

De las notas de campo a la teoría. Descubrimiento y redefinición de nagual en los registros chiapanecos de Esther Hermitte*

GRUPO-TALLER DE TRABAJO DE CAMPO ETNOGRÁFICO
DEL INSTITUTO DE DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL (IDES)**

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) suyos, 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 practicó 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.

Introducción

Este artículo recorre las instancias del descubrimiento etnográfico expresadas por las notas de campo, a través del análisis de las anotaciones de una de las antropólogas sociales argentinas pioneras. Entre 1960 y 1961 Esther Hermitte realizó su primer gran trabajo de campo en un pueblo de Chiapas, México, mientras elaboraba sus tesis de maestría y doctorado para la Universidad de Chicago. Aprovechamos la recuperación de aquellas viejas notas para exponer la base nodal del conocimiento antropológico, esto es, la compleja y creativa articulación entre el trabajo de campo etnográfico y la reelaboración teórica de la categoría nativa maya de *nagual* (*nahual*, *naual* o *nawal*).

En las últimas dos décadas del siglo XX 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 tras-

tiendas del método etnográfico de campo (Stocking, 1983 a, b y c, 1984). Esta literatura fue simultánea al debate generado por algunos antropólogos norteamericanos en torno a la etnografía como género textual y a la construcción de autoridad en dicho producto. Las notas de campo, el primer producto escrito derivado del campo, fueron las últimas en aparecer en este debate.

Tales notas comprenden una amplia gama de expresiones: 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 y 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 son representaciones del campo y componen un capítulo de los manuales de métodos de investigación social.

* 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.

** Elaboraron este artículo Christine Danklemaer, Carolina Feito, Iris Fihman, Sabina Frederic, Rosana Guber, Andrea Mas-trángelo, Elías Prudent, Brígida Renoldi, Rolando Silla y Virginia Vecchioli. Agradecemos los comentarios de Patricia Arenas, Mauricio Boivin, Ana Domínguez Mon y Alejandro Grimson.

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, ellas no son el informe que conocerán 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 quizá poco presentables (Obbo, 1990). Como punto intermedio entre el trabajo de campo y el escrito final, suelen mantenerse en la esfera privada de la investigación (Jackson, 1990), convirtiéndose así en expresión íntima de la vida cotidiana del investigador en el campo y, por lo tanto, en un excelente acceso a las instancias del trabajo en terreno que suelen quedar silenciadas en el texto etnográfico final. En este segundo sentido, pues, 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).

Sin embargo, las notas constituyen una interrupción del flujo de esa cotidianidad que se expresa en el acto de la escritura, interrupción que James Clifford (1990) identificó con tres términos: la inscripción, la transcripción y la descripción. En la inscripción, el observador participante realiza anotaciones para fijar una observación o información casual; en la transcripción el investigador copia en su idioma, su puntuación y su sesgo relatos precodificados como las tradiciones orales; la descripción es la presentación más o menos coherente y ordenada de algún aspecto de la realidad observada. Estos tres aspectos o momentos de las notas tienen en común que la escritura sucede *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 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 refería a esto cuando afirmaba 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 (Wright Mills en Plath, 1990: 36).

Este proceso, que Wright 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 y revelan la familiaridad progresiva del investigador con la vida local, pero también su perplejidad ante lo que paulatinamente va conociendo. 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 el procesamiento teórico no sólo porque indican una transición secuencial, sino también porque en ellas tiene lugar el *diálogo de la perplejidad* del investigador ante la dificultad de dar cuenta de su objeto de conocimiento. Esta dificultad y suma de perplejidades se revelan en las vicisitudes que afronta el etnógrafo a la hora de inscribir, transcribir y describir el campo, que es también, en un giro reflexivo, inscribir, transcribir y describirse a sí mismo.

Suele identificarse el llamado *giro reflexivo* de la antropología desde los ochenta, con la exposición textual de la subjetividad del investigador. Sólo las nuevas etnografías, designadas como “experimentales” (Marcus y Cushman, 1982; Marcus y Fischer, 1986) o dialógicas (Clifford, 1983), tendrían la virtud de introducir al investigador como sujeto cognoscente en el texto etnográfico. Sin embargo, y según señalan trabajos anteriores (especialmente desde Garfinkel), la reflexividad es una condición de toda la actividad humana y no una cualidad dependiente de la voluntad del científico social (Watson, 1987). La protagonista de este artículo, Esther Hermitte, figura central de la antropología social argentina,¹ realizó su trabajo de campo de posgrado entre el 28 de julio de 1960 y el 1 de noviembre de 1961 en Pinola, una localidad de Chiapas en el sur de México. No se le ocurría entonces que sus notas pudieran calificarse como “reflexivas”. Tampoco empleó este término cuando, tras su regreso desde Chicago 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 y Herrán, 1970), ni su descripción de la situación indígena en la capital provincial y poblaciones menores del

¹ Hermitte se graduó en historia. La carrera de ciencias antropológicas se creó en La Plata y en Buenos Aires, Argentina, en 1957 y 1958, respectivamente. Hermitte fue asistente de investigaciones arqueológicas y etnológicas hasta que fue incorporada a los programas de posgrado en antropología social de la Universidad de Chicago. Sus tesis de maestría y doctorado fueron premiadas como las mejores en toda esa universidad.

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, la reflexividad se manifiesta de modos diferentes según cada etapa de la investigación, y Hermitte dio muestras de ello. Esta manifestación no sólo se expresaba en el texto etnográfico final (Hermitte, 1970) sino también en las notas de campo, en lo que llamaremos *diálogo de la perplejidad*. Recurriendo a los énfasis en las perspectivas dialógicas de algunos antropólogos norteamericanos, designamos como diálogo de la perplejidad al proceso de descubrimiento que sucede en el campo y no única, ni primordialmente, en la etapa de la redacción final, domesticada por la retórica persuasiva. En efecto, en las notas de campo el estado de perplejidad del etnógrafo emerge de manera más descontrolada. En las páginas siguientes presentamos las inscripciones, descripciones y transcripciones del diálogo de



Hermitte con los pinoltecos de los tempranos años sesenta, como vía de acceso a este proceso de investigación etnográfica. A través de las notas manuscritas y mecanografiadas intentaremos reconstruir el proceso con el cual Hermitte contribuyó a la redefinición teórica del concepto maya de *nagual*. Nuestro material consiste principalmente en sus notas de campo chiapanecas que integran hoy su archivo personal² en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). En esta institución de ciencias sociales, una de las tantas que crecieron en la Argentina y particularmente en Buenos Aires conforme a los avatares políticos de intervenciones universitarias y persecución de intelectuales, Hermitte creó el Centro de Antropología Social. Entre 1974 y 1983 desempeñó una continua tarea docente dado que la antropología social estaba proscrita de la mayoría de las carreras de antropología debido a su supuesto potencial subversivo.³

En suma, las notas de campo mexicanas de Esther Hermitte muestran el proceso por el cual ella convirtió una perplejidad consciente y controlada en un descubrimiento. Así, esperamos poner de relieve tanto la sistematicidad de la investigación etnográfica como la necesaria comparecencia de la investigadora en notas que, cronológicamente lejos de las tendencias actuales a la reflexividad, debían incluirla. Esperar lo inesperado y describir lo indescriptible se revelan como el hilo conductor del proceso de conocimiento que acometió Hermitte treinta años antes de que un movimiento político indígena estallara inesperadamente en las narices del gobierno mexicano y del mundo. Para dar cuenta de este proceso pasaremos revista a las acepciones más generalizadas acerca de las *notas de campo* en sociología y antropología; luego nos internaremos en el trabajo de Hermitte, desandando el *contexto de presentación* desde su versión final publicada en 1970 hasta su *diálogo de la perplejidad*, tal como fue registrado en sus notas y diarios de campo.

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

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

³ Su carrera profesional estuvo signada por conflictos políticos nacionales argentinos que, a diferencia de otros contextos académicos como el brasileño, penetraron profundamente el ámbito académico —por ejemplo, con intervenciones universitarias, destitución masiva de profesores, etcétera—. 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.

sociales como un subtema de la aplicación de técnicas determinadas. Sin embargo, cuando se habla de "recolección de datos" se suele hacer hincapié en los modos de fijar la evidencia más que en cómo observar, participar o entrevistar. Los énfasis difieren, empero, 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. Más aún, el tema suele estar ausente. A diferencia de lo que ocurre con otras técnicas, la observación participante parece requerir de los manuales ciertas recomendaciones sobre el registro de su aplicación, debido a la centralidad que asume el etnógrafo como única herramienta de trabajo. Así, el compromiso personal que implica esta técnica cuestionaría las garantías de objetividad en la producción de los datos. La imprevisibilidad y complejidad de las situaciones de participación y observación directas agravan todavía 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 confiabilidad de los registros, que la discusión sobre las notas apunta a 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 (Selltiz *et al.*, 1980: 383; Jahoda, Deutsch y Cooke, 1961: 4); por el otro, estas técnicas suponen concepciones más o menos explicitadas de la acción social. Por ejemplo, ciertos autores señalan la importancia de codificar las notas de campo que resultan del uso de la técnica de la observación, para formular *modelos de conducta arraigados* con independencia de los participantes particulares (Selltiz *et al.*, 1980: 379). Así, la búsqueda de relaciones causales entre pautas normativizadas de conducta social explica por qué se establece como ideal la experimentación controlada en laboratorio. Frente a los problemas de confiabilidad, las distorsiones de la memoria y la 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 in-

tegración sociocultural de los grupos humanos y, con ello, la reunión en una misma persona del proceso de recolección de datos, la elaboración teórica y el 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 fueron *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1961 [originalmente publicada en 1922]), donde Bronislaw Malinowski explicitó que el etnógrafo debía tener propósitos científicos, conocer 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 los vehículos para obtenerla. Identificaba así tres tipos de material, correlativos a tres métodos: a) el esqueleto de la sociedad, asimilable a lo cuantificable y lo normativo, se recolectaba a través de documentación estadística por evidencia concreta; b) los imponderables de la vida cotidiana y el comportamiento típico, accesibles por estar cerca de la gente, observando y registrando en detalle su vida cotidiana y sus ocasiones inesperadas; y c) el punto de vista del nativo, sus formas de pensar y de sentir, se conocía aprendiendo la lengua y elaborando un corpus documental en lengua vernácula. El registro era, para Malinowski, el tesigo 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 propia rutina y sus estados emocionales en un diario de campo que no estaba destinado al público sino a constituir una válvula de escape personal ante las presiones de la coresidencia.

Estos diarios vieron la luz editorial cuatro décadas después de *Los argonautas*, y su publicación estuvo secundada por un debate donde las primeras figuras de la antropología británica objetaron la exhibición de manuscritos inherentes a la vida privada del investigador. Sin embargo, de hecho, esta controvertida publicación vino a desmentir el tono objetivista y académico que Malinowski había intentado imprimir al trabajo de campo desde la introducción de su primera etnografía. El tedio y el deseo sexual, el desprecio racista y la desesperanza eran algunos de los ingredientes inexcusables de la dimensión humana del trabajo de campo etnográfico.

⁴ La siguiente tipificación no resulta de la compleja práctica disciplinaria sino del perfil que sugieren los autores consultados, considerados paradigmáticos para la formación metodológica de los sociólogos.

fico. Como contracara, empero, resultaba evidente que la tan temida distorsión generada por estos oscuros impulsos había sido controlada; los agudos análisis de la vida social de los nativos de las Islas Trobriand no se habían visto menoscabados por ellos (Wax, 1972).

La aparición de este diario fue contemporánea a otras publicaciones similares sobre la experiencia etnográfica, concebidas y preparadas para cobrar estado público (Bowen, 1954; Briggs, 1970; Wax, 1972, entre otros). Sus autores, generalmente mujeres, clasificaban los registros del antropólogo en el campo entre las “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 publicaba en ediciones repletas de anécdotas. Pero los diarios seguían siendo propios de la intimidad y no trascendían al espacio profesional de la textualidad etnográfica.⁵

Los manuales de técnicas de investigación antropológica retoman esta división, pero dan mayor relevancia al “cómo” se hace el trabajo de campo, un diario o un registro, que al “qué” significan los diversos episodios que jalonan el proceso de conocimiento y que se consignan por escrito (inscripciones, transcripciones y descripciones).

En 1990 Roger Sanjek compiló un volumen íntegramente dedicado a las notas de campo (*Fieldnotes*). Allí varios investigadores reflexionaban acerca de la naturaleza diversa, incompleta y desafiante de las notas de campo, su lugar en la investigación individual y colectiva, en el legado de los grandes investigadores del pasado, el secreto de la información obtenida y el tránsito de la realidad empírica al texto final, tamizado por la primera instancia escrita de la investigación: las notas de campo. En suma, los autores reunidos en este libro discurrían sobre un segmento de la investigación que generalmente había sido mantenido al margen del proceso de conocimiento etnográfico, pero que fue devuelto a la discusión académica gracias al reconocimiento teórico tanto del lugar de la reflexividad del investigador como de la escritura como vehículo matriz del saber.

Las perspectivas introducidas en el debate suscitado por los antropólogos posmodernos contribuyeron 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 y Cushman, 1982) en la imposición de concepciones occidentales sobre los puntos de vista nativos, 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 se relaciona simultáneamente con ver con una mera disposición a traducir lo diferente y con reconocer aquello que no cabe en los moldes categoriales del mundo del investigador. Los *residuos no explicados* (Peirano, 1995: 15) del mundo extraoccidental, aquellas prácticas y concepciones inexistentes en Occidente, pudieron ser reconocidos por los antropólogos precisamente porque, desde su perplejidad, pusieron en diálogo sus teorías académicas con las teorías nativas (Peirano, 1995).

En las páginas que siguen trataremos de mostrar cómo operó este diálogo de la perplejidad en la construcción / descubrimiento del sentido de la categoría nativa *nagual*. Para ello examinamos los contextos de presentación de esta categoría y su reorganización a lo largo de las notas de campo. Nos preguntamos entonces 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 teórico y cotidiano con los chiapanecos de Pinola, esto es, del trabajo de campo etnográfico.

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 de una sociedad a la que caracterizaba como bicultural. Su tesis de maestría *Movilidad social en una comunidad bicultural* (junio 1962) analiza el proceso de ladinización y re-vestimiento en una sociedad maya cuya estructura de clases se caracterizaba por una frontera étnica que separa la clase más baja (indios) de la clase ladina alta (criolla y endógama) y baja (mestizos). Dicha estructura se consolidaba, además, por otros dos criterios: la diferencia económica y la ocupacional. Hermitte se proponía mostrar los procesos de cambio sociocultural que en los indios jóvenes tomaba la forma de una lenta

⁵ Para otras líneas de trabajo en este sentido, ver Archetti, 1994; Fardon, 1990 y Jacobson, 1990.

adopción de rasgos culturales ladinos. Los efectos de este proceso llamado *de revestimiento*, manifiesto en la incorporación de la vestimenta aunque también de la lengua castellana, eran mínimos. Y si bien este “proceso de ladinización” o movilidad social podía llegar a ser sumamente veloz y sostenido, sólo afectaba a una minoría sin alcanzar al resto de la población indígena.

Quizá por estas consideraciones, en algún momento de su trabajo de campo Hermitte evaluó que estos cambios eran superficiales, pues la distancia social entre ladinos e indios continuaba siendo demasiado grande. A diferencia de otros grupos del área, los *tzeltales* de Pinola presentaban una notable cohesión. Por eso, en su tesis doctoral decidió explorar los mecanismos de control social mediante los cuales los indígenas lograban preservar el código moral *tzeltal*. Para ello, la autora debía indagar en las barreras ideológicas levantadas para conservar “la cualidad corporada” de los indios pinoltecos. Dichas barreras residían, según mostró en *Poder sobrenatural...*, en un sistema de sanciones sobrenaturales que desconocían las sanciones del código legal mexicano. Hermitte definía a las primeras como las actividades metafísicas de individuos poderosos que envían a sus naguales a dañar a los espíritus de los transgresores, provocándoles enfermedades.

Los conceptos de *nagual* y *chulel*, vagamente asociados con la noción cristiana de espíritu o alma, 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 del nagualismo vigente por entonces no resultaba adecuada para comprender el sistema sobrenatural de control en el que operaba. Por eso señalaba Georges Foster (1944) que el nagualismo era uno de los aspectos de la brujería mexicana y guatemalteca más discutidos y peor estudiados.

En primer lugar, Hermitte procedió a sistematizar el concepto de nagual pasando revista a las acepciones dadas por sus colegas y predecesores. Para Alfonso Villa Rojas, el nagual estaba ligado a su poseedor, era un ser sobrenatural automotivado que ayudaba a los ancianos (Villa Rojas en Hermitte, 1970: 79). Para Evon Vogt, se trataba de un espíritu animal compañero (Vogt en Hermitte, 1970: 79). Hermitte propuso seguir el uso

local de la terminología, y analizó detalladamente la función del nagual en la estructura de poder de la comunidad. Así terminaba definiéndolo como un animal o fenómeno celeste necesario para el bienestar de una persona, que le proporcionaba energía para sobrevivir, que determinaba los rasgos de su personalidad; así, también, el destino de esa persona y el de sus naguales estaban íntimamente relacionados. Varios naguales, un *chulel* y el ser físico de una persona eran “coesenciales”. Esta unidad de coesencia entre nagual y hombre le permitía a la autora superar el “error lógico” (Hermitte, 1970: 85) que la había llevado a preguntar a sus informantes por la comunicación entre el hombre y su nagual; los indios entendían, en vez de ello, que “el hombre es el animal”, por lo que no se debía concebir su relación ni en términos de proximidad física ni de comunicación. Si bien los indios no formulaban una

distinción terminológica entre tipos de naguales, era importante para ellos distinguir entre los que tenían naguales poderosos y, en consecuencia, estaban dotados de poderes sobrenaturales, y los hombres comunes cuyas coesencias animales eran pocas y de tipo o rango bajo. Aunque según las creencias locales el sujeto nacía con sus naguales, la adscripción de ciertos animales dependía en última instancia del *status* social del individuo en



la comunidad. El hombre común, que no tenía buen espíritu ni naguales que volaran alto, no era capaz de recordar: no sabía cuáles eran sus naguales. “Recordar” y “saber” eran atributos exclusivos de los dirigentes. El conocimiento consciente significaba controlar los naguales propios, esto es, la capacidad de dominar la coesencia animal a voluntad, y de atacar por medios sobrenaturales. Eran los brujos o *ak’chameles* quienes podían ver el mundo, los de mayor edad, los “viejitos” que sabían cuáles eran sus naguales, los únicos capaces de enviarlos a castigar a la gente o a “mirar en sus corazones” y llevarles enfermedades. Los otros dos roles importantes en el control social de la comunidad estaban ocupados también por quienes habían alcanzado un *status* sobrenatural que les confería poder: el *me’iltatil* que cuidaba a los individuos y a la comunidad, y el *poshtawaneh* que curaba las enfermedades. La base de la definición de *status* entre los indios residía en la adscripción de los naguales. La distinción

entre los individuos comunes y los poderosos era lo suficientemente clara para establecer patrones bien definidos de conducta recíproca.

Las sanciones sobrenaturales tenían como único resultado la enfermedad. Los pinoltecos comunes temían a las enfermedades cuando sospechaban que iban a ser embrujados por sus transgresiones a las normas indias o por sostener conflictos con el supuesto *ak'chamel*. La enfermedad era un signo de que los espíritus poderosos, los naguales de “los viejitos”, estaban actuando en contra de quien enfermaba. El ataque de los naguales nunca estaba dirigido al ser físico como tal, sino al hombre en su totalidad, esto es, como coesencia: “se comen el *chulel'* de la víctima”, se decía.

A través de los sueños se corroboraba la sospecha del *mal echado*. El *poshtawaneh* era el encargado de diagnosticar el origen sobrenatural o terrenal de la enfermedad, mediante un cuidadoso interrogatorio que abarcaba las principales áreas de conducta que pudieran significar desviaciones de las normas. También operaba como mediador “en su espíritu” de obtener permiso ante los poderosos *me'iltatiles* para curar al paciente.

La cosmovisión de los indios de Pinola conformaba un sistema bien articulado de creencias que explicaba la supervivencia y la validez de instituciones de control social que ya no existían en el nivel terrenal sino solamente en el mundo espiritual. Excluidos del derecho a gobernarse a sí mismos, los indios habían encarrado un interesante proceso: habían “movido hacia arriba”, a un nivel metafísico, al consejo de ancianos, preservando sin embargo la estructura y la función de los organismos tradicionales de los funcionarios indios. Aún durante el trabajo de campo de Hermitte, la enfermedad como conexión entre lo sobrenatural y lo natural demostraba a los pinoltecos que seguían funcionando ciertos procesos sobrenaturales que podían acarrearles desgracias e incluso la muerte. En esta comunidad la base del *status* seguía siendo el poder para embrujar, poder que dependía 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 señaló que, pese a la importancia del nagual en la lucha por el poder espiritual en toda el área de Chiapas, y pese también a la conocida discusión sobre su definición, fue Hermitte quien precisó su caracterización a través de la designación de “coesencia” (Hermitte, 1970). Este término le permitió conceptualizar el nivel terrenal y el celestial como integrando una misma entidad. Por eso los nativos decían “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 pertenecía a una única lucha espiritual.

El nagual tenía 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, estaba en revisión constante. Un hombre de gran poder espiritual tenía más de un nagual; los naguales adicionales se revelarían en el curso de su vida, cuando su poseedor hubiera demostrado ser una persona de influencia, es decir, se expresarían 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 las dirigían resultaban de la importancia práctica del sistema conceptual al que pertenecían. Su aparente contradicción en el plano abstracto residía en que su verdadera sistematicidad se expresaba 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 era 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, como dijimos, por otro lado: el proceso de ladinización y revestimiento. En sus clases orales de métodos y técnicas etnográficas en el IDES, Hermitte se posicionaba como una “informante” de sus alumnos y recurría a una serie de relatos narrados como “anécdotas”. Este *corpus* había adquirido, en el decir de Hermitte, la modalidad de una narración argumental cuyo clímax era el descubrimiento o lo que en sus palabras sucedía cuando la evidencia le “reventaba en la cara”. Este “darse cuenta” puede seguirse a lo largo de un proceso en el cual la perplejidad sistemática desembocaba en un descubrimiento. Tal proceso, lejos de justificarse retrospectivamente, como ocurre en el texto final donde queda subordinado a la lógica implacable de la presentación final, se ponía de manifiesto en las notas de campo.

2. La organización de notas y diarios

Las notas del trabajo de Esther Hermitte de que disponemos están compiladas por la autora en cuatro volúmenes encuadernados y mecanografiados que abarcan cerca de 500 páginas, una parte de ellas numeradas y algunas fechadas. Estos cuatro volúmenes, sin embargo, no constituyen un documento homogéneo, ni se suceden cronológicamente. La autora agrupó dos encuadernaciones a las que designó como *Tomo I Pinola* y *Tomo II Pinola*, diferenciándolas 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.

El contenido de los libros son diarios de campo ordenados en forma de diario personal, con la información recabada día por día, consignando incluso las jornadas sin datos debido a viajes fuera de Pinola o a la enfermedad de la autora. Además de la narración de las actividades de campo —dónde y con quién estuvo, qué entrevistas realizó, notas sobre el clima, comunicación con colegas, etcétera—, Hermitte registraba su estado de ánimo, su relación con los informantes y su opinión sobre ellos, así como ciertos indicios de análisis de los datos obtenidos (por ejemplo, hipótesis para futuras entrevistas). Pero el contenido de las entrevistas no está en los libros sino en los tomos, a los cuales remite la autora en su diario con la referencia “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 entonces el mismo periodo, aunque la disposición sea diferente. En los libros el orden es cronológico; en los tomos sigue los encuentros con cada uno de los informantes, aunque también lo haga cronológicamente. Todo lo dicho resulta, pues, en el siguiente material:

- Libro negro I: del 19 de agosto de 1960 al 14 de febrero de 1961; páginas 1 a 255. Hay índice.
- Libro negro II: del 14 de febrero de 1961 a noviembre de 1961; páginas 256 a 476.
- Tomo Pinola I: septiembre-octubre sin fechar; octubre-noviembre sin fechar; notas de 1964.
- Tomo Pinola II: 28 de julio de 1960 a noviembre de 1961; páginas 392-480.

Carecemos, entretanto, de su proyecto de investigación de tesis de maestría y de doctorado, cuyos datos parecen provenir del mismo trabajo de campo; tampoco disponemos de las notas de campo de 1959, cuando Hermitte eligió “la comunidad” de trabajo, se instaló en la zona, y realizó sus primeros contactos con los lugareños.⁶

El material existente 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 por ejemplo: “clases de gente en Pinola”, “lista de *ak’chameles*”, “lista de lugares encantados” y cuadros con información cuantitativa. Aunque algunas notas fueron escritas en inglés, en su gran mayoría están en castellano.

Las temáticas que constan en estos volúmenes son diversas y podrían ser objeto de distintos enfoques y abordajes. Nosotros decidimos centrarnos en reconstruir el diálogo de la perplejidad de la autora en su redescubrimiento del nagualismo en Pinola. Este interés estuvo inspirado en comentarios que Hermitte solía hacer en sus cursos de técnicas de campo acerca de episodios de su trabajo en Chiapas. Uno de sus señalamientos más recurrentes era su incompreensión, su incapacidad de entender, de escuchar y, de pronto, su “darse cuenta”: ese momento a partir del cual todo empieza a cobrar (un nuevo) sentido. Hermitte siempre recordaba aquella instancia crucial en que otro mundo, el mundo indígena, se abrió para ella. A través de dicha instancia, ella pretendía fundamentar (y también promover en sus alumnos) la supuesta asistematicidad del trabajo de campo etnográfico. En esa instancia, que emerge durante el proceso previo al descubrimiento, nos detendremos a continuación. La ejemplificaremos con citas de los libros y los tomos. Sin embargo, notamos, esa instancia se revelará como más próxima al diario de campo de los libros que a 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. Este último puede a su vez subdividirse en una primera fase de explicitación de la temática del nagualismo en el campo —y en las notas—, y una segunda etapa 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 aproximación inicial 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

⁶ Hermitte redactó dos artículos sobre el trabajo de campo, que permanecieron inéditos: “La observación por medio de la participación” y “Biografía de un shamán tzeltal”. El primero fue mimeografiado en 1985 por la oficina de publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Hermitte, 1985) y se publica en el volumen *Estilos de trabajo de campo en la Argentina*, compilado por R. Guber y S. Visacovsky.



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 una 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 periodo se refería a diversos temas: conflictos de tierras, bienes comunales, tipos de gente (ladinos, indios, revestidos), gobierno civil, parentesco, entre otros. 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 parecía no tener sentido.

Cuando uno anda por el monte pasan burriones, esos animalitos que chupan la miel y también pajaritos. Esos saben dónde vas y qué hacés y son los principales. No son nawales, porque los nawales te espantarían y éstos sólo 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 sé todo eso porque me lo contó un viejito.

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 por qué 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*: 412, entrevista con Agustín L., 4/10/60, énfasis nuestro).

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 sólo hace 4 semanas se conoció con otro de los principales, Ricardo B (*Tomo II*, énfasis nuestro).

Al final de esta misma conversación, Hermitte agrega:

Le pido a Tin si puede aprender algo más 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 (*Tomo II*: 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 (*Tomo II*: 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* (*Tomo II*: 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 PRI. Sabe que el presidente de Pinola es Ernesto Díaz 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 San 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" (Tomo II: 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 quién la cuida y por otra parte está cerca del que le echa mal y así es que se está 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 algún viejito, como Enrique B., entonces sí que me podría contar cosas de los viejitos porque los ha oído pero que él muy no sabe" (Tomo II: 423, 12/11/60, énfasis nuestro).

En esta etapa de campo Hermitte no muestra aún ninguna elaboración teórica ni ninguna 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 la enfermedad, la brujería y todo lo relacionado con lo sobrenatural (nagual, *me'iltatiles*, lugares encantados, etcétera). Este viraje se produce a raíz de un suceso que desencadena

una serie de pronunciamientos y elucubraciones al respecto, incluyendo su conversión en tabú para conversarlos con ella. La investigadora se plantea entonces un cambio de estrategia en las preguntas, cambio posibilitado por las circunstancias, lo que Malinowski llamaba los *imponderables de la vida real*. Dichas circunstancias pueden sintetizarse en el hecho fundacional del trabajo de campo etnográfico: ella "estaba ahí" para cazar / inscribir el evento y recolectar / transcribir comentarios y actitudes en torno a él.

La preocupación por la categoría nagual se puede ver explícitamente en las notas hacia el final del *Libro I* (enero-febrero de 1961), pero cabe señalar que ya era un tema presente en los relatos de los informantes cuando se refieren a las enfermedades y a los animales que suelen aparecer en relación con ellas. El nagual comenzará a adquirir sentido para Hermitte al cosiderar 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, observa que:

...junto a la puerta de entrada está el conocido fueguito de brasas, para impedir la entrada de mal (*Libro I*: 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 la investigadora 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*: 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 excitadísimo 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*: 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*: 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, de indefinición e incertidumbre, en el que la información es recopilada de manera no arbitraria y poco selectiva, tal como es manifestado en las citas anteriores y en las siguientes.

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*: 57, 20/11/1960).

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

De la profundización en estos temas surge una segunda etapa en la 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, etcétera?
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*: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 estas alturas de la investigación 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 (*!!y=?\##).

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*: 84, 29/12/1960).

Entre los 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 actitudes y concepciones 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: 39, 31/10/1960).

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

En 1961 la autora ya maneja la categoría nagual y conoce cómo es utilizada en la comunidad. Sus preguntas y 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: “déjame ya hermano”. Hilario se enoja y dice que dónde se ha visto que un nagual hable (Libro II, 11 de junio de 1961: 171).

Eleuterio dice que el espíritu está en el corazón, que ése 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: 193, 16/7/1961).

Ahora bien, si hasta entonces pudo identificarse un primer momento donde la investigadora oía sin es-

cuchar y recibía información sin comprender, y uno segundo 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:

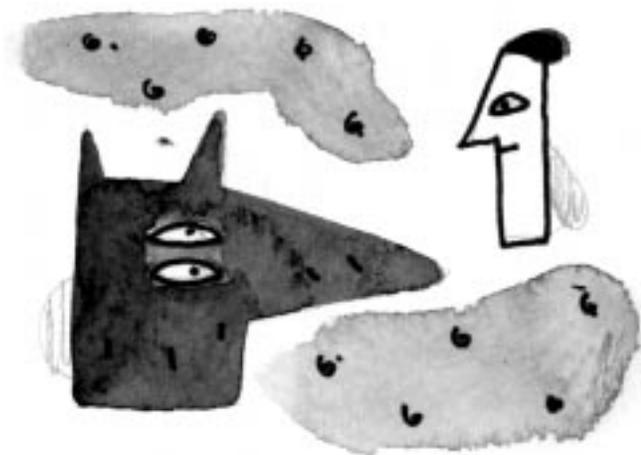
El lector no podrá jamás reconstruir por estas notas la sensación que produce esta información en los dos oyentes de Bricio, B. Montagú y yo. En principio hemos aceptado la definición de nagual sin adjudicarle una jerarquía más profunda y una influencia mayor a la registrada por otros trabajadores de 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 ante los nuevos blancos que se presentan... (Libro II: 196, 20/7/1961).

En suma, elaborando sus notas, la investigadora 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”.

Reflexiones finales

Esta historia, donde los “monos” y los “tigres” no son mamíferos, y donde el gobierno no corresponde al que rige desde el 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, de “pedradas 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 autoconciencia, se caracterizan por ser precisamente eso, “notas”, no ensayos ni informes. En tal virtud, 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 hacerlo.

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, lo 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 del poder 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 (Hermitte, 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" (Hermitte, 1970: 173).

El recorrido intelectual de ese proceso no se limita a una experiencia personal; 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 tenido por singular e idiosincrático. De ello ha resultado una extraordinaria lentitud para consolidar la tradición de investigación en esta disciplina y la visibilidad del método etnográfico (Cohen y Naroll en Sanjek, 1990b: 393). Sin embargo, el análisis de las notas de campo muestra que 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. El texto etnográfico final no es la prime-

ra forma de escritura para quienes leen y usan notas de campo. Un cuidadoso ciclo de escrituras, lecturas y reescrituras organiza en temas, jerarquías y relaciones la información recogida. De ello 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 sea más selectivo y sistemático. Crecerán en volumen las notas, los informantes y las entrevistas pero ahora de forma teóricamente reorientada: "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" (Cohen y Naroll en Sanjek, 1990b: 393).

Cuando decidimos revisar las notas de campo de Hermitte, Chiapas no era un rincón perdido de Centroamérica, sino una actualísima realidad política latinoamericana y mundial. 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 con el "mero tata"; esos reclamos aspiraban a una mayor participación en igualdad de condiciones en una democracia culturalmente diversa. Las notas de Hermitte le habrán enseñado a ella, y ahora a nosotros, que lejos de reflejar una derrota unilateral y eterna sobre la población maya, el nagual sintetizaba disputas por el poder en un mundo secreto que aguardó treinta años, o seguramente muchos más, para emerger de su clandestinidad y decidir abrirse paso con derecho a un sitio en el gobierno terrenal. Si "equidad no es ser todos lo mismo" (*Ce-Acatl* en Nash, 1996: 10), tampoco la espera es mera pasividad.

Bibliografía de la autora

- HERMITTE, ESTHER
- 1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1972 "Ponchos, Weaving and Patron-Client Relations in Northwest Argentina", en Arnold Strickon y S. Greenfield, eds., *Structure and Process in Latin America*. University of New Mexico Press, pp. 159-177.
- 1972 *Asistencia técnica en materia de promoción y asistencia de la comunidad en la provincia de Ca-*

- tamarca. Informe Final, Consejo Federal de Inversiones.
- 1984 "La observación por medio de la participación", CEFyL, Buenos Aires (mimeo).
- HERMITTE, ESTHER Y LEOPOLDO BARTOLOMÉ, COMPS.
1977 *Procesos de articulación social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- HERMITTE, ESTHER Y CARLOS HERRÁN
1970 "Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino", en *Revista Latinoamericana de Sociología*, núm. 2, pp. 293-317.
- 1977 "Sistema productivo, instituciones intersticiales y formas de articulación social en una comunidad del noroeste argentino", en Hermitte y Bartolomé, comps. *Procesos de articulación social*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 238-256.
- HERMITTE, ESTHER, NICOLÁS ÍNIGO CARRERA Y ALEJANDRO ISLA
1996 *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 vols.
- HERMITTE, ESTHER Y HERBERT KLEIN
1972 "Crecimiento y estructura de una comunidad provinciana de tejedores de ponchos. Belén 1678-1869", Documento de Trabajo, Instituto Di Tella, Buenos Aires (versión en inglés en David L. Browman y Ronald A. Schwartz, eds., 1979, *Peasants, Primitives and Proletariats. The Struggle for Identity in South America*, Mouton Publishers, pp. 49-73).
- Bibliografía consultada**
- ARCHETTI, EDUARDO P., ED.
1994 *Exploring the Written*, Scandinavian University Press, Oslo.
- BERNARD, H. RUSSELL
1988 *Research Methods in Cultural Anthropology*, Sage, Newbury Park.
- BOWEN, ELEONORE
1954 *Return to Laughter. An Anthropological Novel*, Anchor Books Doubleday, Nueva York.
- BRIGGS, JEAN L.
1970 *Never in Anger*, Harvard University Press, Cambridge.
- CLIFFORD, JAMES
1983 "On Ethnographic Authority", en *Representations*, núm. 1, pp. 118-146.
- 1990 "Notes on (Field)notes", en R. Sanjek, ed., *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, pp. 47-70.
- EMERSON, ROBERT M., RACHEL I. FRETZ Y LINDA L. SHAW
1995 *Writing Ethnographic Fieldnotes*, The University of Chicago Press, Chicago.
- FARDON, RICHARD, ED.
1990 *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Scottish Academic Press/Smithsonian Institution Press, Edimburgo y Washington.
- FOSTER, GEORGE
1944 "Nagualismo in Mexico and Guatemala", en *Acta Americana*, núm. 2, pp. 85-103.
- JACOBSON, DAVID
1991 *Reading Ethnography*, SUNY Press.
- JACKSON, JEAN E.
1990 "I am a Fieldnote: Fieldnotes as a Symbol of Professional Identity", R. Sanjek, ed., *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, pp. 3-33.
- JAHODA, DEUTSCH Y COOKE
1961 "Recolección de datos: métodos de observación", en *Servicio de documentación de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Buenos Aires. Tomado de (1958) *Research Methods in Social Relations*, The Dryden Press, Nueva York.
- KUPER, ADAM
1988 *The invention of Primitive Society*, Routledge, Londres.
- MALINOWSKI, BRONISLAV
1961 *Argonauts of the Western Pacific*, E.P. Dutton & Co., Nueva York [1922].
- 1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Harcourt, Brace y World, Nueva York.
- MARCUS, GEORGE Y DICK CUSHMAN
1982 "Ethnographies as Texts", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 11, pp. 25-69.
- MARCUS, GEORGE E. Y MICHAEL M. J. FISCHER
1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press.
- NASH, JUNE
1996 "The Zapatista Uprising and Radical Democracy in México", en *Jornadas en homenaje a la memoria de Esther Hermitte*, Instituto de Desarrollo Económico y Social, Buenos Aires (mimeo).
- OBBO, C.
1990 "Adventures with Fieldnotes", en R. Sanjek, ed., *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, pp. 290-302.
- OTTENBERG, S.
1990 "Thirty Years of Fieldnotes: Changing Relationships to the Text", en R. Sanjek, ed., *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, pp. 139-160.
- PEIRANO, MARISA
1995 *A favor da etnografía*, Relume Dumará, Río de Janeiro.
- PITT-RIVERS, JULIEN
1970 *Spiritual Power in Central America. The Naguals of Chiapas*, Chicago University Press, Illinois.
- PLATH, D.W.
1990 "Fieldnotes, Field Notes and the Conferring of Note", en R. Sanjek, ed., *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, pp. 371-384.
- SANJEK, ROGER, ED.
1990 *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Cornell University Press.
- 1990a "A Vocabulary for Fieldnotes", en R. Sanjek, ed., *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, pp. 92-137.
- 1990b "On Ethnographic Validity", en R. Sanjek, ed., *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, pp. 385-418.
- SELLTIZ, C. ET AL.
1980 "Métodos de observación", en *Métodos de investigación en las ciencias sociales*, Rialp, Madrid.
- STOCKING, GEORGE W. JR., ED.
1983a *Observers Observed-Essays on Ethnographic Fieldwork*, The University of Wisconsin Press, Madison.

- 1983b "History of Anthropology. Whence/Whither", en George W. Stocking Jr., ed., *Observers Observed-Essays on Ethnographic Fieldwork*, The University of Wisconsin Press, Madison, pp. 3-12.
- 1983c "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology From Tylor to Malinowski", en *Observers Observed-Essays on Ethnographic Fieldwork*, The University of Wisconsin Press, Madison, pp. 70-120.
- 1984 *Functionalism Historicized*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- WATSON, GRAHAM
1987 "Make me reflexive. But not yet. Strategies for Managing Essential Reflexivity in Ethnographic Discourse", en *Journal of Anthropological Research*, vol. 43, núm. 1, pp. 29-41.
- WAX, MURRAY L.
1972 "Tenting with Malinowski", en *American Sociological Review*, febrero, vol. 37, núm. 1, pp. 1-13.
- WHITE, HAYDEN
1978 *Tropics of Discourse*, Johns Hopkins University, Baltimore.
- WOLF, M.
1990 "Chinanotes: Engendering Anthropology", en R. Sanjek, ed., *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, pp. 343-355.