

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 2,
DOSIER: REALIDADES ALTERADAS, METODOLOGÍAS DISLOCADAS
SEGUNDO SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



Violencia y fetichismo en Chenalhó: a propósito del Soberano moderno

Violence and Fetishism in Chenalhó: Concerning the Modern Sovereign

Víctor Manuel Márquez Padreñan
Stanford University, Estados Unidos

Aäron Moszowski Van Loon
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Resumen

A partir de nuestro trabajo de campo entre los tsostiles de Chenalhó, un municipio que se encuentra en los Altos de Chiapas, exploramos la posibilidad de repensar la violencia del México contemporáneo por medio del concepto del “Soberano moderno”, introducido por el antropólogo y sociólogo africano Joseph Tonda para delimitar el poder multiforme pero unificado que actualmente articula lo social en Gabón y los dos Congos. Al reexaminar de cerca el caso de una mujer irreligiosa con convulsiones, sondeamos el grado de imbricación de cuatro fetichismos aparentemente inconexos —“nativo”, capitalista, freudiano y político—, un fenómeno que caracteriza la violencia singular propagada en el ámbito del Soberano moderno. Paralelamente, evaluamos tanto la propuesta de Tonda como nuestro intento de establecer puentes entre contextos a primera vista radicalmente dispares. Más en general, esperamos cimentar las bases para entablar un diálogo

Recibido: 16-04-2022. Aceptado: 30-05-2023



Víctor Manuel Márquez Padreñan es Maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. Se desempeña como estudiante de doctorado del Departamento de Antropología de la Universidad de Stanford, Estados Unidos. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6390-6350>

Contacto: marquezp@stanford.edu

Aäron Moszowski Van Loon es Doctor en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México, México. Se desempeña como profesor-investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9338-3690>

Contacto: moszowski75@yahoo.com.mx

Cómo citar: Márquez Padreñan, V. M., y Moszowski Van Loon, A. (2023). Violencia y fetichismo en Chenalhó: a propósito del Soberano moderno. *Revista Stultifera*, 6(2), 71-93. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-04.

de largo aliento con este pensador heterodoxo, cuyas ideas permiten poner en el punto de mira las limitaciones de los marcos teórico-metodológicos heredados para aproximarse a la realidad latinoamericana de hoy en día, marcada más que nunca por la brutalidad de la colonización y sus mutaciones poscoloniales.

Palabras clave: violencia, fetichismo, Estado, religión, tsotsiles.

Abstract

Starting from our fieldwork among the Tsotsil of Chenalhó, a municipality located in the Chiapas Highlands, we explore the possibility of rethinking the violence of contemporary Mexico through the concept of the “Modern Sovereign”, introduced by the African anthropologist and sociologist Joseph Tonda to delimit the multiform but unified power that currently articulates the social in Gabon and the two Congos. By re-examining in detail the case of an irreligious woman with convulsions, we sound out the level of interweaving of four apparently disconnected fetishisms —“native”, capitalist, Freudian, and political—, a phenomenon that characterizes the singular violence propagated in the realm of the Modern Sovereign. At the same time, we evaluate Tonda’s proposal, as well as our attempt to build bridges between at first sight radically disjointed contexts. More generally, we hope to provide a sound basis for embarking on a long-term dialogue with this heterodox thinker, whose ideas allow to put the spotlight on the limitations of the traditional theoretical-methodological frameworks when approaching present-day Latin American reality, more than ever marked by the brutality of colonization and its postcolonial mutations.

Keywords: violence, fetishism, State, religion, Tsotsil.

A Leif Korsbaek, *in memoriam*.

Este artículo es el resultado de haber tomado al pie de la letra la invitación de los coordinadores del dossier a reflexionar sobre la realidad alterada del México contemporáneo, caracterizada por su horizonte político y social particularmente convulso, mediante la elaboración de un texto primordialmente etnográfico que pone al descubierto la necesidad correlativa de repensar los caminos metodológicos habituales por los que la antropología suele transitar. En términos generales, la violencia peculiar con la que nos topamos durante nuestro trabajo de campo entre los tsotsiles de Chenalhó —múltiple y polimorfa, pero aparentemente también unificada— no solo nos llevó a renunciar la prescripción común de establecer una articulación procesual entre los datos y la teoría, sino también a pasar por alto los principales modelos explicativos disponibles: aquellos que se fijan

exclusivamente en lo indígena, que aún predominan; y aquellos que se enfocan en su imbricación con el Estado, que hacen contrapeso a los primeros. En lugar de ello, optamos por la confrontación directa entre, por un lado, nuestros datos procedentes de este municipio mayoritariamente indígena que se encuentra en Chiapas, uno de los 32 estados de la República mexicana, y, por el otro, el análisis y la reconstrucción de las elucubraciones de un pensador completamente fuera de contexto.

Más en concreto, en lo que sigue ampliamos y repensamos el caso de doña Josefina, una mujer irreligiosa con convulsiones a quien conocimos durante una pesquisa anterior en Chenalhó, para yuxtaponerlo con las ideas que pueblan un libro enigmático elaborado por un autor hasta este momento poco conocido en el mundo hispanohablante: *Le Souverain moderne: Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)* de Joseph Tonda (2005), publicado originalmente en francés y traducido al inglés por una casa editorial en la India como *The Modern Sovereign: The Body of Power in Central Africa (Congo and Gabon)* (Tonda, 2021b). A modo de hipótesis, no solo intuimos que su revisión radical del estudio de la organización social permite enriquecer este material etnográfico, cuyo análisis preliminar nunca nos dejó completamente satisfechos, sino también ofrece pistas para reorientar uno de los debates importantes en curso en la antropología mexicana: el debate sobre la alteridad de lo indígena y su relación con el Estado (Moszowski, 2022). Es decir, esperamos cimentar las bases para entablar un diálogo crítico de largo aliento con Tonda, entre cuyas otras publicaciones se destacan *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)* (Tonda, 2002), *L'impérialisme postcolonial: Critique de la société des éblouissements* (Tonda, 2015) y *Afrodystopie: La vie dans le rêve d'Autrui* (Tonda, 2021a), pero del que aún no hay nada disponible en español.

Respecto al municipio de Chenalhó, que se encuentra en los Altos de Chiapas y en donde en la actualidad viven tsotsiles y en mucha menor medida tseltales, se trata de uno de los referentes de la antropología mesoamericanista, como ilustra la atención prestada a dicha región durante las décadas de 1950 y 1960 en el contexto de los proyectos de las Universidades de Harvard y Chicago. No obstante, cabe tener en mente que Chiapas es un estado *sui generis*, fuertemente marcado, por ejemplo, por el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. De hecho, desde aquel entonces se ha ido agudizando la presencia amenazadora y la violencia abierta de grupos paramilitares, que no son tan fáciles de disociar del sistema partidista y las Iglesias emergentes, las cuales

no solo se disputan las almas de aquellos que habitan el estado con la mayor diversidad religiosa de la República mexicana, sino también el poder terrenal y los recursos monetarios correspondientes. En este sentido, resulta ejemplar el caso de Chenalhó, en cuya cabecera actualmente se destacan los siguientes grupos: los tradicionalistas o los “católicos de costumbre”, que encarnan con mayor fidelidad las ideas no indígenas reinantes sobre lo indígena; los católicos pertenecientes a la diócesis de San Cristóbal de las Casas; las Iglesias protestantes, como las bautistas, pentecostales y presbiterianas, que se caracterizan por sus metamorfosis incesantes; y las Iglesias paracristianas, como la Adventista del Séptimo Día, la de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y la de los Testigos de Jehová (Rivera *et al.*, 2011).

En cuanto a Tonda, quien nació en 1952, se trata de un antropólogo y sociólogo africano heterodoxo cuya mirada etnográfica se enfoca en el contexto urbano de las capitales de Gabón y los dos Congos para repensar lo social y el Estado desde la religión y la brujería. Para ello, no solo se nutre eclécticamente de su propio trabajo de campo, sino también de un sinfín de fuentes secundarias, entre las que se destacan tanto las etnografías de sus colegas africanos como los trabajos menos conocidos de africanistas franceses como Marc Augé y Georges Balandier. Teniendo presente los escasos entrecruzamientos de los mundos académicos anglosajón y francófono —por mencionar solo un ejemplo, Paul Stoller, uno de los referentes de la antropología en inglés sobre Níger, encontró poco o nulo eco en la academia francófono local, y al revés—, la obra de Tonda constituye una vía predilecta para reevaluar y reorientar la agenda —los debates, las fuentes, las preguntas, los problemas, etc.— que rige la antropología de México, desarrollada “tan lejos de Dios pero tan cerca de Estados Unidos”. Aun así, cabe reconocer que las ideas de este pensador ampliamente reconocido en África (véase, por ejemplo, Boundzanga *et al.*, 2019) han sido objeto de un interés creciente en el medio anglosajón (Bernault y Geschiere, 2022; Geschiere, 2017; Geschiere, 2021), donde algunos no dudan en ubicarlas a la altura de las de Achille Mbembe y V. Y. Mudimbe.

Empero, dos procedimientos le dan un cariz muy propio a Tonda. Para empezar, como el lector percibirá a lo largo de estas páginas, se trata de un creador de conceptos que, reconociendo su deuda con Pierre Bourdieu, prefiere la fuerza heurística de conceptos opacos a lo que el sociólogo francés describe como la “oscura claridad” de la metodología positivista. Dada la importancia de lo anterior para este y los otros artículos reunidos en el

dossier, cabe aclarar lo que Bourdieu (2000) tiene en mente:

Sucede, sobre todo en la tradición anglosajona, que se reprocha al investigador emplear conceptos que funcionan como “postes indicadores” (*signposts*) que señalan fenómenos dignos de atención pero que quedan a veces oscuros e imprecisos, aun si son sugerentes y evocadores. Creo que algunos de mis conceptos [...] entran en esta categoría. Podría invocar para mi defensa a todos los “pensadores”, tan claros, tan transparentes, tan tranquilizadores, que hablaron del simbolismo, de la comunicación, de la cultura, de las relaciones entre cultura e ideología, y todo lo que oscurecía, ocultaba, rechazaba, esta “oscura claridad”. Pero podría también y sobre todo apelar a aquellos que, como Wittgenstein, [reivindicaron] la virtud heurística de los conceptos abiertos y que denunciaron el “efecto de cierre” de las nociones demasiado bien construidas, de las “definiciones previas” y otros falsos rigores de la metodología positivista. (p. 49)

Por otra parte, no es tan fácil encontrar un adjetivo para caracterizar el estilo de escritura de Tonda. Si estamos en lo cierto, al igual que detrás de los montajes de Michael Taussig, también aquí se trasluce la intención hiperrealista de aprehender el desorden del mundo contemporáneo, que Tonda concibe como un mundo extremadamente violento en donde lo imaginario ya no está constreñido por lo simbólico y se parece cada vez más a un “magma” en el sentido de Cornelius Castoriadis —una avalancha de significaciones que desestructura las relaciones entre las cosas, los cuerpos, los espíritus y las palabras—, algo a lo que en este escrito conciso y ordenado solo podemos hacer muy parcialmente justicia.

Respecto a los conceptos que aparecen en el título del artículo, por el momento nos limitamos a circunscribir la violencia como “aquellos actos humanos que destruyen la vida” (Kernaghan, 2009, p. 17), una definición muy amplia que permite abarcar distintos tipos de violencia, como por ejemplo la física y la simbólica. En lo que concierne al concepto de “fetichismo”, invitamos a emprender el viaje por el camino intencionalmente accidentado que atraviesa los tres bloques de tres apartados que componen el texto, los cuales tienen una estructura similar: después de acercarnos a Chenalhó desde el caso de doña Josefina, dirigimos la mirada al “Soberano moderno” de Tonda para entrelazar al final de cada bloque lo expuesto en los dos apartados anteriores. Por último, para evitar posibles confusiones, a diferencia de los propios chenalheros, quienes utilizan el adjetivo “cristiano” para referir a las Iglesias protestantes y paracristianas, aquí seguimos a Tonda, quien lo usa para abarcar tanto a la Iglesia católica como a las Iglesias protestantes y paracristianas.

La violencia hacia los otros

Doña Josefina es el seudónimo de una mujer de 40 años originaria de Panthelhó que actualmente vive en la cabecera de Chenalhó. A causa de los ataques epilépticos que ha sufrido desde joven, su salud se ha deteriorado al grado de tener un semblante senil que reúne cicatrices, heridas y quemaduras. De hecho, comenzó a sufrir convulsiones un año después de que se uniera con su ahora exmarido, un policía municipal con el que tuvo tres hijos y que trató de corregir la supuesta neurosis de su esposa por medio de despiadadas golpizas. Según ella, sus convulsiones se intensificaron debido a la tristeza que le provocó el abandono de sus hijos adolescentes y su exmarido, para quienes ella no representaba más que un cuerpo enfermo al cual cuidar. Hallándose sola, y en contra de todas las prescripciones médicas, no tenía otra opción que salir a trabajar, ya fuera vendiendo dulces o limpiando las casas de algunas de las familias más acaudaladas, quienes solían despedirla tan luego como quedaban horrorizadas por sus ataques. En otras ocasiones, las lesiones derivadas de su padecimiento la incapacitaban durante varias semanas, dejándola sin ingresos y sumergida en la depresión.

Esta mujer jamás aprendió a hablar tsotsil, porque su propio padre se lo prohibió, y cuando contrajo matrimonio a los 19 años, solo dominaba unas cuantas frases que había aprendido a hurtadillas. Sin duda, el desconocimiento de la lengua terminó por aislarla en Chenalhó, un municipio con 47371 habitantes en donde el 91.4 por ciento de la población de tres años y más habla tsotsil y el 5.3 por ciento tseltal (INEGI, 2021, p. 62). Además, en un contexto en donde la religión moldea la reproducción de lo social (Rivera *et al.*, 2011), remaba contra la corriente a causa de su irreligiosidad, la cual se reflejaba tanto en su rechazo de las prácticas institucionalizadas en torno a lo divino como en el desencuentro entre las concepciones propias y doctrinales de la convulsión. Estos dos factores no solo dificultaron su socialización, sino también la desvincularon de las relaciones de cuidado pastoral y le impedían servirse de los recursos de un Estado indisolublemente imbricado con la lengua tsotsil, la “tradición” y la religión (Burguete y Torres, 2011). No obstante, nunca dejó de insistir en navegar en este escenario estatal particularmente violento, en el que su condición de género tampoco jugaba a su favor.

Aun cuando innegablemente se trata de un caso singular, tan solo dos historias adicionales procedentes de Chenalhó bastan para poner al descubierto que la violencia que lo envuelve forma parte de un contexto

sociocultural más amplio. La primera, reconstruida por Witold Jacorzynski y Víctor Márquez (2022), es la de una anciana que alrededor de 1980 abandonó el catolicismo tradicionalista a raíz de que su marido agarró un machete y le cercenó los dedos de la mano derecha bajo el argumento de que fue atacado el *vayijel* de su esposa, una entidad anímica en la que la persona tradicionalista puede transfigurarse para proteger el territorio de su linaje o cometer felonías. Cuando el gobierno local indígena exculpó al señor, enfatizando que había actuado en legítima defensa ante dicha agresión, la mujer se separó de él, llevándose a sus ocho hijos pequeños, para iniciar un peregrinar religioso que culminó con su conversión a la Iglesia presbiteriana, de la que hoy en día aún forma parte.

La segunda historia, reconstruida por Jacorzynski (2020), es la de Rosa Pérez Pérez, la primera mujer en ocupar el puesto de presidente municipal de Chenalhó. Sirviéndose del principio constitucional de paridad de género, la candidata del Partido Verde Ecologista de México (PVEM) obtuvo el triunfo en las elecciones de 2015. Durante el primer año de su mandato trianual, sus opositores, secundándose en aquella creencia tradicionalista que condena que una mujer toque el bastón de mando del presidente, la acusaron de incumplir sus promesas de campaña, violar las formas de gobierno tradicionales y apoyar a los grupos paramilitares. Estas presiones derivaron, entre otras cosas, en el secuestro del presidente del Congreso estatal, a quien no solo lo obligaron a bailar en la plaza central de la cabecera vestido de mujer, sino también a destituir a Pérez so pena de muerte. Finalmente, a pesar de su restitución en el cargo en 2016, las amenazas de muerte la orillaron a ejercer su mandato desde la ciudad mestiza de San Cristóbal de las Casas, lo cual propició que se afianzaran la ingobernabilidad, la escasez de recursos y la influencia de los grupos paramilitares.

Ahora bien, en los Altos de Chiapas es bien conocida la relación de los gobiernos estatal, municipal y local con los grupos paramilitares, que desde mediados de la década de 1990 hasta la actualidad han asediado a la población en general y a las bases de apoyo del EZLN en particular (Burguete y Leyva, 2011). En la cabecera de Chenalhó los vínculos entre el gobierno local, las Iglesias protestantes y el paramilitarismo son referidos con frecuencia en testimonios populares como, por ejemplo, aquellos que aseguran que el padre del actual presidente municipal —elegido en 2018 y reelegido en 2021— fue el pastor protestante que bendijo las armas de los paramilitares que participaron en la infame matanza de Acteal de 1997

(Vega, 2018).

El Estado visto desde el Soberano moderno

Conscientes del riesgo de desorientar al lector, pero con vistas a generar un distanciamiento que luego permitirá un reaceramiento iluminador, trasladamos nuestra atención del ámbito mesoamericano al centroafricano. El “Soberano moderno”, concepto que articula la obra homónima de Joseph Tonda (2005), remite al poder multiforme pero unificado que estructura en la actualidad lo social en África Central en general y en Gabón y los dos Congos en particular. Mientras que el adjetivo “moderno” permite resaltar la densidad histórica de la violencia de la colonización reproducida, intensificada y refractada durante el periodo poscolonial, el sustantivo “Soberano” indica con fuerza que se trata de un poder que trasciende el marco restringido del Estado, que en el caso de África Central nunca logró erigirse como un Estado weberiano que detenta el monopolio del uso legítimo de la violencia física. Para evitar malentendidos, el Soberano moderno no es un sujeto como el Leviatán de Hobbes, sino una “relación social”, un término que utiliza específicamente para aclarar que opera como un principio de organización que atraviesa todas las esferas de la sociedad. Constituido por imaginarios y materialidades, el Soberano moderno subsume las temporalidades inconmensurables de la brujería, el Capital, el cristianismo y el Estado en una sola contemporaneidad. En las palabras de Tonda (2005),

el Soberano Moderno no es el Estado weberiano, sino que está constituido por el reciclaje de la violencia histórica del Estado colonial en África; tampoco es el capitalismo, sino el producto de la violencia del capitalismo en el mundo colonial y poscolonial; tampoco es el cristianismo, sino que está constituido por las interpretaciones erróneas y las sobreinterpretaciones del sistema simbólico cristiano; tampoco es la brujería, sino que reproduce la brujería a través de los imaginarios del rosacrucismo y el capitalismo. (pp. 56-57)

Según Tonda, el elemento por excelencia que caracteriza al Soberano moderno es la “violencia del fetichismo”, una violencia casi omnipresente que se ejerce por medio de la proliferación descontrolada de fetiches y que atenta contra la producción y la reproducción de la vida. Entre las decenas de viñetas etnográficas que ofrecen un vistazo a este mundo letal, en donde las cosas, los cuerpos, los espíritus y las palabras se enredan indisolublemente, sobresalen tres: la de un miliciano que golpea a muerte a su hijo

bebé so pretexto de que su esposa pertenece a un grupo étnico enemigo; la de un hombre pentecostal con un acta de nacimiento apócrifo que es acusado por sus hermanas de realizar sacrificios humanos; y la de un académico que, al ser confrontado afuera de su casa con bombardeos, se pone a ver la televisión ante la consternación de su esposa y sus hijos. ¿Qué las une? Después de redefinir el concepto de fetiche fusionando el “carisma” de Max Weber, quien apela a una trascendencia basada en la naturaleza, y el “fetiche” de Karl Marx, quien enfatiza el mecanismo a través del cual un conjunto de relaciones es aprehendido como una cosa, argumenta que, en el contexto del Soberano moderno, se trata de un único fetichismo, que sin embargo se puede dividir analíticamente en cuatro: el fetichismo “nativo”, concepto asociado a Charles de Brosses, quien lo introdujo en 1760 para describir la “locura” de los llamados “primitivos”; el fetichismo de la mercancía, puesto al descubierto por Marx; el fetichismo freudiano en el ámbito del cuerpo y el sexo; y el fetichismo político, examinado de cerca por Pierre Bourdieu.

Otro nombre para la violencia del fetichismo del Soberano moderno es la “violencia de lo imaginario”. Con ello, Tonda pretende destacar al menos dos aspectos adicionales. En primer lugar, esta violencia es indisociable de alusiones directas a entidades —demonios, divinidades, espectros, espíritus, genios, etc.— que se resisten a ser ubicadas en uno de los polos de la dicotomía visible-invisible, porque sus supuestas acciones vienen acompañadas de golpes físicos asestados a plena luz del día. En segundo lugar, se trata de una violencia muy distinta de la violencia simbólica analizada por Bourdieu y otros, quienes subrayan que esta última encuentra su expresión máxima en la ley y la racionalización correspondiente. Efectivamente, el advenimiento del Soberano moderno constituye una ruptura radical con aquellas configuraciones de poder cuya estabilidad recae en gran parte en la función estructurante de lo simbólico, algo que no solo se refleja en los cambios sociales que lo acompañan, como la desparentalización, sino también en la desregulación de lo imaginario, que se parece cada vez más a un “magma” en el sentido de Castoriadis: una avalancha de significaciones que desestructura las relaciones entre las cosas, los cuerpos, los espíritus y las palabras.

En lo que concierne a la forma en que esta violencia peculiar es aprehendida por la gente común, Tonda acuña el concepto de “estructuras de causalidad” para describir lo que parece ser una especie de antropología nativa orientada a explicar el origen y las causas de los infortunios

acaecidos. Así, se constituyen las “figuras” imaginarias, simbólicas y reales —pensemos, por ejemplo, y respectivamente, en el diablo, el hechicero y Mobutu— que son los protagonistas de una realidad que es inseparable de la manera en que es imaginada y en donde lo que Michel Foucault describe como la “verdad del acontecimiento” ocupa un lugar central. Además, dichas estructuras implican relaciones de poder-saber, articuladas alrededor de la adquisición, transmisión, capitalización y magicalización (*sic*) del saber, independientemente de su racionalidad o irracionalidad, lo cual evidentemente dificulta su aprehensión por parte de académicos, como ilustra el caso de aquel que figuró en uno de los ejemplos mencionados dos párrafos arriba.

Doña Josefina, el Estado y el Soberano moderno

Después de nuestro trabajo de campo, nos conformamos con sugerir que la violencia que se desplegaba en el ámbito religioso se inscribía dentro de la construcción de un Estado muy parecido al “Estado-centauro” conceptualizado por Loïc Wacquant (2012). Las ideas de Tonda no solo permiten poner al descubierto la noción weberiana implícita, sino también remarcar que en Chenalhó la violencia abarca objetos que desbordan el marco restringido del Estado, porque se desprenden precisamente del desmoronamiento de lo simbólico. Con base en las viñetas etnográficas presentadas, subrayamos dos efectos de la violencia de lo imaginario. Para empezar, este tipo de violencia se presenta en un espacio caracterizado por la presencia de objetos reales e imaginarios que coexisten con los cuerpos femeninos, los cuales son depositarios de la violencia derivada de las creencias religiosas. Por otra parte, dentro de este Estado no weberiano, los cuerpos y las imaginaciones de los políticos y los pastores se articulan con operadores simbólicos, a través de los cuales esta violencia es aprehendida y reproducida. Pensemos, por ejemplo, en la bendición de las armas paramilitares, el poder masculino del bastón de mando y la ropa de mujer del presidente del Congreso estatal.

A un nivel más general, la yuxtaposición de los datos de Chenalhó y las ideas de Tonda permite arrojar otra luz sobre uno de los debates importantes en curso en la antropología (Moszowski, 2022). Simplificando, y limitándonos a las reflexiones desde y sobre México, mientras que antropólogos como Pedro Pitarch (1996; 2013) oponen lo indígena al Estado para resaltar su alteridad, antropólogas como Paula López (2017) se centran en su imbricación y conciben la alteridad de lo indígena como un efecto de esta. Tonda, por su parte, sin duda avalaría a estas últimas, pero

cuestionaría su renuencia a sumergirse de lleno en la religión, como sí lo hacen los primeros, aunque enfocándose exclusivamente en los indígenas como otros. Desde su perspectiva, solo un acercamiento “total” en el sentido de Marcel Mauss permitiría aprehender la proliferación contemporánea de fetiches y la violencia que conlleva.

Sin embargo, aun cuando detrás de las historias de doña Josefina, la anciana con la mano mutilada y la primera presidenta municipal de Chenalhó se traslucen al menos dos de los cuatro fetichismos examinados por Tonda —el “nativo” y el político—, ni de lejos bastan para sustentar que se trata de único fetichismo que se despliega en un mundo parecido al del Soberano moderno. De hecho, la mujer irreligiosa con convulsiones es la que a primera vista se encuentra más alejada de ese mundo, porque la violencia brutal de su exmarido se desplegó aparentemente sin mediación imaginaria alguna.

La resistencia ante la violencia

Abrumado por la amplia oferta religiosa en los Altos de Chiapas, Pitarch (2004) acuñó el término de “nómadas religiosos” para describir las incesantes conversiones religiosas de los tseltales, las cuales no están orientados por la búsqueda de un Dios verdadero, sino por la de la Iglesia que mejor funcionara para curarse, alimentarse y relacionarse con los demás. El caso de Chenalhó responde a una lógica similar, pues durante nuestro trabajo de campo constatamos que la mayoría de aquellos tsotsiles que sufrían *tup'ik* (convulsiones) o *chuvaj* (locura) pasaban de una religión a otra en busca de la curación. Ante el deterioro del sistema médico estatal y la creciente escasez de *iloles* (curanderos tradicionalistas), los templos protestantes se habían erigido como la fuente predilecta para curar lo que los pastores y los médicos asociados consideraban encarnaciones del demonio. Uno de estos es “Jesús sobre la Roca, la Nueva Jerusalén”, el templo presbiteriano construido a finales de la década de 1980 luego de que uno de los hijos de los futuros fundadores se curó de locura a través de la palabra de Cristo, y hoy en día el centro neurálgico de una de las Iglesias más poderosas de la cabecera. Actualmente cuenta con casi 500 feligreses, que disponen de un complejo arquitectónico compuesto de un templo, una escuela bíblica, un auditorio y un consultorio, en donde una médica mestiza y su marido, un ingeniero que también funge como profesor de dicha escuela, ofrecen cada viernes 30 consultas gratuitas al público en general.

Ante el desabasto crónico del centro de salud y el abandono del DIF

municipal, nuestra protagonista irreligiosa, doña Josefina, se refugió hace 11 años en aquel consultorio pentecostal. Junto con otras familias, cada madrugada de viernes acudía al lugar para esperar durante varias horas la llegada de la médica, quien casi siempre le suministraba una caja de anti-convulsivos para aminorar sus ataques epilépticos venideros. No obstante, según la médica y su marido, los medicamentos proporcionados a los 13 pacientes con epilepsia o locura no eran más que un paliativo para un mal mayor que solamente la fe en Cristo podría remediar. Para ellos, los versículos de Mateo 17:14-18 constituían la mejor prueba de que Cristo y solo Cristo sería capaz de erradicarlo. En tono profético, y con efusivos ademanes, el marido los citó desde su celular, haciendo una precisión conceptual propia:

Cuando llegaron al gentío, vino a él un hombre que se arrodilló delante de él, diciendo: Señor, ten misericordia de mi hijo, que es epiléptico —en otra versión dice “demente”— y padece malamente; porque muchas veces cae en el fuego, y muchas en el agua. Y lo he presentado a tus discípulos y no le han podido sanar. Respondiendo Jesús, dijo: ¡Oh generación infiel y torcida! ¿Hasta cuándo he de estar con vosotros? ¿Hasta cuándo os he de sufrir? Traédmelo acá. Y Jesús le reprendió, y salió el demonio de él; y el niño fue sano desde aquella hora.

Así, se servían de la ciencia médica alópata para intentar acercar a personas como doña Josefina a la palabra de Cristo, de acuerdo con la cual sus convulsiones eran la prueba irrefutable de la posesión demoniaca de sus cuerpos paganos.

Como enfatizó el actual pastor del templo, la labor misionera de la médica y su marido ha resultado muy exitosa, pues varios de aquellos con convulsiones comenzaron a asistir en algún momento de su tratamiento médico al culto presbiteriano, aunque no todos con el mismo grado de firmeza. Mientras que una mujer se limitó a asistir en los meses de julio para recibir los “regalos” de los misioneros estadounidenses vinculados al templo, otra perseveró durante más de diez años hasta que el pastor le obligó a contraer nupcias con otro feligrés. Doña Josefina, en cambio, tomaba al pie de la letra el significado de la fe y jamás pisó el templo. Según ella, su fidelidad irreligiosa se remontaba a su juventud, cuando uno de sus tíos la invitó a un culto protestante, advirtiéndola de que debía tomar la religión con seriedad para entregar su corazón a Dios. En ese momento se produjo una especie de epifanía: descubrió que su corazón no le daba para creer y que probablemente nunca lo haría. Al momento de nuestras pláticas,

cavilaba que un Dios omnisapiente sin duda descubriría su infidelidad e interés propio, por lo que suponía que cualquier tratamiento religioso sería en vano. Aun así, los misioneros, sus vecinas protestantes y sus hermanas nunca dejaron de visitarla para convencerla de unirse a una Iglesia. Empero, a diferencia de los nómadas religiosos, abrazaba la idea de una fe auténtica: al no estar dispuesta a engañar a Dios, decidió no creer en él.

A pesar de su iconoclasia, tras una semana de violentos ataques, comenzó a evaluar la posibilidad de entrar a un templo. Para su fortuna, las Iglesias protestantes de Chenalhó habían instalado un escenario en la plaza central de la cabecera e invitaron a los transeúntes a acomodarse en los asientos de plástico dispuestos en la cancha de básquetbol. Animados por la algarabía de la música, feligreses y curiosos atiborraron el espacio. Doña Josefina, por su parte, atendía el evento en lontananza, tratando de discernir las palabras tsotsiles de los pastores, cuyas voces eran difíciles de distinguir entre el estruendo de música, llantos y loores. Cuando finalmente terminó el evento, volvió a remarcar con desesperación que su corazón no le permitía creer. Mientras deambulaba por las calles, se despleaban ante ella un sinfín de ofertas religiosas: observaba a adventistas leyendo al pie de la letra sus Biblias, pentecostales bailando, mestizos emperifollados atendiendo la misa en castellano y tradicionalistas tocando sus instrumentos adentro de la iglesia católica. No se reconocía en los indígenas tradicionalistas, ni en los indígenas protestantes, ni en los mestizos.

La religión vista desde el Soberano moderno

De nuevo llegó el momento de distanciarnos de los Altos de Chiapas para acercarnos al contexto urbano de África Central. Aun cuando la “economía de los milagros” no ocupa el mismo lugar en *Le Souverain moderne: Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)* que en algunos de los otros escritos de Tonda, como *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, se trata de uno de los componentes centrales del Soberano moderno. Según él, la colonización de África Central no solo trajo consigo la racionalidad y la fe, sino también la irracionalidad y su magia, cuatro elementos solo aparentemente antitéticos que encuentran su expresión máxima en dicha economía. ¿Cómo opera? Cuando la mayoría excluida encauza sus tormentos hacia el mejor postor en el mercado religioso para tratar de resolver sus problemas, se enreda en una violencia fetichista que afecta tanto sus imaginaciones como sus cuerpos y que es muy distinta de la violencia simbólica, en cuyo contexto es mucho más común invocar la contaminación que el mal aire. Evidentemente, todo ello acompañado de la

proliferación de cultos, iglesias y sectas, que funcionan como máquinas para intensificar la imaginación.

Más en general, lo que se trasluce detrás de lo anterior es el escepticismo radical de Tonda hacia la “etnología de la pureza”, la hidra de mil cabezas que aparece bajo distintas formas en la antropología de África Central. Por ejemplo, mientras que algunos imputan la conversión y el desarrollo fallidos al paganismo de la cultura africana, otros defienden que estos aparentes fracasos reflejan un ethos antimoderno de resistencia orientado a volver a una autenticidad premoderna. Sea como fuere, en ambos casos se asume que existe una inconmensurabilidad absoluta entre el Estado y la cultura africana. En oposición a estos y otros esencialismos culturalistas, Tonda sostiene que la llamada “cultura africana” en general y la economía de los milagros en particular son impensables fuera del contexto del Soberano moderno. Es más, incita a acercarse etnográficamente a los objetos necesariamente impuros que pueblan su mundo y entre los que se destacan las imaginaciones y los cuerpos que están bajo su hechizo.

Empero, de allí no se sigue que estos objetos constituyan una masa indiferenciada. Como ilustra la economía de los milagros, un tipo de objetos es valorado sobremanera: las “cosas del hombre blanco”, que sin embargo ya no le pertenecen, por lo que también resultan impuros. Más en específico, abarcan lo que a primera vista parecen entidades exclusivamente materiales —automóviles, casas, celulares, ropa de lujo, televisores, tenis, etc.— o exclusivamente ideacionales —Civilización, Democracia, Desarrollo, Evolución, Modernidad, Modernización y Progreso, por ejemplo—. De hecho, en el Soberano moderno no solo confluyen la brujería, el capital, el cristianismo y el Estado, sino también el dinero, las mercancías, la ciencia, la tecnología, la escritura y los libros.

Según Tonda, este encanto peculiar se debe al hecho de que hablar de la “magia del hombre blanco” es percibido como una tautología: en un contexto en donde el saber, las cosas y los espíritus son inseparables, su superioridad, experimentada de primera mano y de forma brutal durante la colonización, comprueba la verdad del Dios cristiano, que no es otro que el Dios del Soberano moderno, cuyos espíritus son el dinero, las mercancías, las máquinas, la escritura y la brujería. Al respecto, formula la hipótesis desconcertante de que el proceso de indigenización iniciado en aquel momento implicó un sacrificio que generó una deuda: “Yo me sacrifico a mí y sacrifico todo para aceptar a tu Dios; como *quid pro quo*, tú me das una

parte de lo que tu Dios te da a ti” (Tonda, 2005, p. 134). Desde esta perspectiva, la historia de los regímenes colonial y poscolonial es una sola: la del pago de esta deuda inaugural insalvable por parte del Estado.

Doña Josefina, la religión y el Soberano moderno

La presencia dominante de la economía de los milagros en Chenalhó, en la cual sus habitantes mayoritariamente tsotsiles depositan la esperanza de dar con las causas y las soluciones a sus infortunios, aporta una razón de peso a favor de la tesis de que la violencia que atraviesa las historias de doña Josefina, la anciana con la mano mutilada y la presidenta municipal Rosa Pérez Pérez emana de un mismo marco, que es parecido al del Soberano moderno. Regresando al debate sobre la alteridad de lo indígena (Moszowski, 2022), tanto aquellos que oponen lo indígena al Estado como aquellos que se enfocan en su imbricación se quedan cortos, ya que dicha economía es eminentemente transnacional. En efecto, según Tonda, la proliferación contemporánea de fetiches y la violencia correspondiente no son tan fáciles de aprehender sin poner en primer plano a la religión.

Empero, también aquí el caso de doña Josefina desentona: su fidelidad irreligiosa le impide participar en la economía de los milagros, por lo que parece escaparse de las garras del Soberano moderno. Además, cuando recurre a las “cosas del hombre blanco” bajo la forma de la medicina alópata, que de hecho también ocupa un lugar central en esta economía, precisamente parece rehuir de su magia, como el propio hombre blanco. Veámoslo más de cerca.

La violencia hacia sí misma

A finales de 2018, el sucesor de Pérez tomó posesión de la presidencia municipal de Chenalhó. Sus promesas de reactivar las oficinas del Palacio de Gobierno, reanudar el pago de los apoyos de asistencia social y construir un hospital y una universidad habían generado expectativas entre los chenalheros, quienes enseguida se dirigieron al ayuntamiento para conseguir apoyos y empleos gubernamentales. Siguiendo de cerca los pasos de sus vecinos, doña Josefina entregó una carta a la secretaria del presidente solicitando trabajo para ella y sus hijos. Desafortunadamente, los burócratas mestizos le explicaron que habían sido descartados de antemano debido a que ninguno de ellos hablaba tsotsil ni pertenecía a alguna de las Iglesias, dos requisitos indispensables para incorporarse, por ejemplo, a la Oficina de Asuntos Religiosos o la recién creada Oficina de

Usos y Costumbres. Asimismo, le sugirieron tratar sus convulsiones en el DIF municipal, donde su misión de obtener una “tomografía de la cabeza” (*sic*) se transformó en una obsesión.

Doña Josefina ya llevaba mucho tiempo intentando conseguir una tomografía para dar con las causas de su enfermedad. Años antes había logrado que el centro de salud la canalizara al Hospital de las Culturas en San Cristóbal de las Casas, donde le ofrecieron hacérsela, pero los costos de los análisis adicionales terminaron por desalentarla. Más recientemente, uno de sus cuñados le había ofrecido cubrir parte de los gastos de la tomografía a cambio de tener relaciones sexuales con él. Para su fortuna, en lugar de ceder al chantaje, encontró en la reapertura del DIF un soporte institucional inédito: los mismos funcionarios que le negaron un empleo se habían quedado tan consternados por su historia que le prometieron gestionar la llegada de un grupo de médicos al DIF para realizarle la tomografía. Cuando le hicieron firmar una solicitud con su huella dactilar, salió aliviada. A partir de ese momento, su preocupación disminuyó, mas los ataques epilépticos no cesaron.

Poco tiempo después, uno de sus vecinos le lanzó una advertencia ominosa: “Mire usted, así pasó con mi exmujer. Sufría de esa enfermedad [y] se volvió loca. [...] Ya están grandes mis hijos, pero ahorita ya les pega, los muerde. [...] Le hicieron la tomografía, pero nunca le hallaron nada”. Luego de haber escuchado estas palabras, la posibilidad de enloquecerse comenzó a asediar a doña Josefina, cuyas convulsiones ya no dejarían de empeorar cada noche. Cuando nosotros le ofrecimos pagar la tomografía si alguien más pudiera cubrir los demás gastos, marcó con entusiasmo el número de su hermana. Su respuesta le llegó como un balde de agua fría: “¿Te quieres curar? Deja de hacer cosas del mundo, de buscar doctores. Ya sabes qué hacer. Entrar en religión”. Salió a la plaza central, donde el fulgor de las oficinas del DIF le recordó la promesa gubernamental no cumplida: la tomografía. Por desgracia, ahí no solo se enteró de que su solicitud se había extraviado, sino también de que ya nunca llegarían los médicos. Decepcionada, regresó al parque, donde se topó con una de sus expatronas. Cuando exclamó que se estaba volviendo loca, la señora mestiza la arropó hasta su restaurante, donde la sermoneó que ni siquiera con toda la ayuda del gobierno se curaría, por lo que le sugirió rezar. “¡Y dale con Dios, carambas!”, le contestó doña Josefina, quien salió de inmediato del lugar. En el camino no dejó de llorar a cántaros, pero al llegar a su casa y sentarse en su banca de siempre, se desahogó en medio de una carcajada liberadora:

“A mí lo que me da miedo es que ya nada me dé vergüenza”.

Efectivamente, se avergonzaba de sus anhelos personales: comprar celulares de último modelo para sus hijos, jugar básquetbol, ponerse pantalones, entrar a la iglesia católica, volver a contactar a su exnovio, denunciar al cuñado que le propuso tener relaciones sexuales y, muy por encima de cualquier otra cosa, “arreglar [a su] persona” (*sic*) para borrar las huellas de su aparente vejez. Respecto a esto último, la mujer de apenas 40 años gastaría tanto dinero como fuera necesario para eliminar las cicatrices y las marcas de quemadura albergadas en la superficie de su cuerpo y volver a ser blanca como cuando era joven y la apodaban “la meca”, lo cual en Chenalhó se entiende como “güera bonita”. Según ella, esto le permitiría rehacer su vida con algún hombre que no arrebatara a golpes su belleza, tal y como lo había hecho su exmarido. Además, una vez “meca”, no dudaría en visitar a un odontólogo para recuperar las piezas dentales que perdió en el transcurso de los años a raíz de sus caídas. En suma, recobrar su salud no solo equivaldría a curar sus convulsiones, sino también a deshacerse de una imagen que no correspondía con la que ella tenía de sí misma.

El sujeto visto desde el Soberano moderno

Por tercera y última vez nos alejamos de doña Josefina para sumergirnos en el universo centroafricano del Soberano moderno, una de cuyas dimensiones centrales es su productividad. Según Tonda, al exponerse conjuntamente a la brujería, la escritura, las máquinas cinemáticas y televisuales, las mercancías y la religión, se dislocan tanto las relaciones de uno consigo mismo como con su propio cuerpo, y un nuevo sujeto es dado a luz: aquel constituido y armado por el Soberano moderno, portador de la violencia del fetichismo. Para evitar malentendidos, más que de una masa uniforme, se trata de una multiplicidad conflictiva de sujetos, atravesados por divisiones sobrepuestas —rico-pobre y poderoso-débil, por ejemplo— y entre los que se resaltan sobre todo aquellos con cuerpos etnizados, que por lo tanto también son impuros, ya que, a diferencia de lo que asumen los etnólogos de la pureza, su etnización es contemporánea de la colonización, que quebrantó las solidaridades de linaje.

Pero ¿cómo se constituyen más concretamente aquellos sujetos del Soberano moderno? La intuición central que orienta a Tonda apela a la conversión negativa al Diablo cristiano como una consecuencia no deseada de la misión civilizadora. Desde esta perspectiva, y al igual que en una cámara fotográfica analógica, se produce un “negativo” —el nativo, el

primitivo, el salvaje— que requiere desarrollarse para hacer aparecer un “positivo” —un “evolucionado” o ciudadano cristiano civilizado—. En cuanto a los mecanismos específicos que activan este proceso, se destacan sobre todo las “cosas del hombre blanco”, como el dinero, las mercancías y la televisión, que funcionan como espejos deformantes con mucha más fuerza reflectante que un espejo normal: al generar una imagen de sí en donde uno ya no se reconoce, estos espejos pervierten sus relaciones con los otros y las cosas, de tal forma que uno es transformado en un otro de sí mismo. Así, el Soberano moderno devora la vida, transfigurando a los vivos en muertos vivientes o lo que en Gabón se conoce como “zombis” o “vampiros”.

¿Quiénes son, entonces, el amo y el esclavo en la poscolonia? La respuesta de Tonda es contundente: el único amo es el Soberano moderno, que avasalla tanto a los explotados como a los explotadores; pero los que pagan el precio más alto son los primeros, como atestiguan sus cuerpos mutilados. Mas no solo eso. Es difícil vislumbrar una resistencia exitosa en un contexto en donde el sujeto que resiste es producido por aquello a lo que se resiste: del hecho de que es fácil destruir un fetiche no se sigue que sea posible hacer lo mismo con el fetichismo en general, con el que el cuerpo y la imaginación del propio sujeto se encuentran indisolublemente enlazados. Para empezar, en la poscolonia no hay más que un único fetichismo. Rechazar tan solo al Dios cristiano, por ejemplo, sería un gesto vacío, porque este también se nutre de la brujería, el capital, la tecnología, el Estado, etc. Además, es imposible cortar todos los lazos con el Soberano moderno, porque uno dejaría de existir. Como enfatiza Tonda (2005),

la liberación en lo imaginario no se da mientras los *sujetos*, es decir, productos de la interpelación ideológica, siguen apegados muy fuertemente a configuraciones ideológicas como la “situación colonial” o la “situación poscolonial”, [que son] situaciones del Soberano Moderno. Solo hay liberación en lo imaginario si uno se emancipa completamente de la ideología. Pero esta emancipación completa no es posible sin acceder a la *desubjetivación completa*. (p. 258; cursivas en el original)

Con base en lo expuesto en los párrafos anteriores, queda claro que los milicianos y los pastores no son ni de lejos los únicos sujetos del Soberano moderno. Todo lo contrario, considerando que la violencia de lo imaginario es una violencia que se ejerce por medio de imágenes sobre las imaginaciones y los cuerpos, abarca tanto la violencia hacia los otros como la violencia de uno hacia sí mismo y su propio cuerpo. Muestra de esto último no solo son aquellas mucamas que destinan sus escasos ingresos a

cambiar su apariencia física para competir con las secretarías, sino también el académico ya mencionado, que, al ser confrontado afuera de su casa con bombardeos, se puso a ver la televisión. Respecto a este último personaje, del que puede asumirse sin mucho riesgo de equívoco que se trató del propio Tonda, actuó como un “loco”, aunque sin perder toda cordura, porque nunca dejó de ser un sujeto o, mejor dicho, un sujeto del Soberano moderno.

Doña Josefina, el sujeto y el Soberano moderno

Los datos etnográficos presentados en este apartado confirman que doña Josefina logró mantenerse al margen de la religión, la economía de los milagros y los fetichismos correspondientes, pero desmienten con fuerza que logró escaparse de las garras del Soberano moderno y el fetichismo en general. A este respecto, su obsesión con la tomografía es reveladora: al igual que en el caso del fetichismo de la mercancía, su atención no se dirigió hacia sus efectos curativos u otros, sino hacia la cosa en sí en tanto que “cosa del hombre blanco”.

Por otra parte, entre sus deseos uno se resaltó de sobremanera: el de “arreglar a su persona”. Siguiendo a Tonda, el no reconocerse a sí mismo y anhelar convertirse en un otro de sí es un efecto de la interacción con las “cosas del hombre blanco”, que funcionan como espejos deformantes que propician la violencia de uno hacia sí mismo. Desde este punto de vista, la historia de doña Josefina es la de un sujeto muy parecido a los sujetos del Soberano moderno: de los golpes de su exmarido a sus convulsiones y, de allí, a su rechazo de la religión, su obsesión con la tomografía y, finalmente, la violencia hacia sí misma.

Reflexiones finales

El contexto poscolonial de México difiere del de África Central en al menos dos aspectos importantes: alcanzó su independencia un siglo y medio antes, lo cual se refleja en la actualidad en una “racialización” —un término muy cargado al que Tonda no rehúye— en donde, más allá de la dicotomía blanco-no blanco, no solo se resalta la preponderancia de los mestizos, sino también la imagen correspondiente de los indígenas como otros de la nación. Aun así, consideramos que en este escrito, centrado en los Altos de Chiapas y articulado alrededor del caso de doña Josefina, una mujer irreligiosa con convulsiones que actualmente vive en Chenalhó, aportamos elementos suficientes que permiten vislumbrar el potencial heurístico del concepto ciertamente opaco del Soberano moderno para repensar la violencia del

México contemporáneo, algo que obliga a reenfocar el lente en la brutalidad de la colonización y sus mutaciones poscoloniales. Queda claro que para aprehender esta violencia singular, que se dirige tanto hacia los otros como hacia uno mismo y que se nutre de un magma vertiginoso de imágenes y objetos impuros, cuyos límites de hecho suelen ser bastante porosos, es indispensable ampliar la mirada etnográfica más allá de lo indígena y el Estado.

Al mismo tiempo, insistimos en que no se trata más que de un primer acercamiento a las ideas de este pensador africano, destinado a sondear la posibilidad de establecer puentes entre contextos a primera vista radicalmente dispares, por lo que inevitablemente quedaron cabos sueltos. Como ya señalamos en la introducción, un escrito conciso y ordenado como este no es el lugar más propicio para hacer justicia a su idea del magma, que también se refleja en su escritura desordenada y la intención hiperrealista que se trasluce detrás de esta. No obstante, pero sin pretensión de exculparnos del todo, a lo largo de las páginas anteriores también encontramos algunos elementos que sugieren que este magma no está tan desestructurado como Tonda supone. En primer lugar, la desregulación de lo imaginario no conlleva la desaparición de lo simbólico. Saltan a la vista dos conjuntos de datos: para empezar, doña Josefina no habla tsotsil ni practica alguna religión, por lo que cabe preguntarse qué tanto sus tormentos se deben a su exclusión de dos ámbitos que son indisociables de lo simbólico; por otra parte, en Chenalhó se observa un desplazamiento, en donde lo imaginario inunda al Estado y las Iglesias reencauzan lo simbólico. En segundo lugar, aun cuando el Soberano moderno sin duda opaca al Estado, no logra devorarlo por completo. De hecho, el Estado que se entrevé desde abajo en la historia de doña Josefina tiene un cariz manifiestamente ambiguo: enferma —pensemos, por ejemplo, en los golpes de su exmarido, que era policía— pero también cura, aunque no directamente —en lugar de realizarle la tomografía, canalizó hacia la economía de los milagros, la cual impulsa activamente—. En tercer lugar, no cualquier desestructuración está vinculada necesariamente con el advenimiento del Soberano moderno y la desregulación correspondiente de lo imaginario: ¿acaso hay algún sujeto que no sea otro de sí mismo?

De cualquier forma, nos parece muy acertada la intuición de Tonda de concebir el Soberano moderno como una “relación social”, con lo cual pretende subrayar que se trata de un principio de organización social que atraviesa todas las esferas de la sociedad. Es decir, si estamos en lo cierto,

el Soberano moderno es para Tonda lo que es el don para Mauss: un hecho social total, aunque sin el superorganicismo de Durkheim. Efectivamente, da la impresión de que Tonda siguió de cerca la relectura de Marshall Sahlins (2017, pp. 134-167) de la obra de Mauss: según Sahlins, aun cuando el don, sin duda, refleja el triunfo de la razón sobre la guerra de todos contra todos, el espíritu del don —para el que *hau* es uno de los posibles nombres— remite a un principio generativo que escapa a la dicotomía materia-espíritu y cuya opacidad es congruente con un contexto en donde lo social es indisociable de lo económico, lo político y lo religioso. Desde este punto de vista, el Soberano moderno y sus “espíritus” —el dinero, las mercancías, las máquinas, la escritura y la brujería— marcan tanto la vuelta a la guerra de todos contra todos como el advenimiento de la guerra de todos contra sí mismos.

Sin embargo, cabe proceder con suma cautela: más que proyectar el Soberano moderno ciegamente sobre el México contemporáneo, se trata de explorar el paisaje conceptual de Tonda como un antídoto de la mirada estrecha que solo se fija en esto —lo indígena, por ejemplo— o aquello —el Estado, por ejemplo—. Si estamos en lo cierto, Tonda precisamente invita a ampliar la mirada desde abajo para acercarse etnográficamente a los objetos y los sujetos como mónadas leibnizianas que reflejan la situación poscolonial y la violencia correspondiente de una manera absolutamente singular. Como quiera que sea, que esto resulta mucho más complicado de lo que a primera vista parece se debe a dos obstáculos adicionales: la dificultad de la resistencia ante esta violencia omniabarcadora y, directamente relacionado con lo anterior, la implicación del antropólogo, que se encuentra inevitablemente sumido en el mismo mundo que aquellos con quienes interactúa en el campo, como ilustra tanto el caso de Tonda como el de nosotros, quienes quedamos hechizados por la tomografía de doña Josefina.

Referencias

- Bernault, F., y Geschiere, P. (2022). Joseph Tonda, the Social Sciences and the Vortex of City Life in Africa. *Africa*, 92(1), 152-160.
<https://doi.org/10.1017/S0001972021000747>
- Boundzanga, N. B., Mpaga, C.-O., y Ondo, P. (dirs.). (2019). *Joseph Tonda: Entre imaginaires et connaissance*. L'Harmattan.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas* (M. Mizraji, trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 1987).

- Burguete Cal y Mayor, A., y Leyva Solano, X. (2011). Remunicipalization in Chiapas: Between Peace and Counter-Insurgency. En X. Leyva Solano y A. Burguete Cal y Mayor (Eds.), *Remunicipalization in Chiapas: Politics and the Political in Times of Counter-Insurgency* (pp. 36-47). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; International Work Group for Indigenous Affairs.
- Burguete Cal y Mayor, A., y Torres Burguete, J. (2011). Disputes over the Restoration of a Municipality. En X. Leyva Solano y A. Burguete Cal y Mayor (Eds.), *Remunicipalization in Chiapas: Politics and the Political in Times of Counter-Insurgency* (pp. 76-103). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; International Work Group For Indigenous Affairs.
- Geschiere, P. (2017). Afterword. Academics, Pentecostals, and Witches: The Struggle for Clarity and the Power of the Murky. En R. Knut, M. MacCarthy y R. Blanes (Eds.), *Pentecostalism and Witchcraft: Spiritual Warfare in Africa and Melanesia* (pp. 281-290). Palgrave Macmillan.
- Geschiere, P. (2021). Dazzled by New Media: Mbembe, Tonda, and the Mystic Virtual. *African Studies Review*, 64(1), 71-85.
<https://doi.org/10.1017/asr.2020.80>
- INEGI. (2021). *Panorama sociodemográfico de Chiapas: Censo de Población y Vivienda 2020*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Jacorzynski, W. (2020). La mujer (im)posible de Chenalhó: un drama en cuatro actos y entre dos mundos. *EntreDiversidades*, 7(1[14]), 155-188.
<https://doi.org/10.31644/ED.V7.N1.2020.A06>
- Jacorzynski, W., y Márquez Padreñan, V. M. (2022). Interculturalismo o alteridad: conversión religiosa y violencia entre los tsotsiles de Chenalhó, Chiapas. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 9(1), 69-92.
<https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/254444/pdf>
- Kernaghan, R. (2009). *Coca's Gone: Of Might and Right in the Huallaga Post-Boom*. Stanford University Press.
- López Caballero, P. (2017). *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)* (M. Gallardo Uribe, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2012).
- Moszowski Van Loon, A. (2022). La polémica sobre la alteridad de lo indígena en la antropología mexicana contemporánea: una revaluación desde Foucault y Butler. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 9(1), 113-136.

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/254465/pdf>

- Pitarch, P. (1996). *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica.
- Pitarch, P. (2004). La conversión de los cuerpos: singularidades de las identificaciones religiosas indígenas. *LiminaR*, 2(2), 6-17.
<https://doi.org/10.29043/liminar.v2i2.153>
- Pitarch, P. (2013). *La cara oculta del pliegue: Ensayos de antropología indígena*. Artes de México; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rivera Farfán, C., García Aguilar, M del C., Lisboa Guillén, M., y Sánchez Franco, I. (2011). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: Intereses, utopías y realidades* (2.ª ed.). Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. (Obra original publicada en 2005).
- Sahlins, M. (2017). *Stone Age Economics*. Routledge Classics. (Obra original publicada en 1972).
- Tonda, J. (2002). *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Karthala.
- Tonda, J. (2005). *Le Souverain moderne: Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Karthala.
- Tonda, J. (2015). *L'impérialisme postcolonial: Critique de la société des éblouissements*. Karthala.
- Tonda, J. (2021a) *Afrodystopie: La vie dans le rêve d'Autrui*. Karthala.
- Tonda, J. (2021b). *The Modern Sovereign: The Body of Power in Central Africa (Congo and Gabon)* (C. Turner, trad.). Seagull Books. (Obra original publicada en 2005).
- Vega, A. (4 de abril de 2018). De la religión al territorio y a la política: la violencia que mina la vida en los Altos de Chiapas. *Animal Político*.
<https://www.animalpolitico.com/2018/04/religion-territorio-politica-la-violencia-que-mina-los-altos-chiapas>
- Wacquant, L. (2012). Three Steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism. *Social Anthropology*, 20(1), 66-79.
<https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2011.00189.xd>

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X

Presentación del dossier *Realidades alteradas, metodologías dislocadas*

Zenia Yébenes y Rodrigo Parrini

Etnografía y fantasía (pequeñas máquinas epistémicas)

Rodrigo Parrini

Humillación y vergüenza. Formas de estatalidad en un contexto de contrainsurgencia

Irene Álvarez

Violencia y fetichismo en Chenalhó: a propósito del Soberano moderno

Víctor Manuel Márquez y Aäron Moszowski

El conocimiento secret(e)ado. La producción social de la opacidad y el secreto

Zenia Yébenes

El espectáculo de matar. Posicionamientos frente a la violencia estatal estadounidense en la frontera norte de México

Rihan Yeh

Una hegemonía populista: discurso, ideología y políticas en el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner

Gastón Ángel Varesi

***Vergänglichkeit.* Una lectura comparada**

Niklas Bornhauser

Arte de frontera: lo migratorio, siniestro y psicopatológico en la pintura de Martín Ramírez

Christian Guillermo Gómez Vargas

La madre monstruosa: figuraciones de la casa y de la maternidad en *Mandíbula* de Mónica Ojeda

Helen Garnica Brocos

Bienes comunes cognitivos y gestión del conocimiento en proyectos de ciencia abierta

Santiago José Roca Petitjean

Reseña de Pommier, É. (2022). *La democracia ambiental. Preservar nuestra parte de la naturaleza*

Cristóbal Balbontin-Gallo

El reverso de occidente. Reseña de Neurath, J. (2020). *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*

Andrés Oseguera Montiel

Salud mental: el lugar de lo improductivo en el trabajo vivo. Reseña de Foladori, H., y Guerrero, P. (Eds.). (2021). *Trabajo, institución y salud mental*

Sergio Maureira Silva