ocasiones remembranzas de un pasado florido sobre el auge purépecha. Los profesionales están identificados con su campo donde se ejercitan (cuyo epicentro es el manejo de la lengua escrita y oral) y luego procuran cohesionarse con la multitud. Tienen que lidiar con indigenistas –*purepechistas*–, intelectuales, artistas, activistas e investigadores que son purépechas por “naturalización moral” (alocentrismo) y cuya única bandera axiológica es la causa purépecha. Por ello, saber si los pobladores de la Meseta (la multitud) son o no son tarascos o purépechas es una cuestión bizantina o una coartada política. La guerra de los etnónimos ha empezado en la Meseta a partir de los años 60 del siglo pasado, al través de la purépechización de los tarascos y, finalmente, ha dividido y jerarquizado las posiciones de quienes están lidiando por imponer un solo nombre. Lo insoportable a los ojos de los intelectuales no es que sean tarascos o purépechas,



sino el vacío que se abre con la indefinición; es como si México tuviera oficialmente varios nombres que pudiesen utilizarse al antojo, sin importar las consecuencias políticas y sociales de esta ocurrencia sociolingüística. Esto es lo que entendí del planteamiento de Luis acerca de la etnicidad en Michoacán.

Lo insoportable para un sociólogo o un antropólogo social es descubrir que la lucha por la cultura étnica y su rescate o promoción tiende a hacerse por separado de la cuestión social, es como si las comunidades purépechas vivieran en un mundo desprovisto de efectos de clases y libradas del peso de las estructuras sociales. Por ejemplo: el lado flaco de las iniciativas multiculturales en materia de educación rural e indígena. Esta regionalización y etnicización de las luchas identitarias es sintomático de: 1) la balcanización de los movimientos sociales; 2) la esquizofrenia de las conciencias implicadas en ellos que caracterizan la ausencia de un hilo conductor que vincule las acciones sociales en un proyecto común (prevalece una concepción fragmentada de la humanidad); 3) la conformación de nuevos cotos de poder (que no contra poder) centrado en la cultura indígena como bien, recurso y mercancía, cuya ideología *hegeliana* consiste en invertir lo que Marx ya había enderezado. Las ideas son productos de las infraestructuras, de las condiciones de vida de la multitud, de posiciones y relaciones en el medio de producción imperante. En estas luchas étnicas no veo en donde caben los jornaleros tarascos empleados en los cultivos de Yurécuaro y Tanhuato.

De lo anterior se desprende el proceso de judicialización de la cuestión étnica al través de la lucha por el nombre genuino y auténtico que permita reivindicar la identidad cultural del grupo concernido o por medio de las luchas agrarias por la recuperación o la extensión de “tierras comunales” en detrimento de otras organizaciones campesinas e indígenas. La cuestión étnica se torna hoy shakesperiana: ser o no ser indio legítimo. El aspecto del derecho indígena es un tema de discrepancia entre el derecho consuetudinario y el derecho positivo y romano, además de la construcción de una temporalidad para establecer el retracto: la prevalencia del derecho del primer ocupante, por lo cual si la comunidad es más antigua, puede alegar que posee más derecho. Sin embargo, el tiempo no es un ente que actúe por sí mismo y pueda resolver problemas terrenales y humanos, sino una medición humana de lo transcurrido. Luis nos indica con mucha claridad cómo se fue dando este proceso y para ello documenta el tema de los “focos rojos” que había sido una de las prioridades de la política agraria del gobierno de Vicente Fox Quesada. Pero al igual que la normalización de lo étnico gracias al control de las competencias sociolingüísticas de un grupo indígena determinado, de lo que se trata es del control social con fines algunas veces manifiestos y que pueden ser el cambio de la representación política nacional para que los grupos indígenas cuenten, por ejemplo: con diputados en los congresos locales y en el Congreso de la Unión, para que haya paso a la privatización de la propiedad colectiva indígena por otros indígenas. La ley de hoy reemplaza el rifle de ayer. El activista étnico de hoy se ha vuelto abogado; habla el lenguaje de la institución. Las luchas étnicas son legales y el etnodesarrollo está en el orden del día como “gestión étnica empresarial” (Vázquez, 2010: 181-210). La historia contemporánea es magnánima por su repartición de sorpresas y, en este sentido, es curioso ver que la autonomía de los pueblos originarios propugnada por intelectuales, indigenistas y activistas de izquierda de los años 70 -que sintetiza el concepto entonces progresista de etnodesarrollo- se haya fraguado en un mundo neoliberal en el que el etnodesarrollo se ha vuelto en otra ejemplificación del



efecto Mateo. También valdría la pena estudiar con más detalle qué tanto han influido los procesos de judicialización de la realidad indígena en Estados Unidos en el caso de los litigios entre grupos y comunidades indígenas y grupos mestizos, intereses privados e instituciones mexicanas.

Bajo otro ángulo, este libro de Luis podría haberse titulado *De eso que llaman antropología mexicana hoy*. Por cierto, no hay que perder de vista que Luis es egresado del ENAH⁷ al igual que varios de los autores de este famoso panfleto plasmado en contra de la antropología oficial. En la actualidad, como bien señala Luis, la crítica se dirige a un tipo de antropología liberal, posmoderna, relativista y alocentrista cuya problemática consiste en volver principal lo que antes era secundario. El blanco de la crítica es la antropología empresarial en vez de la institucional. Existe una simetría entre indigenismo e “ingenuismo” (ingenuidad) que trata de seguir cultivando la idea de que los grupos originarios están más cerca de la verdad de las cosas, que su autenticidad real y construida es muestra de honradez y rectitud. He ahí el mito del buen salvaje corrompido por la civilización del hombre blanco. Desde esta perspectiva, ser indígena es una condición cultural en vez de tratarse de una postura moral. Por lo tanto, hacer antropología es en sí realizar un acto de justicia. Restablecer una verdad. Empero, el idealismo antropológico para los grupos nativos deja de ser una ayuda para solventar los problemas concretos con que se enfrentan dichas poblaciones diariamente. Dicho “ingenuismo” profesional del antropólogo o del sociólogo devela una suerte de soberbia frente al estudio de la realidad de los grupos relegados y marginados porque pareciera que el exceso de confianza en el poder explicativo e interpretativo de las ciencias sociales convierte al investigador en un superintérprete de los hechos sociales, como si la condición humana culturalmente situada no influyera más en su manera de concebir su trabajo y el modo de representárselo. Los investigadores estamos lejos de ser adivinos, clarividentes o profetas de la cuestión social y cultural.

La antropología como una ocupación no consiste en desplegar buenas intenciones, ya que el altruismo es una actitud ambigua por parte de quien brinda apoyo y, como diría Bourdieu: “la acción desinteresada no existe”. En este sentido, el libro de Luis permite tomar en cuenta esta variable – la moralización de las ciencias sociales– para formar nuevas generaciones de investigadores. Otra cuestión, muy distinta por cierto, es plantear ¿De qué manera la investigación, según ciertas condiciones no siempre controlables, permite lograr objetivos morales que tiendan a la emancipación social al través de una activación del pensamiento crítico? El papel de las ciencias sociales no consiste en producir investigaciones maniqueas, sino en cómo alentar la esperanza de cambios posibles en aras de una mejor habitabilidad del mundo para todos. Por ello, creo que la verdad, tanto como el bien común, no son objetos existentes y asibles o encarnados, sino proyectos en construcción. Y no creo que sobre este último punto Luis discrepe mucho con mi opinión.

Tras este recorrido por el libro de Luis, faltan dos comentarios: no ha sido un ejercicio del todo exhaustivo, ya que la riqueza de esta reflexión se ramifica en muchos problemas que no pude explorar o fui incapaz de hacerlo y esta reseña, fruto de varias experiencias de trabajo en campo y reflexiones

7 Escuela Nacional de Antropología e Historia.



afines -si bien, explica e interpreta con sagacidad la complejidad de los procesos étnicos actuales- deja algunas preguntas pendientes y grietas para alentar una crítica de la crítica. Esta tiene relación con intercalar al neologismo ucronía (acuñado en 1876 por Charles Renouvier) entre la utopía, a la cual anhelamos muchos, y la distopía, a la que nos han orillado las promesas políticas y proyectos sociales, incluso de nuestros dirigentes. La ucronía consiste en rehacer la historia y considerarla como algo posible en construcción. El qué habría pasado, se convierte en el lema de la ucronía. Aplicado al pequeño mundo de las regiones purépechas significa indagar en el pasado cuáles pudieron ser las posibles salidas a los problemas contemporáneos por los que pasan sus comunidades para reconstruir en el futuro el camino de una nueva utopía. Lo que más necesitan dichos pueblos es una nueva esperanza, un rumbo hacia el cual dirigir sus pasos. Sin embargo, y a pesar de la aparente ingenuidad, de eso vivimos los hombres: de la esperanza y no del conocimiento, como dijo en sus tiempos el filósofo Richard Rorty (1995). Esto es que la multitud tarasca se convierta en un público (Dewey, 2004) tarasco con capacidad de agencia, de modo que su control social se ejerza para limitar, apreciar o alentar la acción de sus representantes culturales y políticos, y contrarrestar todo tipo de neoliberalismo desenfrenado. Dicha ucronía implica también considerar que la identidad tarasca o purépecha es un asunto de situaciones y momentos de su celebración. En este sentido, la *purepechización de los tarascos*, es decir, el *Ser indio otra vez* de Luis, puede ser interpretado como un proceso de reconstrucción étnica con la lente de Victor W. Turner (1988) en las tres fases que conforma la vida de una *communitas*: espontaneidad, normatividad e ideología. Es probable que el movimiento purépecha se encuentre a caballo entre su momento normativo y su ideologización, que corresponde a cierto tipo de anquilosamiento de los principios que fundaron su nueva colectividad, una nueva modalidad para estar y vivir juntos. Pero creo que a Luis se le olvida, a menudo, aquellos momentos de euforia y éxtasis colectivos que dieron pie a esta nueva condición étnica en Michoacán. Son a veces momentos fugaces, y tal vez, ya remotos dentro de la memoria colectiva de los pobladores de las regiones purépechas, pero valdría la pena leer de otra manera lo que fueron en su inicio dichas celebraciones como el “Año Purépecha”, el “Festival de la cultura purépecha de Zacán” o el “Día del compositor purépecha” organizado anualmente en el CCI de Cherán por la XEPUR, la “Voz de los purépechas”. A partir de ahí existe la posibilidad de mirar de cerca los entronques de la condición étnica y vislumbrar así otro derrotero ucrónico para imaginarnos un futuro posible y tal vez más promisorio para los habitantes tarascos y purépechas de Michoacán.



Referencias bibliográficas

- Berthelot, Jean-Michel (1996). *Les vertus de l'incertitude*. Paris: Puf.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Editorial Montessor.
- Brubaker, Roger (2001). "Au-delà de l'identité". En: Bordieu, Pierre (director). *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. París: Le Seuil, Vol. 139.
- Dewey, John (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata.
- Indicadores socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México* (1993). México: Ediciones del Instituto Nacional Indigenista.
- James, William (1999). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península.
- Pandolfi, Paul (2001). "Les touaregs et nous: une relation triangulaire." En: *Ethnologies comparées. Les miroirs identitaires* Núm. 2, primavera. Recuperado de <http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r2/p.p.htm>
- Renouvier, Charles (1945). *La utopía en la historia: bosquejo histórico apócrifo del desenvolvimiento de la civilización europea*. Buenos Aires: Losada.
- Rorty, Richard (1996). *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*. París: Albin Michel.
- Sáenz, Moisés (1936). *Carapan, bosquejo de una experiencia*. Lima: Librería e Imprenta Gil.
- Sáenz, Moisés (1939). *México íntegro*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- Schaffhauser, Philippe (2000). *Les purépechas au Mexique, une sociologie de l'identité*. París: L'Harmattan.
- Schaffhauser, Philippe (2010). *L'identité et ses méandres. Critique et réhabilitation des études identitaires autour du Mexique*. París: L'Harmattan.
- Todorov, Tzvetan (1982). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. París: Seuil.
- Turner, Víctor W. (1988). *El proceso ritual. Estructuras y anti-estructuras*. México: Taurus.
- Vázquez León, Luis (2010). *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. México: UNAM.
- Wittgenstein, Ludwig (1961). *Tractatus lógico philosophicus suivi de Investigations Philosophiques*. París: Gallimard.

Contacto del colaborador

Philippe Schaffhauser
<schaffhauser@univ-perp.fr>

