

# SENDAS EN LA GLOBALIZACIÓN

Comprensiones etnográficas  
sobre poderes y desigualdades



Francisco Javier Gómez Carpinteiro  
(editor)

Francisco Javier Gómez Carpinteiro  
(editor)

# Sendas en la globalización Comprensiones etnográficas sobre poderes y desigualdades



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA  
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
"ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"

CONSEJO NACIONAL DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA  
CASA JUAN PABLOS

México, 2008

**SENDAS EN LA GLOBALIZACIÓN. COMPRENSIONES ETNOGRÁFICAS  
SOBRE PODERES Y DESIGUALDADES**

Francisco Javier Gómez Carpinteiro (editor)

Primera edición, 2008

D.R. © 2008 Francisco Javier Gómez Carpinteiro, editor

D.R. © 2008 Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades  
“Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad  
Autónoma de Puebla  
Av. Don Juan de Palafox y Mendoza 208, 72000 Puebla, Pue.

D.R. © 2008 Casa Juan Pablos, Centro Cultural, S.A. de C.V.  
Malintzin 199, Col. del Carmen Coyoacán, 04100, México, D.F.  
<casajuanpablos@prodigy.net.mx>

*Fotografía de portada:* Francisco Kochen

ISBN: 978-607-7554-04-2

Impreso en México

## ÍNDICE

Agradecimientos	9
Introducción. Globalización y etnografías. Experiencias en el Sur <i>Francisco Javier Gómez Carpineiro</i>	11
La patrimonialización como proceso hegemónico: la lucha para el significado de los barrios céntricos en Puebla <i>Nancy Churchill Conner</i>	27
Sobre la autosuficiencia de una categoría. Etnicidad en México antes y dentro de la globalidad neoliberal <i>Andrew Roth Seneff</i>	55
“Cuidarse a sí mismo”. Trabajadores transmigrantes, alcohol y riesgo de VIH en la globalización neoliberal <i>Francisco Javier Gómez Carpineiro</i> <i>y Michael R. Duke</i>	83
Por una etnografía histórica: desafíos metodológicos de una etnografía sobre procesos históricos de formación de sujetos y espacios sociales <i>Sergio Zendejas Romero</i>	113

Escribiendo Fabio Argueta. Testimonio, etnografía y derechos humanos en tiempos neoliberales <i>Leigh Binford</i>	149
Mexicanamente: comentarios etnográficos en torno a la crítica del etnocentrismo <i>Philippe Schaffhauser</i>	181
Espacio y etnografía en un contexto globalizado <i>Lise Nelson</i>	205
Bibliografía	227

POR UNA ETNOGRAFÍA HISTÓRICA:  
DESAFÍOS METODOLÓGICOS DE UNA ETNOGRAFÍA  
SOBRE PROCESOS HISTÓRICOS DE FORMACIÓN  
DE SUJETOS Y ESPACIOS SOCIALES\*

*Sergio Zendejas Romero\*\**

INTRODUCCIÓN

Los puntos de partida etnográficos son parte de la base empírica inicial de una investigación antropológica. Elaborados con el propósito de facilitar el arranque de una pesquisa, son resultados preliminares que, junto con más resultados etnográficos, serán analizados de acuerdo con el objetivo de la investigación, el enfoque teórico-metodológico y el objeto de estudio. Por consiguiente, un mismo conjunto de datos puede constituir un punto de partida etnográfico, mientras que, para otra investigación, será mucho más que eso o, por el contrario, sólo será un fragmento etnográfico que, junto con otros fragmentos, podría ser utilizado para construir un punto de partida etnográfico.

El objetivo inmediato de este capítulo es metodológico. La motivación subyacente es de origen didáctico.<sup>1</sup> Se centra en el reto de la construcción de puntos de partida etnográficos para la realización de investigaciones de antropología en las que el análisis cultural esté indisolublemente vinculado con el de relaciones de poder y procesos históricos, en lugar de —según los enfoques predominantes en la mayor parte del

\* Mi sincero reconocimiento y gratitud para mi compañera de vida, Gail, por su sostenido apoyo.

\*\* El Colegio de Michoacán, México.

<sup>1</sup> Me refiero a los retos enfrentados en las sesiones de asesoría a alumnos de programas doctorales en estudios rurales y en antropología social de El Colegio de Michoacán, y a las enseñanzas mutuas derivadas.

siglo XX— centrado en el presente y a partir de supuestos de coherencia cultural. Debido a que consideramos que no existe metodología específica que sea independiente de un enfoque o posición teórica determinada, los puntos de partida etnográficos deben ser concebidos y construidos de manera compatible con el objeto de estudio y el enfoque teórico-metodológico correspondiente, en este caso, con el de la antropología histórica.

En la primera sección que sigue de esta introducción, abordamos las implicaciones del argumento anterior para la conceptualización y el diseño de una etnografía y, en particular, de una de sus partes: el trabajo de campo. Nos referimos a lo siguiente: dependiendo de la noción de etnografía y el enfoque teórico en que se apoye interrelacionadamente una investigación, ciertas prácticas y resultados investigativos preliminares serán considerados como (puntos de partida) *etnográficos* o no. Por ejemplo, consideremos los resultados de un análisis de estadísticas económicas nacionales de largo plazo o de textos antiguos provenientes de archivos históricos. En una investigación basada en una noción de etnografía radicalmente centrada en la observación participante del antropólogo y en el presente etnográfico de dicho trabajo de campo personal *in situ*, esos resultados generalmente no serían considerados como específicamente etnográficos sino provenientes de fuentes secundarias, por lo que no constituirían puntos de partida etnográficos. Por el contrario, en un enfoque de etnografía histórica sí podrían constituir puntos de partida etnográficos.<sup>2</sup>

En el mismo primer apartado precisamos las especificidades de nuestro cometido mediante una reflexión crítica sobre la concepción predominante de etnografía y sus prácticas etnográficas correspondientes. Con base en dicho análisis crítico, en la segunda sección nos referimos a uno de los

<sup>2</sup> Sin embargo, serían considerados muy problemáticos y requerirían tanto una crítica de sus fuentes como los resultados provenientes del trabajo de campo *in situ* y de las prácticas y técnicas específicas ahí empleadas.

principales retos teórico-metodológicos y epistemológicos que necesitamos enfrentar para romper con la noción y prácticas de trabajo de campo que han sido predominantes en la antropología durante la mayor parte del siglo XX. Esos desafíos consisten en ubicar social e históricamente nuestros objetos de observación como parte de diversos procesos históricos en un mundo que ha estado complejamente entrelazado desde mucho antes de la llamada era de la globalización.

Dicho reto ha sido formulado y enfrentado de manera diferente desde distintos enfoques, entre los que se encuentran algunos basados en nociones de campo social, como nuestro enfoque de antropología histórica. En la tercera sección nos referimos a algunas de las principales especificidades de ese enfoque y de una etnografía congruente con él. Adelantemos que se trata de un enfoque que, en lugar de centrarse en una población culturalmente específica, en un lugar y momento determinados, se ocupa de los procesos de formación tanto de la población como del espacio social y *la época histórica* dentro de los cuales dicha población pueda ser ubicada cultural, espacial e históricamente —sin suponer homogeneidad cultural ni irrelevancia de las relaciones de poder.<sup>3</sup>

Concluiremos con un ejemplo para ilustrar la propuesta de ubicar social e históricamente nuestros fragmentos etnográficos de manera que construyamos los puntos de partida etnográficos para una investigación de antropología histórica.

LA ETNOGRAFÍA COMO TRABAJO DE CAMPO *IN SITU*  
Y LA ESPECIFICIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA.  
SOBRE LAS BASES DE UNA ORTODOXIA CRITICADA

Las cuestiones metodológicas y teóricas están inherentemente relacionadas entre sí y con asuntos tanto epistemológicos

<sup>3</sup> Nos basamos principalmente en Comaroff y Comaroff (1992, particularmente: 11-13, 17, 31; 1997: xvi), Trouillot (2003b: 117-139) y Axel (2002: 3, 11, 10 y 22). Mediante el concepto de "época histórica" nos referimos a las condiciones históricas en las que ha vivido o vivió una población.



de producción de conocimiento como prácticos sobre los objetivos de generar dicho conocimiento y las condiciones socio-históricas en las que el investigador trabaja. En este sentido, desde los albores de la antropología en el siglo XIX, diferentes enfoques antropológicos han ido de la mano de distintas concepciones y prácticas etnográficas. Ante cambios dentro y fuera de los medios académicos, algunas de esas posiciones y prácticas etnográficas y algunos de aquellos enfoques antropológicos han caído casi en el olvido y otros han permanecido en posiciones más o menos minoritarias e institucionalmente marginales frente a los que han sido erigidos como predominantes en distintos periodos. Otros han ganado practicantes al lanzarse al asalto de los enfoques considerados canónicos por las mayorías.

Los puntos de partida etnográficos, como parte constitutiva de objetos de observación, son construidos sobre la base de una conceptualización preliminar del objeto de estudio y la unidad de análisis. Por ejemplo, consideremos una etnografía acerca de una comunidad otomí, realizada mediante trabajo de campo basado primordialmente en observación participante en un poblado claramente delimitado y desde un “presente etnográfico” correspondiente al periodo de dicha observación, con el fin de descubrir la lógica de la reproducción sociocultural de dicha comunidad local. Se trataría de una investigación en la que la *observación en* una comunidad local bastaría para realizar el *estudio sobre* una comunidad indígena. En este tipo de investigación antropológica, el objeto antropológico de *estudio* ha sido reducido al objeto de *observación*, desdibujando su necesaria distinción (Trouillot, 2003b: 104 y 122-125). Más aún, la *observación en* una comunidad local bastaría tanto para recabar datos etnográficos sobre ese poblado otomí como para darles sentido, para analizarlos. Es decir, el poblado o localidad como contenedor de una comunidad otomí, constituiría no sólo el objeto de observación y de estudio, sino también la *unidad de análisis*.

Epistemológicamente se ha tratado, entonces, de una doble reducción: la del objeto de estudio y de la unidad de análisis.

lisis al objeto de observación. Cualquier similitud con el tipo de investigación antropológica otrora predominante —pero todavía con muchos practicantes— no es pura coincidencia.

En cuanto a los aspectos etnográficos de dicha restricción, Asad (2002: 66-75), Trouillot (2003b: 122-125) y otros connotados antropólogos han argumentado que la reducción de la especificidad de la antropología social al trabajo de campo, basado fundamentalmente en la observación participante en lugares claramente delimitados, es un resultado de complejos procesos producidos en el siglo XX. Es decir, no se trata de una característica esencial de una antropología supuestamente homogénea, sino de un resultado históricamente específico, relativamente reciente y contencioso desde sus inicios, que ha sido crecientemente criticado.

Se trata del resultado específico de varias restricciones interrelacionadas: la reducción de la etnografía al trabajo de campo; la restricción del trabajo de campo a la recolección (que no construcción) de datos etnográficos; la reducción de dicha recolección a prácticas centradas en la observación participante como experiencia personal directa; la restricción del espacio social a lugares específicos concebidos como contenedores socioculturales autocontenidos, aislados y descontextualizados social e históricamente. A su vez, tanto en medios académicos anglosajones y galos, como en otros decisivamente influidos por aquéllos, estas restricciones han estado articuladas a procesos interconectados: la fetichización del trabajo de campo como sello específico de la antropología y rito de paso del antropólogo, la institucionalización de la disciplina en departamentos que otorgan grados universitarios y el desarrollo de modalidades de financiamiento que privilegiaron un conocimiento sumamente especializado sobre zonas o grupalidades socioculturales claramente delimitadas y distintivas (Trouillot, 2003b: 117-125).

Dichas reducciones, incluyendo la concomitante restricción del objeto de estudio y de la unidad de análisis al objeto de observación, han estado indisociablemente vinculadas con

una serie de supuestos comunes a la mayoría de las conceptualizaciones sobre cultura que se volvieron predominantes en la antropología a lo largo del siglo XX.

Nos referiremos a la relación entre esa “doble reducción” y esos supuestos a través de nuestro ejemplo anterior de una etnografía respecto de una comunidad otomí, realizada mediante trabajo de campo basado fundamentalmente en observación participante en un poblado claramente delimitado y desde un “presente etnográfico” correspondiente al periodo de dicha observación *in situ*.

Para que la *observación* en un poblado haya sido suficiente para realizar un *estudio sobre* una comunidad culturalmente distintiva y para darle sentido o *analizar* la información ahí recabada, ha sido lógicamente necesaria una serie de condiciones: que, entre otras cosas, el poblado sea concebido como una localidad, como una comunidad local, y que esta última se piense como contenedor de una comunidad otomí; que, a su vez, ésta se entienda como *una totalidad sociocultural integrada, coherente, diferente y delimitada de otras localidades; como una totalidad cuya lógica cultural específica sea analizable, en lo fundamental, sin necesidad de estudiar sus vínculos con otras localidades o contextos, ni los procesos históricos de su formación, es decir, aquellos que explicarían su conformación nunca acabada, incluyendo sus especificidades y su posicionamiento relacional en un mundo mucho más complejo y amplio.*

Este tipo de análisis está basado en varios supuestos que han sido comunes —aunque a menudo de manera implícita— entre la mayoría de las nociones predominantes de cultura. Previamente aclaremos que esos supuestos han estado vinculados con una transformación del estatuto epistemológico del concepto de cultura realizado principalmente en la primera mitad del siglo XX, aunque tiene raíces mucho más antiguas (Trouillot, 2003a: 101-104; Crehan, 2002: 45-46; Wolf, 1987: 20). Se trata de una modificación que ha permitido referirse a una pluralidad de culturas específicas, en lugar de pensar únicamente en términos de una cultura humana

universal, indiferenciada, producto del desarrollo de la razón de la Ilustración (Wolf, 2001c: 93 y 38-49; Crehan, 2002: 45-46). Diferentes culturas específicas, como distintos modos de vida: la cultura marroquí, la cultura maya o la cultura del pueblo otomí de Santo Tomás. Aunque muy criticado, este tipo de razonamiento ha permanecido, como por ejemplo en un texto tan notorio y relativamente reciente como el de Ortner (1984: 142-143), según el cual, “posiblemente la única base de la contribución distintiva de la antropología a las ciencias humanas” radica en el intento de analizar a cada sociedad o pueblo en términos de sus especificidades estructurales, culturales e históricas mediante un trabajo de campo *in situ* (“from ground level”), que permita adoptar la perspectiva de la gente local —es decir, mediante la observación participante. A su vez, dicha transformación ha permitido pensar a esas culturas específicas como si fuesen cosas empíricamente existentes independientemente de los investigadores y sus posiciones teórico-metodológicas, es decir, como unidades de análisis evidentes por sí mismas (Trouillot, 2003a: 101-104; Wolf, 2001c: 93).

Los dos supuestos más relevantes para nuestra discusión, en cuyos vínculos aquí nos centramos, se refieren a:

- a) las culturas como totalidades coherentes o integradas, y
- b) como totalidades aisladas o claramente delimitadas.<sup>4</sup>

De acuerdo con el primer supuesto, una cultura es comparada por todos los miembros de un determinado grupo social o sociedad (Dirks *et al.*, 1994: 3), a la manera de un sistema coherente basado en las interrelaciones de sus partes según una lógica única. Tal ha sido la influyente noción de cultura propuesta por Geertz, (1973) como sistema de símbolos y

<sup>4</sup> Las obras críticas en que nos hemos apoyado mantienen posiciones teórico-metodológicas relativamente distintas: Trouillot (2003a: 102-104), Crehan (2002: 37, 42-52), Wolf (1987: 467-468; 2001d: 93; 2001e: 313-314), Gupta y Ferguson (1997b), Dirks *et al.* (1994), Keesing (1994) y Comaroff y Comaroff (1992). Empero, comparten ciertos retos

significados.<sup>5</sup> En este sentido, las culturas eran concebidas como sistemas coherentes o integrados no porque fuesen homogéneas o libres de conflicto, sino porque supuestamente contenían un “‘espíritu’ unificador” o principios y mecanismos autorreguladores para asegurar su reproducción; es decir, para asegurar su reproducción o cambio como órdenes culturales (Wolf, 2001d: 49 y 93; Crehan, 2002: 42-45). No se trata de negar la posible existencia de una cierta coherencia, orden o lógica sistémica cultural entre algunos grupos y en condiciones sociohistóricas determinadas, sino de subrayar lo cuestionable que es aceptarlo como postulado para todo análisis cultural.

La problematización de este supuesto ha estado ligada a conceptualizaciones diferentes —de viejo cuño y recientes—, que han puesto el acento en los vínculos entre cultura, poder e historia o, más precisamente, entre el análisis cultural, las relaciones de poder y los procesos históricos. Esto ha llevado a poner énfasis en procesos históricos de formación nunca acabada de grupos sociales, de distintas desigualdades y jerarquías dentro de cada uno de ellos y entre ellos, de diferentes identidades sociales (étnicas, de clase, de género, religiosas, etc.) y sus complejas interrelaciones, de las distintas posiciones relacionales de esos grupos, etc. De ahí que, ahora, a amplios grupos de investigadores nos quede claro que resulta muy problemático sostener que “una cultura es compartida” sin preguntarnos “entre quiénes”, “a través de qué medios y mecanismos”, “según quiénes o qué fuentes”, “en qué condiciones históricas” (Dirks *et al.*, 1994: 3; Wolf, 2001e: 311).

---

de reconceptualización de la noción de cultura, de manera que el análisis cultural sea indisociable del estudio de relaciones de poder y de procesos históricos.

<sup>5</sup> Véase la siguiente precisión reveladora de Geertz: “[...] the culture concept to which I adhere [...] denotes an historically transmitted *pattern* of meanings embodied in symbols, a *system* of inherited conceptions expressed in symbolic forms [...]” (1973: 89; énfasis agregado). “Pattern”, en este contexto, refuerza la idea de sistema coherente.

La articulación del primer supuesto, sobre las culturas como totalidades coherentes o integradas, con el segundo, respecto de las culturas como totalidades aisladas y claramente delimitadas, es lo que ha permitido pensar como propia y distintiva a la lógica (o conjunto de principios y mecanismos) de reproducción de cada cultura. La conjunción de esos dos supuestos también ha significado concebir una relación isomórfica entre población, cultura y territorio; es decir, que mantienen relaciones recíprocamente exhaustivas del tipo “un territorio es ocupado exclusivamente por una población que tiene una sola cultura y, recíprocamente, esa cultura específica es característica únicamente de esa población que sólo vive en ese territorio (continuo y claramente delimitado)”. Cada población —con su cultura única— en su lugar.

Estos postulados han sido analíticamente muy restrictivos. No son compatibles con el estudio de diferencias y jerarquías culturales dentro de una misma población asentada en un determinado territorio o en espacios sociales que no se corresponden con territorios continuos, ni con el análisis de procesos de redefinición de múltiples tipos de desigualdades, identidades y fronteras traslapadas, como las étnicas, de clase, nacionales, de membresía a redes o circuitos nacionales o internacionales de migrantes, etcétera.

A su vez, estos postulados han estado ligados a una reducción y cosificación de la noción de *espacio social* a la de *lugares específicos*, concebidos como contenedores socioculturales claramente delimitados, separados entre sí y descontextualizados (es decir, no localizados o no posicionados relacionamente) en términos sociales e históricos. Nos referimos a los locales<sup>6</sup> y sobre todo —por su uso tan difundido y no problematizado— a las localidades.<sup>7</sup> Como lugares especí-

<sup>6</sup> Entendidos como lugares para la realización de eventos, prácticas o ritos específicos, p.e., una iglesia, un asilo, una fábrica o un estadio deportivo, de uso común en estudios fenomenológicos o etnometodológicos.

<sup>7</sup> Concebidas como lugares definidos por su contenido humano, generalmente una población claramente delimitada y culturalmente

ficos, ambos fueron postulados como cosas existentes empíricamente independientemente de las teorías (Trouillot, 2003b: 122-124).

Esta reducción del espacio social a lugares específicos, separados, autocontenidos o autónomos, también puede ser analizada como un argumento de discontinuidad del espacio que ha tenido implicaciones analíticas importantes —no sólo en antropología ni exclusivamente para el análisis cultural. Por ejemplo, dicho postulado ha sido clave para que el estudio del cambio social o, en particular, cultural, sea planteado en términos de contacto, articulación, difusión y conflicto entre entidades sociales (“culturas”, “naciones”, “sociedades”, “Estados nacionales”, etc.), que tienen una existencia previa e independiente de las relaciones entre sí y con amplios contextos. Por lo mismo, supuestamente sus especificidades fundamentales —culturales, económicas, históricas o de otro tipo— pueden analizarse independientemente de dichas relaciones, de la misma manera que tiene cabida diferenciar entre lógicas o fuerzas de cambio internas y externas, locales y globales, claramente delimitadas y diferenciables entre sí.

Si, por el contrario, abandonamos dicho razonamiento de discontinuidad del espacio, el problema del cambio cultural (y social, en general) se plantea de otra manera, en términos de espacios interconectados, de nodos o terminales de redes de conexiones o de campos de relaciones (Wolf, 2001a; Nustad, 2003: 127, 135). Si, además, concebimos el análisis de relaciones de poder y de producción de diferencias como parte sustantiva e indisoluble del análisis cultural, entonces el análisis del cambio cultural y social se plantea en términos de la creación y redefinición de diferencias y fronteras a través de interconexiones (Gupta y Ferguson, 1997b: 35).

Los dos supuestos (las culturas como totalidades coherentes y aisladas o claramente delimitadas) y la reducción de la etnografía al trabajo de campo basado primordialmente en

---

homogénea, p.e., una localidad de artesanos guaraní o un pueblo otomí.

la observación participante se reforzaron mutuamente y contribuyeron al predominio de etnografías centradas en el presente; es decir, centradas en el presente etnográfico, el del periodo del trabajo de campo *in situ* basado en la inmersión personal del antropólogo en la “cultura” estudiada, en la “cultura” contenida en la localidad del trabajo de campo.

En estas condiciones, “la historia de las culturas” investigadas se diluía en el presente etnográfico: las investigaciones basadas en esos supuestos sobre las culturas y en esa concepción y prácticas etnográficas pusieron énfasis en el estudio del presente o del pasado concebido como construcción simbólica hecha en el presente (Asad, 2002: 68; Axel, 2002: 17). Así, según Trouillot (2003a: 104) surgió una trilogía etnográfica, a la que le podemos agregar un cuarto componente para tener una tetralogía antropológica canónica: “un observador, un momento, un lugar” y una cultura.<sup>8</sup>

Trouillot (2003a: 97-107) ha argumentado que, por muy importante que haya sido (y en cierta medida siga siendo) este entramado teórico-metodológico, por sí solo no bastaría para explicar la transformación de la cultura “[...] de un campo de análisis [...]” — “[...] de un dominio distinguible de la actividad humana [...]” — a algo empíricamente existente fuera de los enfoques teórico-metodológicos, es decir, su transformación en “una cosa” (2003a: 101) entre las décadas de 1910 y 1960. Su relación con otros dos procesos fue clave: la adopción de posiciones epistemológicas empiricistas previamente referidas (incluyendo la primacía otorgada a la experiencia personal directa o no mediada del etnógrafo, me-

<sup>8</sup> La conjunción de las críticas a los dos supuestos referidos y al privilegio otorgado al presente etnográfico contribuyeron para que Wolf (1987: 467-468; 2001d: 93), Crehan (2002: 37 y 52-54) y otros críticos destacaran un tercer supuesto común entre la mayoría de los estudios hechos principalmente hasta principios de los años 1960: las culturas como totalidades fijas o principalmente permanentes o durables sobre la base de la transmisión intergeneracional de la tradición; culturas cuyas transformaciones más radicales se debían a la irrupción de fuerzas externas (colonialistas, integracionistas, neoliberales, globalizadoras, etcétera).



diante la observación participante, como fuente de conocimiento por encima de los textos o los documentos estadísticos producidos por otros)<sup>9</sup> y, segundo, las oportunidades y presiones para los miembros y estudiantes del gremio derivadas de procesos de institucionalización de la antropología y de otras ciencias sociales.<sup>10</sup>

En suma, el trabajo de campo *in situ*, basado fundamentalmente en la experiencia personal del observador participante en un lugar claramente delimitado y en un presente etnográfico acotado al periodo del mismo trabajo de campo, es un cierto tipo de trabajo de campo. En este sentido, la especificidad de la antropología predominante en el siglo XX no radica en el trabajo de campo, sino en un cierto tipo de trabajo de campo que es resultado y parte de un entramado de complejos procesos teóricos, epistemológicos, institucionales y metodológicos durante el siglo XX.

Si no perdemos de vista ese entramado, es más fácil darnos cuenta que el tipo canónico de trabajo de campo —en lugares específicos como contenedores socioculturales autocontenidos o aislados— resulta tan inapropiado para el estudio de migraciones masivas, comunidades diaspóricas, procesos de formación de Estados nacionales o de amplios movimientos sociales, como para una investigación, por ejemplo, sobre el cambio en patrones de herencia de la tierra en una pequeña comunidad rural en India —en relación con una emigración masiva de las nuevas generaciones y cambios en el

<sup>9</sup> Para un análisis crítico de los supuestos epistemológicos empiricistas en que se basa dicha primacía, véase Asad (2002: 66-75) y Axel (2002: 16-17). Al respecto, también el trabajo de archivo ha sido objeto de propuestas críticas. Comaroff y Comaroff (1992: 33-36) y el volumen editado por Axel (2002) plantean el problema de los archivos como construcciones sociales en determinadas condiciones históricas y el reto de analizar la constitución recíproca de etnografía y archivos.

<sup>10</sup> La cosificación de las culturas fue parte de procesos de producción de unidades de análisis evidentes por sí mismas (como el mercado, el Estado o la sociedad), cada una con su lógica distintiva, durante la naciente institucionalización de las ciencias sociales en busca cada una de su propio nicho (Trouillot, 2003b: 101-102).

sistema nacional de impuestos a los terrenos rústicos—, o lo relativo a las transformaciones en el uso y la tenencia de la tierra en una zona forestal en Malasia —en relación con cambios en las políticas gubernamentales agrarias y en la demanda nacional e internacional de madera—, ya sea a partir de periodos muy recientes o lejanos, o durante periodos de largo plazo.

Por lo mismo, para enfrentar este tipo de retos no bastaría con modificar nuestras técnicas de trabajo de campo, ni con aumentar el número de observadores participantes (mediante equipos de investigación), ni con multiplicar el número de sitios de trabajo de campo (por ejemplo, la “etnografía multisitios” propuesta por Marcus (1995). Eso no sería diferente si, por un lado, seguimos realizando el mismo tipo de trabajo de campo en sitios concebidos acríticamente como locales o localidades, es decir, como contenedores socioculturales claramente delimitados, separados entre sí y descontextualizados social e históricamente y, por otro lado, mantenemos como postulado la relación entre localidades supuestamente aisladas y “culturas” supuestamente coherentes y diferentes entre sí.

Es decir, las críticas a la noción cosificada de cultura y a la etnografía reducida al trabajo de campo y a modalidades de representación cultural supuestamente transparente u objetiva mediante la redacción de textos que cobraron fuerza desde los años sesenta y ochenta del siglo pasado, respectivamente,<sup>11</sup> “no han bastado para enfrentar los retos investigativos arriba referidos. Esos cuestionamientos han ido acompañados de una crítica tanto a la reducción del objeto de estudio y la unidad de análisis al objeto de observación, como a la reducción del objeto de observación a las localidades (o los locales). A su vez, también han incluido la reducción del espacio social a sitios o lugares específicos, autocontenidos o aislados, descontextualizados social e históricamente.

<sup>11</sup> Desde los años ochenta surgieron notorias pero controvertidas críticas a la etnografía canónica, p.e., Ruby (1982), Clifford y Marcus (1986), Marcus y Fischer (1986), Gupta y Ferguson (1997c) y Marcus (1997).

Estas críticas han implicado una búsqueda de modalidades de construcción diferentes, tanto de objetos antropológicos de estudio y de observación, como de unidades de análisis.

#### OBJETOS DE OBSERVACIÓN COMO CONSTRUCCIÓN LOCALIZADA O POSICIONADA RELACIONAL E HISTÓRICAMENTE

El reto de desarrollar modalidades de construcción tanto de objetos antropológicos de estudio y de observación, como de unidades de análisis en términos relacionales, abiertos y de procesos históricos, no es reciente. Ciertamente, la inadecuación o la falta de pertinencia de la noción de culturas como totalidades integradas y aisladas o claramente delimitadas entre sí se ha hecho más patente con procesos relativamente recientes: por ejemplo, los desafíos étnicos, religiosos y autonómicos a los defensores de “la unidad nacional”, las luchas de limpieza o exterminio étnico-religioso en África o Europa, o el vertiginoso desarrollo de las tecnologías de comunicación que difunden masivamente dichos procesos.

Sin embargo, respecto de la noción predominante de culturas como totalidades específicas, integradas y aisladas, dicha inadecuación es de origen. A diferencia de lo implícitamente planteado por muchos autores sobre su falta de pertinencia para el estudio de sociedades complejas —como si para las culturas de sociedades llamadas simples, aborígenes, nativas o tribales sí hubiese sido una noción adecuada—,<sup>12</sup> las críticas de Gough (1968) y Asad (1973) a las corrientes predominantes de la antropología hasta los años sesenta y principios de los setenta del siglo XX fueron radicales. Desde su nacimiento, las ciencias sociales y sus instituciones, incluyendo las nociones y prácticas canónicas de la antropología, surgieron en relación con amplios procesos de conquista, expansión de mercados y modalidades de forma-

<sup>12</sup> Sobre este supuesto, véanse los comentarios críticos de Wolf (2001e: 309-310).

ción de capital, de formación selectiva de memorias colectivas, de políticas de aculturación o exclusión de poblaciones subordinadas, etc., propios de los procesos nunca acabados de formación de poblaciones y Estados nacionales, tanto metropolitanos como coloniales y poscoloniales.<sup>13</sup> Sin embargo, argumentaron, los enfoques antropológicos dominantes habían excluido de sus investigaciones —en ese entonces principalmente sobre la cultura de sociedades llamadas simples— el análisis de dichos procesos de formación recíproca.

No obstante, desde las décadas de 1940 y 1950 surgieron llamados explícitos a desarrollar modalidades de construcción tanto de objetos antropológicos de estudio y de observación, como de unidades de análisis en términos relacionales, abiertos y de procesos históricos —aunque permanecieron en posiciones relativamente marginales, más acusadamente en ciertos círculos antropológicos que en otros.

Para autores de la llamada escuela británica de antropología social, como Gluckman (1963, 1968), Wilson (1941 y 1942) y Firth (1976), así como para algunos de los ahora clásicos estadounidenses del neoevolucionismo y de enfoques antropológicos de economía política, como Lesser (1985) y Wolf (2001a y 1987), respectivamente, el reto no se restringía a cómo repensar las nociones de contacto o de contexto externo. Para ellos se trataba de superar los conceptos de entidades socioculturales discretas con el fin de que (lo que había sido pensado como) contactos o vínculos externos entre ellas fueran considerados como parte intrínseca de su constitución, y así forjar nuevos conceptos sobre espacios abiertos de relaciones sociales y los procesos históricos nunca terminados de su formación.<sup>14</sup>

El reto de construir nuevos conceptos sobre espacios abiertos de relaciones sociales se refiere a una búsqueda de modali-

<sup>13</sup> Por ejemplo, véanse también los comentarios críticos de Wolf (2001e: 310-312), Trouillot (2003b: 18-20), Axel (2002: 24-26) y Gledhill (2000).

<sup>14</sup> Esta argumentación fue desarrollada, con diferencias menores, en Zendejas (2001: 209-220).

dades de determinación de objetos antropológicos de estudio y unidades de análisis que no sean reducidos a objetos de observación —como cosas empíricamente dadas y supuestamente delimitadas o aisladas. Es decir, también se trata de romper con la restricción del espacio social a lugares específicos.

El desafío se centra en la determinación de modalidades de investigación antropológica que pongan menos énfasis en el lugar o la ubicación geográficamente circunscrita de las relaciones o grupos estudiados, que en el objeto de investigación determinado conforme a la posición analítica, el enfoque adoptado.

No es lo mismo hacer un estudio *sobre* un poblado o municipio basándose en una etnografía realizada exclusivamente *en* ese mismo poblado o municipio, que sobre alguna problemática que involucre a algunos (o a todos los) habitantes de dicho sitio, pero en relación con muchos otros grupos y organizaciones cuya ubicación geográfica pueda ser distinta —también cambiante o discontinua. El objeto de estudio es diferente: una cierta problemática que remite a redes de relaciones no limitadas al poblado o municipio y a procesos de formación social como, por ejemplo, la transformación de ciertas identidades sociales como resultado y punto de apoyo para la conflictiva formación de un movimiento social, en lugar de una supuesta cultura específica de una población que vive en una localidad como contenedor claramente delimitado o aislado.

Los objetos de observación también serían diferentes. En lugar de la localidad (poblado, municipio o nación), como cosa dada *a priori* y evidente por sí misma, se trataría de construir o determinar los objetos de observación como parte del mismo estudio, es decir, como punto de apoyo y resultado de la investigación según el objeto a estudiar y el enfoque teórico-metodológico. Retomemos el ejemplo que acabamos de mencionar sobre movilizaciones sociales. Al inicio de la investigación, como parte de la construcción de puntos de partida etnográficos, se trataría, entre otras cosas, de identificar los

grupos que han estado vinculados directamente con ciertas movilizaciones públicas en contra o en favor de un proyecto gubernamental de construcción de una presa en diferentes momentos, así como las diversas posiciones y reivindicaciones de esos grupos al respecto. Incluso, se podrían identificar varios eventos específicos, como reuniones de presentación o discusión del proyecto entre funcionarios gubernamentales y grupos de los supuestos beneficiarios, o reuniones de organización entre los opositores o los partidarios del proyecto.

Además de identificar a los asistentes a dichas reuniones, sus argumentos ahí expuestos y a los grupos e instituciones supuestamente representados por ellos, sería indispensable ubicarlos social e históricamente. Es decir, tendríamos que problematizar o cuestionar nuestros fragmentos etnográficos —sobre individuos o pequeños grupos y sus interacciones en determinados eventos y sitios. Al respecto, necesitaríamos indagar acerca de la formación de los grupos, sus escisiones y las incorporaciones y alianzas que los han debilitado y fortalecido en distintos periodos; la formación de sus liderazgos; las principales instituciones y otros medios organizativos y de comunicación en que opositores y partidarios del proyecto se han apoyado; los términos en los que unos y otros se han representado a sí mismos en relación con sus contrincantes, “los otros”; quiénes y cómo comparten esas representaciones, en qué circunstancias o condiciones sociales lo hacen, según quiénes; el posicionamiento relacional o la ubicación social (por clase, género, etnicidad, afiliación partidaria o religiosa) de unos y otros, más allá y desde antes del inicio de dichas movilizaciones; la ubicación social de las mencionadas instituciones como contenciosas producciones sociales. También tendríamos que plantearnos casi las mismas preguntas en relación con los grupos que, a través de instituciones gubernamentales o de otros medios, han promovido, diseñado o dirigido los intentos para realizar el proyecto.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Ejemplo basado en la asesoría que le di a Misael Vargas para la elaboración de su anteproyecto y proyecto de investigación doctoral,

Dependiendo de los resultados iniciales de nuestras indagaciones, necesitaríamos determinar la ubicación geográfica, social e histórica tanto de los lugares de residencia y trabajo de esos grupos, como de las instituciones, espacios de encuentro y enfrentamiento mediático o cara a cara, etc. Por ejemplo, supongamos que identificamos que todas las reuniones de los opositores que observamos o documentamos fueron realizadas en las oficinas del comisariado ejidal, a pesar de que no todos ellos son ejidatarios, mientras que las asambleas de los partidarios de la construcción de la presa tuvieron lugar en las oficinas de la presidencia municipal. Tendríamos que preguntarnos por los procesos que podrían explicar esa diferenciación e importancia de una y otra institución para los distintos grupos.

En este tipo de investigaciones, el objeto de observación es construido —ubicado social e históricamente— como parte de la misma investigación, según el objeto de estudio y el enfoque teórico-metodológico. Dicha construcción o ubicación no es un proceso empírico, independiente de las especificidades teórico-metodológicas de una investigación. Por el contrario, es parte de la construcción del objeto de observación en relación con el objeto de estudio y, como veremos, de la construcción de la unidad de análisis.

También el campo —el del trabajo de campo y de archivo— es construido. En lugar de estar determinado por el sitio etnográfico —como localidad supuestamente delimitada, aislada y dada— en el que trabajamos mediante la observación participante, el desafío ha sido plantearse la construcción del campo como objeto multifacético y abierto de observación siempre en relación con un determinado objeto de estudio y la construcción de la unidad de análisis (Trouillot, 2003b: 125-128).

Por tanto, nuestros puntos de partida etnográficos, como parte de nuestros objetos de observación, son una construc-

---

entre 2006 y 2008 (Centro de Estudios Rurales, El Colegio de Michoacán).

ción localizada, ubicada, posicionada relacional e históricamente. En la tercera y última sección desarrollamos un ejemplo sobre cómo hemos procedido para construir puntos de partida etnográficos para una etnografía histórica.

Según el mencionado argumento de que la ubicación social e histórica es parte del proceso mediante el cual siempre construimos nuestro campo (el objeto de observación) en relación con el objeto de estudio y su unidad de análisis, primero aportaremos algunas sucintas precisiones sobre nuestro enfoque de antropología histórica, centrándonos en el reto de la construcción de la unidad de análisis.

#### CAMPO SOCIAL Y FRAGMENTOS ETNOGRÁFICOS: HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE PUNTOS DE PARTIDA ETNOGRÁFICOS

[...] el método fundacional de la antropología [...] supone que los hechos particulares también siempre son ejemplos de fuerzas sociales generales. Y que estas generalidades, a su vez, no tienen vida real aparte de las particularidades etnográficas que las producen.

(Comaroff y Comaroff [1997: xvi]; énfasis agregado, traducción mía).

La ubicación —o la construcción localizada o posicionada relacional e históricamente— del objeto de observación implica romper con uno de los fundamentos epistemológicos de la concepción canónica del objeto de observación: la reducción del espacio social a lugares específicos descontextualizados social e históricamente.

Que el espacio sea concebido como espacio social e históricamente ubicado, construido, también tiene implicaciones en el reto de forjar modalidades de construcción de unidades de análisis para una antropología relacional e histórica. Para empezar, puede contribuir a la creación de una noción de espacio social como unidad de análisis de procesos histó-



ricos de formación y ubicación social de grupos, sus prácticas, desigualdades y jerarquías, identidades e instituciones, etc. Es decir, puede coadyuvar a la conceptualización del espacio social no como contexto externo, sino como unidad de análisis sin la cual no podríamos hacer inteligibles dichos procesos históricos de formación y ubicación social. Éste ha sido, *grosso modo*, el camino seguido por los enfoques de campo social, aunque con diferencias importantes entre ellos.<sup>16</sup> Nos hemos basado en uno de esos enfoques (Comaroff y Comaroff, 1991, 1992 y 1997) para problematizar el ejemplo etnográfico que presentamos al final de este apartado.

El epígrafe que aparece al inicio de esta sección proviene precisamente de una obra de Jean Comaroff y John Comaroff (1991 y 1997), *Of Revelation and Revolution*, sobre los procesos de formación recíproca de sujetos colonizadores europeos y colonizados africanos, incluyendo las desigualdades y relaciones jerárquicas dentro de ellos y entre ellos, así como las prácticas, identidades e instituciones de unos y otros, tanto en los territorios que fueron convertidos en Sudáfrica como en las metrópolis europeas entre fines del siglo XVIII y principios del XX. Dicha obra está basada en un enfoque de antropología histórica cuyo principal objeto de estudio son los procesos históricos de formación *recíproca* de grupos sociales y de condiciones u ordenamientos sociales que posibilitan y constriñen sus acciones y los sentidos que orientan a estas últimas.<sup>17</sup>

Su análisis de dichos procesos históricos de formación recíproca de grupos y condiciones sociales fue realizado en términos de los procesos históricos de formación del espacio social abierto respecto de los cuales dichos grupos y condiciones sociales cobran sentido o son hechos inteligibles como

<sup>16</sup> En Zendejas (2001: 218-219) esbozamos algunas de las diferencias entre esos enfoques. Éstos no son recientes, ni se han circunscrito a responder a los retos de la llamada globalización.

<sup>17</sup> La noción de formación *recíproca* excluye todo tipo de razonamiento en términos de causalidad, determinación, influencia o producción *unidireccional*, aunque sólo sea "en última instancia".

socialmente producidos y productores, constituidos y constituyentes. Dicho espacio social, como unidad de análisis, es conceptualizado por Comaroff y Comaroff (1991, 1992 y 1997) como un campo cultural y social de lucha en el que poder y cultura están indisociablemente vinculados.<sup>18</sup>

Metodológicamente, dicha unidad de análisis debe permitirnos ubicar social e históricamente los fragmentos etnográficos producto de nuestro trabajo de campo y de archivo. Nos referimos, por ejemplo, a registros sobre eventos específicos, a situaciones sociales más o menos complejas, a historias de vida, narrativas, interacciones cara a cara u otras prácticas de individuos, redes o grupos políticos. Esto requiere, por un lado, relacionar esos “fragmentos etnográficos” (Comaroff y Comaroff, 1992: 11, 16-17, 25-27, 37-38 y 42) entre sí y situarlos o posicionarlos dentro de un campo social abierto. Por otro lado, exige analizarlos como parte de procesos históricos de construcción de ese campo o espacio social —es decir, como parte de los procesos de construcción recíproca de sujetos sociales interrelacionados y de las condiciones u ordenamientos sociales que posibilitan y constriñen sus acciones:

For [...] ethnography, it is the relations between [ethnographic] fragments and [social] fields that pose the greatest analytic challenge. How, then, do we connect parts to “totalities”? (Comaroff y Comaroff, 1992: 17) [...] the answer lies in a historical anthropology that is dedicated to exploring the processes that make and transform particular worlds —processes that reciprocally shape subjects and contexts, that allow certain things to be said and done (1992: 31).

El carácter histórico de los campos sociales como unidades de análisis —es decir, conceptualizados en términos de dichos procesos históricos de formación recíproca— nos permite hacer inteligibles a los grupos sociales como sujetos sociales,

<sup>18</sup> Aquí no nos es posible precisar este concepto. Véase Comaroff y Comaroff (1991: 16-27; 1992: 27-30).

no sólo como actores —socialmente productores o constituyentes—, sino también como socialmente producidos o constituidos, al igual que las condiciones sociales en las que viven.

Dichos campos son social e históricamente producidos y por lo tanto abiertos. Resaltemos dos facetas de este argumento. Primera. No pueden ser delimitados *a priori* de maneras no etnográficas, porque sus procesos de formación son permanentes, nunca acabados, y siempre en relación con las especificidades del objeto de la investigación de que se trate. Desde un enfoque como éste, “la nación”, “el Estado”, “la sociedad”, “el mercado” o “la economía” no son cosas dadas *a priori*, sino construcciones sociales, más o menos contenidas, basadas en relaciones de poder. Son resultados y puntos de apoyo de diferentes procesos de formación social: de desigualdades de distintos tipos (de clase, género, étnicas, etc.) y de símbolos y de significación.<sup>19</sup>

Segunda. La noción de campo cultural, como campo de lucha, en el que poder y cultura están indisociablemente vinculados, implica concebir a los campos sociales específicos (es decir, los construidos de acuerdo con el objeto de estudio de la investigación emprendida) como abiertos, porque en sus procesos de formación nunca acabada coexisten, de manera compleja, acuerdo y disentimiento, negociación y violencia, continuidad y cambio, impugnación y aquiescencia o hasta inefabilidad, inclusión y exclusión, orden y caos, regularidades y contingencia dentro de y entre diversos grupos diferentemente posicionados y relacionados entre sí. Esto conlleva la formación permanente de sujetos, sus interrelaciones y desigualdades desde distintos puntos de vista, interpreta-

<sup>19</sup> En este enfoque ni siquiera son concebidos como objetos que tuvieron un proceso de producción, incluso complejo, como el de un avión o un automóvil pero, llegado un momento, dicho proceso termina. Después, ya fabricado, ya construido, sólo le queda funcionar, ser usado. Es decir, aquí no se trata de objetos (automóviles, naciones, Estados, sociedades, mercados, etc.) que, en el mejor de los casos, tuvieron una historia de formación pero, llegados a cierta etapa de desarrollo, llegaron a su fin.

ciones o versiones sobre acontecimientos pasados, presentes, o planes o utopías lanzados hacia el futuro y, por tanto, que el espacio social en formación continua sea abierto —aunque sin subestimar hegemonía alguna. Sí, abierto y no pretendidamente exorcizante de resultados inesperados, la contingencia, la creatividad y las ambigüedades propias de la vida.

Por lo mismo, tiene que ser parte de un enfoque reflexivo que, mediante la ubicación del investigador, su enfoque y su gremio, haga explícita la posición y las condiciones históricas desde las que elaboramos una mirada, *un* análisis y no *el* análisis. Esto es parte de lo que estamos intentando aquí, aunque sólo sea de manera incompleta.

De acuerdo con la noción de campo como unidad de análisis etnográficamente construida, en este enfoque y otros relativamente cercanos en algunos aspectos clave,<sup>20</sup> el reto es no preconcebir esas condiciones sociales de manera no etnográfica. Se trata de evitar asumirlas *a priori* como si fuesen sistemas o estructuras impersonales y no producidas recíprocamente con los sujetos sociales —ya sea que se trate de las fuerzas del mercado, el espíritu nacional, el desarrollo del capitalismo, la globalización de leyes nacionales o la tradición en un poblado indígena.<sup>21</sup> Por el contrario, el desafío es construirlas como parte de la misma investigación etnográfica, simultáneamente a la construcción de los sujetos sociales. Se trata de hacerlo de una manera que permita analizar históricamente la formación recíproca de sujetos y condiciones u ordenamientos sociales —aun cuando en la vida cotidiana muchos o la mayoría de individuos o grupos los vivan como contextos dados, como elementos naturales o tradicionales de sus prácticas e identidades.

El reto de analizar etnográficamente la construcción de los sujetos y de sus acciones y condiciones sociales como parte de un mismo espacio o campo social abierto se presenta lo

<sup>20</sup> Véanse los volúmenes editados por Joseph y Nugent (1994) y Axel (2002), Wolf (2001c), Roseberry (1994, 1998 y 2004a) y Mitchell (2002).

<sup>21</sup> Esta argumentación está basada en Zendejas (2001), aunque con ciertas diferencias aquí introducidas.

mismo en una etnografía de un Estado-nación o de la colonización inglesa en el sur de África que en un estudio —de los llamados “locales”— sobre producción campesina en un poblado rural, o acerca de las disputas por el control de ejidos o del ayuntamiento de un municipio:

We are the first to acknowledge that it is not easy to forge units of analysis in unbounded social fields. But it would be false to assume that an ethnography of the Nation-State, of empire, or of a diaspora presents problems unprecedented in earlier studies of, say, domestic production, possession rites, or lineage relations. That assumption appears true only as long as we pretend that such “local” phenomena are visible in the round and are separable for heuristic purposes from anything beyond their immediate environs [...] But [...] what should define us is a unique analytic stance, less our locus than our focus (Comaroff y Comaroff, 1992: 32).

Por tanto, nuestras etnografías no pueden restringirse al canónico trabajo de campo *in situ*, por mucho que empeceemos nuestra investigación de esa manera, observando eventos específicos y entrevistando a ciertas personas como si formaran parte de una entidad cultural autocontenida. En consonancia con el epígrafe al inicio de esta sección, dichos procesos u órdenes sociales mayores pueden ser investigados etnográficamente como parte de, o en relación con nuestros objetos de investigación, por mucho que algunos de (los elementos de) nuestros puntos de partida etnográficos estén claramente localizados en algún municipio, ejido o barrio ciudadano:

As a mode of observation it [ethnography] needs not be tied to face-to-face scenes or to a specific sort of social subject. True, we have classically set our sights on particular persons and palpable processes, and this has determined our point of entry into any cultural field. But we are not, for that reason, limited to the writing of microsociologies or histories. The phenomena we observe

may be grounded in everyday human activity; yet such activity, even when rural or peripheral, is always involved in the making of wider structures and social movements. [...] Even macro-historical processes —the building of States, the making of revolutions, the extension of global capitalism— have their feet on the ground. Being rooted in the meaningful practices of people great and small, they are, in short, suitable cases for anthropological treatment. *Indeed, whether or not we choose to write about them directly, they must always be present in our accounts* (Comaroff y Comaroff, 1992: 32-33, énfasis agregado).

Obviamente, no siempre estaremos en condiciones de incluir en nuestras investigaciones o escritos un análisis etnográfico (de los procesos de formación) de todas las principales condiciones sociales en las que se den los fenómenos específicos bajo estudio. Pero —en consonancia con el énfasis que agregamos al final de la última cita textual y en el epígrafe de este apartado— este enfoque nos compromete a buscar evidencias que sean social e históricamente específicas de prácticas (cargadas de sentido o significados) de las personas que encarnan a esas fuerzas o procesos generales y de sus conexiones con la gente en la que enfocamos inicialmente nuestra etnografía. La búsqueda de esas evidencias y conexiones en nuestro trabajo de campo y de archivo es muy importante —aunque con las precauciones etnográficas que a continuación se presentan.

El ejemplo que presentaremos más adelante proviene de una investigación de antropología histórica que tuvo como uno de sus principales *puntos de partida etnográficos* el estudio de las disputas entre diferentes grupos por el control de los ejidos, los poblados y el ayuntamiento de un municipio rural del occidente de México durante la mayor parte del siglo XX. El objetivo fue el estudio de la compleja y desigual participación de diversos grupos de un municipio michoacano en los procesos históricos de formación de dos de los principales ámbitos específicos para sus vidas, de los que muchos de ellos mismos han formado parte, a saber, sus ejidos y sus poblados (Zendejas, 2003). El objeto de estudio consistió en los

procesos históricos de formación de esos grupos, sus ejidos y poblados, y de las condiciones sociales respecto de las cuales dichos grupos, ejidos y poblados se formaron; es decir, en relación con otros grupos e instituciones y amplios procesos históricos como los de formación del Estado mexicano, de un catolicismo popular, y de capitales y modalidades de trabajo asalariado entre México y Estados Unidos.<sup>22</sup>

En ese sentido, si bien los pobladores del municipio estudiado han actuado en determinados espacios sociales (sus ejidos, poblados, etc.) que constituyen ciertas condiciones sociales específicas de su propia acción social, tenemos que sus acciones también han contribuido a moldear dichos espacios. Sin embargo, esto no es más que una parte, la más evidente de dichos procesos de formación social. La otra tiene que ver con las relaciones jerárquicas de esos espacios sociales —clave para las formas de vida de los grupos estudiados— con otros espacios sociales y procesos históricos no circunscritos al municipio estudiado. También estos otros espacios sociales son producidos socialmente, sólo que no por los mismos grupos locales que estudiamos en la parte del trabajo de campo que hicimos en el mismo municipio michoacano, sino principalmente por otros grupos y mediante modalidades de

<sup>22</sup> En Zendejas (2003) articulamos el punto de partida etnográfico arriba mencionado con otros de distintos grados de complejidad: un estudio de los cambios y continuidades en las relaciones jerárquicas entre distintos grupos sociales de diferentes localidades del municipio y con agrupaciones de zonas aledañas y distantes, tanto en el país como en Estados Unidos a lo largo del siglo XX. Dicho estudio está basado en una investigación sobre las transformaciones y continuidades en la composición social de las localidades del municipio en la misma centuria. Combinamos distintas fuentes: entrevistas en diferentes localidades, archivos agrarios locales y federales, consulta de censos de población y económicos, revisión historiográfica, etc. Otro punto de partida consistió en un estudio de los cambios en el total y la composición del presupuesto municipal durante la mayor parte del siglo XX, basado en archivos municipales, entrevistas con miembros del ayuntamiento en distintos periodos y en estadísticas federales sobre finanzas públicas y municipales. Para otros estudios de cambios en las jerarquías entre localidades, véase Lomnitz Adler (1995).

organización y participación diferentes. Es decir, el estudio de las prácticas exclusivamente de los pobladores del municipio estudiado no ha sido suficiente para hacer inteligibles sus procesos de formación ni los de las condiciones sociales (municipales y extramunicipales) en las que han vivido. Por lo mismo, reiteramos, nuestra etnografía histórica no puede circunscribirse al estudio *in situ* de las interacciones entre grupos específicos, ni concebir las condiciones sociales en las que se han dado esas disputas como un contexto exterior y dado.

A continuación presentamos un ejemplo de problematización o cuestionamiento de un conjunto de fragmentos etnográficos construidos mediante investigación documental en distintos tipos de archivos y trabajo de campo en varios poblados localizados en el municipio rural de Ecuandureo y zonas aledañas del occidente de México, entre 1990 y 1993. Esos fragmentos vinculados entre sí fueron elaborados como parte del proceso conducente a la construcción del referido *punto de partida etnográfico* (de la investigación que acabamos de introducir): las disputas entre muy distintos grupos por el control de los ejidos, poblados y ayuntamiento de un municipio rural michoacano a lo largo de la mayor parte del siglo XX. Es decir, la construcción de este punto de partida fue el horizonte inmediato de la problematización o ubicación social e histórica de los referidos fragmentos.

Más que realizar un análisis completo de la ubicación social e histórica de los fragmentos etnográficos, nos centramos en su problematización o cuestionamiento, apoyándonos en una selección de información adicional proveniente de otras fuentes o de trabajo de campo en otros espacios específicos. En el caso de algunas pocas preguntas, damos algunos elementos de respuesta con el fin de encadenar otras preguntas y, así, ilustrar mejor la estrategia de investigación sugerida para la construcción de puntos de partida etnográficos. *El ejemplo* se refiere a la elección, a principios de los años noventa del siglo pasado, de los miembros de un comité local formado expresamente para servir de vínculo con técnicos de



la burocracia del gobierno federal con el fin de completar la electrificación de un pequeño poblado rural.<sup>23</sup>

Al caminar por los callejones de tierra en las orillas del poblado de Erícuaru a principios de 1992, la asistente de investigación que me acompañaba y yo vimos un gran anuncio sobre la asignación de fondos federales para un proyecto gubernamental de electrificación. El proyecto consistía en extender la red pública de electricidad hasta el último cinturón de casas construidas después de los años setenta, cuando se introdujo la energía eléctrica en este poblado —al igual que en muchas otras pequeñas localidades rurales de Michoacán. En el anuncio sobresalían dos logotipos: uno, de la Comisión Federal de Electricidad; el otro, del Programa Nacional de Solidaridad.

Retomamos nuestro camino hacia la casa de la señora María, mujer vigorosamente trabajadora de cerca de 40 años que, junto con su esposo, encabezaba un hogar de jornaleros agrícolas. Igual que muchos otros grupos domésticos sin tierras, ellos vivían en este poblado de cerca de mil habitantes mestizos, situado totalmente en tierras ejidales.

Al acercarnos al solar de la señora María, vimos la barda baja de piedras y las cercas de madera que rodeaban su pequeño terreno urbano (de unos 800 m<sup>2</sup>). En medio de éste estaba un patio de tierra apisonada flanqueado por un par de árboles y dos conjuntos de cuartos, localmente considerados pequeños y humildes, de adobe, madera y tejas, con pisos de tierra apisonada y sin agua entubada, pero alegres y profusamente decorados con plantas y flores. Sabía que íbamos a visitarla. Tres humildes sillas estaban en medio del patio, orientadas hacia la parte trasera del solar, con vista hacia los campos de cultivo que rodeaban al poblado por su extremo oeste. Cuando íbamos a llamarla desde la reja, sus saludos se mezclaron con sonidos de sus animales de traspatio que provenían débilmente del fondo del solar —sólo de gallinas y cerdos, sin caballos, vacas o cabras, en este caso.

<sup>23</sup> Utilizamos pseudónimos para los nombres de las personas y del poblado.

Después de los saludos iniciales, nos sentamos en las sillas, con vista hacia el pequeño huerto de verduras para el consumo doméstico. Le preguntamos respecto al proyecto de electrificación. “Sí, finalmente vamos a tener luz [eléctrica]. Dicen que van a poner postes y cables, y que van a conectar cada casa de por aquí, de los que faltamos, las casas de las orillas del rancho”, nos respondió llena de entusiasmo. “¿Quién lo va a hacer?, le pregunté.

Bueno, dicen que vinieron unos ingenieros de la Comisión Federal, que dijeron que había dineros para hacerlo y que necesitábamos organizarnos; elegir dos personas para un comité [local] encargado de ponerse de acuerdo con ellos [los ingenieros] y algunas personas de este programa [...] Solidaridad, creo. ¡Y, nada más imagínese, que mi [hijo] José y Juan, el de [mi hija] María [es decir, su yerno], fueron elegidos presidente y tesorero de ese mentado comité!

“¡Vámonos!”, exclamé y agregué: “¿quién le dijo todo esto?, ¿quiénes los eligieron y cómo lo decidieron?”.

Todo empezó como “decires” [rumores] de la gente de por aquí; bueno, así nos enteramos. Y luego, un buen día, un ejidatario vino preguntando por José y Juan. En cuanto llegaron de trabajar esa tarde, fueron a ver al comisariado [ejidal]. Regresaron como atontados, medio contentos, medio preocupados. El comisariado les dijo sobre el proyecto, que necesitaban tener un comité [local *ex profeso*] y de pronto les dijo que los habían elegido para presidente y tesorero.

La señora María terminó su explicación sonriendo y con un cierto aire de incredulidad. Yo insistí: “¿quiénes los eligieron y cómo lo hicieron?”. “Quién sabe —respondió— tal vez el comisariado, él y su grupito, o la asamblea de los ejidatarios, tal como acostumbran hacerlo, ignorándonos a los demás [a los no ejidatarios]”.

Aprovechando que la gente del poblado nos conocía bien y que en su mayoría nos tenía confianza, pudimos hablar in-

formalmente acerca de este asunto con diferentes personas del poblado durante los días que siguieron a nuestra entrevista con la señora María. Logramos traer a colación el asunto en nuestras pláticas con algunos ejidatarios y varios lugareños sin tierras. Algunos tenían relaciones estrechas con el presidente del comisariado ejidal, mientras que otros estaban distanciados de él y su círculo más cercano, e incluso, opuestos a ellos. Los ejidatarios dijeron no saber de alguna asamblea ejidal en la que hayan sido elegidos los dos miembros de dicho comité. La mayoría de los otros entrevistados, incluyendo a Juan y José, ignoraban cómo habían sido escogidos o elegidos. Aun cuando a algunos de los vecinos sin tierras les disgustó lo sucedido, ninguno se mostró sorprendido y mucho menos consideró la posibilidad de organizarse para protestar públicamente.

Por muy sencillo y acotado a un tipo de trabajo de campo *in situ* que parezca el ejemplo anterior, contiene muchas pistas o evidencias de posibles nexos con otros grupos y organizaciones del mismo poblado y de otros lugares, así como vínculos con amplios procesos sociales (es decir, promiscuamente económicos, políticos y culturales) no circunscritos localmente, algunos de corto y otros de largo plazo.

Como muestra basten dos botones, uno principalmente sobre vínculos o redes de relaciones sociales en un periodo relativamente corto, y el otro de conexiones con procesos históricos de largo plazo. Ejemplificaré sucintamente la manera en que la investigación conforme esos dos tipos de vínculos y la relación entre ambos es clave para darle sentido a este conjunto de fragmentos etnográficos como parte del punto de partida etnográfico mencionado. De manera más precisa, la clave está en la relación entre ambos tipos de vínculos respecto del procedimiento de selección o designación de los dos miembros del comité local *ad hoc* y la reacción al respecto tanto de la señora María como de la mayoría de los vecinos sin tierras, no ejidatarios, que entrevistamos.

La primera evidencia de nexos se refiere a uno de los logotipos en el anuncio acerca del proyecto de electrificación y a

la dubitativa respuesta de la señora María a nuestra pregunta sobre quién iba a realizar el proyecto: “este programa [...] Solidaridad, creo”.

El Programa Nacional de Solidaridad se volvió relativamente popular en el poblado, en las demás localidades del municipio y zonas aledañas, porque desde 1989 amplios grupos de pobladores habían recibido a través de él muy diversos tipos de apoyos (crédito agrícola, fondos para pequeñas obras de infraestructura, becas escolares, etc.) que anteriormente habían dejado de recibir o nunca habían recibido, o que habían obtenido de manera más restringida y complicada por medio de distintas dependencias de gobierno. Pero la gran mayoría de la población local desconocía casi totalmente los objetivos gubernamentales y la organización institucional del programa, popularmente llamado Solidaridad.

Tampoco conocían los debates que habían surgido en diversos ámbitos políticos y académicos respecto a las posibles implicaciones de su reciente creación para la redefinición de relaciones de poder entre distintos grupos políticos —incluso locales y regionales—, debido a las modificaciones que el programa estaba introduciendo *de facto* en las relaciones jerárquicas entre el gobierno federal, los gobiernos estatales, los ayuntamientos municipales y diversos ámbitos de organización y representación política local, como los ejidos. Para ello tuvimos que recurrir a diversas fuentes.

Solidaridad o Pronasol empezó en 1989 y se volvió la principal iniciativa de política social del gobierno federal hasta su fin en 1994. Su propósito declarado era la reducción de la pobreza, pero muchos de sus promotores insistían en su importancia para reforzar las relaciones directas entre el gobierno federal y la población mexicana. Según sus promotores, Pronasol había sido diseñado para imponer su propia lógica organizacional a nivel local mediante la creación de comités *ex profeso* para coordinar la realización de proyectos fuera de las organizaciones y redes políticas tradicionales en los niveles local, regional y de los distintos estados de la República. Supuestamente, esta organización fomentaría la partici-

pación política directa de grupos locales anteriormente excluidos. Por tanto, argumentaron varios analistas, era de esperarse que Solidaridad debilitara tanto a los gobiernos estatales y municipales, a los caciques o jefes políticos tradicionales y otros agentes de intermediación y control políticos en las diversas regiones y estados del país (Cornelius, Craig y Fox, 1994), como a los grupos locales que controlaban los ejidos —en tanto éstos habían sido considerados una pieza clave del régimen corporativista y clientelar en las zonas rurales (Meyer, 1994; Córdova, 1976).

Obviamente, la manera en que José y Juan fueron electos o designados como miembros del comité local de Pronasol contradice lo que promotores pregonaron y analistas esperaban. Pero esto sólo es la punta más fácilmente visible del iceberg.

¿Acaso el llamado comisariado ejidal y sus aliados más cercanos habían logrado manipular los procedimientos establecidos por Pronasol?<sup>24</sup> Si ése fue el caso, preguntamos, lo habían conseguido superando una cierta oposición de otros ejidatarios o engañando a los funcionarios federales del comité municipal de Solidaridad encargado de supervisar la puesta en práctica del proyecto de acuerdo con los lineamientos del programa. ¿O, por el contrario, se las habían arreglado para usar en su favor los mismos mecanismos *usados en la práctica* por dicho comité municipal para poner en práctica localmente a Pronasol?

Tratar de responder a este tipo de preguntas implica explorar redes de relaciones dentro del ejido y del poblado en su conjunto, entre ejidatarios y funcionarios federales destacados en el municipio, pero confrontando distintas versiones entre sí y problematizando la relación entre prácticas y normas. En esta situación, las normas también incluyen leyes y reglamentos burocráticos —sobre los ejidos, sus órganos eje-

<sup>24</sup> “Comisariado ejidal” o “comisariado” es el término popular usado para referirse al presidente del comité ejecutivo del ejido, es decir, el comisariado ejidal —integrado también por un tesorero y un secretario.

cutivo y de supervisión, la asamblea ejidal y sus relaciones con aquéllos; la normatividad de Pronasol acerca de la operación de sus proyectos y la formación de los comités locales, etc. Esto exigiría, entre otras cosas, no sólo ampliar el espectro de entrevistas entre distintas personas y en diferentes lugares, sino también consultar leyes y reglamentos en diversos archivos.

Sin embargo, según nuestro enfoque, las prácticas y las instituciones sociales específicas no tienen sentido independientemente de los sujetos—social e históricamente específicos— que las producen y reproducen, encarnan y transforman. Esto nos remite a procesos históricos de formación de sujetos, sus prácticas e instituciones.

En los mismos fragmentos etnográficos de este ejemplo encontramos pistas de nexos con ese tipo de procesos históricos. Nos referimos a la reacción de la señora María y de la mayoría de los vecinos no ejidatarios y sin tierras que entrevistamos respecto del procedimiento de selección o designación de los dos miembros del mencionado comité. Que ninguno de los vecinos sin tierras se haya mostrado sorprendido y mucho menos haya considerado organizarse para protestar públicamente invita a cuestionar dicho fragmento etnográfico de acuerdo con nuestros objetivos. ¿Se trataba de una reacción generalizada y permanente entre los lugareños sin tierras respecto de los ejidatarios? Si así era, cómo, en qué condiciones, entre quiénes y según quiénes se había constituido ese tipo de reacción.

Al respecto, es clave la respuesta de la señora María a mi reiteración de la pregunta sobre quiénes y cómo habían elegido a Juan y José como presidente y tesorero del referido comité local: “Quién sabe, tal vez el comisariado, él y su grupo, o la asamblea de los ejidatarios, *tal como acostumbran hacerlo, ignorándonos a los demás*” (énfasis agregado).

Si es que los ejidatarios acostumbraban tomar decisiones exclusivamente entre ellos sobre asuntos que también competían a los lugareños no ejidatarios, cómo, en qué condiciones, entre quiénes y según quiénes se había constituido como

una práctica acostumbrada o tolerada. ¿Qué procesos explicarían esa situación existente en el momento de las entrevistas referidas en el poblado (a principios de 1992)?

Estas interrogantes exigen un complejo trabajo de archivo y de campo, tomando en cuenta desarrollos de formación de desigualdades e identidades sociales, vinculados notoriamente con un acceso desigual a la tierra y membresía al ejido. Ilustraremos estos planteamientos con una serie de comentarios a partir de la ubicación social de la señora María y su grupo doméstico, producto de cruzar resultados de trabajo en distintos archivos con entrevistas con ella y muchos otros.

La señora María era hija, esposa, madre y suegra de jornaleros agrícolas sin tierras escasamente letrados. Ella estaba claramente al tanto de la añeja práctica de los ejidatarios de decidir sobre asuntos que competen a todos los residentes del poblado en asambleas ejidales restringidas exclusivamente a los ejidatarios. También sabía que los vecinos sin tierra, como ella y los suyos, habían dependido desde hacía mucho de un acceso *de facto* a los terrenos de uso común del ejido para complementar sus alimentos e ingresos, así como a las tierras ejidales para asentamiento humano necesarias para sus casas y solares. Tolerado o implícitamente aceptado por los ejidatarios desde la fundación del ejido en 1936, el acceso a esas tierras ejidales les había redituado buenos dividendos en términos de una tolerancia pragmática o una lealtad política parcial por parte del resto de la población, los que carecían de tierra.

¿Cómo explicar tal longevidad y centralidad del acceso a la tierra y del ejido como ámbito de organización política? ¿A qué se debía que muchos vecinos no hubiesen formado parte del ejido desde su fundación? ¿Habían sido excluidos? ¿Qué otras fuentes de ingresos habían tenido en diferentes periodos, dónde? ¿Acaso *en* este municipio (casi) no hubo industria, establecimientos comerciales u otras posibilidades de empleo asalariado? ¿Recurrieron a desplazamientos cotidianos o a migraciones en busca de trabajo; a qué partes del país, de Estados Unidos u otros países? Una vez más, para todas

esas preguntas agregaríamos: ¿quiénes, cómo, cuándo, en qué condiciones sociales, según qué fuentes?

El ejemplo inicia aparentemente a la manera más tradicional de una etnografía realizada en un lugar específico. Sin embargo, nos ha servido para mostrar cómo del análisis de las descripciones de situaciones aparentemente más restringidas a un poblado y a algunos de sus habitantes en una coyuntura específica, podemos desprender evidencias de vínculos con otros grupos y procesos sociales no restringidos al poblado. Ilustramos cómo el cuestionamiento y el consiguiente estudio sobre las relaciones de los individuos entrevistados y observados localmente entre sí y con distintos grupos sociales dentro y fuera del poblado nos pueden proporcionar evidencias de conexiones entre grupos locales y otros grupos y procesos translocales que exigen investigar redes de conexiones, de vínculos más o menos complejos, y sus procesos históricos de formación. Se trata de un ejemplo de ubicación social e histórica de fragmentos etnográficos, como parte de la construcción de puntos de partida etnográficos, de nuestro objeto de observación.