

DE LAS NOTAS DE CAMPO A LA TEORÍA. DESCUBRIMIENTO Y REDEFINICIÓN DE *NAGUAL* EN LOS REGISTROS CHIAPANECOS DE ESTHER HERMITTE .¹

Grupo-taller de trabajo de campo etnográfico del IDES²

RESUMEN

Este trabajo se enmarca en la literatura reciente sobre la producción de campo y textual de la etnografía. Partiendo del análisis de la tesis doctoral de la antropóloga social argentina Esther Hermitte y de tres cuadernos de notas de campo en Chiapas (1960-1961), reconstruimos su proceso de redefinición del concepto de *nagual* en la antropología del área Maya. Diversos indicios nos advierten sobre la peculiaridad del trabajo de campo etnográfico, tal como lo practico Hermitte: la capacidad de conocer/descubrir lo culturalmente inesperado, y la posibilidad de dialogar con la teoría desde otros universos empíricos examinados a través de métodos cualitativos.

INTRODUCCION

En las últimas dos décadas el público académico ha tenido acceso a un creciente volumen de estudios sobre la historia de la Antropología y de los antropólogos, dando lugar al análisis de las trastiendas del método etnográfico de campo (Stocking 1983a,b,c,1984). Esta literatura fue simultánea al debate generado por antropólogos norteamericanos en torno al género textual de la etnografía y a la construcción de autoridad en el producto escrito.

Las notas de campo comprenden una amplia gama de contenidos: registros de observaciones, eventos y discursos de los actores; anotaciones casuales y fragmentarias; diarios personales; planes de actividades diarias; copia de material escrito hallado en el campo; diagramas, planos y dibujos. Son los diversos tipos de registro elaborados por el investigador a lo largo de su trabajo de campo. (Sanjek 1990a; Bernard 1988; Emerson et.al. 1995). En este sentido, las notas de campo son representaciones del campo y componen un capítulo de los manuales de métodos y técnicas de investigación social.



En publicaciones más recientes, sin embargo, las notas han comenzado a verse como la instancia donde confluyen las vicisitudes previsibles e imprevistas del trabajo en terreno, la subjetividad del investigador y de los informantes, sus conceptos, y el producto textual. (Jackson 1990; Wolf 1990). En efecto, las notas no son el informe que leerán los evaluadores, ni el libro que leerá la audiencia sino los primeros peldaños hacia el trabajo final, retazos inacabados, a menudo desordenados, y por eso quizás poco presentables (Obbo 1990). Como producto intermedio entre el trabajo de campo y el escrito final, suele mantenerse en la esfera privada de la investigación (Jackson 1990). Las notas de campo se convierten así en expresión íntima de la vida cotidiana del investigador en el campo y, por lo tanto, constituyen un excelente acceso a las instancias del trabajo en terreno que suelen quedar silenciadas en el texto etnográfico. En este segundo sentido, pues, las notas de campo son representaciones del proceso de conocimiento que tiene lugar en terreno, permitiendo vislumbrar los cambios de un proceso de investigación supuestamente dado e inmanente (Ottenberg 1990).

Como parte del trabajo de campo las notas constituyen una interrupción del flujo de esa cotidianidad que se expresa en el acto de la escritura, interrupción que cobra caracteres particulares. James Clifford (1990) distingue tres términos para referirse a ella: la inscripción, la transcripción y la descripción. El primero ocurre cuando el observador participante realiza anotaciones para inscribir lo sucedido, esto es, para fijar una observación o información casual; el segundo cuando el investigador transcribe relatos precodificados como son las tradiciones orales, y el tercero cuando se produce la descripción más o menos coherente y ordenada de algún aspecto de la realidad observada. Estos tres momentos, presentan algo en común: la escritura que tiene lugar *en* el campo. Y revelan distintos procesos de elaboración y conceptualización que dependen de distancias variables en los diálogos entre el investigador y sus informantes. Entre la inscripción de información y la descripción hay un continuo donde la proximidad al campo es en apariencia inversamente proporcional a la conceptualización y la abstracción. Charles Wright Mills se refiere a este proceso cuando afirma que la escritura es un proceso que entraña la configuración de nuevos contextos de descubrimiento cada vez más comprometidos con el "contexto de presentación". En tal elaboración el investigador pasa de presentar "su pensamiento para uno mismo" a trabajar su representación escrita a través de modificaciones sintácticas y sustantivas con el fin de transmitir con mayor claridad su experiencia de conocimiento (Mills en Plath 1990:36).

Este proceso, que Mills ubicaba en el escritorio, los antropólogos lo localizan en el campo. Las notas de campo encierran un carácter desafiante y a veces contradictorio: pertenecen y no pertenecen al campo; hablan del trabajo de campo pero se apartan de él; anuncian pero no son todavía el trabajo final; revelan la

familiaridad progresiva del investigador con la vida local, pero también su perplejidad ante lo que paulatinamente conoce. Este proceso es común a todas las ciencias empíricas, pero en Antropología cobra una dimensión diferente.

Las notas de campo constituyen la necesaria bisagra entre el campo empírico y la elaboración teórica. No solamente porque indican una transición secuencial, sino porque en ellas tiene lugar "el diálogo de la perplejidad" del investigador ante la dificultad de dar cuenta de su objeto de conocimiento. Ella se revela en las vicisitudes que afronta el etnógrafo a la hora de inscribir, transcribir y describir el campo, porque en un giro reflexivo, es también, inscribir, transcribir y describirse él mismo.

Suele identificarse el llamado "giro reflexivo" operado en la Antropología desde los 80's, con la exposición textual de la subjetividad del investigador. Sólo las nuevas etnografías, designadas como "experimentales" (Marcus & Cushman 1982, Marcus & Fischer 1986), o dialógicas (Clifford 1983), tendrían la virtud de introducir al investigador como sujeto cognoscente, en el texto etnográfico. Sin embargo, y en la línea de trabajos anteriores (Guber 1993-4), la reflexividad es una condición de toda la actividad humana y no una cualidad dependiente de la voluntad del cientista social (Watson 1987). La protagonista de este artículo, Esther Hermitte, figura central de la Antropología Social argentina, realizó su trabajo de campo entre el 28 de julio de 1960 y el 1 de noviembre de 1961 en Pinola, localidad de Chiapas al sur de México para sus tesis de Maestría y Doctorado en la Universidad de Chicago. Entonces no se le ocurría que sus notas pudieran calificarse como "reflexivas". Tampoco empleó este término cuando, tras su regreso a la Argentina en 1965, inició su trayectoria profesional en una especialidad sin antecedentes en el país. Ni sus investigaciones en una localidad mediana de la provincia norteña de Catamarca (Hermitte 1972; Hermitte & Herrán 1970), ni su relevamiento de la situación indígena en la capital provincial y poblaciones menores del Chaco (Hermitte y equipo 1996), tienen a Hermitte como **figura textual** sino, a tono con la época como una narradora impersonal de procesos sociales en lo que por entonces se designaba como "Antropología de las Sociedades Complejas".

Sin embargo, como bien señala Watson, Hermitte nunca dejó de ser reflexiva, ya que la reflexividad se manifiesta de modos diferentes según cada etapa de la investigación. Al respecto, el texto etnográfico final es la etapa que más atención ha recibido de parte de los escritos recientes. Pero la reflexividad también aparece en las notas de campo de una manera particular que hemos designado como "diálogo de la perplejidad". Retomando los énfasis en las perspectivas dialógicas de los antropólogos postmodernos, hablar de "diálogo de la perplejidad" refiere a la experiencia etnográfica del investigador en el campo. Y si bien dicha perplejidad puede trascender a la etapa de la redacción final -domesticada por la retórica persuasiva-, en las notas de campo, el estado de perplejidad emerge más descontrolado. En las páginas



siguientes, indagaremos en las inscripciones, descripciones y transcripciones del diálogo de Hermitte y los Pinoltecos de los tempranos 1960's, que constituye, a nuestro entender, la médula del proceso de investigación etnográfica. Revisando sus notas manuscritas y mecanografiadas, intentaremos reconstruir el proceso de descubrimiento o "diálogo de la perplejidad" que dio lugar a la redefinición teórica del concepto maya de *nahual*. Para ello nos basaremos en sus notas de campo en Chiapas que integran hoy su archivo personal² en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Allí en el Centro de Antropología Social que ella misma creara en 1974 desempeñó una continua tarea docente hasta 1982, etapa en la cual las condiciones políticas excluyeron la Antropología Social de las carreras oficiales de Antropología³.

Como veremos, las notas de campo de Esther Hermitte muestran el proceso por el cual ella convirtió una perplejidad consciente y controlada en un descubrimiento. Así, esperamos poner de relieve no sólo la sistematicidad de la investigación etnográfica, sino también la necesaria comparecencia de la investigadora en notas que, muy lejos de las tendencias actuales a la reflexividad, debían incluirla. Esperar lo inesperado y escribir lo indescriptible se revelan como el hilo conductor del proceso de conocimiento que acometió Hermitte treinta años antes de que lo inesperado estallara en las narices del gobierno mexicano, y en la cara del mundo.

Para dar cuenta de este proceso pasaremos revista a las acepciones principales de "notas de campo" en Sociología y Antropología, y luego nos internaremos en el trabajo de Hermitte, desandando el "contexto de presentación" desde su monografía final hasta su "diálogo de la perplejidad" tal como fue registrado en sus notas y diarios de campo.

II. Las notas de campo en Ciencias Sociales y Antropología.

La temática de las notas de campo o "registros" suele aparecer en la literatura metodológica de las Ciencias Sociales subordinada a la aplicación de técnicas determinadas. La "recolección de datos" se refiere más a cómo fijar la evidencia, que a cómo se observa, participa o entrevista. Sin embargo, pueden notarse énfasis distintos según las tradiciones disciplinarias.

La mayor parte de los "manuales" sobre métodos y técnicas de investigación realizados y dirigidos por y para sociólogos⁴ no presenta a las notas de campo como una dimensión problemática, lo cual es evidente en la frecuente ausencia de secciones dedicadas al tema. A diferencia de lo que ocurre con otras técnicas, la observación participante introduce en los manuales recomendaciones sobre el registro de su aplicación, debido a la centralidad que asume el etnógrafo al ser la única herramienta de trabajo. Es así que el compromiso personal que requiere esta técnica pondría en cuestionamiento la garantía de objetividad en la producción del



dato. La imprevisibilidad y complejidad de las situaciones de participación y observación directa agravan aún más estos problemas de validación.

Es en función de las condiciones en que se desarrolla la observación participante, y en la búsqueda de sistematicidad y fiabilidad de los registros, que la discusión sobre las notas revierte en la necesidad de alcanzar una cierta estandarización. Coexisten así, algunos supuestos sobre la investigación social y la realidad estudiada. Por un lado se entiende que la utilidad de estas técnicas deriva de su asimilación a los métodos utilizados en las ciencias naturales (Seltiz 1980:383; Jahoda 1961:4); por el otro estas técnicas suponen concepciones más o menos explicitadas de la acción social. Por ejemplo estos autores señalan la importancia de codificar las notas de campo derivadas del uso de la técnica de la observación, para formular “modelos de conducta arraigados”, con independencia de los participantes particulares (Seltiz 1980:379). Así, la búsqueda de relaciones causales entre pautas normativizadas de conducta social explica por qué se formula como ideal la experimentación controlada en laboratorio. Frente a los problemas de fiabilidad, distorsiones de la memoria y validez de la observación no estructurada, las esperanzas están puestas en alcanzar una mayor sofisticación en las técnicas de observación y registro a través del uso de fórmulas más precisas de estandarización de unidades de conducta.

Una de las particularidades de lo que Adam Kuper llama “revolución funcionalista” en la antropología de la primera década del siglo XX fue la focalización en la integración sociocultural de los grupos humanos y, con ello, la reunión en una misma persona del proceso de recolección de datos, elaboración teórica y análisis. La presencia del investigador era crucial para reconocer el funcionamiento de la sociedad examinando las prácticas, creencias y nociones de sus miembros que guardaban alguna función en la totalidad.

La pieza fundacional de la metodología de la antropología moderna fue la Introducción de Bronislaw Malinowski a su etnografía *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922). Allí explicitaba que el etnógrafo debe tener propósitos científicos; conocimiento de la etnografía moderna, vivir entre la gente que estudia, y aplicar una serie de métodos de recolección de datos para manipular y fijar la evidencia. Esta evidencia era tripartita, como lo eran los vehículos para obtenerla. Identificaba así tres tipos de material correlativos a tres métodos distintos: **a)** el esqueleto de la sociedad, asimilable a lo cuantificable y lo normativo, se recolectaba a través del método de documentación estadística por evidencia concreta; **b)** para acceder a los imponderables de la vida cotidiana y el comportamiento típico, se debía estar cerca de la gente, observar, y recoger al detalle la vida diaria; y **c)** para comprender el punto de vista del nativo, sus formas de pensar y de sentir, era necesario aprender la lengua y elaborar un corpus documental en lengua vernácula. El registro era, para



Malinowski, el testigo de cientificidad de su presencia en el campo. Sin embargo, entre el registro y los eventos, Malinowski optaba por los segundos ya que a veces el curso de los acontecimientos imponía la participación del investigador quien debía abandonar, transitoriamente, su libreta de notas. Además, Malinowski registraba su rutina diaria y sus estados emocionales en un diario de campo que no estaba destinado a un público sino a constituir una válvula de escape personal ante las presiones de la coresidencia.

Cuatro décadas después de *Los Argonautas*, los diarios vieron la luz editorial, secundados por un debate donde figuras de la antropología británica objetaron la publicación de aquellos manuscritos por pertenecer a la esfera privada del investigador. Su publicación desmentía el tono objetivista y académico impreso en la introducción metodológica de su primer etnografía. El tedio y el deseo sexual, el desprecio racista y la desesperanza eran ingredientes inexcusables de la dimensión humana del trabajo de campo etnográfico. La distorsión tan temida quizás podía ser controlada.

La aparición de este diario estuvo acompañada por otras publicaciones similares aunque preparadas para el gran público (Bowen 1954, Briggs 1970, Wax 1972). Se sobreentendía en ellas que los registros del antropólogo en el campo se dividían en notas de campo propiamente dichas, objetivas y sistemáticas, publicadas como extractos en la etnografía, y los diarios de campo, válvulas necesarias para el equilibrio emocional del investigador; parte de estos diarios se publicaban en ediciones repletas de anécdotas. Pero todavía los diarios eran propios de la intimidad y no trascendían al espacio profesional de la textualidad etnográfica⁵.

Los manuales de técnicas de investigación antropológica retoman la división. Pero el énfasis recae en el "cómo" se hace el trabajo de campo, un diario o un registro, y no tanto en el "qué" significan estos episodios escritos en el proceso de conocimiento, y cómo se vinculan estos productos textuales entre sí y con el mundo de los informantes.

Fue en 1990 que Roger Sanjek compiló un volumen íntegramente dedicado a las *fieldnotes*. Allí, varios investigadores exponen sus reflexiones acerca de la naturaleza diversa, incompleta y desafiante de las notas de campo, su lugar en la investigación individual y colectiva, en los legados de grandes investigadores del pasado, y en las diversas teorías a través del tiempo; la cuestión del secreto de información, y el pasaje de la realidad empírica al texto final, tamizado por la primera instancia escrita de la investigación, las notas de campo. En suma, los autores de este libro problematizan un segmento de la investigación mantenido al margen del proceso de conocimiento en la Antropología, pero devuelto al terreno de la discusión académica con el reconocimiento teórico del lugar de la reflexividad del investigador, y de la escritura como vehículo matriz del saber.

En este sentido, las perspectivas introducidas en el debate suscitado por los



antropólogos postmodernos contribuyó a reconocer la importancia de la representación escrita sobre la realidad. Frecuentemente, esta línea de pensamiento parece fundar la crítica de la etnografía tradicional, empirista y "realista" (Marcus & Cushman 1982) en la imposición de perspectivas occidentales sobre las perspectivas nativas, imposición facultada por los moldes propios de la escritura. Lo destacable de dichas etnografías no sería tanto el descubrimiento, sino la proyección y reiteración de modelos preestablecidos, al modo de cómo los padres de la antropología imaginaron al mundo salvaje invirtiendo los valores y normas del mundo occidental (Kuper 1988). La posibilidad de escribir y decir está inextricablemente unida a pautas de codificación y nociones de totalidad preestablecidas (White 1978). Pero la posibilidad de registrar lo inesperado no tiene sólo que ver con una mera disposición a traducir lo diferente, sino a reconocer aquello que no cabe en los moldes categoriales del mundo del investigador. Los "residuos no explicados" (Peirano 1995:15) del mundo extra-Occidental, aquellas prácticas y concepciones inexistentes en Occidente pudieron ser reconocidos por los antropólogos precisamente porque, desde su perplejidad, iniciaron un diálogo entre sus teorías académicas y las teorías nativas (Peirano 1995).

En las páginas que siguen, trataremos de evidenciar este diálogo de la perplejidad frente al sentido de la categoría nativa *nahual* a lo largo de la reorganización constante de su contexto de presentación en notas de campo. Así, nos preguntamos cómo pensó Hermitte la realidad social de su campo de estudio, y cómo debió -y decidió- modificar sus premisas, cediendo en sus certezas, caminando a ciegas en la ignorancia cultural, hasta alcanzar una comprensión nacida no exclusivamente de su propia teoría, ni de su propia sociedad-académica o nacional-sino del necesario diálogo y co-residencia con los chiapanecos de Pinola, esto es, del trabajo de campo etnográfico.

III. Las notas de campo de Esther Hermitte

1. Redefinición del nagualismo pinolteco

Cuando Hermitte inició su trabajo de campo en Pinola estaba interesada por la movilidad social de una sociedad a la que caracterizaba como bicultural. En junio de 1962 redactó su tesis de Maestría "Movilidad social en una Comunidad Bicultural", un trabajo sobre el proceso de ladinización y revestimiento. Allí analiza la estructura de clases de la sociedad pinolteca, caracterizada por una frontera étnica que separa la clase más baja (indios) de la clase ladina alta (endógama) y baja (mestizos), y diferenciada además por otros dos criterios: el status económico y las diferencias ocupacionales. Su objetivo era mostrar los procesos de cambio pues los indios jóvenes iban adoptando los rasgos culturales de los ladinos a paso muy lento. Los efectos del proceso de revestimiento, de incorporación de la vestimenta y la lengua castellana, eran mínimos. Y si bien el "proceso de ladinización" orientado a



la movilidad social, era mucho más veloz y con efectos más intensos, sólo afectaba a una minoría sin influir en el resto del grupo indígena.

Quizás por estas consideraciones, en algún momento de su trabajo de campo Hermitte consideró a estos cambios como superficiales, ya que la distancia social entre ladinos e indios continuaba siendo demasiado grande. Los *tzeltales* de Pinola a diferencia de otros del área, formaban un grupo de gran cohesión. Fue entonces que, en su tesis de Doctorado, exploró los mecanismos de control social destinados a preservar el código moral *tzeltal* local.

Para explicar allí la cohesión social, la autora debió explorar las barreras ideológicas levantadas para conservar "la cualidad corporada" de los indios pinoltecos. Su enfoque sobre el problema del control social se orientó en *Poder sobrenatural y control social* al estudio de las sanciones sobrenaturales. En cuanto a las sanciones del código legal mexicano, no aparecían como relevantes en el estudio de la integración social india. Hermitte definía a las sanciones sobrenaturales como aquellas actividades metafísicas de individuos poderosos que envían a sus naguales a dañar los espíritus de los transgresores provocando enfermedades.

Los conceptos de *nagual* y *chulel* son básicos para entender la teoría de la enfermedad y de la curación entre los pinoltecos. Sin embargo, fue la categoría de nagual la que exigió a Hermitte un mayor esfuerzo conceptual, ya que la teoría antropológica sobre el nagualismo existente hasta entonces no resultaba adecuada para comprender el sistema sobrenatural de control en el que operaba. Como señalaba George Foster (1944) el nagualismo era uno de los aspectos de la brujería mexicana y guatemalteca más discutidos y peor estudiados.

Hermitte se apartó de las concepciones anteriores precisamente por no sistematizar el concepto de *nagual*. Para Alfonso Villa Rojas el *nagual* estaba ligado a su poseedor, es un ser sobrenatural automotivado que simplemente ayuda a los ancianos. Para Evon Vogt se trataba de un espíritu animal compañero. Hermitte propuso seguir el uso local de la terminología, y profundizar la función del *nagual* en la estructura de poder de la comunidad, cuestión que no había sido investigada en detalle.

En *Poder sobrenatural y control social* Hermitte define al *nagual* como un animal o fenómeno celeste necesario para el bienestar de una persona, pues le proporciona energía para sobrevivir y determina los rasgos de la personalidad de un individuo: el destino de una persona y el de sus *naguales* están íntimamente relacionados. Varios *naguales*, un *chulel* y el ser físico de una persona son "coesenciales". Esta unidad de coesencia entre *nagual* y hombre da cuenta de la perspectiva nativa, permitiéndole superar el "error lógico" (1970:85) que la llevaba a preguntar por la comunicación entre hombre y nagual, pues los indios entendían que si el "hombre es el animal" no hay necesidad alguna de proximidad física o



comunicación. Si bien los indios no poseen una distinción terminológica entre tipos de *naguales*, es importante para ellos distinguir entre los que tienen naguales poderosos, y en consecuencia están dotados de poderes sobrenaturales, y los hombres comunes cuyas coesencias animales son pocas y de tipo bajo. Aunque según las creencias locales el sujeto nace con sus *naguales*, la adscripción de ciertos animales depende en última instancia del status social que el individuo detenta en la comunidad. El hombre común, que no tiene buen espíritu ni *naguales* que vuelen alto, no es capaz de recordar; él no sabe cuáles son sus naguales. "Recordar" y "saber" son atributos exclusivos de los dirigentes. El conocimiento consciente significa el control sobre los *naguales* propios; la capacidad de dominar la coesencia animal a voluntad, y de atacar por medios sobrenaturales. Son los brujos o *akchameles* los que pueden ver el mundo, los de mayor edad, los "viejitos", que saben cuáles son sus *naguales*, los únicos capaces de enviarlos a castigar gente o a "mirar en sus corazones" y llevarles enfermedades.

Los otros dos roles importantes en el control social de la comunidad, ocupados por quienes alcanzaron un status sobrenatural que les confiere poder, son el *me'iltatil* que cuida a los individuos y a la comunidad, y el *poshtawaneh*, a cargo de la curación de enfermedades. La base de la definición de status entre los indios reside en la adscripción de los *naguales*. La distinción entre los individuos comunes y los poderosos es lo suficientemente clara para establecer patrones bien definidos de conducta recíproca.

Las sanciones sobrenaturales tienen como único resultado la enfermedad. Los pinoltecos comunes temen a las enfermedades cuando sospechan que van a ser embrujados por sus transgresiones a las normas indias o por conflictos con el supuesto *ak'chamel*. La enfermedad es un signo de que los espíritus poderosos, los naguales de "los viejitos", están actuando en su contra. El ataque de los *naguales* nunca está dirigido al ser físico como tal, sino al hombre en su totalidad, como coesencia: "se comen el *ch'ulel'* de la víctima".

Son los sueños los que corroboran la sospecha del *mal echado*. El *poshtawaneh* es el encargado de diagnosticar, mediante un cuidadoso interrogatorio que abarca las principales áreas de conducta que significan desviaciones de las normas, si el origen de la enfermedad es o no sobrenatural. También se ocupa como mediador "en su espíritu" de obtener permiso ante los poderosos *me'iltatiles* para curar al paciente.

La cosmovisión de los indios conforma un sistema bien articulado de creencias y explica la supervivencia y la validez de las instituciones de control social que ya no existen en el nivel de lo terrenal sino tan sólo en el mundo del espíritu. Excluidos del derecho a gobernarse a sí mismos, los indios han encarado un proceso interesante: "mover hacia arriba", a un nivel metafísico, al consejo de



ancianos, pero preservando la estructura y función de los organismos tradicionales de los funcionarios indios. Aún hoy la enfermedad como conexión entre lo sobrenatural y lo natural demuestra a los pinoltecos que siguen funcionando ciertos procesos sobrenaturales que pueden acarrearles desgracias e incluso la muerte. En esta comunidad la base del status es el poder o su carencia para embrujar, que depende como señalamos, de la adscripción y manipulación de cierto número de naguales poderosos en el curso de la representación de las relaciones sociales concretas.

Julian Pitt-Rivers (1970) señaló que, pese a la importancia del *nagual* en la lucha por el poder espiritual en todo el área de Chiapas y a la conocida discusión sobre su definición, fue Hermitte (1964) quien precisó su caracterización a través de la designación de "co-esencia". Esta idea le permitió conceptualizar el nivel terrenal y celestial como una misma entidad. Por eso los nativos dicen "X es un tigre" y no "el nagual de X es un tigre" o "X tiene este y este nagual". El aspecto terrenal y celestial de los mismos eventos pertenece a una única lucha espiritual. El *nagual* tiene una función metafórica al hacer explícito el poder relativo de los individuos. Pero este poder, atribuido por la opinión pública de acuerdo a la reputación de un individuo, está en permanente revisión. Un hombre de gran poder espiritual tiene más de un *nagual*, y los *naguales* adicionales se revelarán en el curso de su vida, cuando su poseedor haya demostrado ser una persona de influencia, es decir, en el curso de la acción social.

La conceptualización de Hermitte contribuyó a mostrar que las posibles contradicciones entre las fuerzas sobrenaturales y los agentes de control social que los dirigen, resultan de la importancia práctica del sistema conceptual al que pertenecen. Su aparente contradicción en el plano abstracto reside en que su verdadera sistematicidad se expresa sólo en el contexto de la acción, como un medio de integrar eventos en la historia de la comunidad. Entre los *tzeltales* de Pinola éste es el dispositivo principal de integración y resistencia nativa a la dominación blanca.

Ahora bien: aunque Hermitte estaba al tanto de la cuestión del nagualismo, su punto de partida para la investigación de la localidad chiapaneca comenzó por otro lado -proceso de ladinización y revestimiento. En sus clases orales de métodos y técnicas etnográficas, Hermitte se posicionaba como "informante" de sus alumnos y recurría a una serie de relatos en formato de "anécdota". Este *corpus* había adquirido, en el decir de Hermitte, la modalidad de una narración argumental cuyo clímax era un descubrimiento o, en sus palabras, la evidencia que le "reventaba en la cara". Este "darse cuenta", puede seguirse a lo largo de un proceso de perplejidad sistemática que desembocó, en un descubrimiento. Tal proceso, lejos de justificarse retrospectivamente, como ocurre en la etnografía donde queda subordinado a la lógica implacable de la presentación final, se pone de manifiesto en la escritura de las notas de campo.



2. La organización de notas y diarios

Las notas de que disponemos están compiladas por la autora en cuatro volúmenes encuadernados y mecanografiados que abarcan cerca de 500 páginas, algunas de ellas numeradas y algunas de ellas fechadas. Estos cuatro volúmenes, sin embargo, no constituyen un documento homogéneo, ni tampoco se suceden cronológicamente. La autora agrupó dos encuadernaciones a las que designó como *Tomo I Pinola* y *Tomo II Pinola*, diferenciándolos de dos volúmenes de tapa negra sin título alguno, y que nosotros llamaremos "Libro Negro I" y "Libro Negro II". Cada uno de estos pares reúne material de calidad diferente que fue redactado simultáneamente en el campo.

Lo contenido en los Libros son diarios de campo, ordenados en forma de diario personal, con la información recabada día por día, y consignando las jornadas sin datos debido a viajes fuera de Pinola o a enfermedad de la autora. Además de la narración de las actividades de campo-dónde y con quién estuvo, que entrevistas realizó, notas sobre el clima, la comunicación con colegas, etc.-Hermitte registra su estado de ánimo, su relación con los informantes y su opinión sobre ellos, y algunos indicios de análisis de los datos obtenidos (p.e., hipótesis para futuras entrevistas). Pero el contenido de las entrevistas no está en los Libros sino en los Tomos, a los cuales refiere la autora en su diario con "Ver fichero Agustín López en esta fecha". Hermitte, entonces, labró fichas de cada uno de sus informantes, que no trascendieron a nuestro archivo, pero el contenido de las fichas parece haber sido replicado en el material de los Tomos.

Libros y Tomos abarcan, pues, el mismo período aunque la disposición sea diferente. En los Libros, el orden es cronológico; en los tomos, sigue cronológicamente los encuentros con cada uno de los informantes. En suma, disponemos del siguiente material:

Libro I: 19/8/60 al 14/2/61; páginas 1 a 255. Hay índice.

Libro II: 14/2/61 al 11/61; páginas 256 a 476.

Tomo I: setiembre-octubre sin fechar; octubre-noviembre sin fechar; notas de 1964

Tomo II: 28/7/60 al 11/61; páginas 392-480.

De ello surge, primero, que no contamos ni con su proyecto de investigación de tesis de Maestría y Doctorado, cuyos datos parecen provenir del mismo trabajo de campo, ni con las notas de campo de 1959, cuando Hermitte eligió "la comunidad" de trabajo, se instaló en la zona, y realizó sus primeros contactos con informantes⁶.

El material reúne, más que notas manuscritas tomadas durante la situación de campo, composiciones extensas, inscripciones y transcripciones de su trabajo de campo y de sus entrevistas e historias de vida, además de listados temáticos p.e. "clases de gente en Pinola", "lista de *akchameles*", "lista de lugares encantados", y cuadros con información cuantitativa. Pueden encontrarse notas en



inglés aunque en su gran mayoría están redactadas en castellano.

Las temáticas que constan en estos volúmenes son diversas y podrían ser objeto de distintos enfoques. Nosotros, decidimos centrarnos en reconstruir el diálogo de la perplejidad de la autora en su re-descubrimiento del nagualismo en Pinola. Este interés estuvo inspirado en comentarios que Hermitte solía referir en sus cursos de técnicas de campo acerca de episodios de su trabajo en Chiapas. Uno de los comentarios más recurrentes era su incompreensión, su incapacidad de entender, de escuchar, y de pronto, su "darse cuenta", la reversión en el momento en que todo comienza a cobrar sentido, un sentido nuevo. Hermitte siempre recordaba aquella instancia en que empezó a entender y en que otro mundo, el mundo indígena, se abrió para ella. Esa instancia es, quizás, la que mejor define y fundamenta la supuesta asistematicidad del trabajo de campo etnográfico, y es la que develaremos a continuación. Este develamiento, que comenzará en el proceso previo al descubrimiento, tomará citas de Libros y Tomos. Sin embargo, como veremos, estará más cerca del diario de campo de los Libros, que de las entrevistas compiladas de los Tomos.

3. La perplejidad del nagual

Pueden determinarse dos grandes momentos de la presencia del *nagual* en las notas de campo: el primero es su aparición en forma implícita, y el segundo es su explicitación a partir de un hecho ocurrido en el campo. El segundo momento puede subdividirse en una primera fase de explicitación de la temática del nagualismo en el campo -y en las notas- y una segunda tendiente a la redefinición del concepto nativo-académico de *nagual*.

En la primera parte del trabajo etnográfico comprendido por las notas del Tomo II, de julio de 1960 a noviembre de 1961, se evidencia que la primera aproximación al campo estaba guiada por el interés de Hermitte en la movilidad social. A partir del estudio de estos procesos tuvo acceso al control social que regulaba, favorecía o impedía dicha movilidad, pero también pudo vislumbrar, el mundo de lo sobrenatural. Este proceso fue gradual. En un principio, Hermitte disponía de una rica información sobre estos temas, pero no sabía cómo interpretarla. Conocía el concepto antropológico de *nagual* tal como se debatía en la literatura académica, pero no comprendía cómo funcionaba en esta comunidad maya en particular. Intuir la presencia de un fenómeno cultural no significa conocer su funcionamiento en un contexto específico. La necesidad de realizar un trabajo de campo intensivo, prolongado y con coresidencia es en parte producto de esta incompreensión. Si además el tema es tabú, el trabajo se torna más arduo y requiere mayores habilidades de parte del etnógrafo.

La información recogida en este período se refería a diversos temas:



conflictos de tierras; bienes comunales; tipos de gente (ladinos, indios, revestidos); el gobierno civil; parentescos; etc.. Algunos comentarios acerca de la jerarquía y el poder sobrenaturales aparecen al margen en las conversaciones, y Hermitte aclara no comprenderlos. Sin embargo, la sistematicidad de su trabajo de campo residió, precisamente, en su capacidad de registrar información que en el momento no comprendía.

“Cuando uno anda por el monte pasan burriones, esos animalitos que chupan la miel y también pajaritos. Esos saben donde vas y qué haces y son los principales. No son nawales, porque los nawales te espantarían y estos solo te pasan al lado. Cuidan a la gente, así saben los principales.

- ¿Y ahora hay burriones? Antes había, ahora no sé pero creo que sí porque los vi en el monte y me pasaron al lado. Yo se todo eso porque me lo contó un vejito.

Que Dios me ayude a transcribir lo que sigue. Parece que los principales están todos dentro del cerco. Agustín no sabe lo que es un cerco ni porque están dentro de él, pero sabe positivamente e insiste en que los principales están todos dentro del cerco. Había un principal, Lino P. que se porta mal y en su espíritu le ponía palitos en los ojos a los hijos y entonces quedaban ciegos hasta que lo llamaron los otros principales y le dijeron - Mira, estás dentro del cerco pero te portas mal y te vamos a botar fuera del cerco. Y lo empujaron y ya no es nada” (Tomo II, p.412, Entrevista con Agustín L., 4/10/60, énfasis nuestro).

Y más adelante, en la misma página:

“Todos los principales cuidan desde arriba y después bajan. Insiste en que Pedro S. anda solo. **Yo no entiendo lo que quiere decir** pero me dice que su trabajo de Pedro es curar y que aunque anda arriba pero anda solo y que solo hace 4 semanas se conoció con otro de los principales, Ricardo B” (Ibid, énfasis nuestro).

Al final de esta misma conversación, Hermitte agrega:

“Le pido a Tin si puede aprender algo mas sobre las 6 secciones de los principales de este lado, pero se niega y me dice que no va a poder hacerlo porque no quiere que le pase algo” (p.413). La falta de comprensión se evidencia en la página siguiente, donde comienza la transcripción de otra entrevista con el mismo informante:

“Intrigada por la declaración de Milo de que es delito hablar de las sanciones que pueden aplicar los Principales, máxime cuando toda su actitud refleja un desprendimiento de esas mismas sanciones, aprovecho para comprobar con Tin si tal cosa es verdad.” (p.414, énfasis nuestro)

Más adelante muestra cómo posterga su interés por el tema sobrenatural:

“Como las oportunidades de hablar con Tin han sido pocas, **paso a otras cosas más mundanas**” (p.414, 15/10/60, énfasis nuestro).

Hermitte parece desconcertada cuando comprueba la falta de interés y el desconocimiento de este informante al interrogarlo sobre las autoridades locales “terrenales”:

“En cuanto a su propio pueblo y a las autoridades o instituciones hay en Tin una mezcla de ignorancia y desinterés. No tiene la menor idea de lo que es el P.R.I. Sabe que el presidente de Pinola es Ernesto Diaz y otro cuyo nombre no conoce y parece tener cierta información es Rafael Castañeda. (...) El Presidente de ahora no muy sé porque no me embolo ??????? (sic)



Claro, como no me embolo no busco cantina y entonces no voy por el centro o al parque. De otros presidentes no sabe. Ah..... hubo un Tomás Chanal, que lo mataron "Guadalupe Ruiz dicen que fue Presidente. Yo no me acuerdo". (...)

"La presidencia sirve para que dé justicia. Los soldados no sé de dónde son ni quién les paga. No sé si son de Teopisca o de S. Cristóbal."

"No sé quién manda en Tuxtla (nunca oyó hablar del gobernador de Chiapas)."

"En México está el mero tata". No sé cómo se llama.

(p.415, 15/10/60)

En otra conversación con el mismo informante, también aparecen muestras de esta falta de comprensión de Hermitte, a la vez que se vislumbra el tabú que existe alrededor de estos temas:

"Me dice Tin que no le gusta vivir fuera de la sección que le corresponde porque no quiere que le pase como a la Rosa S. que se mudó bien lejos y ya no tiene bien quien la cuide y por otra parte esta cerca del que le echa mal y así es que se esta acabando por la enfermedad. Repite que a él lo cuida Pedro S.

Nota: **imposible aclarar qué es ese "cerco"** dentro del cual están los espíritus de los principales. Dice que está en el cielo, pero no sabe si bien alto o poco.

Agustín no quiere seguir hablando, **intimidado por su propia ignorancia**. Dice que sólo si pudiera consultar con algun viejito, como Enrique B., entonces sí que me podría contar cosas de los viejitos porque los ha oído pero que el muy no sabe" (p.423, 12/11/60, énfasis nuestro).

En esta etapa de campo Hermitte no muestra aún ninguna elaboración teórica ni reflexión analítica sobre las jerarquías de control sobrenatural. Cuando aparecen referencias de los informantes a estos temas, hace acotaciones sobre su incompreensión.

A partir de fines de 1960 los registros comienzan a evidenciar un interés definido por temas como la enfermedad, la brujería y todo lo relacionado con lo sobrenatural (*nagual*, *me'iltatiles*, lugares encantados, etc.). Este viraje se produce a raíz de un suceso que desencadena una serie de pronunciamientos y elucubraciones sobre estos temas hasta el momento tabú para tratar con Hermitte. La investigadora se plantea entonces un cambio de estrategia en las preguntas, que es posible gracias a cómo se dieron las circunstancias, lo que Malinowski llamaba los "imponderables de la vida real", que puede sintetizarse en el hecho fundamental de que ella "estaba ahí" para cazar el evento y recolectar comentarios, actitudes y prácticas.

La preocupación por la categoría *nagual* se puede ver en las notas explícitamente recién hacia el final del libro I (enero-febrero de 1961). Pero cabe señalar que ya es un tema presente en los relatos de los informantes cuando se refieren a las enfermedades y a los animales que a veces aparecen en relación con ellas. El *nagual* comenzará a adquirir sentido para Hermitte al considerar la estructura del mundo sobrenatural y el lugar del *nagual* en ella. Al describir su acceso a una casa en la que se encuentra una parturienta, Hermitte observa que

"junto a la puerta de entrada está el conocido fueguito de brasas, para impedir la entrada de mal" (Libro I, p.1, 1960)



En su diario de campo señala que no se emplea el término *nagual*, pero percibe que los relatos están impregnados por él. En el siguiente fragmento reconstruye un diálogo establecido con Guillermo M.

"De pronto pasa al tema de la caza que le apasiona. Le gusta ir a linternear conejos, y me cuenta algunas experiencias que carecen de valor para estas notas. Pero insiste en que su placer deriva de que en el monte no tiene miedo y no se siente en peligro como cuando está en el pueblo. Y aquí viene lo bueno. Empieza a hablar de la envidia de la gente, esa envidia que se manifiesta cuando uno tiene algo o cuando trabaja bien y dice que una vez, al regresar del cine, le salieron al encuentro dos monos en el puente que está en la calle central ... eran dos monos grandes, negros, que estaban al acecho (...) La palabra *brujería* o *nawal* no es pronunciada pero impregna el tono del relato. Lo que me interesa es que por primera vez encuentro a un "aladinado" en camino al éxito, que crea tan firmemente en esas cosas" (Libro I, p.21, 1960).

Ahora bien, en octubre un hecho puntual transforma sus observaciones implícitas del *nagual* en una existencia explícita. Se trata de la muerte de Juan S., hijo de un hechicero, y sus consecuencias en los entes acechantes y la sensación de inseguridad.

"A la noche llega Bricio exitadísimo porque han apuñalado y finiquitado a Juan Solano, hijo del curandero Chico Solano y conocido como matador profesional. Bricio está asustado porque dice que hay alma y no quiere viajar por esas calles solitarias cuando esté oscuro. (Libro I, p.31, 25/10/1960)"

Desde entonces empieza a manifestarse en las notas que reportan la voz de la investigadora y la de sus informantes, la existencia de un mundo sobrenatural con una estructura jerárquica distinta a la jerarquía civil indígena. Sus interrogantes se dirigen ahora a sumergirse en el mundo sobrenatural encarnado en el *nagualismo*.

"Estos dos días me dedico a elaborar algún diagrama que me permita ubicar dentro de cierta gama de variabilidad a la gente con la cual estoy trabajando desde indios "conservadores" hasta indios ladinizados". La homogeneidad de los revestidos dista de ser tal. Dejando de lado los criterios externos (...) lo primero que hago es tratar de elegir un número de aspectos según los cuáles la variabilidad denote algo más profundo." (Libro I, p.71, 1 y 2/12/1960, énfasis nuestro).

Consideramos a éste como un primer momento en el tratamiento del tema del *nagualismo* y de las jerarquías del mundo sobrenatural, momento de indefinición e incertidumbre, en el que la información es recopilada de manera no arbitraria y poco selectiva, tal como es manifestado en la siguiente cita y en las anteriormente transcritas.

"Si yo encontrara alguna vez dos personas, sólo dos personas que me dijeran lo mismo qué feliz sería. (Libro I, 13 de noviembre 1960, p. 45). He cometido el error de diferenciar entre *chulel* y *nawal* y ahorita me vengo a enterar que en *tzeltal chulel* es *nawal* y es espíritu y alma, es lo "otro". (Libro I, p.57, 20/11/1960, p. 57).



De ahí pasamos a *chulel* porque el *chulel* es mi pesadilla, pues lo usan mezclado con espíritu, con *nagual* etc. (Libro II, p.180, 3/7/1961).

De la profundización en estos temas surge un segundo momento en que la elaboración de las preguntas para planificar las entrevistas está sostenida y orientada por la relectura de sus notas de campo. Las preguntas abiertas se vuelven acotadas y específicas, y están relacionadas siempre con la posición social del interlocutor.

1. ¿Quiénes son los Principales?
2. Número y distribución de las secciones de cada uno.
3. ¿Quién cuida a Ego?
4. ¿Ha sido castigado Ego?
5. ¿Por qué?
6. ¿Cuál es la jerarquía sobrenatural según Ego?
7. ¿Cuál es el conocimiento del corpus de tradiciones locales?
8. ¿Qué sabe sobre naguales, número, etc.?
9. Identificación o dicotomía entre cuidadores, brujos y médicos.
10. Variación del control sobre Ego en caso de cambiar éste de residencia.
11. Alternancia o permanencia de autoridades sobrenaturales. (Libro I, pp.70-71, 1 y 2/12/1960).

La clasificación de sus informantes depende del mayor o menor conocimiento que ellos tengan acerca de la existencia del o los *nagual/es*. La información que necesita para elaborar esta clasificación ya la ha recabado a través de su participación y observación en Pinola. Sus informantes son fundamentalmente varones, ya que a esta altura ha comprobado que la hechicería es asunto principalmente de "hombres".

"De pronto le pregunto a mi compadre (Bricio) si hay brujos mujeres y me dice, -claro que hay- Y por qué nunca me lo dijo compadre? Pues ... porque nunca me lo preguntó usted comadrita.

El error es mío, indudablemente, pero deben tener las mujeres un rol completamente subsidiario, pues de no ser así hubieran salido en las múltiples listas que he obtenido de brujos de la localidad." (Libro I, p.84, 29/12/1960).

Entre los diferentes informantes que colaboraron en su estudio encontró posturas muy diversas frente al tema del nagualismo. Así lo relata en su diario de campo, manifestando a su vez la dificultad en dar con conceptualizaciones homogéneas en el grupo:

"Este asunto del nagualismo me ha enfrentado a una gama variada de actitudes: La de Martín que habla con tranquilidad pero que no sabe mucho, la de Alberto que no cree y se ríe y que los provoca a los brujos a ver si son capaces de echar mal; la de Mateo M. que se negó abiertamente a decir nada a pesar del afecto que me tiene; la de Pedro S., seguro de sí

igualmente que Manuel M., la de Tin que tenía miedo pero que dijo lo que supo por afecto a mí; la de Bricio que dice todo lo que sabe y él no lo tiene pero me asegura que muchos tienen pavor de hablar; la de comadre Tina, otra en la lista de los que hablan por afecto a mí; la de Alberto M., hijo de Mateo que habló todo lo que quiso a pesar de las amonestaciones de su padre y que aun me aseguró que el padre no sabe porque no sabe leer lo cual es un disparate. Dónde tendremos línea ???????” (Libro I, p.39, 31/10/1960).

Esta variabilidad presenta indicios sobre el funcionamiento social, los sujetos sólo tienen pistas de cómo está estructurado el mundo sobrenatural.

Durante 1961 la autora ya maneja la categoría nagual y la forma en que ésta es utilizada en la comunidad. Tanto sus preguntas como la forma de aproximación de los informantes al tema es más fluida.

“(…) El viejito, muy corajudo tuvo quieto al caballo toda la noche y le preguntaba: ¿sos de acá o de otro mundo? a lo que el caballo contestaba - dejame ya hermano. Hilario de enoja y dice que donde se ha visto que un nagual hable.” (Libro II ,11 de junio de 1961, p. 171)
 “Eleuterio dice que el espíritu está en el corazón, que ese es el que va al purgatorio y que el otro muere, el nagual, pero que el paslam no puede morir (...) Pero qué pasa entonces con los otros nagueles? Parece que mueren. Esto es muy confuso, pero la que está confusa soy yo.
 Nota: información confusa debido a que estoy vislumbrando cosas que hasta ahora no se me habían ocurrido (...) Ejemplo: más de un espíritu con diferentes destinos y diversas categorías de nagueles.” (Libro II, p.193, 16/7/1961).

Ahora bien, si hasta ahora pudo identificarse un primer momento donde la investigadora oía sin escuchar, y recibía información sin comprender, y un segundo momento en el cual comenzaba a descubrir la explícita presencia del *nagual* y los elementos primordiales de su operatividad local en Pinola, a mediados de julio o promediando el Libro II se abre un tercer momento, el de la redefinición.

“El lector no podrá jamás reconstruir por estas notas la sensación que produce esta información en los dos oyentes de Bricio, B.Montagú y yo. En principio hemos aceptado la definición de nagual sin adjudicarles una jerarquía más profunda y una influencia mayor a la registrada por otros trabajadores de campo. He aquí que el nagual aparece con más fuerza o mana que el individuo poseedor, puesto que le ayuda a su recuperación. En última instancia sobre el cuento del hombre tigre no puedo agregar comentarios, pero creo que modifica la concepción de nagual en algo, y aquello de nagual como contraparte del hombre que lo une a la naturaleza queda descolorido y necesita una mayor elaboración (...) Estos últimos datos abren nuevas dudas antes los nuevos blancos que se presentan (...)” (Libro II, p.196, 20/7/1961).

Elaborando sus notas Hermitte ha encontrado que el mundo sobrenatural del cual el *nagual* es parte constitutiva, controla las relaciones sociales ante la ausencia de un poder terrenal real, brindando cohesión al grupo. La eficacia del poder sobrenatural reside en que opera en la clandestinidad de las mentes de los pinoltecos, y cada tanto da algunos indicios en la vida “real”.



IV. Reflexiones finales

Esta historia, donde los “monos” y los “tigres” no son mamíferos, y donde el gobierno no corresponde al Estado Nacional de México, es la historia de un arduo y solitario proceso cuya clave está en que el investigador reconoce que no sabe ni entiende. Se trata de un proceso plagado de incertidumbres, y de “peladas de frente”, como decía Hermitte cuando recordaba su estadía en Chiapas.

Las notas de campo guardan rastros de este complejo proceso, y aunque estén formuladas en diversos grados de explicitación, elaboración y autoconsciencia, se caracterizan por ser precisamente eso, “notas”, no ensayos ni informes. Por eso pueden revelar el proceso de descubrimiento tan específico del trabajo de campo etnográfico que justifica “estar ahí”, arriesgarse y angustiarse ante situaciones que no son las propias pero comienzan a serlo, con seres hasta ayer extraños que comienzan a ser familiares, en sitios que nunca hubiéramos transitado si no hubiéramos comprendido que valía la pena.

Desde esta perspectiva, internarse en lo insondable de lo aparentemente conocido, permite descubrir nuevas lógicas y dialogar con la teoría por un camino fecundamente trazado en el mundo empírico, no vanamente empirista. Si puede decirse que el método etnográfico permite volar alto, para optar por la altura es necesario tener la libertad de volar, que en antropología significa que las nociones propias se disloquen ante los embates de las teorías nativas.

Este encuentro entre diferentes es, además, una relación de poder que puede quebrantarse con la manifiesta ignorancia del investigador, y con el ingenio nativo de estar cediendo información sobre temas delicados. Si se recuerda que los académicos solemos pertenecer a las elites de las sociedades nacionales, y que además integramos en buena medida las filas del Estado, la cuestión no es menor, ya se refiera al tema que investigaba Hermitte o a lo que sucedería treinta años más tarde en la misma región. Hermitte señalaba en las conclusiones de su libro que

“La jerarquía sobrenatural de control social se mantiene en una esfera de acción separada de la organización política de los ladinos. Al ‘moverse hacia arriba’ ha conseguido hacerse clandestina. Su existencia no es conocida por los ladinos que gobiernan quienes tratan tan sólo con aquellos indios que, debido a su conocimiento de las costumbres de los ladinos, constituyen un puente entre los dos mundos” (1970:172).

El proceso que recorre la investigadora a lo largo de sus notas reconoce esa lógica en este mundo, pues “La brujería [...] proporciona una forma sobrenatural de ordenar las relaciones en ausencia de la posibilidad de un sistema terrenal de control social” (1970:173).

El recorrido intelectual de ese proceso no se limita a una experiencia personal, y creer lo contrario fue la actitud tradicional de los antropólogos hacia su metodología, y también la imagen de otras ciencias sociales sobre el quehacer



antropológico. De ello ha resultado una extraordinaria lentitud para consolidar la tradición de investigación en esta disciplina y la visibilidad del método etnográfico (Cohen & Naroll en Sanjek 1990b:393). El proceso por el cual las notas se transforman en etnografía es sistematizable. Las notas de campo de Hermitte permiten reconstruir algunas características de este proceso. Escribir etnografía no es la primera forma de escritura para quienes leen y usan notas de campo. Un cuidadoso ciclo de escrituras, lecturas y re-escrituras organizan en temas, jerarquías y relaciones la información recogida. De ellas resultan índices, estudios comparativos con material histórico y del archivo personal, cuadros genealógicos, ficheros y una vuelta al punto de partida de la investigación: la teoría que sostiene el proyecto. Fue en este punto que Hermitte sintió el "click!", luego de "pelarse la frente".

Del viaje al campo surge la redefinición de los proyectos de investigación y las teorías más prolijas. Las primeras entrevistas y observaciones son de "amplio espectro". Luego, la búsqueda indiciaria de órdenes y relaciones en ellos, filtrada por el lente de la teoría, hace que el trabajo de campo posterior sea más selectivo y sistemático. Crecerán en volumen las notas, los informantes y las entrevistas pero de forma teóricamente reorientada (1990c:393). "La teoría está antes y adentro del trabajo de campo. Las preocupaciones políticas, teóricas y críticas muchas veces preceden a la etnografía (o a la reflexión sobre su método) y estructuran propuestas de investigación".

Cuando decidimos revisar las notas de campo de Hermitte, Chiapas no era un rincón perdido de Centroamérica, sino una actualísima realidad política. El 1 de enero de 1994 la selva lacandona había sido el escenario de reclamos por espacios políticos genuinos en medio de una ardua disputa de poder. En Chiapas "estar articulado" era reclamar participación en igualdad de condiciones en una democracia culturalmente diversa.

El silencio público del nagual se transformó, treinta años después, en un reclamo por la integración en la diferencia, cuestionando ante el poder nacional, los fundamentos de la democracia y el desarrollo concebidos de forma unilateral por el estado mestizo mexicano: Si "equidad no es ser todos lo mismo" (Ce-Acatl, en Nash 1996:10), tampoco la espera es mera pasividad.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos los comentarios de Patricia Arenas, Mauricio Boivin, Ana Dominguez Mon y Alejandro Grimson.



NOTAS

*1.-Una versión preliminar de este artículo fue presentada en las II Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos, IDES, Buenos Aires, 3-5 de junio 1998.

*2.-Elaboraron este artículo Christine Danklemaer, Carolina Feito, Iris Fihman, Sabina Frederic, Rosana Guber, Andrea Mastrángelo, Elías Prudent, Brígida Renoldi, Rolando Silla y Virginia Vecchioli.

1. Hermitte se graduó en Historia pues no existía la antropología en la Argentina cuando ella estudió. Su orientación en Antropología Social la realizó en EE.UU. adonde concretó su Master of Arts y su Philosophical Doctor, en el departamento de Antropología de la Universidad de Chicago.

2. De sus estudios de postgrado y de su etapa profesional posterior resultaron artículos, libros e informes técnicos. Mientras solo una parte de su investigación antropológica en la Argentina llegó a ser publicada, su investigación en México se convirtió en libro y un par de artículos (ver Bibliografía de la autora).

3. Su carrera profesional estuvo signada por los avatares políticos nacionales-intervenciones universitarias, destitución masiva de profesores, etc. Tras el régimen militar de 1976-1983, Hermitte se integró a la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, donde dictó cursos sobre métodos y técnicas de investigación etnográfica hasta su fallecimiento en julio de 1990.

4. Haremos aquí una tipificación que emerge no de la compleja práctica disciplinaria sino, del perfil que sugieren los autores consultados, considerados paradigmáticos para la formación metodológica de los sociólogos.

5. Esta situación comenzó a revertirse recientemente. Un ejemplo puede consultarse en *Exploring the Written*, Eduardo P. Archetti (ed.) (1994) Oslo, Scandinavian University Press.

6. Estos datos pueden consultarse en *La observación por medio de la participación* (1985) Buenos Aires, CEFyL, mimeo.

BIBLIOGRAFIA DE LA AUTORA

- (1970) Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo. México, Instituto Indigenista Interamericano.

- (1970) Con Carlos Herrán "¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino" en *Revista Latinoamericana de Sociología* 2 :293-317.

- (1972) "Ponchos, Weaving and Patron-Client Relations in Northwest Argentina" in *Structure and Process in Latin America*. Arnold Strickon & S. Greenfield (eds.), University of New Mexico Press, 159-177.



- (1972) Asistencia técnica en materia de promoción y asistencia de la comunidad en la provincia de Catamarca. Informe Final, Consejo Federal de Inversiones.
- (1972) Con Herbert Klein "Crecimiento y estructura de una comunidad provinciana de tejedores de ponchos. Belén 1678-1869". Buenos Aires, Documento de Trabajo, Instituto Di Tella (versión en inglés en (1979) Peasants, Primitives, and Proletariats. The Struggle for Identity in South America. David L. Browman & Ronald A. Schwartz (eds) Mouton Publishers, 49-73).
- (1977) compilado con Leopoldo Bartolomé Procesos de articulación social. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1977) con Carlos Herrán "Sistema productivo, instituciones intersticiales y formas de articulación social en una comunidad del noroeste argentino" en Hermitte & Bartolomé (comps.) Op.cit. 238-256.
- "La observación por medio de la participación". Buenos Aires, CEFyL, ed.mimeo.
- (1996) Con Nicolás Iñigo Carrera y Alejandro Isla Estudio sobre la situación de los aborígenes de la Provincia del Chaco, y políticas para su integración a la sociedad nacional. Posadas, Editorial Universitaria. 3 Volúmenes.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- BERNARD, H. 1988. Research Methods in Cultural Anthropology. Newbury Park, California, Sage.
- BOWEN, E. 1954. Return to Laughter. An Anthropological Novel. New York, Anchor Books Doubleday.
- BRIGGS, J.L. 1970. Never in Anger Cambridge. Harvard University Press.
- BURGESS, R.G. (ed.) 1982. Field Research: a Sourcebook and Field Manual. London, George Allen & Unwin.
- BURGESS, R.G. 1984. In the Field. An Introduction to Field Research. London, Allen & Unwin.
- CLIFFORD, J. 1983. "On Ethnographic Authority" in Representations I:118-46.
- CLIFFORD, J. 1990. "Notes on (Field)notes". En: SANJEK (ed) Op.cit. 47-70.
- EMERSON, R.M.; et.al. 1995, Writing Ethnographic Fieldnotes, Chicago, The University of Chicago Press.
- GUBER, R. 1993-1994. "La relación oculta: realismo y reflexividad en dos etnografías", en Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XIX:37-66.
- JACKSON, J.E. 1990 "I am a Fieldnote: Fieldnotes as a Symbol of Professional Identity". En SANJEK (ed) Op.cit. 3-33.
- JAHODA, DEUTSCH y COOKE. 1961 "Recolección de datos: métodos de observación" en Servicio de documentación de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Tomado



- de (1958) *Research Methods in Social Relations* New York, The Dryden Press.
- KUPER, A.1973. *Antropología y Antropólogos*. La Escuela británica 1922-1972. Barcelona, Editorial Anagrama.
 - KUPER, A.1988. *The invention of Primitive Society*. London, Routledge.
 - KUPER, A. 1991. "Anthropologists and the History of Anthropology". En: *Critique of Anthropology* 11(2):125-142.
 - MALINOWSKI, B. 1922/1961. *Argonauts of the Western Pacific*. New York, E.P.Dutton & Co. Inc.
 - MALINOWSKI, B. 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York, Harcourt, Brace & World Inc.
 - MARCUS, G.& CUSHMAN D.1982. "Ethnographies as Texts" in *Annual Review of Anthropology* 11:25-69.
 - NASH, J.1996. "The Zapatista Uprising and Radical Democracy in México". En: *Jornadas en homenaje a la memoria de Esther Hermitte*. Buenos Aires, IDES, mimeo.
 - OBBO, C. 1990. "Adventures with Fieldnotes". En SANJEK (ed) *Op.cit.* 290-302.
 - OTTENBERG, S.1990. "Thirty Years of Fieldnotes: Changing Relationships to the Text". En: SANJEK (ed) *Op.cit.* 139-160.
 - PEIRANO, M. 1995. *A favor da etnografía*. Río de Janeiro, Relume Dumará.
 - PITT-RIVERS, J. 1970 *Spiritual Power in Central America*. The Naguals of Chiapas. Illinois, Chicago University Press.
 - PLATH, D.W. 1990. "Fieldnotes, Field Notes and the Conferring of Note". En: SANJEK (ed) *Op.cit.* 371-384.
 - RAPPORT, N. 1991. "Writing fieldnotes" in *Anthropology Today* 7(1):10-13.
 - SANJEK, R. (ed) 1990. *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Cornell University Press.
 - SANJEK, R. 1990TM. "A Vocabulary for Fieldnotes". En SANJEK (ed) *Op.cit.* 92-137.
 - SANJEK, R. 1990b. "On Ethnographic Validity" in SANJEK (ed) *Op.cit.* 385-418.
 - SELLTIZ., C. et.al. 1980. "Métodos de observación". En: *Métodos de investigación en las ciencias sociales*. Madrid, Ed. Rialp.
 - STOCKING, G.W.Jr (ed) 1983a. *Observers Observed-Essays on Ethnographic Fieldwork*. The University of Wisconsin Press.
 - STOCKING, G.W., Jr 1983b. "History of Anthropology. Whence/Whither". En: STOCKING, George W., Jr (ed) *Observers Observed-Essays on Ethnographic Fieldwork*. The University of Wisconsin Press, 3-12.
 - STOCKING, G.W., Jr .1983c. "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology From Tylor to Malinowski". En: *Observers Observed-Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison, The University of Wisconsin Press, 70-120.
 - STOCKING, G.W., Jr (ed.)1984. *Functionalism Historicized*. Madison, The University of Wisconsin Press.

