



HAL
open science

La comparación en antropología y su aplicación entre los nahuas y los teenek de la Huasteca veracruzana

Anath Ariel de Vidas

► **To cite this version:**

Anath Ariel de Vidas. La comparación en antropología y su aplicación entre los nahuas y los teenek de la Huasteca veracruzana. David Lorente. Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica, CEMCA; Ediciones del Lirio, pp.359-392, 2021, 978-2-11-162713-0. hal-04670265

HAL Id: hal-04670265

<https://hal.science/hal-04670265v1>

Submitted on 12 Aug 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ariel de Vidas, Anath, 2021, "La comparación en antropología y su aplicación entre los nahuas y los teenek de la Huasteca veracruzana", en David Lorente (coord.). *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica*, México, CEMCA, Ediciones del Lirio, pp. 359-392.

La comparación en antropología y su aplicación entre los nahuas y los teenek de la Huasteca veracruzana

Anath Ariel de Vidas

Centre National de la Recherche Scientifique, Laboratoire Mondes Américains-CERMA, París

Empecemos con algunas aserciones. La antropología tiene como objeto de estudio la variabilidad de las culturas y por lo tanto analiza de manera comparativa las sociedades humanas. En este contexto, la comparación es inherente a la descripción, a la clasificación y a la explicación de una sociedad determinada con la idea de entenderla. La comparación también puede hacerse por la detección o ubicación, tras lo particular, de leyes generales, mediante la puesta en perspectiva de distintas culturas o de algunos de sus elementos. Es en este segundo sentido como se usa generalmente el término de "análisis comparativo" o "comparación intercultural", para designar los métodos con los cuales los investigadores comparan de manera explícita fenómenos culturales con objeto de explicarlos o interpretarlos.

La antropología es por tanto intrínsecamente comparativa. No obstante, si aceptamos que los principios de orden general, resultado final de una investigación comparativa, permiten lograr avances heurísticos a los que la etnografía por sí sola no puede acceder –dada su índole monográfica–, no deja de resultar curioso que, en antropología, denominada también *sociología comparativa*, pocas investigaciones contemporáneas aborden directa y explícitamente estudios interculturales. Una revisión rápida de títulos de publicaciones actuales en algunas bases de datos bibliográficas revela

el interés explícito en la comparación por parte de ciertas disciplinas de las ciencias sociales –particularmente las ciencias políticas, el derecho comparado (lógicamente), la psicología y la lingüística–. No obstante, los artículos de antropología brillan casi por su ausencia. Así, a pesar de los preceptos de Émile Durkheim y de Marcel Mauss, fundadores de las ciencias sociales, que afirmaban que el único instrumento para la explicación era el método comparativo,¹ son pocas las investigaciones antropológicas contemporáneas que se dedican de manera explícita y sistemática al estudio comparativo, y menos aún con datos obtenidos de primera mano. La antropología parece, en efecto, estar perpetua- mente en crisis en cuanto al enfoque comparativo (Barnes, 1987: 119), en su búsqueda de un equilibrio adecuado entre el particularismo y el universalismo.

Por otro lado, muchos trabajos que aún intentan este desafío generalmente no logran rebasar la yuxtaposición de datos de diferentes orígenes y no indagan en la naturaleza de las similitudes o de las diferencias encontradas. El asunto no es fácil, porque en la primera etapa de la investigación es necesario desarrollar individualmente dos (o más) trabajos de campo y este ejercicio necesita medios materia- les y tiempo. Después la comparación requiere “descentrarse” de los estudios de caso en los que el o la investigadora se concentró para incorporar a la investigación escalas de análisis contrastadas, espacia- les y sociales. Además de estas dificultades metodológicas y desafíos intelectuales, el enfoque comparativo en antropología sufre de una mala prensa debido a los resultados demasiado generalizadores y des- contextualizados de los precursores de la disciplina. Empero, como veremos, la comparación en antropología se encuentra últimamente revigorizada como método legítimo de investigación.

Este ensayo presenta un panorama general –y ciertamente no exhaustivo– de las corrientes antropológicas en su relación específica con el método comparativo, con el propósito de desembocar en una

¹ E. Durkheim (1967 [1897]: 1): “On n’explique qu’en comparant”; M. Mauss (1968 [1909]: 398): “L’instrument de l’explication [...] c’est la méthode comparative”.

nueva conceptualización del estudio de la etnicidad por el comparatismo. A través de la exposición de distintas fases de una investigación comparativa sistemática entre colectivos teenek y nahuas de la Huasteca veracruzana, entre los cuales he trabajado desde principios de 1990, intentaré explicitar esta experiencia para demostrar cómo esta herramienta heurística sirve para el descubrimiento de lógicas sociales subyacentes.

I. Antropología y comparatismo

Método comparativo *versus* método histórico

Desde el comienzo de la disciplina, los padres fundadores se enfrentaron respecto al método de la comparación. Lewis Henry Morgan (1871) fue el primero en aplicar, a finales del siglo xix, el comparatismo a datos de campo: tras haber inventariado las terminologías de parentesco vigentes entre los indígenas de América del Norte, las relacionó con otras instituciones sociales, clasificándolas en una secuencia evolutiva a gran escala. Después envió alrededor del mundo cuestionarios sobre los sistemas de parentesco y así inauguró un procedimiento que intentaba establecer correlaciones entre diversas instituciones dentro de numerosas sociedades (Bucher, 1991: 168). Con este mismo procedimiento, también promovido por Edward Burnett Tylor (1889), se compararon conjuntos de características específicas para restituir procesos evolutivos, asumiendo que los rasgos culturales similares que coexisten en el presente proceden de un origen común en el pasado. No obstante, aún en esta época, este tipo de autocorrelaciones planteaba el problema metodológico mayor —llamado posteriormente de Galton— de garantizar que las sociedades o culturas seleccionadas fueran estadísticamente independientes y no compartieran rasgos culturales comunes provenientes de los fenómenos de difusión (Naroll, 1965). El enfoque evolucionista fue asimismo duramente criticado desde sus inicios por Franz Boas, para quien “el propósito de la investigación es entender los procesos por los cuales ciertas etapas de las culturas se

han desarrollado. Las costumbres y creencias en sí mismas no son el objetivo final de la investigación [...]. Queremos descubrir la historia de su desarrollo” (Boas, 1896: 905). Ante el “método comparativo” que descontextualizaba hechos sociales, Boas propuso el “método histórico” aplicable a áreas geográficas y/o culturales para reconstituir los contactos y los procesos que condujeron a la síntesis original de cada cultura. Este debate opuso, pues, desde el nacimiento de la disciplina, la investigación cuantitativa de las características universales a aquella que estudia las particularidades de cada sociedad al tiempo que busca producir posteriormente generalidades.

En la continuidad de la corriente universalista, James Frazer descompuso en *La rama dorada* (1911-1915) cada cultura en elementos aislados comparándolos en función de sus semejanzas, eliminando las diferencias y, por lo tanto, los hechos capaces de procurar su sentido dentro de su propio contexto cultural. Se compararon así agregados de rasgos específicos para construir procesos evolutivos. Más tarde, y con un espíritu más positivista derivado de la noción de unidad metodológica entre las ciencias naturales y sociales, George Peter Murdock (1957) creó en 1937 el *Cross Cultural Survey*, que se transformó en 1949 en las famosas *Human Relations Area Files* (hraf). Se trata de un catálogo de fichas etnográficas presentadas bajo rúbricas o códigos estandarizados que sirve, hasta la actualidad, como herramienta de referencia del método comparativo. Este método de comparación de datos etnográficos que cubre un gran número de sociedades y que busca correlaciones funcionales entre rasgos culturales basándose en manipulaciones de las hraf, será desarrollado en la década de 1950 bajo el término de “estudios holoculturales”, método todavía en vigor en los Estados Unidos a finales de 1970 (véase Rohner, Naroll, Barry III *et al.*, 1978). Estos enfoques positivistas fueron criticados en su momento por Edward Evan Evans-Pritchard (1963), quien afirmaba que “el método de correlaciones estadísticas sólo puede plantear preguntas sin responder a ellas”. Asimismo, Edmund Leach decretaba poco después que este método sólo producía “un tabular sin sentido” (citado por Holy, 1987: 3). Por su parte, la escuela funcionalista británica (hasta la década de 1970), se dedicaba a comparar instituciones sociales tribales, funcionalmente relacionadas,

con el fin de establecer principios sociológicos generales, marcando así la distinción entre la antropología social como ciencia generalizadora y la etnografía como descripción de una cultura o sociedad específica. Con Alfred Reginald Radcliffe-Brown, quien, influenciado por la escuela francesa de sociología, advirtió que, “sin estudios comparativos sistemáticos, la antropología sólo se convertiría en historiografía o etnografía” (1951: 16), la antropología social en Gran Bretaña adquirió un estatus distinto de la etnología histórica y evolucionista americana (Lienhardt, 1991: 612-613). La descripción proporcionaba así los hechos, y el enfoque comparativo se convirtió en el medio para formular y comprobar hipótesis o generalizaciones válidas, no sólo en una sociedad particular, sino también a escala intercultural (Holy, 1987: 2).

Por su parte, Claude Lévi-Strauss aplicó el enfoque comparativo primero al estudio de las *Estructuras elementales del parentesco* (1949) y luego en *Mitológicas*, su obra magistral en cuatro tomos, publicada entre 1964 y 1971 y dedicada a la mitología amerindia. De acuerdo con un método de segmentación por oposiciones paradigmáticas y sintagmáticas, relacionando los mitos entre sí por medio de sistemas de transformaciones, la comparación estructural analizaba sistemas de pensamiento en la búsqueda de principios subyacentes de la vida mental humana (Bucher, 1991: 168). Mary Douglas también se interesó en los procesos de mediación de oposiciones estructurales para encontrar, por ejemplo, en *Purity and Danger* (1966), principios universales que pondrían en relación clasificaciones simbólicas y sistemas sociales.

En su búsqueda de principios universales, las corrientes positivistas de las escuelas evolucionistas, funcionalistas y estructurales operaban así por la comparación de aspectos semejantes en diferentes sociedades (en los casos de Lévi-Strauss y Douglas, también de aspectos diferentes), pero, por lo general, procedían mediante el aislamiento de sus contextos históricos y socioculturales respectivos, y considerándolas como entidades discretas, estables y homogéneas. El sentido general conferido al análisis comparativo está, pues, asociado más bien a este tipo de tratamiento por analogía u homología aplicado a datos cuantitativos, y dirigido a identificar las leyes generales

mediante la puesta en perspectiva de elementos culturales procedentes de diferentes sociedades.

Paradójicamente, se asocia menos el comparatismo con el sentido general del enfoque antropológico cuyo objeto de interés, sin embargo, es la variabilidad de las culturas y sociedades. La descripción, clasificación y explicación —o traducción— de sociedades emana, de hecho, de un principio comparativo. La antropología es, por tanto, intrínsecamente comparativa, pero lo es más a menudo implícitamente. Sin embargo, como destacaba Ladislav Holy en un libro publicado en 1987 —que pasó desapercibido en su tiempo (Fox y Gingrich, 2002: 12)— y que trataba de reiniciar el enfoque comparativo (explícito) en la antropología, junto con los enfoques que pretendían desarrollar “grandes teorías” sobre las categorías universales de la mente humana, las investigaciones antropológicas comparativas más cualitativas y con carácter más regional o local también se habían llevado a cabo desde el inicio de la disciplina. Así, en los años 50, Fred Eggan (1954) proponía un método de “comparación controlada” que, al limitar el análisis a las variaciones de estructura dentro de un área cultural relativamente homogénea, debía permitir articular el enfoque estructural y funcionalista con el análisis de los procesos culturales e históricos. Este acercamiento evitaría grados demasiado elevados de abstracción y desembocaría en teorías explicativas más localizadas. Además, otros tipos de investigaciones (reportadas por Fox, 2002 y Lewis, 1955) procedían explícitamente y según diferentes métodos con un enfoque comparativo, sin usar por ello métodos estadísticos. A través de comparaciones en el tiempo y/o en el espacio, estas investigaciones se interesaban, entre otros asuntos, por la reconstrucción de las transformaciones históricas o estructurales de conjuntos de relaciones (por ejemplo, los trabajos de Gluckman, 1958); estudiar las variaciones culturales y sociales a partir de una estructura común (Sahlins, 1963; Strathern, 1981); o sondear hipótesis sociales a partir de conceptos occidentales, como las correlaciones entre prácticas de educación y conducta humana en varias culturas (Benedict, 1989 [1934]; Mead, 1935). Las variables ya no se consideraban entonces como funcionales, sino, más bien, como causales.

La historia de la comparación en antropología se caracteriza, pues, por el desarrollo paralelo de dos corrientes metodológicas: una guiada por el principio de un universalismo científico que, al generalizar, borra las diferencias culturales entre los grupos sociales; y otra que privilegia las particularidades a expensas del principio de generalización. Pero, independientemente de que el análisis se oriente más hacia la comparación intercultural o hacia la comparación histórica, su objetivo sigue siendo el mismo, a saber, establecer correspondencias entre las variables.

De las “grandes teorías” al particularismo

La antropología positivista, más o menos cuantitativa, ponía esencialmente el interés metodológico —con los problemas resultantes— en la generalización derivada de la descripción. No reconocía que lo que estaba comparando consistía en realidad en discursos más que en formas objetivas (Holy, 1987: 5). Las variables surgidas de la descripción no se problematizaban; se esencializaban como factuales, independientes del observador y del marco de referencia. La descripción que seguía era subordinada a la intención de generalización y no se cuestionaba como tal. Pero, incluso si no se puede hablar de momentos en los que se comparte un sólo paradigma en la antropología (Ortner, 1984: 126), esta perspectiva generalizadora de la disciplina se revirtió drásticamente cuando comenzó el paradigma de la antropología interpretativa o simbólica, iniciado en la década de 1970 (De Munck, 2002: 7; Holy, 1987: 5). Este nuevo paradigma tenía como punto de partida que las ciencias sociales —debido a las cualidades subjetivas intrínsecas de los fenómenos sociales estudiados— requieren métodos de investigación distintos de aquéllos propios de las ciencias naturales. El debate consistía, pues, en saber si la descripción de determinadas sociedades era la manera de acceder a la generalización, o si la descripción en sí se convertía en la principal tarea de la antropología y, por tanto, no debía dar lugar a

consideraciones más generales. Más aún, el debate puso en duda la correspondencia funcional entre la comparación y la generalización (Holy, 1987: 1).

Clifford Geertz (1973), el apóstol de la corriente interpretativa en la antropología, preconizaba, en efecto, que la cultura debía ser abordada como un sistema simbólico organizado que estructura el conjunto de la vida social. En consecuencia, cada cultura formaba una composición única y no se podía buscar en ella –y, por lo tanto, encontrar– leyes universales. Más bien, la tarea de la antropología consistía en descifrar cada sistema cultural a través de la interpretación simbólica que los sujetos de estudio hacían de su propia realidad social; pero también implicaba ir más allá, examinando cómo esta realidad se expresaba en símbolos culturales. Los antropólogos se convertían así en traductores interculturales de culturas consideradas como conjuntos. De esta manera, el enfoque interpretativo se distancia de sus antecedentes, que abarcaban los hechos sociales como unidades culturales u objetos de investigación en sí. Este enfoque concibe más bien estos hechos como construcciones ancladas social y culturalmente, que sólo tienen sentido como tal dentro de su propio conjunto cultural. El problema metodológico se trasladó así de la generalización a la descripción adecuada, y más particularmente, a la manera de recoger los datos para que reflejasen legítimamente la realidad subjetiva de los actores sociales.

La mirada comparativa (y generalizadora) de la investigación se vio pues descartada en favor de un análisis cuyo objetivo era capturar las culturas en su diversidad y de acuerdo a los propios términos de sus miembros. Si con el enfoque positivista se fuerzan de alguna manera los datos para que se integren en categorías analíticas preconcebidas, el enfoque interpretativo de la antropología moviliza como herramientas las categorías utilizadas por los actores sociales para organizar sus experiencias (Holy, 1987: 8). Este cambio de conceptualización —de hechos sociales a construcciones— implicaba por tanto transitar del interés por las funciones a los sentidos, de la estructura social a la cultura. Se privilegiaban así las diferencias encontradas en los distintos terrenos de estudio y ya no las similitudes.

La acumulación empírica de datos etnográficos, que se volvían más detallados y plurales, transformó entonces a los antropólogos en especialistas locales o regionales (Kuper, 2002: 144) y tornó más difícil y compleja la tarea comparativa, que quedó finalmente relegada a un plano secundario en la investigación antropológica de esta época.

El enfoque simbólico fue criticado en su momento por los adeptos de la ecología cultural, que analizaban más bien la adaptación material de sociedades a su medio ambiente, y que reprochaban a los simbolistas el aportar al estudio de la realidad social sólo interpretaciones subjetivas, no verificables y por lo tanto no científicas (Ortner, 1984: 134). Por su parte, la antropología derivada del pensamiento marxista condenaba la ausencia de referencias sociológicas e históricas sistematizadas en el enfoque interpretativo que le hubieran permitido considerar los sistemas culturales (o ideologías) como resultado de procesos políticos, históricos y sociales, en los cuales están inmersos (Ortner, 1984: 138-144). Este tema fue abordado anteriormente por Georges Balandier (1963) en su estudio de las sociedades africanas.

No obstante, la crítica más radical dirigida a la antropología interpretativa llegó en la década de 1980 con la corriente postmoderna, que desafía las certezas positivistas y objetivistas explicativas de los hechos sociales. Bajo este enfoque, los hechos sociales son construidos asimismo en la realidad social como la interpretación específica y subjetiva que los investigadores pueden hacer de estos mismos hechos. Los conceptos utilizados por los investigadores interpretativos se encuentran tan impregnados de contexto, tan arraigados en su cultura, historia y localidad respectivas, que se vuelven inconmensurables (Feyerabend, 1975, citado por Sartori, 1999 [1991]: 43). Además, todos los tipos de interpretaciones —incluso los textos antropológicos— están anclados en la lengua, la cultura y el contexto social y político, así como en la experiencia personal de los investigadores. De acuerdo a los críticos de la antropología interpretativa, por el hecho de que estos textos no están sujetos a la auto-reflexividad y a la crítica de las ideas hegemónicas occidentales, legitiman el orden social existente. El postmodernismo en la antropología se torna entonces escéptico en

cuanto a las explicaciones supuestamente válidas de la “autoridad etnográfica” y la idea de reificación de los grupos, culturas, tradiciones, etcétera, como entidades neutrales y esencializadas. Esta tendencia parece centrarse en las verdades relativas y las interpretaciones de cada individuo, únicas, a través de las cuales existe la realidad (véanse Clifford y Marcus, 1986). De allí la sensibilidad acrecentada por las opiniones de los grupos subordinados, la prioridad conferida a las palabras procedentes de los actores de una cultura/sociedad, a las emociones, al análisis del discurso, a las historias de vida y, por extensión, al desarrollo de los “estudios culturales”. Los textos antropológicos se convertirían así en políglotas y celebrarían “nuevas formas de entendimiento humano” en las cuales “no se descarta nada, lo bueno, lo feo y lo malo, no se rechaza nada, no se abandona nada” (Rosaldo, 1989: 216, citado por Lindholm, 1997: 751).

La sensibilidad solipsista del postmodernismo que lleva el relativismo cultural a sus extremos —considerando que las sociedades son totalmente diferentes, distintas una en relación con otra, que la alteridad es absoluta y que la “verdad social” emana sólo de la sociedad específica que la produce— refleja, según Charles Lindholm (1997), la anomia de la sociedad [occidental] contemporánea que conduce a algunos de sus intelectuales al (auto)deconstruccionismo. Como consecuencia, el postmodernismo en antropología también abandonó la idea fundamental de la disciplina; la interpretación de las culturas, contempladas unas desde la perspectiva de las otras (siempre jerárquica), no favorecía la comparación, ya que se consideraban inconmensurables entre sí. Tal como lo describió con su estilo propio Charles Macdonald (2007), con esta tendencia “el proyecto comparativo se hundió con toda su tripulación en el vertedero de las malas intenciones esencia- listas y post-coloniales, objetos del horror virtuoso de los postologistas aferrados a una reflexividad moralizadora”.

Sin embargo, a pesar de las críticas en regla que se hicieron a los deconstruccionistas extremos, la corriente postmoderna permitió también lograr ciertos avances heurísticos en las ciencias sociales, incluso en antropología. Ésta, nutrida por las críticas señaladas —los

problemas de representación, de autoridad etnográfica, de ausencia de multivocalidad, del establecimiento de la alteridad (el “orientalismo”), de la obligación de explicitar la posición del autor (*accountability*), del acceso a la información, etc.—, y en su intento de volver a conectarse con los principios de la investigación más teórica, regresa finalmente al enfoque comparativo con el fin de legitimar la labor de su disciplina.

Nuevos retos para el enfoque comparativo

En efecto, entre las mencionadas corrientes de pensamiento sobre el enfoque comparativo en antropología —por un lado, la óptica demasiado generalizadora y las grandes teorías basadas en comparaciones a nivel global de los precursores de la disciplina y, por otro, el escepticismo postmoderno que niega toda objetividad— parece surgir, a partir de la década de 1990, una nueva tendencia hacia el comparatismo (por ejemplo, Berthoud, 2007; Blaisel y Muller, 1997; Bowen y Petersen, 1999; Colectivo, 2002; De Munck, 2000, 2002; Detienne, 2000; De Verdalle, Vigour y Le Bianic, 2012; Falk Moore, 2005; Gingrich y Fox, 2002; Giraud, 2012; Héritier-Augé, 1992; Herzfeld, 2001; Kapferer, 2011; Levy, 2005; Macdonald, 2007; Mace y Pagel, 1994; Melhuus, 2002; Segal, 2001; Vigour, 2005, etcétera).

Este enfoque plantea una apología de la herencia comparatista fundamental en la perspectiva antropológica, y propone renovarla a la luz de las evoluciones del mundo contemporáneo. Como menciona Marilyn Strathern en su introducción al libro de Gingrich y Fox (2002), el problema del acercamiento comparativo anterior —el universalista— fue menos su intento de objetivación (por la descontextualización y la no-problematización de las entidades descritas) que la forma improductiva de concebir la comparación. En otras palabras, la comparación positivista generó informaciones que no han conducido a la producción de nuevos conocimientos, más allá de la comprobación de hechos, tipologías y morfologías. La comparación resulta interesante

sólo si genera algo más allá de la constatación, y es capaz de hacerlo si su punto de partida consiste en una problemática, y no en una metodología *sui generis*. Actualmente, la cuestión principal en la corriente comparatista no reside en la relevancia del enfoque comparativo como tal, sino más bien en la manera en que éste puede superar los retos contemporáneos (Hastrup, 2002; Melhuus, 2002). En otros términos, ¿cómo integrar las lecciones del postmodernismo así como el proyecto científico de la generalización en el estudio de la realidad social globalizada?

De hecho, lo que está defendiendo esta nueva corriente es que hoy, para comprender los procesos sociales e históricos de la modernización—tema central en la antropología contemporánea—, se requiere más que nunca del enfoque comparativo. Si los seres humanos de todo el mundo experimentan, cada vez más, condiciones similares, el reto actual consiste en comparar las reacciones de los individuos y de los grupos frente a estas condiciones, así como lo que resulta culturalmente de ellas (Fox y Gingrich, 2002: 7). En efecto, los procesos de globalización generan un abanico de respuestas locales distintas que muestran tanto mecanismos de adaptación como de resistencia, mientras que las circunstancias de la globalización inducirían a pensar que las culturas tenderían más bien a la homogeneización (Giddens, 1995; Lévi-Strauss, 1955). Sin embargo, aunque la globalización —debida a la circulación acelerada de las personas, información, tecnología, capitales, estructuras de producción flexibles y dispersas, etc.— desdibuja actualmente los límites entre las unidades culturales, creando así más dificultades para la comparación, esta situación de hibridez requiere aún más de un enfoque comparativo con el fin de comprender las complejidades de la vida moderna (cf. Foster, 2002; Marcus, 1995).

La etnografía comparativa de diferentes casos es necesaria por tanto no sólo para entender las diferentes respuestas locales frente a los procesos globales, sino también para entender cómo dichas respuestas pueden influenciar a su vez estos procesos globales (Lowenhaupt Tsing, 2004). Las contribuciones etnográficas al debate científico sobre la modernidad fortalecen así el argumento de que hay una multitud de

modernidades. Empero, también la comparación de la multitud de versiones locales de la modernidad permite abarcar el significado de todas ellas en su conjunto (Englund y Leach, 2000). No es suficiente, pues, mostrar la variedad y la complejidad culturales; ambas deben ser explicadas y la comparación —a diferencia del enfoque postmoderno que simplificaba esta variedad a través de la descontextualización— nos ayuda en la tarea permitiendo identificar principios explicativos más generales. A partir del análisis de temas comunes, pero compartidos de maneras diferentes según los casos abarcados, la globalización nos puede ayudar a conceptualizar mejor la relación entre la generalización y la descripción (por ejemplo, Foster, 2002). Por lo tanto, el enfoque comparativo contemporáneo en la antropología aspira a reanudar su mirada teórica, abandonada por los enfoques interpretativos y deconstruccionistas.

Así, a diferencia de los precursores que se aferraban a inventariar—y, posiblemente, a analizar— las similitudes entre las diferentes sociedades, el enfoque comparativo actual aboga por que la búsqueda de los principios subyacentes de la vida social se haga, precisamente, teniendo en cuenta las diferencias de cada sociedad en relación con otras (véase, por ejemplo, Giraud, 2012). Estas diferencias pueden ser ontológicas, epistemológicas o cosmológicas en relación con la tradición eurocentrista, pero también, como ha demostrado Barth (1987), entre sociedades no occidentales. Sin embargo, el inventario de los datos y su comparación son inseparables (Macdonald, 2007), mientras que las comparaciones jamás están dadas de inmediato ni destinadas a establecer tipologías ni a erigir morfologías (Detienne, 2000: 11). Ya no se comparan objetos, nombres de cosas o esencias sino formas de sentido, maneras de construir conjuntos de relaciones entre objetos, personas, situaciones, eventos, etc. Las similitudes y las diferencias no se dan en los hechos mismos, sino en la manera en que se contextualizan, es decir, en las relaciones a las cuales pertenecen. Por lo tanto, se deben comparar los cuadros, procesos de construcción de significación, estructuras discursivas. Lo que se compara son los contextos, los circuitos de sentidos, los mecanismos de pensamiento que crean una cierta coherencia o, mejor dicho, lo que se considera

apropiado para crear una cierta coherencia o conjuntos de representaciones culturales (Detienne, 2000: 43- 51; Melhuus, 2002: 82). La comparación no se realiza entre dos sociedades, abarcadas cada una en su conjunto, o entre conjuntos de datos “objetivos”, sino entre representaciones e interpretaciones variadas de estas sociedades y de estos datos. Por lo tanto, la comparación implica centrarse en el contexto relevante para los actores sociales en una situación determinada que, así establecida, traza sus límites y crea representaciones categoriales (flexibles y variables) sujetas a la comparación (véanse De Munck, 2000, 2002; Fox y Gingrich, 2002: 19; Melhuus, 2002: 87).

Este enfoque procesual implica una aprehensión simultánea de la unidad global y de las distinciones locales. Tomando en cuenta la globalización, los procesos y la agentividad, también es necesario mantener la perspectiva del mundo local y de su análisis etnográfico y contextual (Hastrup, 2002). Estos puntos —capitales para los “neo-comparatistas”— retoman la idea del relativismo cultural (principio básico de la antropología), pero no la llevan a su lógica deconstruccionista extrema, ni siguen tampoco las perspectivas comparativas y universalistas descontextualizadoras anteriores. Por lo tanto, ofrecen un enfoque alternativo a la reificación de las culturas, al postmodernismo y a los estudios culturales (Blaisel y Muller, 1997; De Munck, 2002; Fox y Gingrich, 2002).

Así, al ubicar el objeto de investigación en una perspectiva temporal mayor, o al confrontarlo con otras realidades geográficas, sociales y/o culturales, los comparatistas amplían su campo de observación. Eso obliga a los investigadores a reflexionar sobre el sentido de las diferencias encontradas, sobre las rupturas epistemológicas en relación con su sentido común, sobre sus prenociones y los esquemas de análisis y pensamiento característicos de su propia cultura. En otras palabras, la comparación les obliga con más fuerza a romper con su etnocentrismo. La comparación invita también a reflexionar de manera más detallada sobre la articulación entre los niveles micro, meso y macro, porque allí los investigadores se enfrentan de manera acentuada

con la tensión entre lo general y lo particular.

Resumiendo estas ideas, la (neo)comparación constituye una puesta en relación específica de hechos sociales (Vigour, 2005). Se trata de una estrategia de investigación cuya meta es desplazar la mirada del investigador y escapar así del encierro monográfico. En otros términos, descentrarla para ver otras relaciones y otras lógicas sociales. En la antropología contemporánea, la comparación no es un objetivo en sí, ni un método definido, sino más bien un enfoque heurístico, cualitativo y no exclusivo que, a partir de diferencias observadas y contextualizadas, permite afinar el objeto estudiado, así como el descubrimiento de regularidades sociales y culturales.

II. Para iniciar el enfoque comparativo en los estudios de la etnicidad

Con este bagaje histórico y metodológico acerca de la comparación en antropología, veamos ahora cómo es posible aplicarlo al estudio de la etnicidad. En efecto, si en el plano temático la cuestión de la etnicidad es ampliamente debatida y manoseada en antropología, y en el programa de la disciplina, la de la comparación no es menos discutida, las dos cuestiones, no obstante, rara vez se abordan en forma conjunta. La comparación entre dos grupos étnicos vecinos a través de etnografía de primera mano no es frecuente en antropología y, exceptuando unos pocos casos, los estudios sobre etnicidad no rebasan la escala monográfica. Empero, la comparación entre dos o más ejemplos de construcciones étnicas en la misma región puede ser más que demostrativa para la comprensión de lógicas generales y de algunas de las opciones que subyacen a tal o cual posición colectiva.

Mi enfoque comparativo aplicado a las identidades culturales detentadas por grupos nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana, al noreste de México, se inspira en los trabajos de algunos de mis pocos predecesores que han abordado el tema de la identificación étnica

mediante la comparación de dos grupos vecinos. Así, con su estudio comparativo entre una comunidad de habla alemana y otra de habla italiana en la región de Trentino, en el noreste de Italia, John Cole y Eric Wolf (1974) fueron probablemente los primeros en trabajar este tema de acuerdo con un enfoque situacional. Estos autores constataron diferencias mantenidas por diferentes mecanismos entre los dos pueblos vecinos y ecológicamente similares. Según los autores, las estructuras familiares y la organización política de cada comunidad modulaban la integración diferenciada de sus unidades domésticas en las estructuras sociales y económicas más amplias. Estas diferencias tenían su origen en procesos socio-históricos de larga duración, experimentados de manera distinta por las dos comunidades. Reflejan finalmente las relaciones estrechas que existían entre estructuras políticas locales y otras estructuras más amplias. Philippe Bourgois (1988) analiza por su parte la relación entre clase y etnicidad entre dos colectivos indígenas, kuna y guaymí, que trabajan en la misma plantación de plátanos en Panamá y tienen experiencias de explotación diferentes y jerárquicas. El autor explica la posición relativamente ventajosa de los kuna por el hecho de que fueron capaces de movilizar su origen étnico en sus relaciones con los no indígenas, mientras que los guaymí no instrumentalizaron su etnicidad. Estas posiciones étnicas distintas convergen en una experiencia diferente de la explotación económica y la dominación ideológica de y entre estos dos grupos. Fredrik Barth (1987), por otro lado, analiza las variaciones culturales en un mismo sistema cosmológico de Nueva Guinea, desmarcándose de los enfoques taxonómicos, difusionistas o estructurales que caracterizaron anteriormente este tipo de estudios comparativos regionales. Barth pone así en relación las diferencias encontradas en dicho sistema religioso con la organización social propia de los grupos estudiados. El estudio sistemático de estas covariaciones en su contexto social le permite identificar las evoluciones y los dogmatismos de cada sistema cultural local, y con ello descubrir los procesos mentales implicados en la creatividad de la tradición.

Cole y Wolf sitúan los orígenes de las diferencias étnicas observadas entre dos colectividades en los procesos históricos que han dado forma a la configuración socio-política actual. Bourgois se centra en la opresión combinada sufrida por los dos grupos estudiados —pero diferenciada de acuerdo con las posibilidades y opciones de cada uno— a través de los prismas de clase y de etnia más o menos instrumentalizados. En cuanto al análisis de Barth, parece, *a priori*, alejarse de su posición anterior (parcialmente adoptada en los análisis de los autores mencionados anteriormente) en relación con el peso que debe darse a las fronteras étnicas construidas por actores sociales a través de los procesos sociales más amplios, y que finalmente definen las interacciones entre distintos grupos. Los límites sociales así creados, afirmaba, incluyen contenidos culturales variables que sirven para confirmar la naturaleza de la interacción social (Barth, 1969). Esta posición difería del primordialismo que caracterizó previamente a los estudios sobre las particularidades culturales, y proponía una definición más procesual y socialmente construida de los grupos étnicos. Este enfoque, o al menos la interpretación que se le ha dado posteriormente, disociaba la etnicidad de la cultura y se centraba en la economía política de la etnicidad, devolviéndole a la cultura un carácter accesorio en estos procesos. Empero, en su trabajo sobre los mecanismos implicados en la formación de las cosmologías micro-locales en Nueva Guinea, Barth (1987) retomaba esta idea de demarcación agonística organizada de acuerdo a las diferencias culturales para analizar, ya no la propia frontera social en sí, sino cómo se desarrollan, se producen y se comunican estas diferencias culturales a través de la organización social. Por otra parte, revisando su texto seminal de 1969, Barth reconocía que:

El problema del contenido cultural versus la delimitación de fronteras, contribuyó, sin intención, a malas interpretaciones. Sí, es cuestión de analizar los procesos [de elaboración] de fronteras, no de enumerar su contenido [...]. Pero colocar los fundamentos de tales procesos de delimitación de fronteras no implica recorrer los límites de un grupo y observar sus marcas y [los mecanismos de] aislamiento de sus miembros. [...] Las actividades y las instituciones centrales y culturalmente valoradas dentro en un grupo étnico pueden estar profundamente involucradas en el mantenimiento-

*to de sus fronteras mediante el establecimiento de procesos internos de convergencia.*²

Para entender la formación de la identificación étnica de un grupo, y aún más para entender las diferencias de esta conformación en el seno de dos grupos vecinos y distintos, es, pues, necesario abarcar los mecanismos implicados en la creatividad cultural propia de cada grupo. Para entenderlos, estos mecanismos deben ser situados en su contexto intra e inter-étnico y colocados uno frente al otro. En una investigación más amplia y aún en proceso —cuyos avances ya fueron publicados (Ariel de Vidas, 2010, 2012; Ariel de Vidas y Hoffmann, 2010)—, sobre los conjuntos de representaciones nahuas y teenek con respecto a la relación entre el ritual, la cosmología, la sociabilidad y la alteridad, propongo combinar los enfoques históricos, socio-económicos y simbólicos de los autores anteriores para captar los factores ideológicos internos y externos que dan forma, de manera diferente y en su conjunto, a dos sistemas de pensamiento o dos lógicas culturales colindantes. A continuación, y con fines didácticos, para ilustrar el nuevo acercamiento comparatista en antropología sólo presentaré, de manera sintetizada, la parte de este análisis referida a los posibles resultados de la comparación sistemática de dos conjuntos rituales.

Comparar la construcción identitaria nahua y teenek

Mi investigación sobre la construcción identitaria entre grupos nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana, al noreste de México, se interesa particularmente en los procesos de integración diferenciada de estos

² “[T]he issue of cultural content *versus* boundary, as it was formulated, unintentionally served to mislead. Yes, it is a question of analyzing boundary processes, not of enumerating the sum of content [...]. But locating the bases of such boundary processes is not a question of pacing the limits of a group and observing its markers and the shedding of members. [...] [C]entral and culturally valued institutions and activities in an ethnic group may be deeply involved in its boundary maintenance by setting internal processes of convergence into motion” (Barth, 1994: 17-18).

dos grupos indígenas en la sociedad nacional. En un primer trabajo realizado entre 1990 y 1995, he investigado, entre los habitantes de la localidad teenek de Loma Larga (municipio de Tantoyuca), los conceptos *emic* acerca de su propia marginalidad social y económica en relación con otros grupos de la región (Ariel de Vidas, 2003 [2002]). Después, trabajando entre 2004 y 2008 en el mismo municipio, ahora en el pueblo nahua de La Esperanza, sobre dinámicas locales de supervivencia cultural (Ariel de Vidas, 2020), he podido constatar lo que ya había observado anteriormente, a saber, que existe, comúnmente hablado, una actitud de reserva entre los grupos teenek hacia el mundo extra-comunitario, mientras que sus vecinos nahuas, que viven muy cerca, tienen un comportamiento más dinámico y abierto hacia el exterior. Esta actitud se refleja, por ejemplo, en la participación más activa de las poblaciones nahuas en las iniciativas gubernamentales de desarrollo, y en su integración en redes comerciales y políticas regionales. Dichas diferencias fueron objeto de algunas de mis investigaciones socio-económicas anteriores, que confirmaban la diferencia intra-regional entre estos dos grupos (Ariel de Vidas, 1999, 2000, 2003). Así se plantearon nuevos interrogantes, a partir de observaciones empíricas de primera mano, en cuanto a la diferente relación hacia la alteridad social de estos dos grupos.

Para entender las diferentes maneras de construir la identificación étnica —que se concibe aquí como extensión de la alteridad social— en el mismo contexto regional pero con variaciones culturales e históricas, el enfoque comparativo parecía más que necesario. Por otra parte, la cuestión de las diferencias entre los dos grupos étnicos vecinos no era sólo una pregunta de la antropóloga. “¿Por qué mejor no estudia usted a los nahuas?”, así comienza mi libro sobre la cultura de la marginalidad en Loma Larga (Ariel de Vidas, 2003: 21), aludiendo a una pregunta que se me hacía a menudo al principio de mi investigación entre grupos teenek. Del mismo modo, al principio de mi investigación entre grupos nahuas de la misma región, se me preguntaba a menudo por qué había estudiado antes a los teenek. La mirada comparativa no se limita por tanto a la de quien investiga. Estos comentarios —que en términos locales se resumen en que los teenek

son más “dejados” y los nahuas más “aventados”— pronunciados por individuos teenek, nahuas y mestizos de la región, surgen en última instancia de un proceso de clasificación por asimilación, seguido de un proceso de diferenciación: en otras palabras, de una comparación, un recurso cognitivo característico de la naturaleza humana, una manera pragmática de pensar, organizar, regir y actuar en el mundo. Este procedimiento se lleva a cabo habitualmente de forma implícita, sin que los sujetos sean conscientes del criterio utilizado en su clasificación del entorno. Este criterio, en el caso de los discursos mencionados, es etnocéntrico y ontológico en la medida en que se basa en una escala de valor local que toma como modelo de referencia la integración imperiosa de los grupos indígenas en la sociedad nacional (mestiza) — proyecto al que las poblaciones nahuas de la región se muestran aparentemente más propensas que las teenek—. Por otra parte, los individuos nahuas, mestizos y teenek que compartían conmigo estas constataciones de diferencias entre los dos grupos étnicos, lo hacían todos de un modo jerárquico, siempre en detrimento de los teenek. Sin embargo, éstos han interiorizado el discurso desvalorizador, tal como lo expresaba, por ejemplo, un habitante de la localidad teenek de Corral Viejo: “Ellos [los nahuas] son más duros que nosotros [los teenek], son una raza que no entiende razón, lo que piensan hacer, ellos lo hacen” (Ariel de Vidas, 2003: 387). Los estereotipos, nos dicen Cole y Wolf (1974: 272), son el equivalente popular (*folk*) del enfoque estructural e histórico de la antropología. Sólo se diferencian, según estos autores, en el hecho de que buscan explicaciones en la “naturaleza” de los individuos. Sin embargo, expresan los límites que reflejan las preocupaciones locales presentes y pasadas y, por tanto, estos estereotipos deben interesarles también a los antropólogos.

Las culturas y las sociedades no habrían sido diferentes si no estuvieran estructuradas de acuerdo con diferentes lógicas culturales (Holy, 1987: 11). Obviamente, se trata de una perogrullada, pero estas lógicas culturales o “la fórmula de una micro-configuración” (Detienne, 2000: 127) se encuentran en el corazón del enfoque comparativo renovado. Si la cuestión de la diferencia significativa entre los dos grupos étnicos estudiados proviene de los datos etnográficos, y no sólo

de las elucubraciones epistemológicas del etnólogo tratando de encontrar una relación entre la estructura y la agentividad, al investigador le es necesario, sin embargo, rendir cuenta explícitamente de este proceso clasificatorio local que surge de lógicas culturales distintas. En efecto, distinguiéndose de la analogía y la homología, que constatan semejanzas, la comparación —ya en una investigación científica— es una acción explícita y sistemática de búsqueda de semejanzas, pero también de diferencias, a partir de un criterio definido previamente. Comparar es hallar primero las diferencias y similitudes de acuerdo a un ángulo particular o a un criterio que sistematiza y orienta la mirada aplicada a la investigación en cuestión. Al argumento de que nada es comparable se le puede oponer así que, a partir del momento en que se consideran por lo menos dos términos en función de un mismo criterio, todo es comparable, y se funda la pertinencia de la comparación sistemática y su capacidad para darnos herramientas con las que analizar los datos empíricos de manera más conceptual. Para que la comparación sea cualitativa, y tenga al mismo tiempo un alcance más general, este criterio debe surgir de la etnografía y ser explícitamente sistematizado (cf. Eriksen, 1991), lo que los autores de la obra colectiva titulada *Anthropology, by Comparison* (Gingrich y Fox, 2002) han denominado “la teorización del contexto” (*theorizing context*).

Buscando el criterio adecuado

De esta manera, además de las observaciones iniciales entre los dos grupos que permitieron constatar cómo, pese a preservar sus tradiciones, las poblaciones nahuas de la región son más receptivas a las influencias extra-comunitarias, más dinámicas y más emprendedoras, y las poblaciones teenek más reservadas ante el mundo exterior, los datos empíricos recogidos de primera mano en estas dos sociedades permitieron, a su vez, establecer largas listas de diferencias observadas entre los dos grupos vecinos. Por ejemplo: en el grupo teenek los niños se transportan delante, mientras que en el grupo nahua se los lleva a la espalda; las flores se emplean sólo en el contexto

católico en el medio teenek, mientras que en el medio nahua son utilizadas en varios ámbitos religiosos y sociales; los individuos teenek con los que estuve en contacto les retuercen el cuello a los pollos para matarlos, mientras que sus homólogos nahuas les cortan la lengua; el rito de nacimiento teenek se realiza en casa de la parturienta y sólo con los familiares cercanos, mientras que en el medio nahua se celebra en el exterior de la casa con la participación de la familia extensa y de los vecinos... La lista de las diferencias o semejanzas entre grupos teenek y nahuas podría alargarse abarcando diferentes dominios, pero continuaría siendo descriptiva si no se encuentra un criterio con el que se puedan sistematizar los datos observados.

Para encontrar el criterio adecuado para este ejercicio de comparación, tomé como punto de partida las posiciones auto-desvalorizadoras de los individuos teenek que, como he mostrado en mi libro sobre la cultura de la marginalidad teenek (2003), reflejan un acercamiento particular al mundo en cual unos y otros están clasificados de acuerdo a criterios culturales, cuya lógica deriva de la cosmogonía local. Se trata del sistema de clasificación —por lo tanto comparativo— del Sí Mismo y del Otro, o sea, un modelo etnoteórico teenek. Con este modelo teenek de la alteridad y de la etnicidad como telón de fondo, exploré posteriormente los vínculos entre la cosmología, las prácticas sociales y los discursos en el grupo nahua para detectar el posible modelo nahua local de la alteridad y de la etnicidad. Los resultados, parciales, del análisis comparativo de modelos teenek y nahua fueron detallados en otro texto (Ariel de Vidas, 2010). En este ensayo intento presentar, pues, los entresijos del camino conceptual que conduce hacia estos modelos étnicos locales de la alteridad y de la etnicidad, que son modelos de clasificación, categorización y después de comparación *emic* entre diferentes categorías sociales. Sin embargo, parece —y ésta era mi hipótesis de trabajo—, que los dos grupos no procedieron de acuerdo con los mismos modos de clasificación. Se trata aquí, obviamente, de una *grounded theory*, es decir, de un principio basado en la experiencia etnográfica de la etnóloga y en las interpretaciones que de ella pudo deducir, y no de un modelo diseñado y formulado fuera del contexto examinado y

previo a la experiencia empírica. Este principio o modelo destilado de la etnografía permite contraponer dos modalidades de sociabilidades distintas, características de estos grupos vecinos, y establecer comparaciones entre ellas. En otras palabras, el criterio de la sociabilidad, conjugado en diferentes ámbitos de la vida social de ambos grupos, pareció proporcionar la piedra angular para efectuar este ejercicio comparativo, y permitió abarcar la relación con el Otro tal como la experimentan los dos grupos étnicos vecinos.

Teniendo estas reflexiones en mente, el criterio fue encontrado finalmente durante un ritual de curación nahua, mientras yo observaba que, al final de la ceremonia, la gente consumía las ofrendas ofrecidas a la tierra. Este detalle llamó mi atención porque en el medio teenek, en el que había trabajado antes, se celebra también este tipo de ritual de curación pero la gente no consume las ofrendas dedicadas a la tierra (otra diferencia que se agrega a la lista). Cuando expresé abiertamente mi sorpresa diciendo a mis anfitriones nahuas que los teenek no se comen las ofrendas, me dijeron entonces, entre otras cosas, una frase que me permitió avanzar conceptualmente en mi investigación: “los teenek no saben combinar”.

Esta frase que escribí en mi cuaderno de campo se coció a fuego lento por un tiempo y finalmente se transformó en una clave de lectura de lo que se combina o no dentro de los rituales de curación —un ámbito compartido por los dos grupos vecinos estudiados, que obedece *a priori* a la misma lógica pero que se efectúa en cada grupo de manera radicalmente distinta—.

Lo que se “combina” o no en los ritos de curación teenek y nahuas

El punto de partida es efectivamente común a ambos grupos: según los mitos recogidos en estas dos comunidades, la tierra está poblada por seres presolares o prehumanos que causan enfermedades derivadas de la pérdida del alma, y que pueden padecer los seres humanos,

desequilibrando su cuerpo. Para recuperar el alma perdida, se realizan purificaciones terapéuticas (*limpias o barridas*) en la casa frente al altar doméstico donde están colocadas las imágenes católicas. Luego, a mediodía —y lo mismo sucede en ambos grupos—, se acude al monte para depositar una ofrenda a los seres de la tierra. A partir de esta fase, las prácticas teenek y nahuas empiezan a diferir.

En el medio teenek, el curandero, acompañado por un familiar del paciente, va al monte tres veces (en días distintos) para rescatar el alma del enfermo de los Baatsik', los antepasados y dueños de la tierra. Se habla sólo en teenek con estos seres, se les ofrece aguardiente y, finalmente, ellos liberan el alma cautiva que se recoge en un pañuelo blanco con una cruz y una flor (el paso del mundo pagano y oscuro de los Baatsik' al mundo humano, católico, de la luz solar).

Luego, de regreso a casa, se reintegra el alma al cuerpo del paciente ante el altar doméstico. El curandero habla esta vez sólo en español, ofreciendo copal (incienso) a los santos católicos. Tras siete purificaciones terapéuticas, el curandero teenek y un familiar del paciente van al monte a presentar una ofrenda a los Baatsik'. Esta ofrenda consiste en un caldo de gallina negra (color de los Baatsik', que viven en la oscuridad). Esta ave, que debe proceder del pueblo (y no de una granja comercial externa a la comunidad), sirvió antes de llegar a la cacerola para efectuar las limpias en el rito de purificación. No se despluma el ave, no se la lava, no se le quitan las patas ni las garras. Es cocida sólo a medias y no se le añaden condimentos. El corazón de la gallina se corta en siete trozos (el número 7 complace particularmente a los Baatsik'), cada trozo se envuelve con hojas de plátano y el conjunto en otra gran hoja de plátano, como un tamal (siete en uno). También se añaden al caldo siete pequeñas tortillas duras sin sal. Todo esto se deposita en el monte, con los restos del rito de purificación (esencialmente follaje).

A estos elementos diversos de la ofrenda se añaden cáscaras de huevo y restos de alimentos podridos, sucios, crudos, insípidos, cabezas de pollo, huesos, etc., y estos ingredientes se colocan en una pila, uno encima del otro. Sobre este montón se tiran las cenizas del copalero o incensario que sirvió durante el ritual. Todo esto se realiza porque

los Baatsik' tienen, de acuerdo a mis interlocutores teenek, una conducta contraria a la humana: lo que es placentero para ellos, es lo más asqueroso para los humanos. “Es el mundo al revés”, me decían, “por eso nosotros caminamos con los pies y los Baatsik' con la cabeza”. Este comentario se refiere al mito de origen teenek que relata cómo estos seres, que son los antepasados, no estaban dispuestos a recibir la luz del sol y se metieron en la tierra —que estaba todavía blanda—, primero la cabeza, para crear así los cerros y cubrir de esta manera el astro. Como no lograron su objetivo, se encuentran allí todavía en esta posición, “al revés”, furiosos contra los teenek contemporáneos que han aceptado la luz del sol (el cristianismo), y ésta es la razón por la cual envían enfermedades. La ofrenda repugnante para los humanos, pero exquisita para los Baatsik', se deja pues en y a la naturaleza.

En el medio nahua, para pacificar a los Tepas, dueños de la tierra, se les ofrece un gallo y una gallina, que tienen que proceder también del mismo rancho (un principio de autoctonía) y que han sido empleados primero para la purificación terapéutica del paciente. Estas aves se despluman completamente y se preparan como es debido, con una salsa para cocinar tamales grandes. A éstos se añaden productos locales de la tierra (camotes, yucas, calabazas cocidas, etc.) así como dulces, refrescos, cervezas, aguardiente, cigarrillos... que son productos comprados en la cabecera mestiza de Tantoyuca (productos autóctonos frente a productos de origen externo). Todos estos alimentos se depositan de acuerdo a un orden específico, orquestado por el especialista ritual local, y cuya lógica se encuentra asimismo en otras ofrendas más amplias y de índole más colectiva dentro de este pueblo (Ariel de Vidas, 2020). Al final del ritual, toda la ofrenda es consumida por los participantes, ya que se invita a los parientes y vecinos a acompañar al paciente en el monte. A diferencia de la ofrenda teenek, que se deja solitaria a los Baatsik' sin compartir, ya que están “al revés”, en el rito nahua se perfila una cierta convivencia con los seres de la tierra.

Los marcadores de alteridad

Tenemos aquí, entonces, algunos marcadores de la alteridad a través del principio de distinción culinaria observada en los ritos de curación teenek y nahua. Entre los teenek, ésta se da entre los alimentos consumidos por ellos y los que consumen los Baatsik' –los alimentos no se comparten–. Entre los nahuas observamos un principio de fusión, aunque con una distinción interna entre los alimentos de origen local y los de origen externo; sin embargo, éstos se combinan y se comparten con los seres de la tierra.

Los marcadores de la alteridad se encuentran también en los principios de diferenciación lingüística y espacial operados por ambos grupos. Los teenek dialogan con los Baatsik' sólo en el idioma teenek y sólo en el monte, y con los santos católicos sólo en lengua española y sólo ante el altar doméstico. Los nahuas utilizan simultáneamente los dos idiomas para comunicarse con los seres de la tierra, así como con los santos católicos, en el mismo lugar, ya sea en el espacio silvestre o doméstico.

En otras palabras, a través de la comparación de la comida ritual empleada por ambos grupos, podemos ver cómo los teenek de Loma Larga distinguen, por diferentes medios, entre los seres sobrenaturales paganos y católicos, mientras que los nahuas de La Esperanza, que también distinguen entre estas entidades, actúan más bien para “combinar” o fusionarlos en su rito (Ariel de Vidas, 2019).

Estas diferencias de principios que sólo la comparación sistemática pudo resaltar, se explicarían probablemente por el hecho de que, para los teenek, los Baatsik' son antepasados, mientras que para los nahuas, los Tepas son los dueños de la tierra a quienes deben respeto. Hay que mencionar que los teenek son un grupo establecido en la región desde el siglo ii d.C., mientras que los nahuas se asentaron en esta región sólo a principios del siglo xx. De ello se puede inferir un distinto régimen de historicidad para cada colectivo, es decir, la manera según la cual un grupo se posiciona en el tiempo presente, lo que implica para cada grupo una relación muy diferente con los seres de la tierra.

Por un lado, los teenek que “aceptaron la luz del sol” deben, desde entonces, de acuerdo a su mito de origen, convivir con sus parientes maléficos que se negaron a aceptarla. Se trata de una relación de conflicto perpetuo, debida a esta sustitución intergeneracional (los teenek contemporáneos que han sustituido a sus antepasados que envían por lo tanto enfermedades). Los teenek parecen resolver este conflicto permanente por la bipolarización vertical, espacial y lingüística entre ellos y los seres sobrenaturales. La ofrenda de alimentos repugnantes entregados a los Baatsik’, depositados en el monte, amontonados unos sobre otros y enterrados bajo las cenizas, reflejaría quizás esta relación de sustitución vertical con la alteridad sobrenatural y el deseo de mantener la distancia necesaria para vivir su humanidad contemporánea.

Por otro lado, los nahuas, llegados recientemente a la región (hace un centenar de años), tuvieron que encontrar un modo de cohabitación con aquellos dueños de la tierra de su nueva ubicación, pero también con los mestizos, el grupo no indígena vecino. Aquí, las ofrendas fueron depositadas más bien de manera horizontal, y los nahuas combinan en el ritual no sólo sus dos idiomas, sino también elementos de diferentes orígenes destinados a los Tepas y a los santos católicos, y que luego se comparten incluso con los seres humanos.

Estamos, pues, en presencia de dos grupos indígenas contemporáneos y vecinos cuyos anclajes territoriales en la región, diferencia- dos en el tiempo, se reflejan en sus narraciones mítico-históricas (muy desarrolladas por los teenek, muy reducidas entre los nahuas). Éstas producen dos modos de convivencia con los seres telúricos, y de allí dos conjuntos diferentes de prácticas rituales en relación con la tierra: uno, el conjunto teenek, es étnicamente polarizado, y el otro, el conjunto nahua, tiende más a la convergencia y hacia la pluralidad cultural de su entorno.

Por lo tanto, los alimentos rituales teenek y nahuas que se ofrecen a la alteridad sobrenatural pueden reflejar los regímenes de historicidad diferenciados de cada grupo, que se aplicarían, por extensión, a la alteridad social mundana. Estas correlaciones de diferentes principios alimenticios rituales comparados, aportan

finalmente elementos procedentes de la cultura y de la forma de pensar entre los grupos teenek y nahuas. Además, proveen probablemente algunos indicios para entender sus maneras distintas de estar en el mundo multiétnico contemporáneo. El modo de relacionarse con la alteridad sobrenatural organiza el modo de relaciones con la alteridad social.

Conclusión

La alteridad no es, obviamente, abarcada aquí como una categoría aparte, no negociable, dada, natural, asumida como un hecho no problematizado. Se debe analizar en su contexto de acuerdo con la manera en que la conceptualizan los actores en cuestión, según las modalidades con las que se construye culturalmente, y según el sentido temporal que se le da en la sociedad estudiada. Por tanto, la comparación se realiza a ese nivel, el de las construcciones, y no el de los “hechos” y “listas de diferencias”. La comparación no se centra en objetos, sino en los procesos por los cuales los objetos reciben un valor cultural, es decir, una lógica cultural a través de la cual se construyen (cf. Strathern, 1981).

Para ilustrar este acercamiento emprendido por el nuevo comparatismo en antropología, cuyos antecedentes se presentaron en la primera parte de este capítulo, he desarrollado de manera sintetizada un ejercicio de puesta en relación comparada de conjuntos de construcciones simbólicas, teenek y nahua, a través de ciertas prácticas rituales, en particular aquéllas que consisten en depositar ofrendas a la tierra. Las observaciones empíricas permitieron constatar que, en el medio teenek, los depósitos rituales consisten en alimentos descompuestos y abandonados a la naturaleza, mientras que, en el medio nahua, las ofrendas consisten en un verdadero festín que comparten posteriormente humanos y seres sobrenaturales.

Teniendo en cuenta también otros rasgos sociales de estas dos sociedades, particularmente las relaciones de convivencia intra y extra comunitarias, se planteaba la cuestión de si estos rituales reflejarían y/o mantendrían –y de ser así, cómo– una relación con la identidad cultural y un conjunto de relaciones sociales en estas dos sociedades. Estos rituales forman, en efecto, unidades observables que, abarcadas en su contexto más amplio, son al mismo tiempo construcciones culturales por excelencia con sus variabilidades y recurrencias propias. Por lo tanto, reflejan una serie de valores y de representaciones de relaciones sociales, como menciona Daniel de Coppet (1992) recordándonos las enseñanzas de Durkheim. Más aún, como expresa John Murra (1962: 714), lo que una sociedad elige como objeto de sacrificio es un índice de los valores de ésta. Lo que se ha comparado es, pues, el conjunto de valores mostrados en los rituales y que se ponen en relación con lo social, y no los rituales en sí mismos. El análisis comparativo de los alimentos ofrecidos en el marco de los ritos de curación nahuas y teenek permitió una vía privilegiada para intentar explicar los diferentes *ethos* encontrados y las relaciones extra-comunitarias diferenciadas observadas entre estos dos grupos dentro de su región.

Como palabras finales, merece la pena citar a Claude Lévi-Strauss quien, refiriéndose a la diversidad cultural, destacaba que:

lo característico de cada [cultura] reside básicamente en su manera particular de resolver los problemas, de poner en perspectiva los valores, que son aproximadamente los mismos para todos los hombres, porque todos los hombres sin excepción poseen un lenguaje, unas técnicas, un arte, unos conocimientos de tipo científico, unas creencias religiosas y una organización social, económica y política (Lévi-Strauss, 1999 [1950]: 48).

[Y añade:] *la verdadera contribución de las culturas no consiste en la lista de sus invenciones particulares, sino en la distancia diferencial que ofrecen entre ellas* (1999 [1950]: 55).

El panorama general de la comparación en antropología presentado en este ensayo, así como el ejemplo de su aplicación en la investigación entre nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana, tenían como objetivo transmitir que es precisamente en esta “distancia diferencial” en la que los antropólogos comparatistas tienen que poner toda su atención.

Bibliografía

- Ariel de Vidas, Anath, 2020, *Combinar para convivir en la tierra como en el cielo. Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempos de modernización*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de San Luis, Institut des Amériques.
- Ariel de Vidas, Anath, 2019, “El arte de combinar. La gestión ritual de horizontes religiosos distintos en medios nahua y teenek de la Huasteca veracruzana (México)”, *Anales de Antropología*, 53 (1), pp. 7-17, disponible en línea: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/64622>
- Ariel de Vidas, Anath, 2012, “Miracle et espace social au village nahua de La Esperanza, Mexique”, *Ateliers d’anthropologie*, 37, disponible en línea: <http://ateliers.revues.org/9229>
- Ariel de Vidas, Anath, 2010, “Entre rito y mito. Relaciones diferenciadas a la alteridad entre nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana (México)”, en Ma.-E. Olavarría, S. Millán y C. Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Juan Pablos Editor, pp. 119-142.
- Ariel de Vidas, Anath, 2003 [2002], *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, Colegio de San Luis, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche pour le Développement.
- Ariel de Vidas, Anath, 2000, “The Teenek Indian and the Public Indian: Indians and the Public Spheres in Twentieth-Century Northeast Mexico”, en L. Roniger y T. Hertzog (eds.), *The Collective and the Public in Latin America. Cultural Identities and Political Order*, Brighton, Sussex Academic Press, pp. 257-272.
- Ariel de Vidas, Anath, 1999, “Más allá de la rentabilidad. Algunas observaciones etnológicas acerca de los programas de desarrollo en la Huasteca veracruzana”, *Trace*, 35, pp. 38-49.
- Ariel de Vidas, Anath y Odile Hoffmann, 2010, “Las narrativas del anclaje y la pertenencia entre indígenas y afrodescendientes. Reflexiones entre México y Colombia”, en E. Cunin (coord.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad

- Nacional Autónoma de México, Institut de Recherche pour le Développement, pp. 173-195.
- Balandier, Georges, 1963, "Sociologie dynamique et histoire à partir des faits africains", *Cahiers internationaux de Sociologie*, 34, pp. 3-11.
- Barnes, Robert H., 1987, "Anthropological Comparison", en L. Holy (ed.), *Comparative Anthropology*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 119-134.
- Barth, Fredrik, 1994, "Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity", en H. Vermeulen y C. Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, Amsterdam, Het Spinhuis, pp. 11-32.
- Barth, Fredrik, 1987, *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variations in Inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Barth, Fredrik, 1969, "Introduction", en F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, Boston, Little, Brown, pp. 9-38.
- Benedict, Ruth, 1989 [1934], *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin Company.
- Berthoud, Gérald, 2007, "La comparaison anthropologique: ébauche de la méthode", *Revue européenne des sciences sociales*, 45, 3, pp. 67-82.
- Blaisel, Xaviery Jean-Claude Muller, 1997, "Présentation. Cultures et comparaisons régionales", *Anthropologie et Sociétés*, 21, 2-3, pp. 9-18.
- Boas, Franz, 1896, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", *Science*, 4, 103, pp. 901-908.
- Bourgois, Philippe, 1988, "Conjugated oppression: class and ethnicity among Guaymi and Kuna banana workers", *American Ethnologist*, 15, 2, pp. 328-348.
- Bowen, John y Roger Petersen, 1999, *Critical Comparisons in Politics and Culture*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.
- Bucher, Bernadette, 1991, "Analyse comparative", en P. Bonte y M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 167-168.
- Clifford, James y George E. Marcus (eds.), 1986, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- Cole, John y Eric Wolf, 1974, *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York, Academia Press.
- Colectivo, 2002, "L'exercice de la comparaison" (dossier), *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57, 1, pp. 27-147.
- De Coppet, Daniel, 1992, "Introduction", en D. de Coppet (ed.), *Understanding rituals*, London, Routledge, pp. 1-10.
- De Munck, Victor, 2002, "Contemporary issues and challenges for comparativists: An appraisal", *Anthropological Theory*, 2, 1, pp. 5-19.

- De Munck, Victor, 2000, "Introduction: Units for Describing and Analyzing Culture and Society", *Ethnology*, 39, 4, pp. 279-292.
- Detienne, Marcel, 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil.
- De Verdalle, Laure, Cécile Vigour y Thomas Le Bianic, 2012, "S'inscrire dans une démarche comparative. Enjeux et controverses", *Terrains et travaux*, 21, 2, pp. 5-21.
- Douglas, Mary, 1966, *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim, Émile, 1967 [1897], *Le suicide*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^e éd.
- Eggan, Fred, 1954, "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison", *American Anthropologist*, 56, 5, 1, pp. 743-763.
- Englund, Harri y James Leach, 2000, "Ethnography and the Meta-narratives of Modernity", *Current Anthropology*, 41, 2, pp. 225-248.
- Eriksen, Thomas Hylland, 1991, "The Cultural Contexts of Ethnic Differences", *Man* (N.S.) 26, pp. 127-144.
- Evans-Pritchard, Edward Evan, 1963, *The Comparative Method in Social Anthropology*, London, University of London, Athlone Press.
- Falk Moore, Sally, 2005, "Comparisons: Possible and Impossible", *Annual Review of Anthropology*, 34, pp. 1-11.
- Foster, Robert J., 2002, "Bargains with Modernity in Papua New Guinea and Elsewhere", *Anthropological Theory*, 2, 2, pp. 233-251.
- Fox, Richard G., 2002, "The study of historical transformation in American anthropology", en A. Gingrich y R. G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, Routledge, pp. 167-184.
- Fox, Richard G. y Andre Gingrich, 2002, "Introduction", A. Gingrich y R. G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, Routledge, pp. 1-24.
- Frazer, James George, 1911-1915, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London, MacMillan.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- Giddens, Anthony, 1995, "Epilogue", en A. S. Ahmed y C. Shore (eds.), *The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World*, London, Athlone.
- Gingrich, Andre y Richard G. Fox (eds.), 2002, *Anthropology, by Comparison*, foreword by Marilyn Strathern, London, Routledge.
- Giraud, Olivier, 2012, "Les défis de la comparaison à l'âge de la globalisation: pour une approche centrée sur les cas les plus différents inspirée de Clifford Geertz", *Critique internationale*, 57, 4, pp. 89-110.

- Gluckman, Max, 1958, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Manchester, Manchester University Press.
- Hastrup, Kirsten, 2002, "Anthropology's comparative consciousness: the case of human rights", en A. Gingrich y R. G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, Routledge, pp. 27-43.
- Héritier-Augé, Françoise, 1992, "Du comparatisme et de la généralisation en anthropologie", *Gradhiva*, 11, pp. 3-22.
- Herzfeld, Michael, 2001, "Performing comparisons", *Journal of Anthropological Research*, 57, 3, pp. 259-276.
- Holy, Ladislav (ed.), 1987, *Comparative Anthropology*, Oxford, Basil Blackwell.
- Kapferer Bruce, 2011, "Strathern's New Comparative Anthropology: Thoughts from Hagen and Zambia", *Common Knowledge*, 17, 1, pp. 104-110.
- Kuper, Adam, 2002, "Comparison and contextualisation. Reflections on South Africa", en A. Gingrich y R. G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, Routledge, pp. 143-166.
- Lévi-Strauss, Claude, 1999 [1950], *Raza e historia*, Madrid, Altaya.
- Lévi-Strauss, Claude, 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Levy, Robert I., 2005, "Ethnography, Comparison, and Changing Times", *Ethos*, 33, 4, pp. 435-458.
- Lewis, Oscar, 1955, "Comparisons in Cultural Anthropology", *Yearbook of Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, pp. 259-292.
- Lienhardt, Godfrey, 1991, "Radcliffe-Brown Alfred Reginald", en P. Bonte y M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 612-614.
- Lindholm, Charles, 1997, "Logical and Moral Dilemmas of Postmodernism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3, 4, pp. 747-760.
- Lowenhaupt Tsing, Anna, 2004, *Friction. An Ethnography of Global Connections*, Princeton, Princeton University Press.
- Macdonald, Charles, 2007, "Inventaire et Comparaison", article posté le 27 mai 2007 sur le site des *Assises de l'ethnologie et de l'anthropologie en France* (12-15 décembre 2007), consulta 2 de enero de 2008, disponible en línea: <http://assisesethno.org/spip.php?article54>
- Mace, Ruth y Mark Pagel, 1994, "The Comparative Method in Anthropology", *Current Anthropology*, 35, 5, pp. 549-564.

- Marcus, George E., 1995, "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multisited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.
- Mauss, Marcel, 1968 [1909], "La prière", en *Œuvres 1: Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit.
- Meade, Margaret, 1935, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, William Morrow.
- Melhuus, Marit, 2002, "Issues of Relevance: Anthropology and the Challenges of Cross-Cultural Comparison", en A. Gingrich y R. G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, Routledge, pp.70-91.
- Morgan, Lewis Henry, 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian Institute.
- Murdock, George Peter, 1957, "Anthropology as a Comparative Science", *Behavioral Science*, 2, 4, pp. 249-254.
- Murra, John V., 1962, "Cloth and Its Functions in the Inca State", *American Anthropologist*, 64, 4, pp. 710-728.
- Naroll, Raoul, 1965, "Galton's Problem: the Logic of Cross-Cultural Analysis", *Social Research*, 32, 4, pp. 428-451.
- Ortner, Sherry B., 1984, "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1, pp. 126-166.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, 1951, "The Comparative Method in Social Anthropology", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 81, 1/2, pp. 15-22.
- Rohner, Ronald P., Raoul Naroll, Herbert Barry III, William T. Divale, Edwin E. Erickson, James M. Schaefer, Richard G. Sipes, 1978, "Guidelines for Holocultural Research", *Current Anthropology*, 19, 1, pp. 128-129.
- Sahlins, Marshall, 1963, "Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, 5, 3, pp. 285-303.
- Sartori, Giovanni, 1999 [1991], "Comparación y método comparativo", en G. Sartori y L. Morlino (comps.), *La comparación en las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, Ciencias Sociales Ensayo, pp. 29-49.
- Segal, Robert A., 2001, "In Defense of the Comparative Method", *Numen*, 48, 3, pp. 339-373.
- Strathern, Marilyn, 2002, "Foreword: Not Giving the Game Away", en Andre Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London & New York, Routledge, pp. xiii-xviii.
- Strathern, Marilyn, 1981, "Culture in a Netbag: The Manufacture of a Subdiscipline in Anthropology", *Man (N.S.)*, 16, 4, pp. 665-688.

Tylor, Edward Burnett, 1889, "On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 18, pp. 245-272.

Vigour, Cécile, 2005, *La comparaison dans les sciences sociales*, Paris, La découverte.