

En torno a la meseta purépecha: pragmatismo e identidad en México

PHILIPPE SCHAFFHAUSER*

Acertada o erróneamente, se han vuelto práctica común las aproximaciones a la noción de identidad a partir de diferentes tipos de discursos teóricos —político, científico, religioso, regional o artístico—. En el campo de la sociología, el concepto de identidad no tiene aún un status teórico ni tampoco corresponde a alguna realidad empírica. Está todavía en una etapa de proyecto. Este ensayo pretende, en primer lugar, criticar las concepciones estructuralistas de identidad que prevalecen en las ciencias sociales, para posteriormente construir una sociología de la identidad, probando un método de análisis sociosemiótico basado en la teoría del signo de Charles Sanders Peirce, a partir de cierto número de rasgos identitarios —migración, producción artesanal y movimientos sociales— observados en una región indígena de México: la meseta purépecha.

La reflexión que a continuación desarrollo parte de mi tesis de doctorado titulada: *Indígenas e identidad en México: el ejemplo de la meseta purépecha* (Schaffhauser, 1997). En esta investigación doy cuenta de las teorías acerca de la identidad, desde la filosofía hasta la antropología y la sociología pasando por un acercamiento al psicoanálisis. A través del recuento y la crítica de estos enfoques, planteo de otro modo la cuestión de la identidad en general, y de ahí experimento un método de análisis para interpretar el fenómeno identitario en una región indígena de México; este método descansa en una sociosemiótica inspirada en la teoría del signo del norteamericano Charles Sanders Peirce.¹

Sin embargo, en este espacio de difusión, no quiero dedicar las próximas cuartillas a señalar los resultados más sobresalientes de esa investigación, pues considero sólo haber logrado ciertos hallazgos² que fortalecen el amplio campo de las ciencias del hombre; es más, considero que el problema de la identidad en la meseta purépecha (o en otra región del mundo) no es cuestión de un dato nuevo, sino que se trata de una interpretación, es decir, de proponer una nueva lectura de la distribución de las fuerzas sociales en la realidad. Por ende, quiero llamar la atención sobre la necesidad de dar un salto paradigmático para conceptuar el problema de la identidad de un ámbito étnico o de otra índole cultural.

* Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de Perpiñán, Francia.

¹ Entre el copioso acervo de textos del semiótico nortamericano, destaco algunas publicaciones: *Lecciones sobre pragmatismo* (1978); *Obra lógico-semiótica* (1987); *El hombre un signo, el pragmatismo de Peirce* (1988); asimismo, cabe mencionar otras publicaciones en francés y particularmente las del Instituto de Investigaciones en Comunicación Semiótica y Educación (IRCSE, por sus siglas en francés), de la Universidad de Perpiñán: *Charles Peirce, écrits sur le signe* (1978); *À la recherche d'une méthode* (1993).

² Existe una diferencia fundamental entre el hallazgo y la creación. El primer término implica la idea de sustancia y el segundo la de un salto. Así, América no fue descubierta por los españoles sino que fue creada por ellos, pues no existe una esencia americana en estas tierras. Asimismo, los primeros pobladores de este continente no lo descubrieron, mas lo crearon milenios ha.

El caso de los purépechas pone de relieve dicha necesidad puesto que, a través de sus migraciones (nacional e internacional), de su acción social y de sus tradiciones, este grupo dista mucho de los patrones clásicos con los cuales se acostumbra construir la identidad indígena en México. Los purépechas no son como los huicholes, ni tampoco como los rarámuri o los lacandones; mas, al igual que ellos, son indígenas, son otros indígenas mexicanos. Esta aseveración no significa que mi enfoque se incline a subrayar un particularismo y a exagerar sus rasgos, con tal de poner en tela de juicio el concepto de indio acuñado a partir del descubrimiento de América. Al contrario, significa construir una dialéctica entre un todo, el México indígena, y una de sus partes, los purépechas de la meseta; además, significa que es imprescindible apuntalar la reflexión teórica sobre la identidad mediante una terna de procesos sociales: la formación de la identidad, la construcción de la identidad (Bayart, 1996) y el choque entre ambas, es decir el enfrentamiento con el otro.

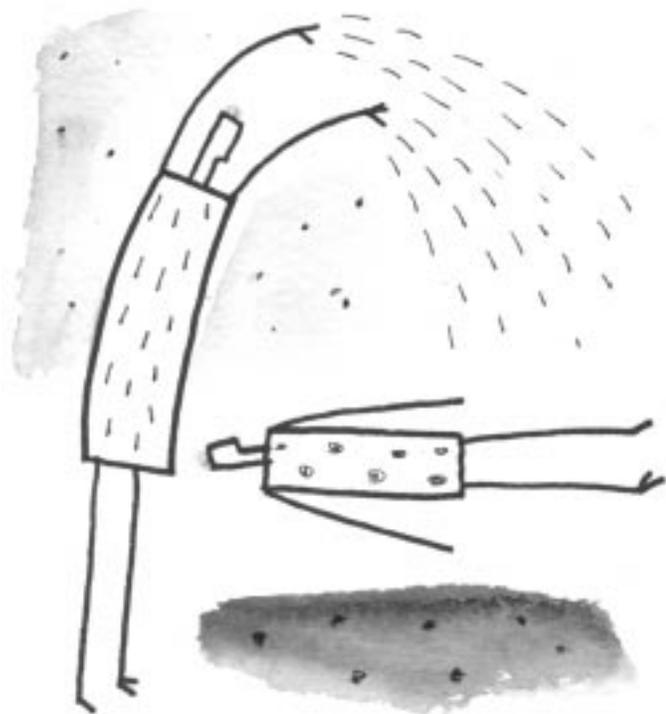
A lo largo de esta reflexión, quiero enfatizar en una tríada de conceptos que se enmarcan en la sociosemiótica que propongo: el *espacio*, como fundamento de la identidad emergente; el *cuerpo*, como realización existencial de la ubicación identitaria, y el *tiempo*, como relación de un espacio-cuerpo legítimo. En el caso de los purépechas de la meseta, la articulación de ambas ternas define un juego dialéctico entre el aprendizaje del sentido que funda la colectividad y la socialización en tanto marca de fábrica de las posturas colectivas. Di-

cho de otro modo, los purépechas se comportan, *en tanto indios*, de acuerdo con el peso de las representaciones sociales que los ubican en la realidad social mexicana, al tiempo que experimentan, *en tanto indios*, otra manera de relacionarse entre sí y con el resto de la sociedad mexicana, particularmente con las instituciones del Estado. No hay frontera infranqueable entre lo endógeno —lo que atañe por ejemplo a la comunidad— y lo exógeno, lo que remite a la sociedad mexicana, sino que hay una frontera cuya legitimidad es provisoria. La identidad étnica no es sólo cuestión de rasgos estructurados, sino que es un proceso de recomposición de la relación entre la etnia, *esta etnia*, y el mundo mediato e inmediato. Por ende, mi primera tarea es cuestionar al enfoque estructuralista y recalcar sus limitaciones para plantear la cuestión de la identidad en general y la de los purépechas de la meseta, en particular. En segundo lugar trato de deslindar los elementos constitutivos de una teoría de la identidad social, para luego ejemplificar este conjunto de consideraciones, a través de la dialéctica arriba mencionada.

Crítica del enfoque estructuralista

Está de moda criticar a la teoría y al método estructuralistas. Sin embargo, en este alarde crítico, muy a menudo se evidencia una dificultad epistemológica. El abandono del paradigma estructuralista significa considerarlo sólo como una etapa de un proceso que privilegia por encima de todo la dimensión relacional. La identidad no es esencia, sino relación. Dicho abandono —duelo dirían los psicoanalistas— no se logra por el sencillo hecho de que se siguen usando los mismos conceptos, las mismas herramientas; hace unas décadas, éstos habían propiciado el auge estructuralista en la antropología, y ahora son utilizados para poner en jaque este enfoque. No se logra porque se sigue desarrollando la misma visión del mundo: dual.

Tras los pasos de Claude Lévi-Strauss, los antropólogos estructuralistas encuentran la prueba más contundente del paradigma heredado de la lingüística saussuriana en las visiones y cosmovisiones dualistas de los autóctonos. ¿Acaso los nambikwaras de la Amazonia brasileña son cartesianos? ¿Acaso sustraen su propia interpretación que divide al mundo en dos partes: lo claro y lo oscuro para retomar las categorías fundamentales de Gilbert Durand (1992)? En realidad son tres los elementos que conforman dicha cosmovisión: lo claro, lo oscuro y la interpretación de ambos. Con esto empieza a desmoronarse paulatinamente el entusiasmo estructuralista de contar con un mundo *realmente* dual.



Tres elementos constituyen otros datos vertidos a la crítica de la antropología estructural. El primero prolonga la crítica que hace Lévi-Strauss respecto del enfoque funcionalista hasta volverlo absurdo, pues el estructuralismo llevado a sus últimas consecuencias es también absurdo o desemboca en un callejón sin salida. El segundo, parte del hallazgo levistraussiano en la teoría de la lingüística estructural y más precisamente del encuentro de Lévi-Strauss con el lingüista ruso Roman Jakobson. Este último conduce al tercer elemento al dar cuenta de la evolución de la filosofía pragmatista y del método semiótico de Charles Sanders Peirce en la llamada corriente antropológica posmoderna o interpretativa.

1) Con tal de criticar la corriente funcionalista, Lévi-Strauss vaticina la superación de este enfoque:

Decir que una sociedad funciona es una evidencia, mas decir que todo en una sociedad funciona es absurdo (Bonte e Izard, 1991: 288).

Desechada la propuesta de Bronislaw Malinowski y Alfred Reginald Radcliffe-Brown emerge la opción estructuralista. Sin embargo, los mismos elementos de la argumentación levistraussiana se pueden revertir hacia el estructuralismo para poner de manifiesto sus propias limitaciones. Así, viene a continuación el plagio crítico: decir que la vida social está regida por un sistema de relaciones estructuradas es una obviedad, mas decir que toda la vida social está estructurada es improcedente. Nótese que, a partir del modo de razonar estructuralista, intercambio los elementos de la argumentación para preservar el sistema de relación en que se apoya la crítica.

El dominio del estructuralismo es, en parte, el imperio del pensamiento francés heredero de los logros filosóficos de René Descartes. El filósofo galo divide la realidad en dos partes cuya frontera común es hermética; está el espíritu por un lado y la materia por otro; no hay continuidad entre ambos, aunque no se sabe en

virtud de qué existe dicho lindero, pues éste no existe más que en el solipsismo cartesiano. También el dominio del estructuralismo es el reino del positivismo, cuya cuna es Francia y cuyo teórico es Auguste Comte. Bajo este enfoque la realidad se conforma de hechos hacia los cuales se vuelca el empirismo recolector de fragmentos científicos de tal o cual realidad observada. Lévi-Strauss hace suyos ambos postulados a los cuales se agrega un evidente malestar al tomar en cuenta la dimensión histórica y negar los términos de la relación estructural (herencia durkheimiana) haciéndolos intercambiables. El único sujeto del estructuralismo es el estructuralista (Geertz, 1996: 33-54).

2) Claude Lévi-Strauss confiesa que su estancia en Estados Unidos, durante la Segunda Guerra Mundial, fue aleccionadora. Descubre el estructuralismo a través de la relación que traba con Jakobson y propone concebir la cultura como un lenguaje regido por relaciones estructuradas. Comprueba en el poema "Los Gatos" de Charles Baudelaire no sólo el carácter operatorio del método estructuralista, sino también su dimensión universal. Esta es la gran aportación de Lévi-Strauss a la antropología. Sin embargo, en aquella época Jakobson descubre otra fuente teórica para entender el fenómeno lingüístico: los escritos de Peirce. El lingüista ruso considera al filósofo norteamericano *el más inventivo, el más universal de los pensadores americanos* (Lotman, 1979: 18). Curioso es entonces el encuentro entre Lévi-Strauss y Jakobson, puesto que el primero descubre el estructuralismo gracias al segundo, en tanto que éste reflexiona sobre las limitaciones de la teoría saussuriana.

No cabe duda, existe una influencia de Peirce en el pensamiento de Jakobson. En efecto, el lingüista ruso incorpora la famosa tríada peirciana del signo en tanto objeto: icono, índice y símbolo (Lotman, 1979: 18). No obstante, Jakobson no irá más lejos en el desarrollo de los aportes peircianos³ porque supone un cambio de paradigma: del estructuralismo al pragmatismo;⁴ empero esa influencia se dirige hacia la Unión Soviética

³ Tal vez porque le entusiasmó la propuesta comunicacional del matemático y cibernético norteamericano Claude Shannon.

⁴ Cuando hablo de pragmatismo no sólo me refiero a una doctrina que privilegia la acción en detrimento de la especulación, porque cuando utilizo este término pienso que en la actualidad, y particularmente en lo que atañe a las nuevas tendencias de las ciencias sociales, el pragmatismo es una verdadera Torre de Babel, tanto en la filosofía analítica, en la antropología interpretativa, en el turno lingüístico de los historiadores, como en la sociología comprensiva heredera de Weber y Dilthey o en los movimientos intelectuales y artísticos *post-algo*. Lo que caracteriza este edificio metafórico es precisamente que está construido justo entre el positivismo y el idealismo. Cuando me atrevo a poner a Clifford Geertz, Paul Rabinow, James Clifford, Victor Turner, Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Moisés Sáenz, Michel Foucault, Ludwig Wittgenstein, Paul Feyerabend, John Duns Scotus, John Dewey, William James, Charles S. Peirce, Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Hilary Putnam, Jacques Derrida, John Langshaw Austin y Jurij Lotman (y claro que se me olvida citar a otros), no significa que todos ellos digan lo mismo, sino que apuntan hacia lo mismo: la crítica del conocimiento como mera expresión de la verdad científica. El pragmatismo es un hilo tenue que pasa entre el idealismo y el materialismo, entre el racionalismo y el empirismo y, finalmente, entre el nominalismo y el realismo. El pragmatismo no puede ser una escuela que imparta su doctrina, es —insisto otra vez— una convergencia: si tomo el embudo como metáfora de la organización

y se asienta en la llamada Escuela de Tartu (Estonia), en una suerte de semiótica paradójica que conjunta la tradición saussuriana con la de Peirce, es decir la semiología con la semiótica, el binarismo con el triadismo.

3) La semiótica de Peirce molesta al tiempo que fascina; causa rechazo porque supone la superación del apego al binarismo; provoca interés porque constituye un efectivo salto epistemológico. ¿Pero qué es la semiótica peirciana? Para acercarse al mundo teórico (o a la teoría del mundo) acuñado por Peirce —lo cual no es nada fácil— propongo sólo deslindar ese mundo, referirme a algunos de sus principios y explicitar algunos de sus conceptos claves.

En primer lugar, Peirce (1839-1914) es matemático y lógico. Su concepción de la realidad corresponde a esta peculiar capacitación. En el plano filosófico, critica a Kant y a Descartes (Peirce, 1984) y opta por el realismo del escolástico escocés John Duns Scotus, alejándose del nominalismo del discípulo de este último Guillermo de Occam. Peirce edifica una doctrina: el pragmatismo, y ante el éxito de su propuesta en el medio filosófico e intelectual norteamericano,⁵ decide abandonar el término pragmatismo y acuñar la palabra *pragmaticismo*, cuya abrupta fonología —dice Peirce— ampara al nuevo sustantivo de cualquier *robo intelectual*.

A diferencia de Ferdinand de Saussure, para quien el signo es sólo problema de clasificación, Peirce parte de la idea de que el signo es problema de significación, la *semiosis*. Para ello, el filósofo norteamericano establece una lógica interpretativa procesual y jerarquizada del signo. El análisis de éste se descompone en una terna de relaciones; el signo es el sujeto de una relación triádica respecto de su fundamento, el *representamen*, de su objeto y de su interpretante. Cada elemento de esta terna se subdivide a su vez en tres tricotomías; 1) el fundamento del signo cobra tres formas: el *qualisigno*, el *sinsigno* y el *legisigno*; 2) el objeto del signo se despliega a través del icono, del índice y del símbolo; y finalmente, 3) el interpretante del signo oscila entre el rema y el argumento, pasando por la forma mediana del *dicisigno* o proposición. Estas formas signícas se articulan y definen diez clases de signos, aun cuando Peirce, al término de su vida, llegara a concebir sesenta y seis tipos de signos (Peirce, 1978: 242-245).

Tomemos un ejemplo: la bandera mexicana es un signo que se conforma de un fundamento (el legisigno: los tres colores elegidos a partir del universo cromático), de un objeto (el símbolo: la bandera en tanto existencia normativa del águila, el nopal y la serpiente —que se trate de la idea de bandera mexicana o de *esta bandera mexicana que contemplo ahora*), y de un interpretante (un hábito, es decir, la socialización de una manera política de identificarse con la nación).

Dicho signo pertenece al mundo de la terceidad que supera al de la secundeidad, el cual, a su vez, prolonga el mundo de la primeidad. Estos tres mundos son para Peirce categorías entre las cuales evoluciona el signo. Dicho de otro modo, la primeidad es el mundo de la cualidad en el sentido más extenso de la palabra; la secundeidad es el mundo de la existencia, esto es el choque físico con la realidad; y la terceidad es el mundo de la regla, de la ley o de la norma, es decir el de las creencias y de los hábitos. Cabe señalar que, de acuerdo con este planteamiento de la semiótica peirciana, el método estructuralista pasa por alto el mundo de la primeidad y no profundiza el de la terceidad por el hecho de confundir la regla con la existencia misma; es decir, por mezclar la norma con la conducta y reducir la disposición normativa a la imposición existencial.

Este breve resumen de la semiótica peirciana despierta una suerte de aclaraciones. En primer lugar, la semiótica peirciana no es un método para analizar el signo en sí —como si estuviese desvinculado de todo tipo de pensamiento—, sino que consiste en interpretar el proceso de significación. Dicho de otro modo, es mejor dar cuenta de la vida del signo que empeñarse en clasificarlo, como coartar su acción en el pensamiento dinámico del hombre; y, finalmente, provocar *la muerte simbólica* del signo. Esto es otro punto de divergencia con el método estructuralista, el cual hereda, quizá, la entereza de los científicos del siglo XVIII tales como Buffon o Linné para producir recuentos, mejorar su taxonomía y preocuparse sobre todo por crear nuevos términos apegados a su nominalismo retrotraído. El estructuralismo es una suerte de realismo con tinta nominalista.⁶

del pensamiento humano, el pragmatismo se coloca en la parte ancha del embudo empujado por el agua que cae en él, a diferencia por ejemplo del estructuralismo que se sitúa del lado delgado del embudo empeñándose en remar contra la corriente. Finalmente, cabe agregar que por haber levantado barreras formales y cancelar aranceles epistemológicos, el pragmatismo vuelve a introducir la fe como mediación entre los hombres, pese a sus diferencias culturales.

⁵ En ese medio destacan dos filósofos: William James, allegado de Peirce y defensor de un pragmatismo extremo, y John Dewey, catedrático en la Universidad de Chicago a principios del siglo XX y en cuyas enseñanzas se inspiraron los sociólogos de la ecología urbana, tales como Park, Wirth, Burgess y Mc Kenzie.

⁶ Ahí radica la ambigüedad levi Straussiana respecto de la prohibición del incesto a la vez universal y culturalmente determinada. Y el antropólogo se empecina cuando agrega que la prohibición no es una ley negativa —la prohibición de relaciones sexuales entre parientes— sino que es positiva porque obliga a implementar un intercambio de mujeres con otro grupo.

La semiótica peirciana es el método del pragmatismo o pragmaticismo peirciano. El principio mayor de esta filosofía es la continuidad: seguir el curso de las ideas (Peirce, 1978: 22). La producción de éstas estriba en tres tipos de inferencia: la abducción, la deducción y la inducción. La abducción es una hipótesis, falsa o verdadera, inferencia que corresponde a la capacidad de la labor intelectual para plantear nuevos problemas. Toda investigación es un problema que requiere una organización del conocimiento alrededor de él. La abducción presupone tener un extenso conocimiento teórico del campo estudiado. Para hacer hipótesis es necesario contar con una sapiencia de los conceptos generales que remiten a ese campo; significa que el investigador esté cercano al campo de que se trate. Sin embargo, no basta tener un conocimiento extenso del campo de estudio para fraguar hipótesis, pues la abducción es cuestión de creatividad e innovación teórica. La abducción es la aguja que hila la tela de elementos puestos al descubierto por la labor gráfica: la observación.

La deducción es un tipo de inferencia que remite a la capacidad intelectual para articular conceptos, lo cual pone de manifiesto una vertiente compulsiva en el pensamiento humano. Descartes escribe: *cogito ergo sum*, (yo) pienso luego (yo) existo. En este axioma no hay necesidad de partir de la premisa para sacar la conclusión. El “yo pienso” puede implicar cualquier tipo de conclusión verdadera en el estricto plano lógico: yo pienso luego entonces hablo, siento, hago, construyo, etcétera. El modo de la deducción es una suerte de condicionamiento, porque no se sabe exactamente con una premisa a qué conclusión atenerse. Descartes une el pensamiento con el ser. Ahora bien, la máxima cartesiana se ha vuelto verdadera en el plano cultural, porque corresponde no sólo a una creencia mediante la cual se acostumbra definir la actividad intelectual del hombre, sino que también corresponde a un hábito social, es decir, a una socialización del alcance de esta máxima entre gente erudita. Y si la deducción cartesiana acaba con la duda, no es por ser una propuesta lógica eximida de toda crítica formal, sino porque es una inferencia cultural: una suerte de dogma.

Finalmente está la inducción que, a decir de Peirce, es la inferencia predilecta de la labor científica. Se tra-

ta de conformar una experiencia empírica para construir reglas sometidas a nuevos casos de observación. Éstos pueden comprobar la regla o, al contrario, implicar una modificación o un cambio rotundo de la misma, de tal manera que ésta se aplique a la colección de elementos analizados de uno en uno. La inducción supone una observación continua, lo cual significa que toda regla inductiva es momentánea, no verdadera, y que vendría a ser no falsa provisionalmente. Sin embargo, la inducción plantea un problema metodológico: ¿a partir de cuántos elementos el método inductivo cobra relevancia científica? Si bien es cierto que en el plano lógico tal pregunta no tiene caso, porque no existe un número básico de cuyo valor emerja el carácter científico del método inductivo, también lo es que la abducción es una suerte de inducción que descansa en un solo caso. No obstante, en el plano cultural esa pregunta cobra relevancia toda vez que corresponde a una creencia y a un hábito científico.⁷ Los sondeos, las encuestas por cuestionario, los métodos cuantitativos en general participan de esta visión *científica* del mundo (Benveniste, 1974: 200). Cuando existen creencia y hábito no hay problema científico. La labor de investigación se reduce entonces a comprobar y tal vez a reproducir los conocimientos adquiridos. Al igual que la abducción, la inducción es una suerte de generalización, sólo que ésta, a diferencia de la primera, obtiene su legitimidad científica de una prueba.⁸

La semiótica y el pragmaticismo peircianos han influido indirectamente en el pensamiento antropológico actual, como si se tratara de abundar en torno a los elementos de un paradigma. El pensamiento peirciano constituye una fuente, mientras que el estructuralismo en antropología es un paradigma, una marca de fabricación científica. Empero, aunque el pragmatismo, hoy como antes, enfatiza la acción (*pragma* significa acción en griego), también tiene dos connotaciones radicalmente opuestas respecto del problema de la verdad: lo verdadero *es aquello que es útil* o lo verdadero *es aquello que es bueno para la creencia*⁹ de la comunidad (en el sentido más extenso del último par de palabras), y lo verdadero es aquello que tiene que ver con la conjunción contextual de puntos de vista, de cuyos efectos se deriva la práctica social, es decir la acción e incluso la *praxis* marxista. Con base en la segunda

⁷ El ejemplo más patente y burdo de esta creencia científica es el análisis cuantitativo donde los números absolutos corresponden exactamente a los porcentajes: la prueba estadística se conforma de cien personas entrevistadas cuyas respuestas corresponden de inmediato a índices porcentuales.

⁸ La prueba participa siempre del pasado por el sencillo hecho de que es el resultado de una comprobación. Tener en cuenta una prueba es siempre voltear la mirada hacia atrás, es decir, lo opuesto de cualquier hipótesis. Si el fruto de la abducción es creación y conjetura, entonces éstas se dirigen necesariamente hacia el futuro.

⁹ Ambas definiciones se le atribuyen comúnmente a William James y se vislumbran en ellas propuestas que conducen a la deriva ideológica utilitarista.

acepción del pragmatismo, emerge una nueva corriente (*the turn*) que atraviesa por todas las ciencias del hombre: lo interpretativo. En ésta influyen también las ideas de los filósofos hermenéuticos, entre los cuales destacan Paul Ricoeur y el veterano alemán Hans-Georg Gadamer.

A través de John Dewey, algunas de las ideas de Peirce fueron implementadas en la primera Escuela de Chicago.¹⁰ Se trata del concepto de laboratorio o de investigación-acción que Dewey desarrolla, sobre todo en el campo de la educación. Sin embargo, cuando Peirce habla de laboratorio se refiere básicamente a la labor experimental del químico, del físico, del biólogo y no a la del científico social, pues aun cuando conocía la doctrina positivista de Comte, la *dialéctica invertida* de Hegel, e incursionaba en el campo de la psicología (Grawitz, 1993: 106-107), sólo utilizó la palabra sociología ocasionalmente (Peirce, 1976: 273). El pensamiento peirciano franqueó el Atlántico para ser una fuente adicional del filósofo Ludwig Josef Wittgenstein. Este aporte no sólo marcó el primer Wittgenstein, el del *Tractatus*, sino sobre todo el segundo, el de la filosofía del lenguaje y de los elocuentes aforismos. Y con el filósofo austríaco, el lenguaje cobró más relevancia en el campo de las ciencias del hombre.

Más recientemente, el pensamiento peirciano encuentra eco en las filosofías de Richard Rorty, considerado uno de los principales teóricos del pensamiento *post*, y Hilary Putnam, que explora las relaciones entre los pragmatismos de Peirce y Wittgenstein. En la corriente lingüística (*linguistic turn*) y obviamente filosófica, se encuentran ideas de Peirce, en la medida en que trata de superar el paradigma estructuralista. El pragmatismo se caracteriza por el rechazo del positivismo y el idealismo (Rorty, 1993: 13-19). Al lado de la vieja guardia antropológica positivista, existe una influencia mediata de Peirce en la antropología norteamericana actual. En C. Geertz, G. Marcus, J. Clifford y P. Rabinow, la cultura es un texto estilizado; o bien la antropología es un género literario (Geertz, 1996); e, incluso, la producción de las ciencias sociales no es más que un sesgo político. Estas hipótesis no distan mucho de lo que plantea Peirce acerca del conocimiento y la crítica de la verdad en cuanto esencia.

La investigación —dice Peirce— es cuestión de comunidad y no de individuo (Peirce, 1978: 251). Lo real no depende de la idea que de ello concibo, sino que lo

real es precisamente lo que escapa a mi concepción. La investigación, por ende, consiste en comenzar a colmar esta distancia siempre que de lo real emerja un problema. En el campo de la historia, y particularmente en el caso de la historia de los Estados Unidos (EEUU), investigadores apegados a la propuesta de la corriente lingüística, pusieron en tela de juicio el papel del historiador, pues sus escritos no son el mero reflejo de la historia, sino que son una interpretación peculiar de ella, misma que casi siempre corresponde a la de la ideología dominante.

Bajo esta crítica, para construir por ejemplo la historia de EEUU es imprescindible tomar en cuenta y conjuntar todos los enfoques de los actores de esta historia: indios, negros, mujeres, migrantes no-sajones, etcétera. El sentido de dicha historia —si es que tiene uno— radica en la articulación de creencias con prácticas sociales propias de la sociedad norteamericana, tales como: la colonización, las masacres de los pueblos nativos, el auge económico, el papel predestinado del pueblo sajón, la esclavitud negra, el etnocidio de las culturas nativas, el racismo contra los negros, los asiáticos y los latinos, la intolerancia ideológica (doctrina de Monroe y *caza de brujas* durante el Maccarthismo), el predominio de la cultura y de la ideología WASP (White Anglo-Saxon Protestant), el mestizaje cultural, las innovaciones tecnológicas, el dominio político sobre el resto del mundo, la falta de igualdad que coarta la promoción social, la política de las cuotas inmigratorias en las fronteras y en las instituciones públicas, el Tratado de Libre Comercio, el *american way of life*. Dicha enumeración no es exhaustiva, pero indica lo que sería el examen de los puntos de vista de la historia del *vecino país*. El total de este recuento constituiría el sentido de la historia norteamericana, toda vez que cada ciudadano estadounidense, así como los migrantes, comparten y aplican este sentido a sus prácticas.

No se arriesga uno mucho al decir que ese fin es una utopía. Sin embargo lo que llama la atención no es tanto la búsqueda del sentido que constituye un atractivo científico, sino la conjunción procesual del sentido. He ahí el incentivo de la investigación: romper con los hábitos y las creencias y empeñarse en conjuntarlos enfoques científicos y las posturas sociales hacia una sola dirección: la verdad práctica,¹¹ el fin de la preocupación científica y social por el sentido y, en este caso, por el de la historia de Estados Unidos de América.

¹⁰ A esta escuela hace falta agregar las corrientes etnometodológica e interaccionista de H. Garfinkel y E. Goffman, respectivamente. Sin embargo, la presencia de las ideas de Peirce en ambas corresponde más bien a la herencia de un ideario confuso que a la estricta aplicación de un modelo.

¹¹ La verdad práctica dista mucho de la verdad útil, tal cual la define Dewey, porque ésta corresponde muy a menudo a la expresión de una ideología, desde luego dominante. La verdad práctica está más, según creo, del lado de la *praxis*, es decir, cambiar el mundo actual sustituyendo sus hábitos para instalar otros.

Con esta presentación a grandes rasgos de la filosofía peirciana (la cual a su vez queda expuesta a la crítica o la acotación), pongo de manifiesto el carácter fundamentalmente diferente de la semiótica respecto del método estructuralista. La primera establece la dinámica del signo y la frágil ubicación del signo en tanto elemento de la estructura; en tanto que el segundo procura dar cuenta del orden y mantener su vigencia, y aun cuando se incorporen modificaciones éstas son siempre homeostáticas.¹²

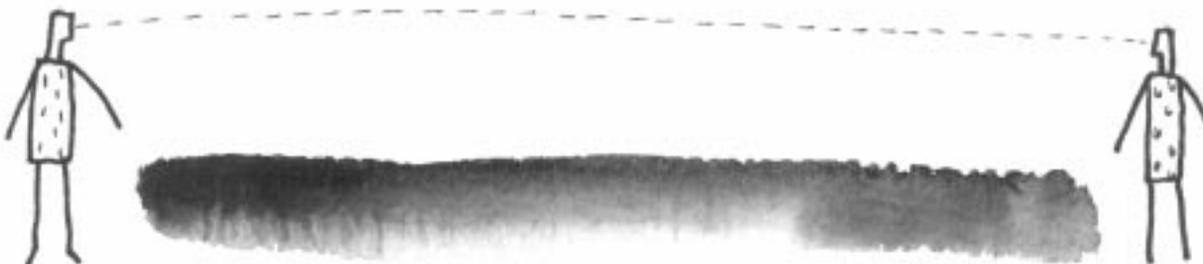
La antropología estructural tiene dificultad para pensar la identidad social y acuñar una teoría acerca de ella. Claude Lévi-Strauss, entonces moderador en un seminario de intelectuales convocados para discutir en torno a la cuestión de la identidad, clausura el encuentro con un par de reflexiones relevantes: primera, que toda utilización de la noción de identidad precisa volver a definir lo que es; y, segunda, que los etnólogos deben marginar esta palabra de su pensamiento porque la realidad étnica no se reduce a la cuestión de la identidad y porque ésta es una mera conjetura intelectual que no corresponde a alguna realidad concreta (Lévi-Strauss, 1981: 368-369).

En pocas palabras, Lévi-Strauss excluye la identidad del campo de problemas propios del estructuralismo. Cabe halagar la postura de Lévi-Strauss, pues el antropólogo francés demuestra que es consecuente consigo mismo. En virtud de que la identidad carece de asidero conceptual queda fuera del pensamiento factual estructuralista, considerarla requeriría de un enfoque dinámico y no tenía caso examinarla; preocuparse por ella provocaría una revolución teórica en el seno del estructuralismo; en consecuencia, era mejor cobrar distancia respecto de ella. Esto se llama simple y sencillamente falta de curiosidad, que es la herramienta intelectual básica del investigador.

Hacia una teoría de la identidad social

En tanto palabra, la identidad es un símbolo lingüístico. La identidad está presente de manera oral y escrita en la realidad social, tanto en los libros de algunos investigadores, como en las palabras de políticos y otros tantos voceros del pueblo. La identidad social expresa un *enjeu*¹³ cultural, económico y político. Significa el poder de hacer y decir del grupo social. A diferencia del saber-hacer técnico, el decir-hacer identitario remite a la propuesta lingüística de John Langshaw Austin: la *lengua* no sólo se vincula con la *palabra*, sino que además tiene efectos prácticos en la realidad (Austin, 1991). Fuera de este par de postulados resulta totalmente ilusorio introducir los problemas del lenguaje y la comunicación en el campo de la lingüística. A través de la propuesta austiniana, se plantea una suerte de pragmatismo que trabaja sobre el problema de la identidad, pues el pragmatismo postula que la relación creencias-hábitos es continua y por tanto la identidad no es cuestión de sustancia sino de relación procesual.

Esta manera de ver no es nueva, se remonta a la añeja querrela entre las escuelas eleática (Parménides) y efésica (Heráclito). Para Parménides la identidad es básicamente sustancia, lo cual implica la idea de permanencia, dado que su atributo es el cambio; por su parte, para Heráclito la identidad es la expresión primorosa del cambio, en razón de que su máxima característica es el cambio. Estas palabras las tomo prestadas, aunque estilizadas de otro modo, del filósofo mexicano Bolívar Echeverría; el pensador mexicano agrega al respecto: "...La identidad practica la ambivalencia: es y no es. Si existe, tiene que existir bajo el modo de la evanescencia, de un condensarse que es un tiempo esfumarse, de un concentrarse que es difuminarse; de aquello que al perderse se gana o al ganarse se pierde" (Echeverría, 1995: 60).



¹² Quiere decir que siempre tienden a reproducir el sistema en cuanto tal.

¹³ Puesto que no existe palabra equivalente en español, me permití usar el término francés que significa "apuesta" y mejor dicho "lo que está en juego".

La postura de Bolívar Echeverría se enmarca en buena parte en el planteamiento pragmático de un problema, sea cual sea, ya se trate de identidad o de otra cosa. La identidad no significa nada en sí: su universalidad —si es que tiene una— es necesariamente procesual y relacional. La identidad observada se vuelve *esta identidad*, no sólo respecto de las otras (sus alteridades) sino también consigo misma. El investigador, y particularmente aquel antropólogo abocado al problema de la etnicidad, debe renunciar de antemano a definir lo que es la identidad étnica, puesto que sus manifestaciones en el contexto étnico, y por exhaustivas que sean, no son el conjunto identitario étnico. Echeverría (1995: 60) plantea también la necesidad de optar por la semiótica.

Si bien es cierto que la identidad es relación y proceso, o sea relación procesual, su análisis tiene que adscribirse a un razonamiento dialéctico y semiótico. ¿Por qué tal elección deductiva es necesaria? El análisis consiste primero en enfocar una totalidad para luego descomponerla en tantos elementos tenga y finalmente hilar el camino que reconstituya el orden que habrá de prevalecer en la totalidad. En el caso de un grupo étnico tal como son los purépechas, se parte de la idea de que forman un conjunto de creencias y hábitos comunes. Luego se trata de descomponer este conjunto en rasgos, pero al hacerlo se evidencia en cada uno de ellos su lado opuesto, su alteridad. Lo campesino¹⁴ es un rasgo común de los purépechas, pero el hecho de aislarlo por medio del análisis implica articularlo con otras manifestaciones de lo campesino en México, ya sea a través de comunidades mestizas o rancheras (Barragán, 1990). Asimismo, dicha particularidad establece una diferencia entre lo rural y lo urbano, si se toman en cuenta los procesos de migración tanto hacia ciudades de la República como hacia centros urbanos de EEUU. Ahora bien, si destaco el uso de una lengua vernácula, tal como el p'urhé, no sólo se articula con el uso de otros idiomas indígenas sino que también se relaciona con el habla de comunidades descendientes de migrantes: catalanes, vascos, alemanes, japoneses, chinos, etcétera. Lo vernáculo no sólo topa con otros vernáculos (y desde luego con el dominio histórico del español y con el predominio económico del inglés), además se enfrenta a otros usos de lenguas minoritarias.

En México, lo purépecha no es una forma fractal de lo indio (Mandelbrot, 1983). Cada rasgo aislado de la identidad purépecha —es decir una concepción de la totalidad purépecha— no remite más a este conjunto identitario, sino que entra en relación dialéctica con su propia alteridad: el uso del vernáculo en el medio purépecha no es lo mismo que el uso del vernáculo en el Soconusco o en la montaña de Guerrero. Cada rasgo de la identidad purépecha es parte de un universo de la vida social que no sólo rebasa lo étnico, sino que también supera las fronteras nacionales. No todos los campesinos son purépechas; no todos los hablantes de una lengua vernácula y minoritaria son purépechas; no todos los católicos son purépechas. Significa, entonces, que ningún rasgo en sí puede caracterizar la identidad purépecha; cada uno de ellos es sólo reflejo de la identidad étnica.¹⁵

Así, esta conclusión se inclinaría a negar la existencia de una identidad purépecha. Pero no es así, porque es necesario tomar en cuenta el nivel de tensión¹⁶ que existe en cada rasgo en relación con su alteridad para reconstruir el orden identitario que prevalece entre los que, *ahora y aquí*, son los purépechas. En otras palabras, el vernáculo —el p'urhé— no es en cuanto tal un predicado de la identidad purépecha. Lo es toda vez que se restituye su tensión con otros usos de las lenguas habladas en México; lo es siempre y cuando esta tensión se coloque en el hilo conductor de todas las tensiones remitentes a cada uno de los rasgos de la identidad purépecha. Ésta no marca nunca una permanencia, sino un orden efímero. Si mañana los purépechas dejan de usar el p'urhé y únicamente se expresan en español, ¿significará entonces que el español se haya vuelto lengua purépecha?

Podría extrañar e incluso molestar tal conjetura; primero porque ese proceso no está en puerta y luego porque es abogar por liquidar el uso de las lenguas vernáculos. Pero no se me malinterprete, pues mi postura no radica en dicha conjetura, más bien considero que la lengua p'urhé no está pegada a la identidad purépecha. Los judíos que presenciaron la muerte de Cristo hablaban arameo y no el judío cuyo uso era privilegio de los sacerdotes. Con el paso del tiempo, los gitanos del centro de Perpiñán (Francia) dejaron de hablar *kalo* para hablar catalán, pero no consideran tal su lengua

¹⁴ Cuando uso el término campesino no sólo me refiero al campo del trabajo y de la producción, es decir el dominio del cuerpo económico, sino que contemplo también un vínculo toponímico y una memoria del lugar, el campo.

¹⁵ En términos psicoanalíticos, el reflejo en el espejo es la relación entre la persona y el mundo del espejo.

¹⁶ Cuando utilizo el término tensión no es más que otra manera de hablar de contradicción para los marxistas, marxianos y otros tantos usuarios del método dialéctico o hablar de patología para los estudiosos de la psique; es decir aquello que altera no tanto para que la cosa manifieste un desequilibrio, una enfermedad, sino más bien para recalcar el carácter de la cosa afectada: su relación con la vida.

sino más bien gitana —piensen lo que piensen los políticos de la *Generalitat Barcelonesa*.¹⁷

El antropólogo Fredrik Barth (1976) define la frontera étnica (*ethnic boundary*) como la expresión de una diferencia donde no importa el contenido identitario que se defienda. Este aporte antropológico tiene varias implicaciones epistemológicas. Significa que prevalece la tensión de cada elemento con su propia alteridad. Dice también que ningún elemento es la representación fidedigna del conjunto. Esto se vuelve muy importante porque, bajo esta perspectiva, cada elemento es icono del conjunto, en el sentido peirciano de la palabra; cobra algunas de las propiedades del conjunto y es lo único que define la relación simétrica entre el elemento y el conjunto, y sólo bajo este ángulo existe una relación entre el elemento (el icono), y el conjunto (el símbolo). La mediatización procesual de ambos pasa por el índice que pone de relieve una tensión del elemento, es decir su relación contradictoria con una alteridad coetánea.

Para volver al problema de la identidad purépecha, cabe decir que la forma en que la analizamos (metodología) o bien el producto que de las observaciones elaboramos no *es esta identidad*; y ahí vale incluir las propias representaciones que de su identidad tienen los propios purépechas. Estas representaciones son una suerte de relación que construimos con la realidad identitaria (Rorty, 1993: 362). La *verdad identitaria purépecha* no está en las representaciones purépechas de su identidad, porque son atinadas y erradas al mismo tiempo. La verdad identitaria purépecha se encuentra —si es que tiene ubicación— en la relación que vincula al investigador con su informante purépecha; esta relación los vuelve miembros de una comunidad de seres humanos abocados a la cuestión de la identidad humana (Rorty, 1993: 364).

En esta tesitura parece más relevante decir que la identidad es una relación procesual, porque trasciende las posturas individuales que recalcan sendas anterioridades e iluminan su porvenir convergente. En este sentido, la identidad purépecha es el asunto de todos: artistas, michoacanos, intelectuales, políticos, turistas, campesinos, *polleros*, indigenistas, indígenas, mestizos, rancheros, antropólogos ya mexicanos, ya extranjeros. Cada uno de ellos, cuya lista no es exhaustiva, es actor en la relación con lo que es la identidad purépecha. Sin embargo, desde su rincón, ninguno es capaz de conjuntar los papeles y descifrar por ahora lo que es esa identidad. Juntos sí lo pueden hacer, a condición de tener paciencia y seguir cultivando la curiosidad por este problema.

Entonces, si bien es cierto que la identidad es relación procesual sea cual sea y si, como es el caso de lo social y de la etnicidad, remite también al conjunto de creencias y hábitos que la comunidad (en el sentido extenso de la palabra) manifiesta a través de los efectos conocidos de esa identidad, también lo es que hace falta completar el planteamiento con la necesaria relación de la identidad con la alteridad. No hay identidad sin alteridad. Es más, es la alteridad la que pone de relieve la unidad de la identidad. Esto lo han vislumbrado y analizado perfectamente los estructuralistas. Pero el único problema es que se quedaron ahí. Para ellos, es idéntico lo que no es alteridad y es alteridad lo que no es idéntico. Esta suerte de dualismo establece una discontinuidad entre el par de oposiciones y la interpretación, como si este binomio se explicase por sí mismo. El par de enunciados opuestos se explica por su superación, a través de la expresión de una regla detrás de la cual está una abducción, es decir, un camino que conduce a un tipo de generalización de todo el sistema de pares de oposiciones, a sabiendas de que dicho sistema genera su propia superación. El estructuralismo no es un marco teórico, ni tampoco una metodología o un paradigma opuesto a la semiótica peirciana, en el sentido que se encontrase fuera de ella y expresara una suerte de relación contemporánea. El estructuralismo es una etapa del método semiótico, es su parte positivista que dice la relación abrupta con lo real. El estructuralismo es un momento del proceso semiótico que desemboca siempre en la interpretación: la semiosis, es decir, la capacidad de *abducir*. El estructuralismo está subordinado a la semiótica.

Aunque no adujera a la semiótica y mucho menos fuera exégeta de Peirce, Victor Turner plantea el ritual como un proceso. Según él, la *communitas* nace escapando precisamente al peso de la estructura (Turner, 1988). Más aún, cuando dice que “existir, es estar fuera” (Turner, 1988 y Peirce, 1993: 326), se refiere explícitamente a esta idea. También plantea la idea de primeidad peirciana: en la *communitas espontánea* no hay orden, regla, norma, porque ella es un todo y no podemos inferir más que esto. Pero cuando asciende al nivel de *communitas normativa*, significa que se enfrenta con lo real a través de una relación con la alteridad; ahí se apela a la idea de secundeidad peirciana; y finalmente para asentar sus bases normativas recurre a una interpretación de su unidad existencial: se vuelve *communitas ideológica*; ahí Turner remite a la idea de tercedeidad peirciana.

¹⁷ El nombre del gobierno autónomo de Cataluña.

En mi trabajo de tesis retomé el modelo turneriano para proponer un método de lectura de la identidad en la meseta purépecha. Se fundamenta en tres conceptos: el espacio, o un todo indeterminado; el cuerpo, o el vector de la experiencia con lo real, y el tiempo, o la relación que une al espacio con el cuerpo. El espacio no puede determinar al cuerpo, sucede al contrario. En las ocasiones en que no es así, es porque existe una enajenación de un cuerpo a otro cuerpo. A guisa de ejemplo, cuando uno dice que los purépechas viven en el campo, es falso; no porque sea totalmente falso, sino porque se soslayan otros espacios en que viven, actúan, anhelan y mueren los purépechas: ciudades de la República o ciudades de EEUU. Cuando se quiere colocar a los indígenas en el campo se da una suerte de enajenación dispuesta por el discurso científico, político e indigenista. La meseta es un espacio purépecha en la medida en que los purépechas lo construyen y lo consideran tal. La relación espacio-grupo indígena obedece a las relaciones del poder vigente.

El viejo fantasma indigenista consiste en encajonar a un grupo étnico en un espacio determinado y encerrarlo ahí. La llave del cajón la tiene el indigenista y no los indígenas. En él, y tras el cuerpo, el *indigenista de gran alcurnia* hace corresponder la cultura con el espacio (Caso, 1971: 89). El tiempo indígena, memoria e historia externadas en símbolos, está también encerrado. El mundo indígena está ordenado, tiene una dirección en el país y también su timbre: la autenticidad étnica; y no importa que las comunidades (la conjunción de espacios, cuerpos y tiempos) de Ahuiran, Pichátaro, Arantepacua, Santa Cruz Tanaco u Ocumicho¹⁸ estén volcadas hacia el mundo mediato e inmediato, hoy como antaño.

La identidad en la meseta y la identidad a partir de la meseta

A partir de mi investigación de doctorado, en donde analizo el proceso de la identidad purépecha a través de tres fenómenos: la migración internacional, el conflicto político y la producción artesanal, propongo destacar una serie de puntos de reflexión teórica que se relacionan con esta terna de fenómenos.

Cada rasgo que remite a la identidad purépecha no significa nada en sí, pero indica algo siempre y cuando forme parte de una expresión identitaria que conjunte al sistema étnico de tensiones. Cada una de estas características es en sí una coartada para decir la identidad y hacerla, de tal manera que ésta tenga un efecto en la vida cotidiana que se desenvuelve tanto en la meseta como fuera de ella. En todo México y en otros países miembros del Tratado de Libre Comercio (TLC), lo purépecha es un signo que requiere su propio interpretante¹⁹ y un contexto de interpretación.

1) El espacio

La geografía de los purépechas se manifiesta en las oficinas centrales del Instituto Nacional Indigenista (INI), en los CCI (Centro Coordinador Indigenista) de la meseta y de la región lacustre de Pátzcuaro, en las colonias defeñas, en las vecindades tapatías, en los jacales del Valle de San Quintín, en los lugares de tránsito, en el East Side angelino, en el palacio de gobierno de Morelia, en los cubículos del Colegio de Michoacán, en los tianguis, en las zonas turísticas de Jalisco, en el pueblo jalisciense de Mascota, en los campos agrícolas de Carolina del Norte, en las delegaciones de la *Border Patrol*, en las granjas prósperas del valle de San Joaquín, en Francia e incluso en Japón;²⁰ lo purépecha es un signo cuyo interpretante económico, político, indigenista, artístico, social, cultural o policiaco e institucional determina la práctica tanto de los propios purépechas como de los que no lo son. Todos esos sitios conforman, abren y extienden un lugar central: la comunidad purépecha, el mundo y sus contextos giran alrededor de ella.

La migración internacional de los purépechas—que ramos o no— ha venido a ampliar el horizonte de la comunidad. El lazo comunitario se extiende lejos del lugar, hoy como antes. Los purépechas tienen una extensa tradición comercial que se remonta a los tiempos prehispánicos. Los purépechas, al igual que los mexicas, fueron nómadas para luego conquistar una región lacustre: el lago Pátzcuaro. Quizá se llamaran a sí mismos *uacusechas*. Otro dato vertido en esta tesis proviene de un misionero del siglo XVI. El francis-

¹⁸ Comunidades de la llamada meseta purépecha pertenecientes a los municipios de Paracho, Tingambato, Nahuatzen, Cherán y Charapan, respectivamente.

¹⁹ Para desechar todo riesgo de malentendido, cabe aclarar que el interpretante no es una persona de carne y hueso sino que es otro signo cuyo usufructo lo tiene el intérprete.

²⁰ En Francia, presenté mi tesis de doctorado acerca de lo purépecha; además conocí a un joven estudiante de la Universidad de Perpiñán que era oriundo de Nahuatzen. En Japón se tituló el doctor en filosofía Agustín Jacinto Zavala, también nacido y criado en Nahuatzen.



cano Bautista de Lagunas, discípulo de Maturino Gilberti, asevera que la raíz etimológica *pvhure* (según la ortografía entonces vigente) significa “ir, pasear o bien llegar a una parte” (Warren, 1984: 25). La migración purépecha, es decir la movilidad del cuerpo purépecha en el mundo, no data de los acuerdos braceros o del estallido del Paricutín.

2) El cuerpo

En la geografía purépecha, el cuerpo teje su red para extender sus hilos y echar para atrás la alteridad. Pero este proceso no es unilateral, sino que es dialéctico. Significa, entonces, que la alteridad contamina el cuerpo aparentemente unificado. Esto cobra mucha relevancia cuando se trata de conflictos en que participan los habitantes de la meseta. En mayo de 1992, se desata en Cherán un movimiento de impugnación purépecha en contra del gobierno del estado y del INI. A los funcionarios michoacanos se les acusa de entorpecer la entrega del recurso *solidario* (otorgados por el gobierno a través del Programa Nacional de Solidaridad, Pronasol), en el marco del Programa de Desarrollo de

la Meseta Purépecha.²¹ A los funcionarios del INI, y particularmente al entonces director del CCI de Cherán, se les achaca su postura propriísta.²² El conflicto se agudiza con la ocupación de las instalaciones del CCI cuya custodia recae en manos de hombres y mujeres de las comunidades aledañas a Cherán;²³ culmina con la renuncia del director del CCI el cual es removido a otra dependencia del INI-Michoacán. La movilización purépecha se desmorona conforme se acrecienta el conflicto postelectoral y la impugnación perredista contra el nuevo gobernador priísta, Eduardo Villaseñor Peña.

En el decurso del conflicto de Cherán, un sector de los maestros bilingües encabeza el movimiento de los inconformes. Recaban las demandas campesinas y artesanas. Expresan el contenido del pliego petitorio ante los representantes de las instituciones involucradas. Definen lo que es purépecha y lo que no lo es con tal de marginar del movimiento a todos aquellos purépechas que no estuvieran de acuerdo con su planteamiento de la situación social y política prevaleciente en la meseta; finalmente plantean sus propias demandas apenas implícitas: la dirección del CCI de Cherán. El argumento es que sólo un purépecha puede desempeñar este cargo o, lo que es lo mismo, sólo una persona de esta índole étnica es capaz de poner coto a la situación de rezago de todo orden y enarbolar la bandera de lo purépecha.

A raíz del conflicto de Cherán, tras reunirse y unirse, el cuerpo purépecha se escindió entre campesinos y artesanos por un lado y dirigentes por otro. Faltaba conjuntar demandas económicas y anhelos sociales en un marco étnico. Precisaba invertir el sentido del progreso social para orientarlo de la comunidad hacia fuera. Era necesario anteponer la formación de esta expresión identitaria a la construcción política de la identidad dispuesta por la *élite purépecha* y las instituciones del Estado. Para volver a construir la línea de tensiones sociales que separa el cuerpo purépecha de su alteridad, hubiera sido necesario proponer una interpretación del sentido corporal tomado por esta identidad.

3) El tiempo

A menudo el vocabulario del tiempo descansa en símbolos. En mi citada investigación enfoco el lenguaje

²¹ Los objetivos de este plan fueron plasmados en el documento del Pronasol, “Programa de Desarrollo de la meseta purépecha 1992-1994”, editado por los gobiernos municipales, el gobierno del estado de Michoacán y por el gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, en 1992.

²² Cabe señalar que la meseta es considerada por los perredistas baluarte del Partido de la Revolución Democrática (PRD).

²³ Las autoridades políticas de Cherán prefirieron cobrar distancia respecto del desenvolvimiento del conflicto.

del símbolo a la artesanía purépecha. Esta actividad se vuelca cada vez más hacia los mercados turísticos. El objeto artesanal indica la flecha del tiempo. El taller no sólo es espacio doméstico, no únicamente es el lugar de creación y trabajo acucioso del artesano, sino que también es el origen de la vida del objeto, en cuanto símbolo de la historia purépecha. Ahí nace y con él se repite la historia del mundo purépecha. El mercado no se limita a ser escenario que desnuda el valor del objeto o espacio de remate y regateo (lugar de encuentro entre el vendedor y el consumidor), sino que es también el lugar de la contemporaneidad del objeto: coincide con la economía; el mercado transforma la realidad en realidad económica, es decir, en una suerte de economía de la realidad. La casa del turista extranjero que siempre es consumidor de exotismo (Baudrillard, 1968: 116), es el futuro del objeto, su destino final. Esto es la flecha del tiempo del artesano purépecha y es su manera de trabar relación con el mundo, mediante el símbolo que conlleva el objeto que fabrica.

Para el turista extranjero se invierte esa flecha; busca remontarse a los orígenes, a la sustancia de lo purépecha gracias al objeto artesanal, símbolo de la cultura purépecha. Esta acción (personal o colectiva) es finalmente una búsqueda, porque difícilmente trasciende los límites del mercado. El objeto artesanal representa un acto simbólico de compartir entre el artesano, el acaparador y el consumidor. Tiene dos direcciones: en una el objeto se vuelve universal (del taller del artesano a la casa del turista), y de la casa del turista al taller se vuelve auténtico. La conjunción de este par de direcciones es meramente anacrónica, pues la tradición apegada al objeto artesanal no radica en el taller ni tampoco en las manos del artesano, sino que está en la casa del turista y en su mirada; y la modernidad y, más aún, la universalidad apegadas al objeto artesanal no estriban en el hogar del turista ni en su creencia, sino que está en la troje y en el saber hacer del artesano. Dicho de otro modo, aquel que cree en el materialismo de la tradición es evolucionista y aquel que cree en el realismo de la tradición es universalista. En uno y otro lado se ubican las posturas del turista y del artesano; pero aquel que se deje adoctrinar por una u otra teoría del mundo²⁴ se volverá radical.

En cuanto al mercado de artesanías, es un lugar vacío donde prevalece el espectáculo (Debord, 1992): la puesta en escena de los objetos. En esto el mercado se equipara al museo. Cuando el artesano cede al acaparador su mercancía a cambio de dinero, renun-

cia a participar *de* ese espectáculo; y al comprar el objeto artesanal al intermediario, el turista renuncia a encontrar al artesano, fuera del mercado. Es de esta manera que ambos compran su boleto para participar *en* ese espectáculo que, al igual que otros muchos, requiere la pasividad de los que no actúan. La lógica del actual mercado artesanal estriba ahí.

Conclusión: la formación de la identidad versus la construcción de la identidad

Hoy día prevalece la economía. La mundialización de los intercambios, el flujo de capitales, inversiones y especulaciones tocan y trastornan el mundo hasta sus últimos rincones, y de hecho no hay más. La economía se ha vuelto el centro alrededor del cual se dan las actividades humanas. Pero esto no es suficiente. Es necesario que dicho predominio descansa en una ideología: la realidad es economía. Esta postura encumbra la economía de la realidad: se trata de una cosmología que aplanan a las demás teorías del mundo relegándolas a una historia fenecida. Los grupos étnicos, sean cuales sean, estén donde estén y por dinámicos que sean, no pueden escapar de este determinismo. El consumo es la mejor prueba del realismo económico actual. Esta práctica compulsiva —comprar lo que uno no necesita y adquirir lo que uno normalmente no puede comprarse— es actualmente la única experiencia de identidad transnacional, transcultural, transfronteriza y transétnica. El dinero y los bienes de consumo circulan, mas no el hombre.²⁵

En este mundo trastornado emerge otro concepto: lo intercultural. Los grupos étnicos, los añicos de culturas, los pedazos de memorias colectivas, los paisajes *aún* exóticos se vuelven el blanco hacia el cual converge el ánimo intercultural. Sin embargo, lo intercultural es otra ideología cuya cuna es Occidente. Lo intercultural conlleva una paradoja: conservar a las pequeñas sociedades periféricas del modo como el pensamiento dominante se las representa y abogar por el encuentro entre un Occidente *desencantado* y un supuesto tercer mundo ileso de un desengaño tal. Lo intercultural estriba en una lógica económica: la cultura es una mercancía más; los miembros de las pequeñas sociedades periféricas son los jornaleros de esta fantasía occidental, cuya materialidad es el mercado (Bourdieu, 1998). Así, el turismo selectivo (se ha roto el turismo de masas porque la idea de masas y la del tiempo libre

²⁴ Toda teoría es mirada hacia el mundo.

²⁵ El alza de las tasas de interés en la bolsa de valores neoyorquina atrae al capital mexicano y las cercas en la zona fronteriza, así como la vigilancia de la patrulla fronteriza apoyada por el proselitismo racista anglosajón, ejemplifican esta idea.

no checan con la postura ideológica capitalista: es mejor crear la ilusión de un turismo individualizado) exige de ellos que sean lo más auténticos posible. Cuando se difunden elementos de una cultura a otra en un escenario propio, no se da la circulación de valores, ideas, experiencias o hábitos ajenos, sino que se trata de un conjunto mercantil, un paquete exótico para el consumo.

No importa saber lo que piense por ejemplo un indígena purépecha, pues se le pide sólo y únicamente que actúe para otros conforme a los deseos de los que pagan. El artesano es el símbolo vivo de esta nueva tendencia. Fabrica objetos, mas se le quita su facultad de comunicación con el otro. En cada comunidad purépecha se conforma un ejército de mano de obra para incorporarse al mercado vecino. Los jóvenes esperan la señal nórdica para irse. Cuando crece la representación indígena y la simpatía hacia ella, en el momento en que su causa y sus justas demandas no pueden soslayarse más, entonces incursionan todas en el campo de la política sojuzgada a la economía, en la economía de la política.

La comunicación es otra vertiente del rostro actual del mundo. El auge de las tecnologías multimedia, el alarde publicitario, el derroche político para halagar la campaña del candidato *siempre* idóneo, privan a los actores sociales de la comunicación. La comunicación dominante no es más que circulación de informaciones que repiten la película de siempre: *vivimos en el mejor de los mundos*. Esto es la modernidad. Basta con ver cualquier comercial o declaración política, cualquier programa de entretenimiento o noticiero, cualquier acontecimiento relativo (por ejemplo) al subcomandante Marcos, para darse cuenta que los países se parecen cada vez más. Así, México y Francia no están separados por 9,000 kilómetros, al contrario, son vecinos, es decir modernos.

Este mundo, el sistema de estrechas relaciones económicas, construye la identidad de cada quien, de cada grupo —si es que se piensa aún en esta forma colectiva—. Los políticos, los *traders*, los inversionistas, los empresarios, los altos funcionarios, los representantes de las instituciones internacionales, creen que el mundo marcha bien pese a algunas dificultades coyunturales. Los que no se conforman con esta visión son señalados como reaccionarios, costumbristas, trasnochados (si son marxistas) o reacios al cambio (si siguen optando por la coa o el telar de cintura). Incluso se relacionan estas posturas con otras mucho más radicales: integrismo religioso, fascismo incipiente o declarado, sectas místicas, etnicismo y nacionalismo. Toda forma de agrupación duradera es algo sospechoso. El pueblo, la vecindad, la pandilla, el grupo étnico, el

grupo de amas de casas, la cofradía religiosa, el sindicato independiente, de cuando en cuando los *grupillos* de intelectuales, las organizaciones civiles e incluso la familia son una amenaza para el sistema económico actual, porque proponen otra alternativa: la formación de una identidad.

Lo étnico es quizá una de las últimas cercas que protege de la ola devastadora de la libre empresa. Pero nadie sabe por cuánto tiempo. Cuando digo *étnico* no me refiero a la tendencia indigenista y nacionalista mexicana que consiste en decir cómo han de actuar los indígenas mexicanos. Hablo precisamente de las mujeres que salen del hogar para participar en la vida pública de la comunidad (y no sólo para emplearse en la maquila); aludo a los chavos *mojados* que van y vienen allende la frontera norte, pero que siempre tienen en la mente su pueblo donde nacieron. Hago referencia a los jóvenes que, aunque no hablen más el idioma vernáculo, siguen diciendo, en el *idioma castellano*, que no vence la idea: *somos purépechas*. Me refiero aun a los viejitos que siguen contando cuentos que ni los niños quieren escuchar, porque el abuelito chochea y porque la imagen televisiva facilita la imaginación, mas no el imaginario creativo. Eso étnico se está formando para mañana.

En Chiapas, algunos indígenas tomaron las armas; en otros lados se inconforman no sólo contra el poderío capitalista, sino también contra el indigenismo paternalista en cuyos dogmas el Estado mexicano no cree más. Eso étnico está a punto de caerse, o bien a punto de cobrar otra dinámica. Los indígenas no luchan por conservar mexicano al mexicano (y así mantener su distancia), no aspiran a indigenizar a México, no pretenden tampoco desquitarse del cardenismo de los treinta (Cárdenas, 1978: 189), luchan (como siempre lo han hecho) para existir (de Certeau, 1993). ¡Qué razón tan profunda y tan sencilla! Sin embargo, no hay ahí ninguna belleza, ni tampoco ninguna nobleza en esta entereza, porque sólo importa hoy salir ileso del choque con los determinismos económicos de la realidad actual. Esta existencia estriba todavía en una creencia colectiva: el grupo, el parentesco, la comunidad, el compadrazgo, la reciprocidad, el ritual. Decir que estos vínculos son añejas formas de agrupación respecto de las relaciones sociales prevaletentes en las llamadas *sociedades modernas*, es únicamente decir que esa existencia no es nuestra (Peirce, 1984: 140).

Es en este contexto, poco propicio para el porvenir colectivo e individual y más alentador para pensar en nuevos términos, en el que surge la cuestión de la identidad. Pero es otra ilusión, porque siempre estuvo *aquí y ahora*. Enseña la *bola* pragmatista, que siempre fue cuestión de articulación entre creencias y hábitos

en un contexto determinado. Enseñan también que su pensamiento es un ideario a partir de cuyo fundamento se hilvana una posible alternativa.

La formación de la identidad no es lo mismo que la construcción de la identidad. En la primera orientación de lo colectivo la meta no está bien a bien definida, a diferencia de la segunda donde la meta es siempre objetivo.

- 1) Si definimos a las sociedades de hoy por la expresión *modernidad mundializada* es obvio que se trata de una construcción que pasa por alto la opinión de cualquiera. En la construcción de la identidad se prescinde de ella, pues todo lugar se vale, toda sociedad, grande o pequeña, se equipara a otra. Hoy día, la construcción de la identidad descansa en los valores del sistema económico dominante: consumo, individualismo, éxito fugaz, control de la naturaleza, racionalismo social. La política ha superado el estadio de la retórica, pues su discurso ya no dice nada, sólo se empeña en hacerse del control de la imagen pública y desde luego televisiva. La política actual quiere reducir el mundo a una pantalla de

televisión o informática. El único empeño de los políticos es hacer que los hombres encarnen los símbolos de la economía dominante. Y el resultado deja mucho que desear, porque se arman formas de resistencia.²⁶

- 2) La formación de la identidad, en cambio, parte de un contexto y de la conjunción de opiniones articuladas con una práctica social. Se manifiesta donde menos se espera: en las llamadas sociedades tradicionales, en la tienda, en el tianguis, en las gradas de los estadios, en las esquinas de las colonias populares, en las combis, entre las filas de desempleados, en las fiestas e incluso en la Iglesia. Este proceso identitario es casi siempre evanescente, pero siempre propone algo: un vínculo diferente que trasciende las fronteras sociales, étnicas y nacionales. Éstas forman un horizonte empañado, pero hacia el cual se vuelcan anhelos profundos. La formación identitaria es un proceso, a diferencia de la construcción identitaria que es un sistema.

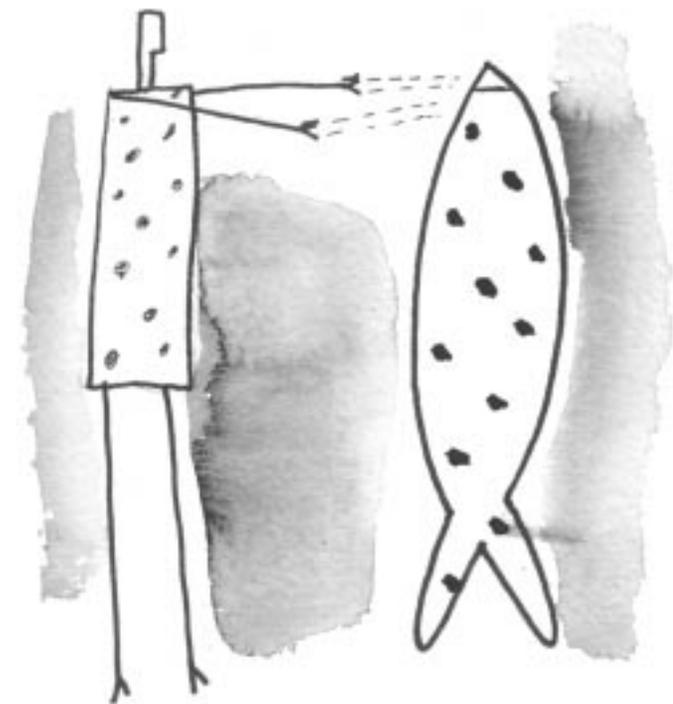
Peirce murió en un rincón de Pensilvania, mientras se empeñaba en pensar el porvenir de la comunidad humana:

La investigación no pasa por el hombre, no el hombre sustancia individual (individualismo y falsedad son la misma cosa), sino que pasa por el hombre-signo cuya experiencia es social (la experiencia de un solo no es nada) (Peirce, 1978: 251-252).

Es así que concluye mi reflexión en torno a pragmatismo e identidad, esperando que el lector repare el sentido de la actividad antropológica en estas palabras que Peirce nos heredó.

Bibliografía

- AUSTIN, JOHN LANGSHAW
1991 *Quand dire c'est faire*, Seuil, París (segunda edición).
- BARRAGÁN, ESTEBAN
1990 *Más allá de los caminos*, El Colegio de Michoacán, Guadalajara.
- BARTH, FREDRIK, COMP.
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BAUDRILLARD, JEAN
1968 *Le système des objets*, Gallimard, París.



²⁶ Por primera vez en la historia de Francia, los despedidos salieron a la calle para protestar, a finales de 1997 y comienzos de 1998. No sólo exigieron soluciones inmediatas a su situación de marginación económica, sino que también dejaron de ser los representantes de un símbolo abstracto: la tasa de desempleo. En México, el Movimiento del Barzón, al menos en sus inicios, es otro claro ejemplo de las emergencias colectivas de resistencia.

- BAYART, JEAN-FRANÇOIS
1996 *L'illusion identitaire*, Fayard (collection l'espace politique), París.
- BENVENISTE, ÉMILE
1974 *Problèmes de linguistique générale II*, Gallimard, París.
- BONTE, PIERRE Y MICHEL IZARD
1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, París.
- BOURDIEU, PIERRE
1998 "L'essence du néolibéralisme", en *Le Monde Diplomatique*, núm. 528, marzo.
- CÁRDENAS, LÁZARO
1978 *Palabra y documentos públicos de Lázaro Cárdenas, informes de gobierno y mensajes presidenciales de año nuevo, 1928-1940*, vol. 2, Siglo XXI, México.
- CASO, ALFONSO
1971 *La comunidad indígena*, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas), México.
- CERTEAU, MICHEL DE
1993 *La culture au pluriel*, Seuil, París.
- DEBORD, GUY
1992 *La société du spectacle*, Gallimard (Folio), París.
- DURAND, GILBERT
1992 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, París.
- ECHEVERRÍA, BOLÍVAR
1995 *Las ilusiones de la modernidad*, Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista, México.
- GEERTZ, CLIFFORD
1996 *Ici et là-bas, l'anthropologue comme auteur*, Métailié, París.
- GRAWITZ, MADELEINE
1993 *Méthode des sciences sociales*, Dalloz, París.
- INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA (INI)
1988 *40 años*, Ediciones del INI, México.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1981 *La identidad*, Ediciones Petrel, Barcelona.
- LOTMAN, JURIJ Y LA ESCUELA DE TARTU
1979 *Semiótica de la cultura*, Taurus, Madrid.
- MANDELBROT, BENOIST
1983 *Les objets fractals*, Flammarion, París (séptima edición).
- PEIRCE, CHARLES SANDERS
1976 *The new elements of mathematics*, vol. IV, Mouton, París.
- 1978a *Lecciones sobre pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires.
- 1978b *Charles Peirce, écrits sur le signe*, compilación, traducción y comentarios de Gérard Deledalle, Seuil, París.
- 1984 *Textes anticartésiens*, presentación y traducción de Chenu, Joseph Aubier, París.
- 1987 *Obra lógico-semiótica*, Taurus, Madrid.
- 1988 *El hombre un signo, el pragmatismo de Peirce*, Editorial Crítica/Grupo Editorial Grijalbo, Madrid.
- 1993 *À la recherche d'une méthode*, traducción y edición de Janice Rhodes-Deledalle y Michel Balat, bajo la dirección de Gérard Deledalle, Presses Universitaires de Perpignan, Perpignan.
- PRONASOL
1992 "Programa de Desarrollo de la Meseta Purépecha 1992-1994", Gobiernos Municipales/Gobierno del Estado de Michoacán/Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos.
- RORTY, RICHARD
1993 *Conséquences du pragmatisme*, Seuil, París.
- SCHAFFHAUSER, PHILIPPE
1997 *Indiens et identité au Mexique: l'exemple de la Meseta Purépecha*, tesis de doctorado en Sociología, Universidad de Perpignan.
- TURNER, VICTOR
1988 *El proceso ritual, estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid.
- WARREN, BENEDICT
1984 "Los estudios lingüísticos en Michoacán en el siglo XVI: una expresión del humanismo cristiano", ponencia presentada al V Coloquio sobre humanismo y ciencia en la formación de México, El Colegio de Michoacán.