

Algunas reflexiones sobre 'lo Tepehua' como dilema cultural

Some considerations on 'the Tepehua' as a cultural dilemma

José Palacios Ramírez

Área de antropología social. Universidad de Jaén.
rae@ujaen.es

RESUMEN

Este trabajo pretende desde dos líneas argumentativas fundamentales, realizar una aproximación reflexiva sobre las identidades étnicas, a partir de un caso concreto, el complejo étnico-identitario de lo que podríamos entender como "lo tepehua". Valorando los diferentes enfoques de aproximación posibles a dicha realidad cultural, así como los distintos planteamientos epistemológicos que sirven de apoyo a estos. Todo ello con la simple intención exploratoria de una aproximación que oscilara entre niveles de reflexión muy concretos, de realidades "de campo" y otros mucho más abstractos.

ABSTRACT

This work takes a reflexive approach to ethnic identities from two fundamental argumentative lines. It starts from a concrete case, the ethnic-identity complex of what we could understand as "the Tepehua". The arguments are based on evaluating the possible different focuses used to approach this cultural reality, as well as the different epistemological positions that serve as support to these. All this takes the simple exploratory intention of an approach that oscillates between very concrete reflection levels, of "field" realities and others which are far more abstract.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

tepehuas | identidad cultural | etnicismo | epistemología | trabajo de campo y teoría | cultural identity | ethnicism | epistemology | fieldwork and theory

I. Introducción

Este trabajo tiene la pretensión de reflexionar sobre la *etnicidad*, sus conformaciones y condiciones de posibilidad en los contextos actuales, a partir de las notas de campo tomadas durante una estancia en una pequeña localidad mexicana, en el cual se daba la "interesante" condición de que este reunía a la mayoría de la población de un grupo étnico como son los tepehua, minoritarios en el Estado, y que según todo el mundo defendía, se encontraba en "peligro de extinción". Así pues, el propósito es ensayar algún tipo de reflexión sobre la identidad étnica de este grupo, en teoría en peligro, incluso podría decirse periférica, dada la ausencia de cualquier tipo de movimiento de reivindicación político-identitario de carácter étnico en dicho lugar, que no de otro tipo. En el desarrollo del trabajo, estas primeras reflexiones, irán entrecruzándose con otros niveles de implicación de dicha cuestión étnica, como serán el *indigenismo*, o el papel de la antropología en el juego político en el que se insertan las construcciones y "administraciones" de las legitimidades identitarias. La premisa de partida es bastante sencilla y continua flotando en el texto, cuya intencionalidad no es en absoluto concluyente, sino más bien contraria, dubitativa, si parece bastante difícil que cualquier grupo humano no tenga eso que llamamos una cultura, ¿por qué la cultura tepehua esta en peligro?, ¿el que no se da en Huehuetla ningún tipo de reivindicación étnica, quiere decir que su gente no tiene lo que entendemos por identidad?, y sobre todo, ¿existen independientemente de disquisiciones sobre autenticidad condiciones de posibilidad objetivas para hablar de un conjunto de hechos culturales que conformarían *lo tepehua*?

II. Los Tepehua

Los tepehua son un grupo étnico mexicano cuya denominación viene a significar en nahuatl, "gente de la montaña", fundamentalmente existen lo que podríamos llamar dos regiones tepehuas, aunque más bien estaríamos hablando de algunas poblaciones dispersas entorno a dos puntos donde la población tepehua es mayoritaria, Huehuetla (Hidalgo) y Tlachichilquo (Veracruz), no obstante, aunque ha perdido su pasada importancia, la población de Pisaflores (Puebla) podrá ser un tercer miembro de esta "tríada". Los tepehua se extienden sobre un amplio rango de asentamientos elevados, entre 150 y 1700 metros, se puede decir que pertenecen a una *subfamilia titómica* de la *familia Macromaya* (véase a este efecto distintas obras de consulta: Basauri 1940: 633-641; 1993: 7641-7644; 1993: 15-19). No existen demasiados datos relativos a la época precolombina, las hipótesis con sus créditos plantean que su número era bastante mayor en las zonas que ocupa actualmente, siendo primero empujado por la invasión otomi (siglo XIV) y posteriormente más desplazados aun por la masiva ocupación nahuatl (Arroyo Mosqueda 1995: 16) que definitivamente los confinó a zonas de la sierra, único lugar que no era pretendido por ningún otro grupo, ni siquiera estaba muy presionado por los colonizadores, lo cual hasta hace unas cuantas décadas les ha permitido mantener un cierto grado de pervivencia de lo que se llama "complejo identitario", dentro de lo que Aguirre Beltrán ya calificó como *regiones de refugio* (1991). En todo caso bastan unos ciertos conocimientos y una estancia allí no excesivamente larga para dejar claro lo que el paso del tiempo se ha encargado de crear en la sierra, una microrregión cultural donde se da, dependiendo de la latitud, una extraña mezcla, como ya Jacques Gallinier apuntase (1969: 58) en los años 60, de rasgos *nahuatl-otomi-tepehua-totonacos* y *chichimecos* (una visión más amplia de la etnología mesoamericana más clásica, puede verse en Krickeberg 1982: 259-339) como muestran rasgos característicos como el uso del *quechquemilt*, cuyo color azul que definía hace tiempo a los tepehua, y que ahora elaboran un color rojo para el uso en localidades cercanas de población otomí o la visión *simbólico-social* de carácter *dual* que tanto interesa al propio Gallinier y a su maestro y antecesor en la zona de la expedición francesa Jacques Soustelle (1993).

La compleja compactación cultural de la zona en la que se sitúa el municipio de Huehuetla hace aprovechables los trabajos sobre poblaciones otomis relativamente cercanas, algo que es de agradecer, dado que no existen excesivos trabajos sobre los tepehuas. Los últimos se deben al antropólogo mexicano Roberto Williams, realizado en la década de los 60 (1963; 1970) tratándose el primero de un trabajo descriptivo que, sin muchas pretensiones, ofrece mucha información de carácter etnográfico de primera mano, como es el caso, por ejemplo, del "carácter sociológico" del mestizaje de Huehuetla, las relaciones lingüísticas con el totonaco o la última documentación existente sobre una ceremonia de carácter tradicional, que durante décadas dejó de realizarse y que, durante mi estancia allí, D. José, el curandero, trataba de recuperar, como veremos más adelante de forma algo más completa. Si bien es cierto que se podría decir que el trabajo de un compañero en la zona, proveniente de la Universidad de Hidalgo, e iniciado hace unos dos años, es el primero que desde los trabajos de los años 1970-1990 inicia una aproximación antropológica con un tono medianamente sistemático en su aparataje metodológico y conceptual (aún así, pueden verse breves trabajos: Guerrero 1986; Hernández 1962) exceptuando el trabajo del profesor Schryer en la zona sobre la aparición y consolidación de una "burguesía rural" en la cercana Pisaflores (1980). Por supuesto, se trata de documentación que de forma inevitable se ha de tener en cuenta son los primeros trabajos antropológicos que se realizaron en la zona por parte de Robert Gessain, claro está, con temas y miradas propias de su contexto científico social a principio de siglo (1952: 187-211; 1947: 144-168).

En el periodo colonial, las tierras tepehuas "pasaron" a manos de propietarios españoles y con el tiempo pasaron a estar bajo el control de la Iglesia Católica. Tras la guerra de la Independencia, las tierras comunales tepehuas fueron divididas y, en buena parte, adquiridas por propietarios mestizos llegados desde otras zonas, siendo esta estructura por la propiedad y apropiaciones de la tierra, contrario a convertir las tierras comunes en ejidos, haciendo la situación de los años 30 los años más conflictivos, en los cuales bandos armados de rancheros mestizos aterrorizaban a los propietarios indígenas, aunque la conflictividad fueron y han seguido siendo mucho mayor en zonas como la Huasteca o el Valle del Mezquital, puesto que las condiciones del terreno de la Sierra lo hacen mucho más apetecibles (sobre la Huasteca y el Valle del Mezquital, respecto a cuestiones étnicas y socioeconómicas, puede verse, por

ejemplo: Arizpe 1978; Bonfil Batalla 1969: 131-157).

. Estos procesos alrededor de la tenencia de la tierra han marcado junto con la propiedad estatal y la consolidación del cultivo comercial del café, la estructura de la propiedad en Huehuetla, que salvando algunas excepciones, es bastante dispersa y de pequeña extensión, lo cual tendrá mucho que ver con las condiciones físico-climáticas en la problemática situación actual del conflicto del café en Huehuetla o al menos tenía mucho que ver si le añadimos se nula comunicación y mala posición dentro de las redes que conducen hacia los principales "salidas" del café hacia la exportación, todo ello en el contexto general de crisis estructural del café en México.

III. La etnicidad tepehua en Huehuetla: una (re)negociación pendiente

Como paso previo a comenzar en este sub-apartado, he de "advertir" que éste es si cabe un espacio con una intencionalidad más hipotética, reflexiva y lejana a la afirmación que el resto del texto. Pues su función es tan sólo servir de reflexión a futuro, sobre la que se habrá de asentar mucha de la que podría ser una ampliación futura de este trabajo. Me refiero, como no, a la identidad tepehua, una cuestión sobre la que pensé no tener excesivos prejuicios, pero sobre la que la estancia de campo me "abrió" muchas dudas, "descubriéndome" que evidentemente mis clichés de partida eran bastante lejanos a la realidad que la gente vive en Huehuetla, dándome pie a algo que supongo positivo, la reflexión y el replanteamiento de mis puntos de partida y de los presupuestos teóricos que puedan servir para posteriores contactos con mayor profundidad. Dentro de todas las dudas y los cuestionamientos que me surgieron en el trabajo de campo, tanto al respecto de mi "forma de mirar" a la gente en Huehuetla, mis "filtros" y preconcepciones y la forma en que condicionaban lo que veía, así como el modo en que "lo que se suponía que yo quería escuchar" condicionaba lo que la gente contaba sobre "lo tepehua" -dudas de las que aparecieron en las notas de campo y que se podrían enmarcar de forma general dentro de los replanteamientos del trabajo de campo que últimamente se han venido dando- la principal duda o pregunta que me surgía era el aspecto de mis propios planteamientos de "autenticidad". Es decir, en un principio lo "más fácil" hubiese sido tal vez el "interpretar" que la gran diferencia entre lo que parecían dos planos de realidad totalmente encontrados: uno mental de homogeneidad, identidad y pureza -tanto a nivel de los observadores, como del propio observador- donde yo era el antropólogo y tenía "las claves para explicar las cosas y ellos eran los indígenas con la carga histórico-cultural que eso les suponía- y otro plano, el conductual donde sí encajaría perfectamente el planteamiento de García Canclini (1989) sobre la *hibridación*, ya que sería "ahí", en situaciones y momentos concretos, cotidianos, donde los presuntos conjuntos y realidades culturales se entrecruzan y mezclan -algo que no creo que sea aplicable a las culturas, dado que un "híbrido" implicaría una mezcla de elementos terminados, completos, lo cual no me parece muy realista; se debía a una *inautenticidad* construida y representada conscientemente por los supuestos *indígenas*, pero era obvio y cada vez lo fue más, que este tipo de "dilemas" son mucho más confusos y que aquí parecía venir bastante a juego el aserto de porqué elegir entre "esto" y lo "otro" si puede ser "esto" y lo "otro" a una misma vez. Claro está, entre estos dos planos existen infinidad de niveles que complican mas aun si cabe, cualquier reflexión.

Y es que de alguna u otra manera esta "disyuntiva" entre ver "indios", con todo un peso de autenticidades heredadas" o ver simplemente a esta gente con otros modos, pero en muchos casos no muy distintos de uno mismo, aparecía sin cesar. A este respecto creo que podría ofrecer un par de ejemplos bastante significativos de lo que quiero decir: uno de los "informantes" con los que conté en mi estancia de campo en Huehuetla fue D. José, el curandero local, con quien el antropólogo que me acompañaba en la zona "trabajaba el tema de tradiciones tepehuas". Evidentemente, la existencia de dichas "tradiciones" como la fiesta de la Candelaria, el Carnaval -independientemente de la influencia hispano-cristiana y el sincretismo- así como de la propia existencia de un curandero y del ritual que él mismo llamaba la *costumbre*, eran una muestra inequívoca de algún tipo de rasgo de lo que se podría considerar un *complejo identitario tepehua*. Pero, paradójicamente, eran las mismas conversaciones con D. José sobre la labor que él realizaba las que ofrecían muchas dudas sobre la posibilidad de una concepción "estática"

de "lo tepehua", si es que esto existía como tal, y como muestra recuerdo una conversación en la que nos contaba cómo llegó a hacerse curandero y apareció un fragmento que me parece de lo más significativo:

"...Algunos preguntan quién te enseñó, pero no es enseñar, es como si fuera un sueño, por eso esta costumbre para muchos se propaga a ciertas personas, porque cada una de ellas a su manera, todos creen en todos y en su tradición de las costumbres. En el sueño yo primero no quería, tenía miedo, pero fui a una montaña donde había un aparato que adivinaba para saber sí podía curar o no, y salió que sí..."

Por supuesto, "lo curioso" de este fragmento de conversación es el papel que en el "sueño" del curandero juega un *aparato* que le dirá si puede o no ser curandero, es decir, nada más lejos de los "rituales a escondidas" que documentaran Gallinier o Williams (1969; 1963) en los que mediante la ingestión de cannabis, el curandero alcanzaba el trance, comenzando así el rito que en dichas etnografías aparece descrito con toda la aureola del exotismo etnográfico. Algo muy parecido ocurría en mis visitas al Barrio Aztlán, un barrio cercano al núcleo de Huehuetla, donde se daban unas visibles condiciones de exclusión social, además de una importante concentración de población tepehua -el lugar donde encontré las escasas manifestaciones de carácter *identitario* en el sentido más obvio-. Donde, por una parte, me daba la sensación de percibir una mayor cantidad de "pervivencias", con las casas -en algunos casos- de madera y adobe o con las pequeñas cocinas separadas del hogar, manteniendo la estructura tradicional de la arquitectura indígena en la zona e incluso en muchos casos en la vestimenta de las mujeres, a la vez que, por otra parte, "paradójicamente" no era extraño que en una de esas visitas acabara mirando la televisión con los hijos de Doña Margarita, como fue el caso en concreto de una noche en la que las niñas miraban una película de la serie dedicada a James Bond (el ejemplo de James Bond coincidió casualmente con un ejemplo de análisis sostenido por parte de Umberto Eco 1996: 65-66, insertó en un trabajo sobre los distintos tipos de lector-lectura. También puede ser útil su trabajo sobre el fin de cualquier intento de *significación total*, Eco 1986: 13-21).

Obviamente, esto no tiene nada de especial, quiero decir, ellos no tendrían porqué tener una *lectura* del film muy distinta de la mía -de hecho era bastante unívoca- pero sí que esto puede ser llamativo al respecto de los momentos emergentes donde se dan las apropiaciones y adopciones creativas -dentro de un límite- de otros códigos, de que allí existe otra cultura en el "sentido antropológico más clásico", al menos en este tipo de "*cronotopo*", que no en otros y seguramente no mucho más distinta o parecida que la gente de cualquier otro lugar. No obstante, también he de decir que a pesar de que los niños vieran asiduamente la televisión o de que la propuesta de llevarlos un día a comer a un McDonald les hiciera una tremenda ilusión, no creo que este los convierta en *sujetos alienados, colonizados culturalmente por el imperialismo* (me refiero al buen trabajo semiótico social, pero de excesivo "sesgo ideológico" de Dorffman; Mattelart 1991, en un buen análisis de los *comics* y *films* del personaje de Disney, Donald como producto cultural, aunque excesivo en sus conclusiones).

Llegados aquí, he de reconocer que lo hasta aquí planteado tiene seguramente mucho que ver con un posicionamiento antropológico, con una concepción de lo que llamamos *cultura*, no como un bloque homogéneo, sólido y estático, sino más cercano al concepto de Lévi-Strauss de la cultura como *collage* (1972: 64), tal como ha sido recogido por sus lectores posmodernos como Clifford (1995: 178 y ss), conformes con plantear la figura del antropólogo como *bricoleur*, algo que en el caso concreto de zonas como México u otros lugares "excolonizados" parece más apropiado aún si tenemos en cuenta los procesos de *fragmentación identitaria* que tienen lugar como fruto de la incrustación en el *sistema mundial*:

"... en Mesoamerique comment en Afrique occidentale, la delimitation de ce qu'on appelle les "ethnies" est le fruit d'un process de construction administratif, missionnaire et anthropologique qui ne coincide que rarement avec la conscience autochotone..." (Beaucage 2001: 10).

Todo lo cual deja bastante mal intentos explicativos no excesivamente complejizantes, como puede ser el

"intento" de Kearney (1996) de nominar los procesos de exclusión y desigualdad bajo el concepto de procesos de *diferenciación externa*, dado que no sólo habrá de tener en cuenta "otras identidades" cohabitando a la de *campesino o indígena*, como pudieran ser la de evangelista o zapatista, sino otras como la de consumidor (García Canclini 1995) a diferentes niveles, como actor cultural creativo que, al fin y al cabo transversaliza todas las otras, segmentándolas. Así pues, habrá que tener en cuenta que las categorías identitarias en cuya construcción tuvo tanta parte la disciplina antropológica, parecen haber dejado de ser útiles -si es que alguna vez lo fueron al margen del poder estatal- al menos en su aspecto explicativo de la realidad cultural, por lo que dentro de los juegos de combinación de *lo mismo y lo otro* (Foucault 1999: 32-33) que al fin y al cabo conforman lo que entendemos por identidad, habrá que comenzar a prestar atención a otros aspectos como podrían ser *los límites en su jugada de dispositivos de selección, de reducción de la complejidad externa e interna* (Luhmann 1997: 80) así como habrá que comenzar a disolver muchos de los límites y fronteras (Hannerz 2001) que los mismos antropólogos hemos levantado y mantenido durante tanto tiempo, para pasarle la voz a los tanto tiempo "estudiados"

En cualquier caso, esta máxima de ceder la voz "al otro" que en muchas ocasiones se puede interpretar simplemente como una aceptación más o menos tácita de modas o estéticas de escritura en boga dentro de la academia tiene trasfondos que no sólo la legitiman y fundamentan, sino que además la dotan de un peso muy alejado de modas. Y aquí me gustaría retomar la línea esbozada al comienzo del trabajo, poniendo este posicionamiento de *ceder la voz* en relación con los planteamientos fenomenológicos, tendiendo como puente las reflexiones de Hannah Arendt sobre la *política* -en su sentido más clásico- y la relación de ésta con las *identidades* en el sentido de que la definición de éstas no pueden ceñirse simplemente al *recurso a la alteridad* y de que *la política es pluralidad o no es nada* (1997). Una fórmula que está emparentada directamente con los planteamientos antihumanistas de Heidegger (2000) y con los *principios fenomenológicos* gadamerianos (Gadamer 1993) y cuya apuesta por el principio *an-archico* de la historia sin arché (tradicción) con *la pluralidad* como única base inicial se presenta como la fórmula ideal para la coyuntura actual de re-negociación de identidades entre *la tradición y la modernidad*, como son las identidades indígenas y su nueva conformación como movimientos socio-políticos de forma ajena a *esencialismos*. Lo cual se podría relacionar con un *giro voluntarista* en los ejercicios identitarios, quizá propiciado por la llamada *globalización*, donde se insertarán múltiples identidades con una constitución mucho más *política* -en un sentido mucho más amplio- que cercano a la *herencia*, discursos y prácticas identitarias que parecen haber subvertido, al menos en parte, la crítica nietzscheana -genealogía- de que *tras la historia se esconde el secreto de que las cosas no tienen esencia* (Foucault 1992: 18) toda vez que los dispositivos identitarios se han recompuesto, superpuesto y aunado muchos y muy diferentes niveles, los cuales en su aspecto *político* como en este de etnicidad y seguramente también en el resto, han pasado a estar más cerca de acuerdos puntuales, continuos y permanentes reconfiguraciones negociadas -tanto dentro como fuera- entrando a jugar un papel importantísimo las nociones de *simulacro* o de *performance* a la hora de explicar las emergentes "nuevas identidades" (pueden verse Yonnet 1988; Baudrillard 1993). Aún así, o que parece ser un cambio en las formas de constitución y expresión identitaria no sólo se debe a un cambio en la forma de mirar, quiero decir, a una opción en este caso por un posicionamiento fenomenológico que vea al hombre como una "fábrica semiótica" (Lisón 1997) de cambiantes significaciones, sino que también mucha parte de "culpa" de este cambio se debe a la puesta en duda de uno de los principios básicos de las identidades tal y como se entienden, la noción de "lo popular" cuya herencia ilustrada ha hecho que últimamente haya sido bastante atacada (véase Bolléme 1990).

El hecho es que con la mundialización y sus "efectos culturales" tanto si se opta por verse como algo que se ha superpuesto a las distintas identidades *locales*, como si se parte de la idea de que la *globalidad* subyace a las nuevas disposiciones identitarias polimórficas fragmentadas y cambiantes parece haberse roto un paradigma antropológico que planteaba las culturas como textos cerrados, obviando *expresiones coyunturales, polisémicas y abiertas* (Muñoz 1998:31-54). De cualquier modo, nuevas organizaciones étnicas, como es el caso de algunas zonas de México, Perú o Bolivia, han puesto en duda las estructuras de los Estados-nación, mediante el uso de estrategias de sus Estados-nación, mediante el uso de estrategias de la *etnicidad*, rompiendo la administración de ésta por parte de organizaciones estatales

(sobre nuevas dimensiones globales y de etnicidad puede verse Adams 1994: 103-126), bajo la demanda de una "historia propia", negada hasta ahora. El "problema" de este posicionamiento radica precisamente en su fuerza, en la demanda de un reconocimiento de la diversidad que "deconstruya" la homogeneidad de la identidad nacional", puesto que una vez que se comienza dicho rastreo de heterogeneidad, de diversidad, cual es el canon, o dicho de otro modo más gráfico ¿dónde y, por supuesto, cuando -si también se tiene en cuenta la perspectiva diacrónica- está el límite? Y lo que es aún más importante ¿cuál es su legitimidad? Si no es precisamente un acuerdo actual dentro de una voluntad actual. Si bien buena parte de la solución del problema pasa de nuevo por "ceder la voz" a los sujetos de dichas identidades, entendiendo que en los argumentos identitarios como pueden ser los de los tepehua intervienen a partes iguales elementos heredados y elementos reinterpretados de apropiación "endógena" y "exógena" de una forma bastante difícil de distinguir, no siendo las identidades tal vez más que un ejercicio de voluntad -de quiere ser tepehua- de creencia, una forma de negociación entre *lo propio y lo ajeno*, donde las ciencias sociales se empeñan en actuar como "mediadores", legitimando ciertos segmentos o deslegitimando otros, a la vez que legitimándose (en esta línea puede verse Grignon; Passeron 1992). Tanto es así que creo que carecería de legitimidad cualquier consideración "distintiva" sobre las protestas de D. Julio, un informante de fuerte implicación política, y una excepción por su concepción de *lo tepehua*. Por lo que él consideraba la "pérdida del pasado, de la memoria tepehua" (véase León-Portilla 1976) o sobre sus protestas y peleas legales en contra del derribo de la antigua escuela del pueblo por parte de la Presidencia municipal, porque al fin y al cabo quien sería yo para determinar dentro de estas reivindicaciones de una identidad local que en parte pertenecía a un ámbito pasado, patrimonial, conservable y cual es una reivindicación política, civil, dónde empiezan sus argumentos objetivos y donde sus motivaciones sentimentales, propias de una memoria que se considera museables.

Esta continua pretensión de la Antropología en particular en países como México por presentarse como valedora -y juez- de las demandas sociales e identitarias de la población indígena, cuyos patrones identitarios había coadyuvado a "codificar" en buena parte, es un factor muy a tener en cuenta en el caso de pretender realizar algún tipo de consideración sobre las identidades étnicas por ejemplo en México, aunque en realidad la situación no es excesivamente distinta en otros lugares, cualesquiera que sean (para una interesante historia de la Antropología en México, Perú puede verse Marzal 1993). El principal "paradigma" de esta actitud ciertamente ambigua en la antropología -indigenista- mexicana, será la "polémica" generación de Bonfil y Warman (véase *De eso...*1970) que presentará planteamientos palpablemente contradictorios, como sus reivindicaciones a favor de la *indianidad* frente al Estado, compaginada con la defensa de la antropología nacional frente a la intervención de antropólogos extranjeros o sus firmes ataques a la antropología e instituciones indigenistas, que no será problema para que alguno de sus integrantes -los antes citados por ejemplo- ocuparan el mismo puesto en la dirección del Instituto Nacional Indigenista que el tan "vilipendiado" Aguirre Beltrán (una perspectiva más amplia de todo esto aparece en Viqueira 1999: 181-192). Como decía, quizá el paradigma de esta antropología indigenista "comprometida" con la *indianidad*, sería Bonfil con su conocida denuncia de la negación por parte del Estado mexicano "burgués, occidental y mestizo" de la civilización mesoamericana, india, en el *México profundo* (1989), un planteamiento éste de reivindicación de una *historia india negada, filtrada por una visión engañosa de América* (Bonfil 1986: 229) que es parte esencial de su vida, de la misma manera que en su obra se articula buen aparte de la construcción teórica de una identidad india que integra bajo unas constantes de *resistencia pasiva, interrumpida por reacciones provocadas* a toda la indianidad mexicana, una *matriz cultural* mesoamericana que ha sido aprovechada por muchos de los emergentes nuevos movimientos políticos indigenistas en México como punto de apoyo, partiendo en muchos casos de la "comunidad" como principal "resto" de lo que sería una *matriz cultural* que se ha idealizado bastante, sobre todo desde planteamientos cercanos a la *formación socio-económica marxista* (Bonfil 1988a: 12-53) Uno de los principales puntos de diferencia y de fuerte crítica por parte de "Bonfil y compañía" al *indigenismo* se centrará en la cuestión de la *integración* en la labor que el indigenismo estará jugando -desde su punto de vista- personificando en muchos casos la discusión con Aguirre Beltrán; a la hora de integrar al *indio*, "despojándolo de su cultura", condenando a éste a desaparecer, algo sólo válido desde un punto de vista estático y bastante "esencialista" -nada utópico- de la cultura, ya

que parece extraño pensar que la gente pueda vivir sin cultura o que en el caso de que ésta cambie - permanentemente- el estado anterior deba ser necesariamente mejor (véase Anta 1998; 1999) aunque tampoco quiere decir esto que el *indigenismo* como ejercicio de poder tenga alguna legitimidad. La cuestión tal vez radica en que tanto en el caso del indigenismo defendido por Aguirre Beltrán, cuanto más en el caso de Bonfil, en que sus planteamientos antropológicos difícilmente se pueden desligar de planteamientos políticos, tanto es así que para Aguirre Beltrán el *indigenismo* era una cuestión de una noción que debía construirse a partir de las miradas indias conjuntadas como una indianidad. Algo que queda bastante claro si se tienen en cuenta las críticas a Bonfil no sólo desde visiones integracionistas, sino desde otras más comprometidas con la acción, que "atacarán" su falta de compromiso real y su falta de realismo (véase Lagarde 1974: 222; Colombres 1984). Y que parece más visible en cuanto a complejidades identitarias en un momento como el actual, pero que como aducía el mismo Aguirre Beltrán en su defensa, no parece haber sido tan claramente delimitado como para Bonfil en ningún momento real:

"Una y otra vez he repetido que los procesos a los que me refiero (de integración, mestizaje y latinización) incluyen interacción, conflicto, persistencia, corriente de dos sentidos..." (Aguirre Beltrán 1992: 84).

No obstante, el problema principal de cualquier juicio sobre el indigenismo es que su justificación o crítica no hace más que legitimarlo y la única actitud de no participación parece ser la de romper con *objetivismos científicos* y considerar *explicaciones multicausales*, preguntando(nos) siempre ¿por y para qué? (véase Gilly 1986: 195-225).

En todo caso, parece que los discursos que conforman lo que podríamos entender como *indigenismo* en todas sus variantes, coincide a grandes rasgos con el esquema de carácter bidireccional se interconectan con las esferas políticas, sociales y económicas (véase Said 1990) si bien no creo que las distintas posiciones discursivas entorno a este tema puedan sintetizarse en dos polos -negativo y/o positivo- sí que esta esquematización teórica parece poder absorber la gran mayoría de las posiciones. Así pues, un *indigenismo positivo* cuyo objetivo es resolver a través de procesos de integración las paradojas de la *modernización*, el crecimiento y la exclusión, está integrado por los enfoques culturalistas -el citado Aguirre Beltrán- mientras que el *indigenismo negativo* estaría conformado por posicionamientos de crítica marxista -más radical que en el caso anterior- apoyados en una reivindicación de *lo indio*, como algo ajeno a la occidentalización forzada -los mencionados Bonfil, Warman (puede verse Argueta; Warman 1992) y otros-. Me resultaría difícil "encajar" en este esquema los análisis cercanos a la proletarianización del *indígena*, donde en muchas ocasiones, se le identifica con la figura del *campesino* (por ejemplo Stavenhagen 1990) aunque a pesar de sus consideraciones "reduccionistas" a una mera aplicación de la "lucha de clases", su capacidad para apuntar procesos de *exclusión social* "estructurales", a "mayor profundidad" de los discursos étnicos es sumamente interesante. En todo caso, la utilización de dicho "esquema" es una opción ya que también existe un planteamiento realizado a partir del trabajo de campo etnográfico en México que, a rasgos generales, coincide en la direccionalidad del presente análisis, me refiero al trabajo de Friedlander que, en su momento, levantó una cierta polémica debido a sus afirmaciones:

"... en este libro se estudian las contradicciones que existen entre la realidad de ser indio en el México contemporáneo y la imagen idealizada del indio como representante de la herencia prehispánica de México" (Friedlander 1977: 15).

IV. Unas últimas reflexiones generales

Con mucha diferencia, lo más importante de la aportación de Friedlander es su voluntad de ruptura, optando en su trabajo por obviar muchos de los puntos de partida y discusiones en boga de la época, tanto a nivel de la antropología mexicana, como a nivel mucho más general, eligiendo una visión más arriesgada, personal que pese a tener el riesgo de incurrir en "errores", ofrece sin duda muchos más

beneficios. Esta voluntad de ruptura se reflejará en la idea central de su trabajo, indiscutible por cierto en la cantidad y calidad de su etnografía (por más que pese a sus "enfurecidas críticas": Stavenhagen 1990: 74-80) como es en buena parte la propia figura socialmente construida por la sociedad mexicana y legitimada por sus instituciones de intervención social, la que a la misma vez impide o coarta gran parte de las posibilidades de los propios indios para articular estrategias frente a sus situaciones de exclusión y desigualdad social, bajo un precepto culturalista de una supuesta cultura de "anclaje prehispánico" sobre la que no se suele "preguntar" a los implicados directamente, pero a la que parece hay que salvaguardar, pese a ellos mismos, claro está. Partiendo de este planteamiento, de un aquí y un ahora, no creo que tenga ningún sentido -al menos no "urgente"- entrar en disquisiciones sobre si los rituales -o ceremonias- tepehua del carnaval, la *costumbre* o la *danza de los elotes* tienen mayor influencia hispano-cristiana o un paso más profundo de cultura pre-hispana, o de forma más gráfica, preguntarse hasta que punto el culto a la sirena no se ha aculturado si las ofrendas son, como decía el curandero: "perfume, pintura, joyas, lo que quieren todas las mujeres". Ni siquiera en el carácter sincrético de estas costumbres, porque quizá sea necesario un ejercicio de humildad por parte de los supuestos expertos, los antropólogos, para reconocer que aún no hemos entendido muy bien que pasa con las dinámicas de cambio y de recreación cultural en lugares "perdidos" como ocurre con Huehuetla, con grupos minoritarios, muy "integrados o aculturados" como los tepehua, aunque lo que sí parece claro es que tiene una cultura propia, una forma particular de ver y explicar su realidad, pese a que ésta no acabe de encajar en las "casillas" que la etnografía occidental ha prediseñado, incapaz por su herencia -"cuasi-genética"- *de establecer diagramas categorizados no occidentales, que trasciendan* -transversalicen- a la vez *lo cultural y lo político*, en lugares donde la cultura es política y viceversa (esta línea en un intento explicativo en el mundo andino aparece en Pacheco, 1992). Pero antes que otra cosa, habría que advertir que este ejercicio de humildad nos llevaría con toda seguridad al mismo lugar donde "todo esto" comenzó, a comenzar por preguntar a la gente de Huehuetla ¿qué es la identidad tepehua? ¿en qué consiste? y por qué no ¿qué más son y querrían ser? Algo cuanto menos dudoso, con casi completa certeza considerable como académicamente *no procedente*, ya que requeriría de mucha deslegitimación autorial por parte de los "expertos" implicados, así como de un esfuerzo seguramente no enfrenable -pero que merecería el intento- algo parecido al "ponerse fuera de sí" propugnando como *textualidad reflexiva* por parte de Foucault en su ensayo *el pensamiento del afuera* (1993: 18) No obstante, lo aquí expresado no deberá ser tomado como un alegato estéticamente posmoderno sin más, ya que nada más alejado de mi intención que hacer una defensa de la transformación de la deconstrucción de "tradiciones inventadas" en un *istmo académico*, ya que como reconoce el mismo Clifford (1999: 223-226) habrá que dar(se) una oportunidad de *distinguir entre lo real y lo realmente inventado*, al fin y al cabo no es más que ceder la voz, intentando salvar el peligro de caer en un superficial sofisma académico -también en una antropología "falsamente filantrópica", aunque me ahorraré aquí el volver a entrar en la a-neutralidad de la traducción- y terminaré citando de nuevo al propio Clifford:

"las metanarrativas de destrucción o invención deben permanecer en una tensión etnográfica-textual no resuelta, abierta, no disyuntiva, consentida... conciencia momentánea, simultánea, de diversas posibilidades..." (Clifford 1995: 12).

Y es que de algún modo, la clave explicativa del complejo identitario tepehua, entendido como ejemplo ciertamente representativo de los problemas de la antropología ante estas culturas, una vez que la etiqueta del exotismo y la tradición han perdido gran parte de su valor, pasa por recordar algunos de los principios del conocimiento de la disciplina, que con el paso del tiempo parecen haberse perdido. Me refiero a la tensión entre tradición y cambio como una constante, como una condición inherente, de partida, que hace de la disciplina algo más cercano al intento de análisis de *equilibrios dinámicos* al que se refería Bateson (1991:129), que a la categorización estanca de rasgos, estructuras e instituciones.

Bibliografía:

Adams, Richard N.

1994 "Las etnias en una época de globalización", en *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*. México, UAM: 103-126.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1991 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamerica*. México, FCE (orig.1967).

1992 *Obra polémica*. México, FCE (orig.1972).

Anta Félez, José Luis

1998 *Atacama fin de siglo*. Jaén, Universidad de Jaén.

1999 "Desesperación y búsqueda. La antropología social y el (des) encuentro con la ciencia", *Gaceta de Antropología*, num.15: 10. http://www.ugr.es/~pwlac/G15_10JoseLuis_Anta_Felez.html

Arendt, Hannah

1997 *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós.

Argüeta, Arturo (y Arturo Warman) (coords.)

1992 *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en Mexico*.

Arizpe, Lourdes

1978 *Migración etnicismo y cambio económico*. México, El Colegio de México.

Arroyo Mosqueda, Artemio

1995 "Los grupos indígenas en el Estado de Hidalgo", *Cuadernos Hidalguenses*, num. 3: 7-29. Pachuca: CECAH.

Bateson, Gregory

1990 *Naven. Un ceremonial Iatmul*. Gijón, Editorial Júcar (orig. 1958).

Basauri, Carlos

1940 "Tepehuas", en *La población indígena de México. Etnografía*. Tomo III. México, Secretaria de Estado: 633-640.

Baudrillard, Jean

1993 *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós.

Beaucage, Pierre

2001 "Fragmentation et recomposition des identités autochtones dans quatre communautés des régions cafeicoles du Mexique", *Recherches Amerindies au Québec*. Vol. XXXI, num. 1: 9-19.

Bollème, Guillaume

1990 *El pueblo por escrito. Significados culturales de "lo popular"*. México, Grijalbo.

Bonfil Batalla, Guillermo

1969 "Notas etnográficas de la región Huasteca, México", *Anales de Antropología*. Vol.VI. México, Instituto Investigaciones Historicas de la UNAM: 131-157.

1986 "Historias que no son todavía historia", en *¿Historia para que?* México, Siglo XXI: 227-245 (orig.1980).

1989 *Mexico profundo. Una civilización negada*. México, Grijalbo.

Bonfil Batalla, Guillermo (comp.)

1988 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, Editorial Nueva Imagen (orig.1981).

- Clifford, James
1995 *Dilemas de la cultura*. Barcelona, Gedisa (orig.1988).
1999 *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisa.
- Colombres, Adolfo
1984 "La hora del bárbaro": bases para una antropología social de apoyo. México, La Red de Jonás-Premia.
- De eso...*
1970 *De eso que llaman antropología mexicana*. México, CP/ENAH.
- Dorffman, Ariel (y Armand Mattelart)
1991 *Para leer al pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo*. México, Siglo XXI (orig.1972)
- Eco, Umberto
1986 "El problema de la recepción", en U. Eco, R. Bastide y L. Goldmann, *Sociología contra psicoanálisis*. Barcelona, RBA: 13-21.
1996 *Seis paseos por los bosques narrativos*. Madrid, Lumen.
- Foucault, Michel
1992 *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Madrid, Pre-textos.
1993 *El pensamiento del afuera*. Valencia, Pre-textos.
1999 *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets (orig.1970).
- Friedlander, Judith
1977 *Ser indio en Hueyapan. Un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*. México, FCE.
- Gadamer, H. George
1993 *Verdad y método: fundamentos de una emergente filosofía*. Salamanca, Sígueme.
- Gallinier, Jacques
1969 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México, INI
- García Canclini, Néstor
1989 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
1995 *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México, Grijalbo.
- Gessain, Robert
1947 "Contributions a l'étude des tepehuas de Huehuetla (Hidalgo, Mexique). Le tache pigmentaire congenitale", *Journal de la Société des Americanistes*. Tome XXXVI. Paris, CNRS- Vitiny Foundation.
1952 "Les indiens tepehua de Huehuetla", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Tomo XIII, num. 2: 187-211.
- Gilly, Adolfo
1986 "La historia como crítica o como discurso del poder", en *¿Historia para que?* México, Siglo XXI: 195-225
- Grignon, Claude (y Jean C. Passeron)
1992 *Lo culto y lo popular*. Madrid, Ediciones La Piqueta.
- Guerrero, Raul
1986 *Otomis y tepehuas de la Sierra oriental del Estado de Hidalgo*. Pachuca, UAEH
- Hannerz, Ulf

2001 "Fronteras", *Revista de Antropología Experimental*, num.1.

<http://www.ujaen.es/huesped/rae.html>

Heidegger, Martín

2000 *Ser y tiempo*. Madrid, FCE

Hernández, Marcelino

1982 *Los tepehua*. México, UAEH

Kearney, Michel

1996 *Reconceptualizing the peasantry: Anthropology in Global Perspective*. New York, Westview Press.

Krickeberg, Walter

1982 *Etnología de America*. México, FCE (orig.1922).

Lagarde, Marcela

1974 "El concepto histórico del indio. Algunos de sus cambios", *Anales de Antropología*. Vol. XI: 218-222.

León Portilla, Miguel Ángel

1976 *Culturas en peligro*. México, Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude

1972 *El pensamiento salvaje*. Mexico, FCE.

Lisón Tolosana, Carmelo

1997 *Las mascararas de la identidad. Claves antropológicas*. Barcelona, Ariel.

Luhmann, Niklas

1997 *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona, Paidós.

Marzal, Manuel

1993 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Barcelona, Anthropos/UAM.

Muñoz Carrión, Antonio

1998 "De la relación comunicativa a la comprensión de la cultura: Elementos para una antropología de la comunicación", en *Antropología Social sin fronteras*. Madrid, Instituto de Sociología Aplicada: 31-54.

Pacheco, Diego

1992 *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz, Hisbol/Musef.

Said, Edward W.

1990 *Orientalismo*. Madrid, Libertarias.

Schryer, Fran J.

1980 *The rancheros of Pisaflores: the history of a peasant bourgeoisie in Twentieth-Century Mexico*. Toronto, Toronto University Press.

Soustelle, Jacques

1993 *La familia otomí-pame de México central*. México, FCE (orig. 1937).

Stavenhagen, Rodolfo

1990 *Problemas étnicos y campesinos*. México, INI (orig. 1975).

Tepehuas

1993 *Enciclopedia de México*. Tomo XIII. México, Secretaría de Investigación: 7641-7644.

Viqueira, Carmen

1999 "Algunas experiencias sobre la enseñanza de la antropología social en México", *Área. Revista de Ciencias Sociales*, Num.19: 181-192.

Williams García, Roberto

1963 *Los Tepehua*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

1970 *El mito en una comunidad indígena: Pisaflores, Veracruz*. México, CIDOR.

Yonnet, Paul

1988 *Juegos, modas y masas*. Barcelona, Gedisa.

Publicado: 2003-10

