CAPITULO I

ETNOGRAFÍA Y MIRADA ETNOGRÁFICA DE LOS TACUATES

El presente trabajo plantea la descripción y análisis etnográfico de los tacuates de la comunidad de Santa María Zacatepec en el estado de Oaxaca. Tomando en cuenta la carencia de estudios etnográficos de carácter actual y la necesidad de contar con éstos, lo que muestro a continuación es una monografía de los tacuates a partir del estudio de la comunidad de Santa María Zacatepec. Uno de los propósitos es contribuir académicamente con un estudio integral relevante para la etnografía contemporánea de México. Este tema, a su vez forma parte de un proyecto mayor denominado: Etnografía de las Regiones Indígenas de México, coordinado en el estado de Oaxaca y a nivel nacional por el Dr. Miguel Alberto Bartolomé y la Dra. Alicia Barabas. Los objetivos principales de dicho proyecto son: ampliar, profundizar y actualizar el conocimiento etnográfico de los pueblos y regiones indígenas de México; comprender la dinámica de la diversidad cultural y la formación de regiones interétnicas; proponer una nueva regionalización de los pueblos indígenas de México; propiciar políticas de desarrollo adecuadas en las comunidades a partir de los conocimientos generados, y formar a jóvenes investigadores especializados en estudios étnicos (www.inah.gob.mx 2002).

El eje central de esta investigación es construir un cuerpo etnográfico que contemple la organización económica, política y social contemporáneas de los tacuates, contribuyendo de esta manera en el campo de los procesos de diferenciación étnica. Para Marroquín (1993:2) “los tacuates son uno de los catorce grupos étnicos de Oaxaca, aunque están conscientes de pertenecer a la gran familia mixteca”. Por su parte Barabas (2003a:39) afirma que en el estado conviven dieciséis grupos etnolingüísticos (mixteco, zapoteco, triqui, mixe, chatino, chinanteco, huave, mazateco, amuzgo, nahua, zoque, chontal, cuicateco, ixcateco, chocholteco y tzotzil) y dos grupos étnicos (tacuates y negros de la Costa Chica) en ecosistemas muy variados. Por ser una minoría étnica resultante de una división con los mixtecos, los denominados tacuates no han sido estudiados en términos de su propia etnicidad, a pesar de que podrían ser culturalmente diferentes a los mixtecos.

La investigación etnografía que se propone no pretende seguir la línea tradicional de registro etnográfico en donde se intentaba presentar una fotografía que congelaba las pautas y la dinámica cultural de un grupo determinado a través de listados infinitos. En ese tipo de estudios el antropólogo intentaba hacer una descripción exhaustiva de los rasgos que supuestamente caracterizaban a una sociedad y eran estos datos los que configuraban "la realidad" de los mismos. Bourgois (1991:112) hace una crítica a este tipo de antropología, caracterizada por la búsqueda de lo exótico, en donde no son tomadas en cuenta las relaciones de poder por el simple hecho de que el investigador no quiere involucrarse con temas conflictivos. Por su parte Devalle (1989:20) critica a aquellos investigadores que buscan "la preservación de la diversidad cultural como ejemplar de museo (el 'folklorismo', el 'exotismo', la 'cultura para el turismo') aislada de la realidad social, sin fuerza ni significado, y por lo tanto, como elemento inocuo".

Al estar consciente de los límites que tienen las etnografías tradicionales, he decidido "revalorar el conocimiento etnográfico, no en términos de los inventarios descriptivos del pasado, sino como datos para la construcción de un inédito diálogo intercultural" (Bartolomé 1997:20) que tome en cuenta la complejidad y el dinamismo del que son portadoras todas las estructuras sociales y en un intento por dar voz a los propios protagonistas. Esto implica el planteamiento de una etnografía en donde los sujetos, portadores de cultura, están inmersos en un conjunto de redes sociales a través de las cuales establecen un sinnúmero de relaciones determinadas y determinantes a su vez de cuestiones sociales, políticas, económicas e ideológicas. En este sentido, busco, además de una descripción etnográfica, un análisis que contemple las relaciones sociopolíticas existentes al interior y al exterior del grupo estudiado. Dicho interés recae, como bien dice Monaghan (1995:11), en "sostener una tradición de conocimiento etnográfico que trate la cultura de los indígenas de manera que no la reduzca a clase, posición económica, estructura o cualquier otro marcador étnico". Dentro de este enfoque tomaré en cuenta que no existen comunidades aisladas y que tanto factores internos como externos influyen en el desarrollo de las mismas.

Otro factor de gran importancia es considerar que este estudio plantea el análisis de un grupo étnico. Actualmente resulta bastante complicado decidir qué es lo que define a lo étnico,

qué es percibido como étnico y qué abordaje sería el más apropiado a seguir considerando el dinamismo de esta categoría. Autores como Barth (1995), Bartolomé (1997, 2000a), Cardoso de Oliveira (1992), Devalle (1989), Giménez (1997,2000), Vermeulen y Govers (1997), Viqueira (2002) entre otros, han contribuido teóricamente con su reflexión sobre el concepto de identidad étnica, replanteando el tradicional enfoque culturalista de las ideologías étnicas.

Para Barth (1995:10) los grupos étnicos son "categorías de autoadscripción y adscripción por otros" siendo esta una forma de organización social y de interacción entre individuos en donde la cultura es resultado y no causa de la organización étnica. Bartolomé (1997) y Cardoso de Oliveira (1992) asumen que la dinámica étnica va más allá de una forma de organización colectiva, la cual no determina lo cultural. De esta forma, la etnia no es un hecho en sí, existe respectivamente "en relación a etnias y clases, por lo tanto, como entidades sociales pluralizadas. En este sentido, etnias y clases son relaciones y no grupos sociales con límites trazados objetivamente de manera empírica" (Cardoso de Oliveira 1992:129). La investigación deberá atender los aspectos ideológicos referentes a la cuestión étnica e identitaria, para lo cual será necesario replantear los conceptos de etnicidad, identidad y grupo étnico a modo de valorar los mecanismos de reelaboración cultural a los que ninguna sociedad es inmune.

La interrogante central es saber cómo funciona lo étnico dentro del mismo grupo etnolingüístico, mediante un análisis de la identidad tacuate contemporánea que reconozca la existencia de procesos de reconfiguración étnica (Bartolomé y Barabas 1990). Esta perspectiva, junto con la de Cardoso de Oliveira (1992) es viable en el estudio de una etnia, pues toma en cuenta el valor político que las relaciones sociales llevan implícitas. Hay que estar conscientes que una cosa es la construcción teórica de la etnicidad que ha servido para catalogar fenómenos y grupos sociales, así como para proveer de elementos a los discursos ideológicos de la hegemonía en la creación y justificación de políticas y prácticas particulares; y otra es la etnicidad como es vivida por la gente misma, "un proceso dinámico con un presente específico que constituye un modelo especial de experiencia social" (Devalle 1989:17). En esta experiencia, el antropólogo se inserta como un investigador, quien, después de prolongadas convivencias, termina participando de la misma. Mi trabajo pretende seguir principalmente la línea propuesta por Cardoso de Oliveira

y Bartolomé, no sin dejar de lado los planteamientos expuestos por Devalle, Giménez y demás autores involucrados en el debate étnico.

Conociendo los riesgos que todo estudio antropológico lleva consigo y las críticas hechas a la etnografía, continuó creyendo que la realidad es cognoscible y que la metodología etnográfica utiliza "categorías étnicas como componentes de un sistema ideológico que están cargadas de valor y los valores son hechos empíricos, posibles de ser descubiertos pues no son construcciones del analista sino puntos de vista de los propios agentes" (Cardoso de Oliveira 1992:36), de las personas que viven una cultura. Debido a lo anterior, esta etnografía se presenta como herramienta necesaria ya que, el grupo étnico de los tacuates no ha sido estudiado a profundidad, lo que desde mi punto de vista limita las posibilidades de implementación de políticas públicas en un futuro cercano para dicha etnia. Este estudio, además de cumplir con un requisito académico, está encaminado a servir como un documento del que pueda disponer cualquier miembro de la comunidad (ya que su construcción es del conocimiento de una gran mayoría de habitantes) u otras instancias, independientemente de los distintos usos que se le puedan dar. Como bien dice Bartolomé (1997:55) "para conocer cuántas naranjas tenemos sobre una mesa y saber qué se puede hacer con ellas, es necesario comenzar por definir qué es una naranja".

La Etnografía

> "Las teorías pasan, pero las etnografías permanecen"
> (Bartolomé 2000b).

La antropología nace como disciplina formando parte de un pensamiento occidental expansionista que busca estudiar integralmente al hombre desde el punto de vista biológico y cultural para entender la totalidad de la variabilidad humana. Tradicionalmente, como ciencia desarrollada alrededor del colonialismo inglés, se dedicó exclusivamente al estudio de los "otros", los no occidentales, los exóticos y racialmente diferentes. En este sentido la antropología como ciencia y práctica, se ubica en un contexto de negación y dominación de los pueblos culturalmente diferentes a Europa.

Heredera de este enfoque vemos surgir la antropología en México, tomando como centro de su análisis a los indios, nuestros "otros" pero, buscando una lucha de descolonización de la

propia antropología, haciendo el estudio de nuestros indios bajo nuestra propia perspectiva. Así, el quehacer antropológico en México giró durante sus primeros años alrededor de dos vertientes; por un lado, el análisis descriptivo (la monografía) y por otro, el análisis interpretativo del grupo para el diseño de bases políticas de acción encaminadas a la solución de problemas prácticos (Nolasco 1984:2).

Los estudios etnográficos de comunidad realizados en los 70s tenían la tendencia a mostrar descripciones de parentesco, terminología, rituales locales, instituciones políticas y patrones de asentamiento. Sin embargo, no contenían supuestos de lo que una comunidad es, ya que los etnógrafos tendían a ver la comunidad como una unidad social natural (Monaghan 1995:5).

Las comunidades indígenas como sujetos de estudio fueron consideradas como objetos vivos sobre los que se hablaba en libros y artículos de acuerdo a lo que el científico social creía conveniente para la nación o para él mismo. Además de enfocarse en el análisis de los otros, a éstos se les negó toda capacidad para hacer ciencia o para que ellos mismos analizaran sus problemas. Campos (2000:49) afirma que en México, éstos atrasados eran los indios, quienes, a partir de la consolidación de la propia antropología mexicana, pasaron a ser los objetos de la práctica y del conocimiento orientados a su incorporación a la nación, mediante procesos de mexicanización y de civilización.

> "En América el indio ha sido, fundamentalmente el objeto de estudio y a la vez producto de la práctica antropológica. El indio, no es sólo el objeto sino también el resultado de la antropología para instrumentar las diversas formas de dominación que han colocado a nuestros pueblos en la situación de opresión en que se encuentran. Una situación colonial que el concepto de indio define con profundidad histórica" (Alonzo 1984:25).

Es así como los antropólogos durante muchos años se han especializado científicamente en hablar, describir y definir a los otros con quienes el Occidente se va topando.

> "La antropología al definir cultura como su objeto de estudio a partir de una situación de invasión de poblaciones y de administración colonial, nunca dejó de teorizar con respecto al otro, de representarlo y de comparar y generalizar las experiencias de uno y de otro lado, lo que transforma a toda la antropología en una construcción de las relaciones interétnicas, puesto que son modelos de los antropólogos (personas culturales) los que se refieren a los nativos (otras personas culturales)" (Campos 2000:37).

Todo esto, sumado al contexto colonial fue lo que motivó a los antropólogos a lanzarse a la descripción, conocimiento y comprensión de los otros. En este sentido, Campos (2000:44) asegura que el antropólogo, dentro de esta historia, vino a ser "un convidado de piedra a una cena en la que los nativos nunca pretendieron su llegada, nunca se preguntaron por las reglas inconscientes al estilo antropológico y jamás pensaron en precisar de un antropólogo para traducir y publicar su conocimiento en algún lugar lejano".

Cabe entonces la cuestión que muchos se hacen de ¿qué tanto este intento por estudiar a los otros ha caído en una antropología de dominación, del estudio de subordinados a los cuales junto con su comunidad se les ha relegado históricamente como simples objetos? Y más aún, si la información generada es lo que permite que la antropología viva y vaya ganando terreno utilizando y penetrando el espacio de otros. En respuesta a esta culpabilidad sentida y compartida por muchos investigadores sociales, que mejor se alejaron de la práctica etnográfica para no cargar con la responsabilidad ética que ello implica, se ha abandonado una de las prácticas que dio nacimiento a nuestra disciplina.

Cierto es, que la etnografía ha venido desempeñando desde los inicios de la antropología un papel importante en el registro de las distintas realidades culturales y, como en muchos otros campos se han cometido errores que dieron pie a un sinnúmero de críticas por el carácter esencialista impregnado, lo que Sahlins (1993:6) advierte como etnografías coloniales que sólo contemplaban la tristeza de los trópicos, construcciones de culturas esencialistas en nombre de lo ancestral, con herencias supuestamente incambiables, cobijadas por las contestaciones de una verdadera existencia social. Tanto se ha dicho en su contra, que la etnografía es cada vez menos empleada para dar cuenta de la dinámica cultural contemporánea. Tejera (1996:11) opina que "la complejidad con que se presentan los procesos sociales en nuestros días, ha obligado a los científicos sociales a ampliar sus perspectivas teóricas y buscar nuevas estrategias de investigación", haciendo con esto una crítica a la etnografía tradicional, vista como anticuada e inútil hoy día, y al característico interés de buscar la diferencia, lo distinto y peculiar (Tejera 1993:42) que en México, como en toda Latinoamérica, se encuentra en esos otros, "los indios".

Tal vez, el trabajo realizado hasta ahora por los antropólogos, no ha proporcionado una imagen más apegada a la realidad de lo que son las etnias nativas, ni se han establecido diálogos igualitarios entre las distintas configuraciones étnicas del país, sino más bien monólogos en donde los interlocutores imaginan al otro de acuerdo a su propia lógica o fantasía. Pero, ¿por qué abandonar la etnografía en lugar de proponer teorías para su defensa? "No podemos seguir proponiendo que el trabajo etnográfico se produce en un vacío ético y político" (Bartolomé 2000b:6). Coincido con Ramos (1992:31) en que "hacer antropología es un acto político" y como tal tiene sus riesgos, implica una vasta gama de responsabilidades y por su contenido puede llegar a tener una utilización política, que no siempre está en la mente del autor. Para mí la etnografía implica esto y más. Bartolomé (2000b:2) defiende que "el gran valor político y humanístico de una empresa de investigación etnográfica radica en su búsqueda por proporcionar, no sólo a la colectividad académica sino a la propia comunidad nacional, una imagen menos distorsionada de las culturas que integran las multiétnicas configuraciones estatales". Esto consiste en ver a los pueblos nativos como parte integrante y viva del presente y deseablemente del futuro. Un futuro que debe construirse desde la aceptación, el respeto y la tolerancia entre las múltiples y distintas formas de ser miembro de un estado.

Pienso que recurrir a la etnografía para lograr una descripción más realista de la relación entre el conocimiento y la práctica, examinando el conocimiento nativo, tal y como aparece en los contextos de la vida cotidiana de sus actores, ha sido hoy y siempre un recurso de gran utilidad. Para Hirabayashi (1993:35) la etnografía constituye tanto el propósito como el producto del trabajo de campo, es el resultado holístico de un tema dado que el antropólogo obtiene a partir del estudio de una cultura. Por esta razón, "la producción etnográfica sigue manifestando una validez que su historicidad no alcanza a opacar" (Bartolomé 2000b:7). Hay que tener en cuenta que a la etnografía le toca ahora desempeñar un papel político que no vislumbró en sus orígenes profesionales, encaminados a estudios indígenas que en ese tiempo constituían una apelación a su pasado y no como actualmente se proponen, una parte activa del presente dinámico.

Siguiendo las ideas de San Martín (2000:108) encuentro que en un oficio como el de etnógrafo, el arte, el secreto, la consistencia, depende como en todo lo relativo al conocimiento

humano, de una más paciente espera, de un cultivo de la alerta, de la atención abierta ante la alteridad cultural, que exige una ralentización del paso del sujeto de la investigación por el contexto de descubrimiento. Esto es lo que muchos de nosotros como investigadores sociales ya no estamos dispuestos a cumplir, vivir esa espera paciente delineada por los ritmos del "otro". Tampoco podemos aceptar que la producción etnográfica no influya, en alguna medida, sobre la realidad con la que nos relacionamos o seguir escribiendo y hablando de indios en lugar de hacerlo con y para los indios pues, muy diferente a lo que se pensaba hace unas décadas, ahora los indios, protagonistas de lo alterno, también reflexionan científicamente sobre las problemáticas de la propia comunidad (Bartolomé 2000b:6-7). Del mismo modo, vemos como la distinción en el trabajo considerado netamente académico y la producción escrita de una antropología políticamente comprometida, manifiesta ahora límites ambiguos que responden no sólo a los intereses de sus autores sino también a los de sus lectores, pues se tiene en los pueblos nativos un consumidor cuya vocación no es necesariamente académica sino frecuentemente reivindicativa (Bartolomé 2000b:5).

Marshall Sahlins (1993:1), en su propuesta dentro del contexto moderno de la historia, habla de una etnografía construida dentro del tiempo y sus transformaciones, como una manera distinta de conocer el objeto antropológico, con la posibilidad de cambiar la forma en que la cultura es pensada, de aquí la idea de una etnografía histórica. Aunado a esto, me parece justo señalar que a estas alturas del partido, además de una etnografía que contemple el carácter histórico de una cultura, siendo política y éticamente comprometida, se requiere de una construcción honesta y consciente de los riesgos y sin riesgos que proporciona el trabajo de campo. Suena cosa sencilla, sin embargo, ¿qué es hacer etnografía en el mundo contemporáneo? Se trata de abordar contextos que permitan conocernos mejor entre todos o, como lo proponen los posmodernos, es solamente una propuesta en donde a partir del otro nos conocemos como sujetos culturales. Ya lo dice Geertz (1989) que la tarea etnográfica es una experiencia biográfica que debe ser traducida en términos científicos, cuestión que no considero del todo cierta. Lo que sí asumo es que la idea de etnografiar y cómo hacerlo siempre estará llena de incógnitas y de muchas sorpresas a lo largo del proceso y fuera de éste. A veces pienso en que debiera existir una especie de vacuna

etnográfica, aplicable antes de salir al campo, pues uno nunca sabe con que se va a topar y las repercusiones que esto pueda presentar. Asimismo, “cuando uno vive con otra cultura, no resulta posible mantenerse ajeno al poder simbólico que ella ejerce sobre el ámbito de su influencia y dentro del cual se encuentra temporalmente involucrado el antropólogo” (Bartolomé 2000b:16). Por esta razón, una vacuna acabaría con la vulnerabilidad de la que somos presas y de la que como antropólogos nos es difícil escapar. Es por eso que como dice Bartolomé (2000b:19) “la etnografía es una de las cosas más divertidas que se pueden hacer” y con esta misión me adentré en la comunidad tacuate de Santa María Zacatepec, en búsqueda de mi vocación etnográfica.

No hay etnografía final

Ni la hay ni la habrá. Una etnografía no es la verdad absoluta de una sociedad dada, al contrario es una puerta que se abre una vez más para que el quehacer antropológico volteé la mirada y ponga en duda lo dicho. Mi trabajo es una continuación de lo que hace algunos años comenzaran diferentes investigadores sociales (Caso 1977; Cervantes 1984; Cordero 1991,1992; Marroquín 1993, 1994; Tibón 1961; Vatant 2003) con el propósito de hablar de la etnia tacuate y su singularidad frente a los demás grupos étnicos conocidos del estado de Oaxaca. Pero cierto es que, aunque los datos existan y la etnografía quede, ésta, nunca será capaz de alcanzar el registro total de los acontecimientos.

Mi propósito no es entonces ofrecer una etnografía con pretensiones de originalidad y veracidad total, se trata de un acercamiento, en un momento específico, al pueblo de Santa María Zacatepec y sus habitantes; indígenas tacuates, gente de razón o mestizos e indígenas amuzgos (jarés), personas con las que he convivido por un tiempo, tanto en su desempeño cotidiano como en sus prácticas festivas y rituales.

No está por demás mencionar que la etnografía juega un papel muy importante dentro de los procesos de configuración étnica y éste se amplia, si tomamos en cuenta el carácter dinámico y plural que tienen las etnias del estado de Oaxaca. Sin embargo, “las configuraciones étnicas locales son realidades tan vastas como mal conocidas“ (Bartolomé y Barabas 1999:15) y toda sociedad se encuentra en constante cambio y reafirmación. Tomando en cuenta estos factores, la

etnografía se presenta como una posibilidad viable y eficaz para dar cuenta de la situación contemporánea de los pueblos indígenas, misma que permita devolver a esos mismos pueblos un panorama global de su situación y que éste sea utilizado en beneficio de sus propios fines.

Los tacuates como sujetos etnográficos

A pesar de ser una minoría étnica y de que la información que podemos tener de este grupo es muy escueta, tenemos bibliografía que habla de este grupo, desconocido aún para muchos de los que habitan el estado de Oaxaca. Los datos aparecen en publicaciones que tratan específicamente de los tacuates o en las que solamente se nombra al grupo étnico en compañía de otros sin profundizar en sus características culturales.

Ya Gutierre Tibón los nombra a partir de una reseña de viajero en su libro, *Pinotepa Nacional: mixtecos, negros y triques*, que publicó en 1961. Este libro, en la sección titulada "Zacatepec Tacuates", introduce a Don Concho Saquino (personaje local) narrador de la historia tacuate a partir del mito del águila roba niños. Parte del término *tlacóhuatl* en náhuatl y *tayñucoo* en mixteco para describir a los pobladores como hombres serpientes que tienen en el águila a un gran enemigo. Este texto, que aparece en forma de relato, proporciona una visión de los diferentes momentos históricos que han tocado al pueblo tacuate, sus costumbres, forma de gobernarse y características del pueblo y sus habitantes en general.

Cervantes (1984) en el artículo, *La Costa Chica: indios, negros y mestizos*, enfatiza que la distribución de los grupos indígenas en la región de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero no es homogénea, que mixtecos, amuzgos, chatinos, tlapanecos y nahuas comparten un ámbito ancestral con los descendientes de los antiguos blancos españoles y con los morenos, cuyas raíces africanas fueron trasplantadas a esta región desde el mismo siglo XVI. Dentro de la mixteca de la costa, menciona al pueblo de Santa María Zacatepec como un pueblo con presencia mestiza importante y población indígena representada en los tacuates como una variante de los mixtecos.

En 1991 Carmen Cordero, en el artículo, *Los Tacuates*, hace una presentación del grupo étnico como una etnia portadora de especificidades culturales que resume de manera muy

generalizada. Hace énfasis en la danza del Combate de las Luces como un marcador de su identidad en proceso de rescate.

Una año después, la misma Cordero (1992) publica, *El Combate de las Luces: los tacuates*, presentando la primer monografía de los tacuates a partir de una descripción de las pautas tradicionales del pueblo tacuate (la mayoría desaparecidas) con el objeto de documentar la parte histórica y costumbrista del pueblo. Dicho estudio más que hablar de la realidad cotidiana muestra un presente etnológico artificial construido a partir de testimonios de ancianos (mi critica no atañe a la sabiduría de la memoria colectiva), donde la autora manifiesta un sentimiento de añoranza en donde todo pasado tacuate fue mejor. Siguiendo esa línea, no se presenta ningún tipo de cuestionamiento teórico, ni se aborda el tema de las relaciones interétnicas, a pesar de que en gran medida se habla de la problemática indio-mestizo y de cómo, a partir de esta relación desigual, surgen transformaciones comunitarias, donde el tacuate aparece siempre como víctima.

A pesar de las omisiones bibliográficas, de su postura como poseedora del "misterio" tacuate y de contar a lo mucho con el testimonio de diez personas, su publicación constituye un documento importante tanto para la academia como para la población de Zacatepec, ya que observé como los habitantes, indígenas y mestizos, hacen uso de esta publicación para fundamentar su historia, misma que está un tanto mitificada.

Enrique Marroquín (1993) en, *Historia tacuate*, presenta una pequeña monografía de los tacuates, conjuntando el estudio de las comunidades de Santa María Zacatepec y Santiago Ixtayutla (únicas con población tacuate). En su investigación hace referencia a datos generales en donde no profundiza en cuestiones socioculturales debido en parte, a la finalidad histórica y de divulgación de la investigación, que formó parte de la serie *Historias étnicas*, actualmente compiladas en el libro, *Historias y palabras de los antepasados: Investigación y devolución social de la información antropológica* (Barabas y Bartolomé 2003).

En 1994, el mismo Marroquín publica, *Lo imaginario en la construcción de la identidad tacuate*, en donde recoge cuatro relatos mitificados de los tacuates, ofreciendo la interpretación etnohistórica de los mismos y un panorama que pretende la construcción de una identidad colectiva a partir de estos mitos. Este texto proporciona solamente un acercamiento a la posible

interpretación de la cosmogonía tacuate sin profundizar en la dinámica práctica que dichos relatos tienen en la actualidad.

Recientemente, Francoise Vatant (2003) publica, *Primera radiografía de una experiencia colectiva de campo en la zona tacuate*, como parte del Proyecto de Investigación Formativa "Etnografía e Identidad" de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Este texto ofrece los datos de campo recolectados en el municipio de Ixtayutla por los alumnos de Vatant y los datos recogidos por ella misma en la cabecera municipal de Zacatepec y Nejapa. Básicamente habla de los tacuates de Santiago Ixtayutla, lo que siguiendo la propuesta de Denise Lechner (comunicación personal, 2003) serían más bien "*Inyus*", término con el que se autonombran los indígenas de dicha localidad. La publicación describe su quehacer, fiestas, tradiciones y pautas culturales, dando entrada, las más de las veces, a escasa información sobre los tacuates de Santa María Zacatepec solamente para corroborar un origen compartido (mito del águila). El documento está acompañado de un CD –ROM que contiene datos relevantes no incluidos en el texto, pero de gran valor etnográfico.

Hacia una etnografía contemporánea

> "El presente etnográfico es la construcción narrativa de un tiempo que puede preservar la realidad de un encuentro etnográfico" (Hastrup 1992:117).

Llevo más de un año imaginando el resultado final de esta etnografía de tacuates, una especie de mayordomía que adquirí en el mes de octubre del 2002 cuando pisé por tercera vez Santa María Zacatepec, lista para instalarme y vivir una de las experiencias más fascinantes de mi vida, que se prolongó a más de ocho meses consecutivos con posteriores visitas cortas. Digo mayordomía porque en la práctica eso ha parecido, un ciclo anual, de ires y venires, fiesta, convivios y tropezones. Vivir en una comunidad, para sintetizar la experiencia de campo con la investigación de un pasado archivado (Sahlins 1993:1), en otras palabras, la tarea etnográfica, no es cosa sencilla, implica, además de poner en práctica lo aprendido, una revisión punto por punto del propio ser. Pues, como bien menciona Bartolomé (2000b:16), a pesar de la temporalidad de la experiencia, ésta suele cuestionar profundamente muchas estructuras culturales y personales. Es

entonces que constituye el campo perfecto para resbalarse, pero valoro en gran medida lo que como experiencia académica y personal ésta práctica otorga. Después de muchos años de experiencia en el campo de la antropología, Bartolomé (2000b:38) asegura que ningún marco académico puede reemplazar a la convivencia, a la afectividad, al compromiso y eventualmente a la obsesión antes llamada vocación.

¿A qué me refiero con una etnografía contemporánea? ¿Qué diferencia hay con la etnografía tradicional? Tal vez ni yo misma lo sepa, pero mi proyecto pretende hacer un registro monográfico más realista que contemple la descripción y, al mismo tiempo, abra un diálogo cultural, que de voz a los participantes de esta realidad cultural que pretendo mostrar. No es tampoco una fotografía, ni una radiografía, ni pretende serlo; tampoco será la verdad absoluta, al contrario, es simplemente una visión, un pedacito, el registro de un momento en la vida del pueblo tacuate, que ahora que caiga de la cama se habrá transformado, eso si me espera a que amanezca.

Siguiendo a Sahlins (1993:11) con su propuesta de etnografía histórica, retomo la importancia de la continuidad cultural, la relación existente entre formas constituidas y contextos históricos y la forma en que la gente local integra el sistema mundial en su propio sistema del mundo. Dicha continuidad cultural busca centrarse en las experiencias y los sistemas cognitivos y no ser una continuidad lineal de rasgos e instituciones. Estos puntos tienen la intención de mostrar que un orden cultural tiene distintas dimensiones y variaciones contextuales, que organizan circunstancias, responden a ellas en formas específicas y cambian a través del tiempo. Por tanto, hacer etnografía sigue presentándose como la tarea base para cualquier estudio que involucre referentes culturales encaminados a un conocimiento teórico de la alteridad.

Una etnografía contemporánea “requiere no sólo entender y criticar los acontecimientos actuales, sino también contribuir a imaginar el futuro repensando el presente y haciendo ver, a partir del cuestionamiento de esa construcción arbitraria que llamamos realidad, la pluralidad de realidades posibles” (Bartolomé 2000b:3). En el estado de Oaxaca como en muchos otros de Latinoamérica, una de esas alternativas está en la configuración de formaciones estatales culturalmente plurales, donde el acceso a los recursos económicos, políticos y culturales asegure

la reproducción y el futuro de las sociedades indígenas actuales. Al mismo tiempo, como toda etnografía, ésta contempla la observación hilvanada en sus distintos actos por los discursos de los participantes (Jociles y Rivas 2000:14).

Parece una propuesta etnográfica tan simple, que por lo mismo, no produce gran repercusión en un medio académico, que como bien afirma Bartolomé (2000b:4), es demasiado amante de los malabarismos del lenguaje orientado a elegir el camino más sinuoso entre dos alternativas posibles. A partir de este trabajo, "pretendo revalorizar el papel de los estudios situacionales o de diagnóstico en etnografía, tarea que ha sido tradicionalmente confundida con las a veces precarias descripciones sociológicas o con reportes institucionales de naturaleza burocrática" (Bartolomé 2000b:4).

Para hablar de un pueblo y acercarnos al mundo contemporáneo es necesario recurrir a su historia haciendo uso de fuentes orales y escritas. El capítulo "Los tacuates en la historia" nos permite dar un recorrido por la Mixteca para ubicar a Zacatepec y a sus habitantes como descendientes de un antiguo señorío. En esta parte, se habla de un documento histórico y cartográfico que ha llegado a constituirse como emblema identitario entre los indígenas tacuates y que es el Lienzo de Zacatepec. Asimismo se exponen las diferentes versiones del mito de origen y tres relatos que forman parte del imaginario colectivo.

En el capítulo III se habla del actual territorio ocupado por los tacuates, lo que constituye el *Ñuu* y los diferentes significados que se le han dado al nombre del pueblo. Su localización, geografía, límites y divisiones, acompañadas de algunos datos estadísticos sobre la población municipal y características generales sobre la economía local, nos acercan al espacio de desempeño diario de sus habitantes.

Las descripciones sobre la vida diaria y el ciclo festivo fueron posibles gracias a la convivencia, amistad y confianza que se fue dando a lo largo de mi estancia. Al principio uno se aproxima como espectador y la información es más bien producto de la observación. Con el paso del tiempo la participación se incrementa hasta darnos cuenta de que nos encontramos bastante involucrados en la cotidianidad del pueblo. A través de la narración de las diferentes prácticas culturales, fiestas tradicionales y momentos del ciclo vital podemos ver las múltiples relaciones

(económicas, sociales, rituales, interétnicas) presentes en la comunidad, lo cual nos proporciona un acercamiento al proceso de construcción de identidades. En este sentido, lo observado es el resultado de “una voluntad colectiva orientada a no perder un conjunto de valores o actitudes que ellos consideran importantes y significativos para su autodefinición” (Carmagnani 1988: 14).

Identidad, poder y migración son capítulos que buscan dar cuenta de la complejidad de los procesos actuales que permean la localidad. Todos ellos son manifestaciones que vinculan lo étnico, económico, político y religioso. En un intento por unir lo teórico con lo etnográfico (basado en testimonios) se presentan estas ventanas como formas de interpretación de un contexto de continuidad cultural .

Millán (2003:6) asegura que los estudios de carácter etnográfico suelen ser el producto de numerosas deudas acumuladas que no logran saldarse plenamente. La construcción de una etnografía parte de la necesidad de comunicar lo que como etnógrafo se vive, se observa y se aprende a partir de la convivencia con un pueblo. Esa deuda con los protagonistas de las distintas configuraciones étnicas es la que mueve desde mi punto de vista la producción de una etnografía, en este caso, una etnografía consciente de las limitaciones, omisiones y registros parciales de una práctica cultural actual. No olvidemos que el etnógrafo, como dice Flanet (1977:11), no es, más que un intermediario: transmite lo que ha visto, vivido y comprendido de la vida de una comunidad viva en un tiempo dado. Es así, que la tarea de etnógrafa o intermediaria en la comunidad de Santa María Zacatepec busca hacerse explícita en los siguientes capítulos que presentan un acercamiento a las prácticas culturales de un grupo étnico que comparte territorio con otros grupos dentro de un presente histórico, que mediante la etnografía puede ser cognoscible.