

Danièle Dehouve (2016). *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas*. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis: San Luis Potosí. 246 pp.

*Antropología de lo nefasto...* es un volumen que añade a la prolífica y constante obra de su autora Danièle Dehouve, antropóloga y etnohistoriadora francesa (con grados eméritos en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas y en la Escuela Práctica de Altos Estudios, en París), sobre los tlapanecos del estado de Guerrero, México. Los tlapanecos habitan principalmente cinco municipios al sur de la ciudad de Tlapa, en el estado de Guerrero: Malinaltepec, Ilatenco, Tlacopapa, Zapotitlán Tablas y Acatepec. Suman cerca de 134 mil 148 hablantes de una lengua que pertenece al tronco lingüístico otomangue.

En esta obra encontramos un análisis sofisticado de sus materiales etnográficos, amasados desde 1967, fecha en que da inicio a su labor como etnóloga, y una propuesta de análisis comparativo con los resultados obtenidos por otros investigadores (Aline Hémond, Marina Goloubinoff; Emilio Torres García) igualmente interesados en las dimensiones políticas, estéticas y sociales del ritual en esa región.

El trazo destacado en esta reciente entrega de su trabajo, que, desde luego, tiene como respaldo la calidad etnográfica, se nota en el ejercicio metodológico o epistemológico para traer a los *me'phaa* (así se auto-designan los tlapanecos) al mundo contemporáneo de las amenazas y riesgos globales, en clara alusión al concepto propuesto por el sociólogo alemán Ulrich Beck.

\* El Colegio de San Luis. Correo electrónico: mguzman@colsan.edu.mx.

*Antropología de los nefasto* está dividido en nueve capítulos, una introducción y las conclusiones. La primera pregunta que nos plantea la autora tiene que ver con una concepción ontológica de la humanidad: ¿hay un mal inscrito en nuestra naturaleza? Y si somos naturaleza, ¿qué tipos de dispositivos rituales hemos creado o, mejor, qué dispositivos han ideado las comunidades indígenas para atenuarlo, desviarlo o convivir con él?

En su original revisión teórica, la autora descubre dos tendencias que continúan pendientes en la teoría social contemporánea; la primera negó un sustrato maléfico entre las sociedades y privilegió los principios cohesionadores, de unidad y lazo social (Durkheim, Lévi-Strauss); la segunda se concentró en la idea del lazo social a partir de la eliminación del chivo expiatorio, es decir, la búsqueda de un remedio que ponga fin a los disturbios y las crisis que de vez en vez atacan el cuerpo social (Girard). La ambivalencia latente entre las dos posturas, pero sobre todo en la concepción de la violencia como dispositivo para eliminar el mal y restablecer la paz y la armonía social, fue extirpada de cierta forma de la discusión teórica en la versión levistraussiana, en la que lo sagrado fue enclastrado en el todo simbólico, y así se ocultó su doble valencia: lo sagrado puro/lo sagrado impuro.

Dehouve recurre a la obra de la antropóloga Mary Douglas y del sociólogo alemán Ulrich Beck para hacernos reconocer, una vez más, la ruptura epistémica de la dualidad cultura/naturaleza. El principio disruptor, origen de los desastres y catástrofes, los casquetes polares que se derriten y amenazan territorios, los eventos climáticos extremos de factura antrópica se desnudan en la transposición etiológica del mal como resultado de un no pago, de la renuncia moderna a la retribución. En ese sentido, el texto de Dehouve dice entre líneas que las comunidades indígenas han sido incorporadas a la sociedad de riesgo, y, bajo sus principios, han tenido que adaptar, en formas que no admiten calificativos de eficacia, los rezos, invocaciones, rituales de sacrificio, para mantener el mal a una distancia que siempre puede verse como más cercana o más distante.

El tema de lo nefasto —esta es mi lectura a partir del texto de Dehouve— nos remite directamente a las relaciones de dominación, y la subalternidad, entendida como la percepción cultural y los dispositivos rituales que los grupos indígenas, los tlapanecos de la montaña de

Guerrero, en este caso, ponen en marcha para afrontar dicha condición y subvertirla o atenuarla de cierta forma.

En este sentido, me parece destacada y sumamente prolífica la discusión sobre la ambivalencia ritual en los primeros capítulos y su tratamiento a la vista de los datos etnográficos. En alusión a ello, los rituales de expulsión del mal (lo nefasto) tienden hacia una integración, articulación de dominios particulares al sistema político mexicano, pero, al mismo tiempo, suponen la distancia y la ruptura. Estos rituales en sí mismos constituyen esfuerzos para evitar el contagio, la contaminación con un sistema en muchos sentidos ajeno, distante, corrupto, pero que, sin embargo, permea la vida social de los tlapanecos.

No estoy seguro de si la autora concuerda con esta lectura: en el subtexto, la geopolítica de los *me'phaa*, expuesta en los diversos relatos del poder intracomunitario (procesado desde las unidades domésticas), que alude también a la cosmopolítica (agenciamiento político relacional entre humanos y no humanos), nos lleva a una vía de acceso a la discusión etnia/nación. La amenaza, jefa de todas las amenazas, es la disolución de la constante étnica, de la identidad colectiva como fundamento del espacio, de sus fronteras; la etnicidad como principio regulador de las entradas y salidas y como principio asimilador de las diferencias y cambios que operan en la condición local de las culturas en la globalización.

Todos los rituales de expulsión del mal, de alejamiento de lo nefasto, asumen, como en la obra de Girard, el principio de la violencia mimética. Convivir y vivir en armonía implica el rezo y los dispositivos que permiten acechar los riesgos y amenazas cotidianas y que son parte del flujo de eventos cósmicos. La sociedad tlapaneca está, desde hace mucho tiempo, conectada a su cosmología, pero cada día adquiere una comprensión del significado o de las expresiones del cambio climático o lo que la teoría postula como sociedad del riesgo. Desde la perspectiva de la ambivalencia, siempre existe lo bueno y bondadoso asociado con lo nefasto y siniestro; la violencia se ejerce para provocar un ambiente de bienestar (el chivo expiatorio); la comunidad reconoce los peligros y amenazas que la acechan desde fuera; pero un peso constante de sus preocupaciones, actos de expiación y purificación hacen alusión a las pugnas internas, a las envidias y los sentimientos encontrados entre familiares, vecinos y autoridades.

Aunque Dehouve nos presenta información más copiosa sobre el municipio de Acatepec, en realidad debemos observar un tratamiento general, comparativo, que ilustra la coherencia y la vigencia de los esquemas culturales americanos. Una postura que elude favorablemente a consideraciones de tipo culturológico (por ejemplo, Mesoamérica) y acierta en promover y hacer explícitos los procedimientos locales de una necesidad universal: mantener constantemente a raya el mal.

Los rituales para expulsar el mal y atraer el bien, entre los pueblos de Mesoamérica y de otras latitudes, funcionan bajo lógicas similares, aun cuando los procedimientos rituales nos estén informando de matices y percepciones culturales y contextos históricos particulares. El fundamento creativo de los rituales nativoamericanos, desde el norte hasta el sur del continente, nos remiten, con su elegancia, ingenio y retórica, a la nominación, distinción, catalogación de todos y cada uno de los elementos negativos, maléficos; la invocación de todas y cada una de las fuerzas, energías, entidades de luz, curativas, protectoras. Y esto no se realiza como fórmula hueca, sino desde un *locus* concreto, enemigos concretos, pensamientos y emotividades referidas y asociados a una comprensión situada en el mundo.

Así me parece, por ejemplo, en las ontologías que se ponen en juego, en el universo ayahuasquero. El principio axiológico que ha cobrado esta bebida en las últimas décadas, de la Amazonia a todo el mundo, nos dirigen al sagrado puro, a sus propiedades curativas enfatizadas en el universo *new age*, cuando en el fondo esta bebida invoca una arquitectura ambivalente, pluriversa, su sagrario es polifónico, y se puede prestar al manejo de intencionalidades bélicas, o asociadas a la brujería. Pero son los giros que adopta el ritual, aquello que visitan y conectan los cantos, lo que viene configurando una determinada matriz en el juego de la fecunda oscuridad origen de lo luminoso. Una suerte de relatividad ontológica.

La antropología de lo nefasto, por lo tanto, resume la concepción que los pueblos construyen sobre la dualidad permanente entre el bien y el mal, la salud y la enfermedad, lo sucio y lo limpio. Esta construcción, como lo demuestra Danièle, forma parte de los discursos y las prácticas que dan sentido a las relaciones entre los humanos y su medio ambiente, que dan consistencia a las relaciones recíprocas entre dos dimensiones discretas pero entreveradas: el territorio y la identidad.

Cuando hablamos de reciprocidad en todo el vasto conjunto de las relaciones que los grupos indígenas de México tejen con su territorio, al interior de los grupos familiares y en las relaciones interculturales, distinguimos una constante primordial que desborda desde luego el área cultural mesoamericana. El don y el contradón, el préstamo y el contrapréstamo, esa forma doblemente secular y sagrada de recibir y dar siempre como una fórmula de convivencia, de juego con el prestigio y de búsqueda compensatoria en todas las relaciones entre humanos y entre humanos y no humanos. *Reciprocidad* sería la otra palabra clave (además de *ambivalencia*) que nos remite a la economía moral y la ecología política como dispositivo regulador de los intercambios. Intercambios que en las sociedades campesinas tienen su epicentro en el ciclo agrícola, pero que, a la sazón, se ha ramificado en todas las esferas en las que el mundo moderno ha permeado. Así una parte central de los materiales etnográficos que emplea Dehouve, muestran que este intercambio consiste en dar para propiciar el bien y en ofrecer para alejar el mal. Si tuviéramos que responder en pocas palabras a la pregunta ¿qué es eso que la autora nombra como antropología de lo nefasto?, diríamos que se refiere a los dispositivos culturales para la expulsión del mal. Pero el mal, es decir, lo nefasto, no es una categoría absoluta, que opere en todos los casos con los mismos atributos. Lo fasto y lo nefasto son categorías relacionales que trasmutan y cambian sus posiciones, pero su definición está pautada por las percepciones, los contextos, los valores y las ideologías sobre lo que se considera una amenaza, un riesgo o un peligro. Frente a ellos, las sociedades expulsan, purifican, afrontan y, finalmente, deciden formas y estrategias para lidiar con el mal (aceptabilidad del riesgo, en palabras de Mary Douglas). En la concepción de los tlapanecos, el mal nunca se elimina definitivamente; su acechanza es una vía necesaria para respetar principios morales comunitarios.

Danièle nos ofrece suficientes evidencias de aquello que los tlapanecos de la montaña de Guerrero piden en el rezo, las formas metafóricas mediante las cuales el mal es concebido, antropomorfizado y constreñido dentro de modelos y pautas de intercambio. En el acto ritual, todo opera articuladamente bajo principios de orden práctico y analógico: el agua que cura y el animal del monte como representante (metonimia) de todos los animales salvajes, etcétera. Es como en la Huasteca entre los

tenek, quienes entregan comida para el dueño del monte, de los animales silvestres, con la finalidad de que no coman todo el maíz, que sepan respetar y entiendan una comunicación, un diálogo.

Esto remite a la flexibilidad, a los intercambios y préstamos que se observan tras varios siglos de mestizaje en las prácticas religiosas y terapéuticas en diversas regiones del país. En ese sentido, las comunidades indígenas representan una fuente ritualística inagotable, pues aun cuando el mundo campesino se vea atropellado por los modelos y políticas económicas que provocan el abandono de las milpas y la migración de los jóvenes, la estructura básica (núcleo duro) destaca, entre otros elementos, el diálogo, la negociación entre humanos y no humanos como elemento crucial en los procesos de cura-enfermedad y frente a las nuevas representaciones políticas de la naturaleza; tal es el caso del movimiento de defensa del Sitio Sagrado Natural de Wirikuta en contra de un proyecto minero para la extracción de plata en el estado de San Luis Potosí.

Considero que *Antropología de lo nefasto* es una obra notable y diferente de muchos trabajos de corte etnográfico, porque hace hincapié, de una forma bastante sutil y elegante, en la relación entre lo local y lo global, superando con mucho la manida discusión entre modernidad y tradición. Con esto la autora evitará ser acusada de esencialista, o de insistir en un enfoque estático, ciego a las dimensiones contemporáneas del cambio. Definitivamente, afirma la autora, los tlapanecos pertenecen a la sociedad de riesgo, viven y se confrontan con ella mediante una serie de rituales a través de los cuales se asignan posiciones, responsabilidades y se explican las consecuencias bajo esquemas de reciprocidad y ambivalencia ontológica.