

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 8, NÚMERO 2,
SEGUNDO SEMESTRE DEL 2025
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



Vivir en el sueño del Otro: violencia y subjetivación en la sierra del sur de Durango

Living in the Dream of the Other: Violence and Subjectivation in the Sierra of Southern Durango

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

Resumen

La etnografía de los pueblos *meshikan* y *o'dam* de la Sierra Madre Occidental de México constituye mi punto de partida para explorar el potencial del concepto de “vivir en el sueño del Otro”, introducido por el pensador centroafricano Joseph Tonda para delimitar los procesos de subjetivación que se despliegan en situación colonial y poscolonial. Con ello, pretendo subrayar la fuerza heurística de conceptos opacos, inaceptables desde un punto de vista positivista, y ofrecer una vía para repensar la alteridad indígena en el contexto del México contemporáneo. Más en concreto, me nutro tanto de mi trabajo de campo como de fuentes etnográficas secundarias que se enfocan en la sierra del sur de Durango para ensayar tres lecturas cruzadas que reflejan una desmetaforización y literalización creciente: la vida en la pesadilla del extractivismo, la vida en el sueño de la antropología y, por último, la vida en el sueño del valor. Al mismo tiempo, convencido de que ensimismarse no es la mejor estrategia para vigorizar la crítica y contrarrestar el *statu quo* disciplinario, aspiro a enfatizar desde América Latina la necesidad de prestar atención a voces disruptivas provenientes de otras tradiciones no hegemónicas, como la de Tonda. En efecto, su reconfiguración radical de la dicotomía sueño-vigilia no solo tiene implicaciones sustanciales para la antropología de la experiencia onírica, sino también, y sobre todo, para la de la experiencia humana como tal.

Palabras clave: situación poscolonial, alteridad indígena, crítica del valor, experiencia onírica, Gran Nayar



Recibido: 11/04/2025. Aceptado: 29/06/2025

Aäron Moszowski Van Loon es Doctor en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México. Se desempeña como profesor en la Licenciatura en Antropología Social y el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9338-3690>.

Contacto: moszowski75@yahoo.com.mx

Cómo citar: Moszowski Van Loon, A. (2025). Vivir en el sueño del Otro: violencia y subjetivación en la sierra del sur de Durango. *Revista stultifera*, 8(2), 43-72.
DOI: [10.4206/rev.stultifera.2025.v8n2-03](https://doi.org/10.4206/rev.stultifera.2025.v8n2-03).

Abstract

The ethnography of the *Meshikan* and *O'dam* peoples of Mexico's Sierra Madre Occidental constitutes my point of departure for exploring the potential of the concept of "living in the dream of the Other", introduced by the Central African thinker Joseph Tonda to circumscribe the processes of subjectivation unfolding in the colonial and postcolonial situation. Thus, I pretend to highlight the heuristic force of opaque concepts, unacceptable from a positivist point of view, and offer a way to rethink Indigenous alterity within the context of contemporary Mexico. More concretely, I draw on my fieldwork as well as on secondary ethnographic sources focusing on the *sierra* of Southern Durango to propose three interconnected readings that reflect an increasing demetaphorization and literalization: life in the nightmare of extractivism, life in the dream of anthropology, and, last but not least, life in the dream of value. At the same time, convinced that looking inward isn't the best strategy to invigorate critique and counter the disciplinary *status quo*, I aspire to emphasize from a Latin American perspective the necessity of paying attention to disruptive voices emanating from other non-hegemonic traditions, as Tonda's. In fact, his radical reconfiguration of the sleep-wake dichotomy not only has substantial implications for the anthropology of oneiric experience, but also, and above all, for that of human experience as such.

Keywords: postcolonial situation, Indigenous alterity, critique of value, oneiric experience, Gran Nayar

"Desconfien del sueño del otro, porque si quedan atrapados en el sueño del otro, están perdidos", expresó Gilles Deleuze (2003, p. 297) en una conferencia pronunciada en 1987. Haciendo alusión a la película *Gigi* de Vincente Minnelli, basada en la novela homónima de Sidonie-Gabrielle Colette de 1944, en donde un soltero adinerado y mujeriego queda atrapado en el sueño de Gigi, su abuela y su tía abuela, a quienes conoció desde que la primera era niña, aclaró la diferencia entre concebir una idea y crear un concepto. Según Deleuze, se trata de una idea cinematográfica extraordinaria a partir de la que tal vez podría fabricarse un concepto, una tarea que correspondería propiamente a la filosofía.

Pasaron más de 30 años antes de que alguien recogiera el guante lanzado. En este caso, el que aceptó el reto no fue un filósofo, sino un antropólogo y sociólogo centroafricano del que es muy difícil suponer que Jean Copans (2010) no lo tuviese en mente cuando esbozó la ruta hacia la emancipación de las ciencias sociales locales, las cuales en cinco décadas

pasaron del nacionalismo anticolonial al panafricanismo desarrollista y de ahí al avasallamiento académico estadounidense:

Las ciencias sociales [centroafricanas] nacieron como hijas bastardas de la filosofía, pero hoy en día es necesario, cual giro paradójico, que la filosofía pase a ser un niño adoptado [...] de estas mismas ciencias sociales. Solo un sincretismo intelectual y técnico de este tipo, antropológico en su elaboración, nos puede permitir salir del dilema de un pensamiento sin debate, una acción sin pensamiento, una política sin teoría y una ciencia social sin historia propia. (p. 84)

Me refiero a Joseph Tonda, un pensador francófono singular que se desmarca de los estudios poscoloniales y el giro decolonial por partir de su trabajo de campo en el contexto urbano de las capitales de Gabón y los dos Congos para crear conceptos orientados a develar el poder mortífero que articula lo social en situación poscolonial. Alrededor del concepto maestro del Soberano moderno, que es el pivote de su obra, elabora un paisaje conceptual en donde también aparecen algunas figuras que Deleuze y Guattari (1991) sin duda calificarían como personajes conceptuales. La yuxtaposición de algunos de los ejemplos más sobresalientes permite vislumbrar hacia dónde apunta: el trabajo de Dios, el capital de Dios y el Espíritu de la brujería (Tonda, 2002); la violencia de lo imaginario, la violencia del fetichismo y la magia del Hombre Blanco (Tonda, 2005); el imperialismo poscolonial, el colonialismo negro, Johnny Chien Méchant, también conocido como Johnny Mad Dog, la sociedad de los deslumbramientos, la experiencia del umbral y Nicki Minaj (Tonda, 2015).

En este artículo que conjuga la investigación y la reflexión, me enfoco en su libro más reciente, *Afrodystopie: La vie dans le rêve d'Autrui* (Tonda, 2021a), para explorar el potencial del concepto de “vivir en el sueño del Otro”, a la luz del que el sueño en el que quedó atrapado el protagonista de la película de Minnelli resulta bastante inocente, por decir lo menos. Para ello, realizo una maniobra contraintuitiva: lo examino desde la etnografía contemporánea de los pueblos *meshikan* (sing. y pl.; mexicano) y *o'dam* (sing. y pl.; tepehuán del sureste)¹ de la sierra del extremo sur del estado de Durango en México, un universo histórico-cultural a primera vista completamente alejado del bullicio de las capitales centroafricanas. La combinación de mis dos objetivos justifica el camino elegido. Considero que se trata de una vía propicia para clarificar el concepto, que, como señalan Florence Bernault y Peter Geschiere (2022), “sigue siendo un tanto vago. ¿Qué implica prácticamente para las personas en sus vidas cotidianas y

cómo se relaciona con sus percepciones de la vorágine cotidiana que las arrastra?” (p. 159). A la vez, intuyo que el concepto permite arrojar una luz novedosa sobre este material etnográfico, que es difícil de disociar del debate contemporáneo sobre la alteridad de lo indígena.

Para evitar malentendidos, cabe explicitar que concuerdo con Pierre Bourdieu (2000) en que la “oscuridad clara” es preferible a la “claridad oscura”, no solo porque no todos los conceptos cerrados y precisos aclaran más de lo que oscurecen, sino también porque los conceptos abiertos e imprecisos pueden tener un alto valor heurístico (pp. 49-51). Sin embargo, de ahí no se sigue que haya que rehuir la claridad a secas. De hecho, respecto a los dos conceptos que aparecen en el subtítulo del artículo, delimito la violencia desde Richard Kernaghan (2009) como “aquellos actos humanos que destruyen la vida” (p. 17) y propongo acercarme a la subjetivación desde Michel Foucault (1994), quien sostiene que el sujeto “no es una sustancia. Es una forma y, sobre todo, esta forma no siempre es idéntica a sí misma” (p. 718).

Entre los trabajos etnográficos recientes que se centran en alguna de las actuales comunidades agrarias² de la sierra del sur de Durango,³ la cual forma parte de la región histórico-cultural del Gran Nayar (Jáuregui, 2008), hay al menos dos que dirigen la mirada a la experiencia onírica de sus habitantes indígenas. Aunque, como quedará expuesto en lo que sigue, mis pasos no coinciden más que parcialmente con los de sus autores, conviene presentarlos a vuelapluma. Al enfocarse en la cabecera comunal de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, habitada mayoritariamente por *o'dam*, Antonio Reyes Valdez (2013) resalta la facultad de los expertos conocidos como *mamkagim* (sing. *makgim*) o curanderos de “soñar bien”. A partir de un caso, muestra cómo determinados sueños llevan a las personas no expertas a consultar a un *makgim*, quien actúa en el ámbito onírico como un “abogado” ante los “patrones” o dioses y desencadena en ellas procesos reflexivos que potencialmente redundan en su curación. Asimismo, subraya el carácter no indígena del ámbito onírico, en donde abundan las “cosas de afuera” —dinero, ganado, herramientas metálicas, mercancías, etc.— y los trámites burocráticos, como ilustra de manera elocuente el siguiente testimonio del *makgim* Cesáreo Morales,⁴ recopilado por el propio Reyes Valdez (2013):

Uno les va a preguntar [a los dioses] y sueña el remedio. Si sueño un jabón para lavar la ropa, [esta] es el cuerpo, es la vida, y el dinero [que es el costo del trabajo] se necesita para comprar el jabón [la cura]. Entonces el patrón

dice cuánto se necesita para comprar el jabón [lo que el paciente deberá pagar por el tratamiento terapéutico].

Cuando el enfermo está muy mal, que no come, el curandero debe ayunar como un padrino. Luego, en el sueño busca en el camino un talacho, un hacha, un molcajete, un cuchillo, un martillo o un becerro que anda lejos, escondido. Se hace la lucha preguntando en todos lados dónde está ese animal.

Si un animal está detenido con un lazo, si hay soldados, no son soldados sino víboras, yo les pregunto si no pasó por ahí el animal. En el primer punto me detienen y ahí preguntan: “¿Qué buscas?”. Yo respondo que un toro. “¿Traes factura?”, me dicen. Respondo que sí y me dejan pasar. En la segunda entrada igual. En la tercera también, pero luego preguntan: “¿Cuánto trae de pago?”. Y si no lo traigo no me entregan “el toro”, pero si lo traigo, lo entregan con todo y factura, y vamos de regreso sin problema hasta donde vive el animalito [que es el paciente]. Entonces, pues ya va a comer. (pp. 260-261; aclaraciones entre corchetes de Reyes Valdez)

A su vez, con base en su trabajo de campo en la cabecera comunal de San Pedro Jícoras, habitada mayoritariamente por *meshikan* y *o'dam*, Victor Márquez Padreñan (2019) revela que las prácticas de los actuales curanderos sanpedreños se resisten a encajar en la categoría de lo tradicional, no solo porque en sus sueños y los de sus pacientes suelen aparecer imágenes de lo no indígena —una mujer mestiza de cabello trigueño, soldados alemanes con elegantes trajes anaranjados, etc.—, sino también porque estas mismas imágenes ponen en entredicho la oposición maniquea entre lo indígena y lo no indígena, ya que pueden tener efectos tanto nocivos como curativos. Como quiera que sea, queda claro que, aun cuando Reyes Valdez y Márquez Padreñan examinan de cerca la vida de aquél que sueña con el Otro, la vida en el sueño del Otro queda completamente fuera de foco.

Antes de comenzar, cabe agregar algunos apuntes sobre uno de los rasgos más distintivos de Tonda en tanto antropólogo: su creatividad conceptual desbordante. Primero, como resalta André Mary (2002), Tonda insiste en “cultivar [...] la paradoja sin renunciar a pensar el sistema” (p. 10). Segundo, a condición de enfatizar que su orden es más bien un desorden ordenado o, en sus propias palabras, un magma, su manera de proceder encaja bastante bien con la forma en que Étienne Balibar (2020) delimita la conceptualización: “una actividad *intelectual*, en el sentido de una actividad que produce *inteligibilidad* o hace *inteligibles* las ‘cosas’, para

crear un ‘orden intelible’ (*ordinare ad intellectum*, como Spinoza definió su ‘tercera forma de conocimiento’)” (pp. 55-56). Tercero, su obra ilustra con creces la idea de Adi Ophir (2018) de que los conceptos, que inevitablemente aparecen en constelaciones, son el resultado de intentos singulares y siempre inacabados de unificar la multiplicidad experiencial en un esquema integrador, algo que por lo general implica una elaborada puesta en escena de observaciones, fuentes secundarias, generalizaciones, estrategias retóricas, etc. (pp. 70-76).

Dicho esto, en lo que se refiere específicamente al concepto de “vivir en el sueño del Otro”, a continuación me nutro tanto de mi propio material etnográfico como de fuentes etnográficas secundarias que se enfocan en el sur de Durango, una estrategia metodológica a la que también recurre Tonda, para ensayar, examinar y en dado caso descartar tres lecturas cruzadas que reflejan una desmetaforización y literalización creciente: la vida en la pesadilla del extractivismo, la vida en el sueño de la antropología y la vida en el sueño del valor. Reitero que se trata de ensayos: al presentar tres pequeños mosaicos etnográficos, no busco ser descriptivamente exhaustivo, sino solo evaluar la plausibilidad de esta u otra lectura; empero, y aquí está el detalle, no cabe excluir la posibilidad de que las piezas de los tres mosaicos formen parte de un mismo mosaico mayor, un punto crucial al que vuelvo en los comentarios finales. Por último, para aquellas y aquellos a quienes aún no logré convencer de la viabilidad y pertinencia de mi maniobra comparativa, las palabras con las que Tonda (2023) inició su respuesta a la pregunta de Livio Boni de si sus conceptos apuntan a alguna especificidad africana o también conciernen a otras partes del mundo son contundentes: “Su pregunta es epistemológicamente fundamental” (p. 335).

La vida en la pesadilla del extractivismo

A diferencia del ya mencionado Márquez Padreñan (2019), quien se enfoca exclusivamente en la curación y las imágenes oníricas ambivalentes de lo no indígena, Michael Taussig (1987) también muestra la otra cara de la moneda: según él, la curación chamánica en la Amazonia colombiana, en donde la alteridad colonialmente construida ocupa un papel aún más central, es indisoluble del terror desplegado alrededor de 1900 durante el *boom* del caucho. En el caso de la sierra del extremo sur de Durango, su historia no tan lejana no solo está fuertemente marcada por la violencia que se desató en el transcurso de la fase armada de la Revolución mexicana (1910-1920), la Cristiada (1926-1929), la Segunda (1935-1940) y la pacificación poscristera (Morris, 2020), sino también por la brutalidad del

extractivismo. Como subraya Cynthia Quiñones Martínez (2022), al menos desde los últimos 15 años del Porfiriato (1876-1911) los ojos de los no indígenas nacionales y extranjeros ya estaban puestos en el potencial de la explotación forestal y la minería en esta parte alejada de la Sierra Madre Occidental.

En cuanto a la primera, los estudios sobre Santa María de Ocotán y Xoconoxtle (Soto Soto, 2015; Quiñones Martínez, 2019, pp. 141-149, 383-399; Reyes Valdez, 2022, pp. 183-186), que en la actualidad es la comunidad agraria más grande de México, ofrecen un vistazo a un panorama desolador marcado por el mal manejo, el endeudamiento, la corrupción, el abuso por parte de actores externos, la concentración de las ganancias en las manos de unos cuantos, la sobreexplotación, la tala clandestina y el deterioro desmesurado de los bosques. De hecho, el saqueo bajo la bandera estatal del desarrollo regional fue tal durante la segunda mitad del siglo XX que se exacerbaron los conflictos internos y externos, por lo que finalmente no quedó otra opción que decretar una veda forestal total. Pese a que en 2010 fue levantada, hasta este momento no se ha reactivado la explotación forestal para no repetir ciegamente la misma historia.

Al respecto, mi trabajo de campo confirmó que ni las comunidades agrarias menos extensas lograron mantenerse al margen de esta dinámica destructiva. En San Pedro Jícoras, por ejemplo, los intentos de iniciar el aprovechamiento de los recursos forestales a comienzos del siglo XXI reactivaron un conflicto de linderos con San Francisco de Ocotán, que fue resuelto a su favor, pero que al final no llevó a nada, porque mientras tanto ya se había acabado toda la madera. Aun así, persiste la esperanza de que la bonanza llegará, aunque quizás siempre seguirá a la vuelta de la esquina. En las palabras de don Lucio, un habitante septuagenario de la cabecera comunal de San Pedro Jícoras, “desde luego conviene, [pero] no sabemos vender. No nos fijamos bien cuando contratamos. No tenemos el conocimiento. Nos comen vivos”.

En lo que concierne a la minería, la información es más escasa: hay más de un siglo de silencio entre los datos aportados por Quiñones Martínez (2022) sobre los modestos antecedentes mineros en el sur de Durango a finales del Porfiriato (pp. 90, 96) y el señalamiento escueto de Reyes Valdez (2022) acerca de las actuales industrias extractivas en la sierra: “la forestal y recientemente la minería” (p. 192). No obstante, las referencias a instrumentos como los “detectores de metales y plomos” (Márquez

Padreñan, 2019, p. 99) y los “aparatos que detectan el fuego del infierno” (Pérez Durán, 2021, p. 34) que aparecen con frecuencia en las etnografías más recientes indican que los recursos minerales metálicos como el oro y la plata ocupan hoy en día un lugar preponderante en el imaginario de la población indígena serrana, que suele relacionarlos con la presencia de agentes externos, entre los que no solo se destacan los “gringos” o “americanos” vinculados a los templos protestantes que en las últimas décadas empezaron a multiplicarse en la sierra, sino también los propios antropólogos.

Sea como fuere, aunado a la explotación forestal y la amenaza latente del despojo minero, hay un tercer extractivismo que acecha la sierra del extremo sur de Durango, pero que es conceptualmente invisible. Una pequeña maniobra resuelve el problema: al sustituir las palabras “recursos naturales” por “recursos naturales y humanos” en las definiciones de extractivismo,⁵ el narcocultivo y el narcotráfico se revelan como un extractivismo más, que es global pero ilegal. Sin entrar en los detalles, no cabe duda de que el costo humano y social del cultivo de amapola, que en la década de 1990 se reactivó en la Sierra Madre Occidental, ha sido y sigue siendo desmedido para la población serrana (Le Cour Grandmaison et al., 2019).

De la metáfora hacia la metonimia

Tal vez la mejor manera de acercarse al concepto de “vivir en el sueño del Otro” de Tonda es reconstruir su génesis implícita en sus tres obras anteriores. En *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)* (Tonda, 2002), que es su primer libro, ya aparecen algunas de sus ideas seminales en forma embrionaria. Al centrarse en la curación divina, que reclama para sí el uso exclusivo de Jesucristo y el Espíritu Santo para adjudicarse el monopolio de lo milagroso y que suele definirse en oposición a la curación no divina asociada a la brujería, Tonda se pregunta a quién le rezan y responde: al Dios de la misión civilizadora, que a diferencia de lo que sostienen sus acólitos civilizados, resulta ser un Dios mágico que es indisociable del Espíritu de la brujería. Mas no solo eso. El etnógrafo detecta un magma de significaciones imaginarias⁶ del que se nutre tanto la curación divina como la no divina y que también envuelve al capitalismo y el Estado. De ahí la necesidad de encontrar un nombre más apropiado para este Dios profundamente histórico: el Soberano moderno.

Tres años después aparece *Le Souverain moderne: Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, en donde Tonda (2005) rearticula el Soberano moderno como un poder multiforme pero unificado que aglutina al capitalismo, el Estado, el cristianismo y la brujería, constitutivo de una experiencia histórica absolutamente singular: su fundamento es la colonización y la acumulación originaria correspondiente; su principal mecanismo, la violencia de lo imaginario o la violencia del fetichismo, mediada por entidades imaginarias invisibles pero inscrita brutalmente en el propio cuerpo y los de otros; su efecto, una experiencia humana compartida pero dividida, que opone lo tradicional a lo moderno como si pertenecieran a temporalidades distintas; y su finalidad, ninguna otra que su expansión ciega. Al mismo tiempo, enfatiza que el Soberano moderno en tanto poder hegemónico opera como un principio de organización de lo social, con lo que, si estoy en lo cierto, se redimensiona como un hecho social total⁷ de la misma envergadura que el don de Marcel Mauss (1973) o la organización segmentaria de los *nuer* del otrora Sudán anglo-egipcio, descrita en detalle por E. E. Evans-Pritchard (1956).

A su vez, en *L'impérialisme postcolonial: Critique de la société des éblouissements* Tonda (2015) despeja cualquier duda sobre el alcance del Soberano moderno más allá de las excolonias. Más en específico, se enfoca en lo que a su juicio es la contracara del colonialismo y el imperialismo histórico:⁸ el imperialismo poscolonial, que es un imperialismo espectral articulado alrededor de la colonización del imaginario por medio de imágenes que se encarnan performativamente y se convierten en imágenes vivientes. No obstante, más que la colonización del imaginario africano por las imágenes de los blancos, que ya ha sido ampliamente abordada en el seno de los estudios poscoloniales, pone en la mira lo que propone denominar el colonialismo negro, que permite vislumbrar cómo el propio imaginario euro-americano es colonizado por las imágenes de los colonizados creadas por los colonizadores, quienes solían asociar lo negro con la magia y el fetichismo. También aquí prevalece la violencia de lo imaginario, que se dirige tanto hacia otros como hacia uno mismo: la situación colonial generó deslumbramientos —“el que se deslumbra queda cegado, pero, a la vez, ve cosas que hechizan los ojos”, aclara Tonda (2015, pp. 183-184)— que intensificaron la magificación (*sic*) del mundo capitalista, porque activaron un pensamiento mágico que propicia la reducción metonímica de la realidad a las imágenes, de los seres a las apariencias, de los humanos a los animales, del cuerpo al sexo, etc. En efecto, como subraya Noël Boundzanga (2019), la metonimia es mucho más

apropiada que la metáfora⁹ para caracterizar el universo del Soberano moderno y el imperialismo poscolonial, habitado por estas reducciones encarnadas y vivientes.

A la luz de ello, no queda más que descartar la primera lectura metafórica del concepto de “vivir en el sueño del Otro” que ensayé en el apartado anterior, en donde ofrecí un vistazo a la vida indígena en la pesadilla de los deseos extractivistas de los no indígenas que acechan la sierra del sur de Durango. Aunque Tonda no desaprovecha oportunidad alguna para insistir en que el imperialismo poscolonial es inseparable de los intereses profundamente materiales vinculados a las materias primas —en el contexto de África Central, se resaltan los diamantes, el oro, el petróleo y, más recientemente, el coltán—, cuando en *Afrodystopie: La vie dans le rêve d'Autrui* (Tonda, 2021a) plasma la idea de que abstracciones como el Soberano moderno no solo hacen vivir, pensar y soñar, sino que también viven, piensan y sueñan, apunta a algo más desconcertante. Ensayemos una segunda lectura.

La vida en el sueño de la antropología

“Ser *o'dam* es muy difícil, es mucho trabajo” son las palabras de uno de los interlocutores de Reyes Valdez (2022, p. 13), quien aclara que se refirió a la deuda de la vida contraída con los dioses que se tiene que saldar en el transcurso de la misma por medio de “el costumbre” (*sic*). Con ello, apunta directamente al corazón de la antropología del Gran Nayar, que vertebría alrededor *del costumbre* en general y los llamados “mitotes” en particular. Respecto al primero, se trata de un “complejo interdependiente compuesto de prácticas rituales a nivel de grupos de descendencia y comunal, festivales centrados en la iglesia y fe en el poder de los santos, ancestros y dioses prehispánicos” (Morris, 2020, pp. 8-9), el cual es compartido por los pueblos indígenas *náayari* (pl. *naayarite*; cora), *wixárika* (pl. *wixaritari*; huichol), *meshikan* (sing. y pl.; mexicanero) y *o'dam/audam* (sing. y pl.; tepehuán del sureste/suroeste). Más en específico, suelen destacarse sobre todo los mitotes, considerados “expresiones contemporáneas de un antiguo complejo ritual [en donde se escenifica] un conflicto de carácter cósmico [y que consisten en] danzas nocturnas alrededor de una fogata [que] suelen realizarse en momentos clave del ciclo agrícola” (Neurath, 2002, pp. 81, 83). Además, se encuentran en la base de la delimitación del Gran Nayar como una región histórico-cultural con una organización social *sui generis* de tres niveles, vinculados respectivamente al culto católico comunal y los mitotes comunal y parental (Jáuregui, 2008, pp. 132-133).

Ahora bien, una de las facetas más importantes, pero menos reconocidas, de las descripciones etnográficas es su dimensión normativa: lejos de ser espejos transparentes, orientan la acción y moldean la realidad. Para ilustrar ello, una vía propicia es contrastar los trabajos mencionados en el párrafo anterior con etnografías que adoptan una mirada mucho más particularizante. Una de estas es la de Pérez Durán (2021), en donde la población mayoritariamente *o'dam* de uno de los anexos de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle aparece como un conjunto variopinto de personajes de carne y hueso, del que me limito a presentar solo algunos de los más memorables: don Pepe, quien no tardó en poner el dedo en la llaga y le dijo al antropólogo que “usted viene a investigar cómo vivimos. Viene a ver si es cierto lo que está escrito en el libro” (p. 159); don Lucas, quien señaló que “yo soy católico. Porque soy católico, vamos al mentado mitote” (p. 126); el *makgim* o curandero don Eugenio, quien comentó que “me [visto] de blanco [...] para que Dios [vea] que soy un indígena. Pero aunque no trajera el traje, Dios sabe cómo es mi corazón. [...] El corazón de un indígena se cura [a través del costumbre]” (p. 39); don Mauricio, uno de los feligreses de la iglesia protestante local, quien rechazaba tanto el costumbre como la religión católica, mas enfatizó que “luego nosotros también vestimos de blanco [...] para que se note que somos indígenas tepehuanes” (p. 125); y un sacerdote católico mestizo, que no solamente apuntó que “fueron los franciscanos quienes enseñaron a los indígenas a vivir el mitote y ponerse benditos” (p. 78), sino también que “no es la primera vez que cambian. [...] En la Revolución Industrial fue cuando el tepehuán empezó a vestirse de manta. Antes andaba con un taparrabo” (p. 86).¹⁰

Más que un caleidoscopio de imágenes de lo indígena o un salón de espejos en donde pululan distintos marcadores de alteridad, lo que se perfila en las líneas anteriores es un catálogo jerarquizado de vidas más y menos legítimas. Con ello, hago alusión a Lucas Bessire (2014), quien contrasta de forma provocadora las vidas ilegítimas de los “exprimitivos” reales del Gran Chaco con la vida legítima de los “primitivos” imaginados, a la sombra de la cual se despliegan las primeras.¹¹ En efecto, la información sobre el costumbre y el mitote presentada al inicio de este apartado, la cual proviene de extensas investigaciones etnográficas, se convirtió en el estándar de oro del que no es tan fácil desprenderse al acercarse a la población serrana del sur de Durango, como si detrás de la multiplicidad fenoménica se encontrara un original platónico. ¿Quién no simpatizó con el *makgim* don Eugenio? ¿Quién no frunció las cejas al leer las palabras del padre franciscano o de un feligrés protestante como don Mauricio? He aquí

una realidad que es trastocada por las descripciones etnográficas y sus efectos potencialmente alterizantes,¹² pero que se resiste a respetar la división entre “nosotros” y “ellos”, como también ilustró el ominoso “usted” con el que inició el comentario de don Pepe.

Un evento que quedó muy grabado en la memoria de las y los habitantes indígenas de la sierra permite arrojar una luz distinta mas complementaria sobre la forma en que las descripciones etnográficas orientan la acción y moldean la realidad. Adalberto, un joven *o'dam* de uno de los anexos de San Pedro Jícoras, me proporcionó la siguiente versión. Durante la primavera de 2012, cuando la llamada “guerra contra el narcotráfico”, iniciada a finales de 2006 por el presidente Felipe Calderón Hinojosa, alcanzó su punto más álgido en aquella parte aislada del sur de Durango, a una niña *o'dam* que se había enfermado se le apareció una Virgen en Las Ramadas, uno de los anexos de la comunidad agraria vecina de San Francisco de Ocotán. Enseguida su madre organizó un cuerpo de alguaciles para difundir entre la población indígena el mensaje de que para impedir que los hombres se transformaran en mujeres y el diablo se los llevara a todos, tenían que sustituir su ropa mestiza por ropa tradicional, cambiar sus techos de lámina por techos de zacate y reunirse en Las Ramadas para hacer un mitote. Pese a que el llamado no encontró mucho eco en San Pedro Jícoras, en mayo de 2012 se congregaron allí algunos miles de indígenas, sobre todo *naayarite* y *o'dam*, muchos de los cuales luego se enfermaron. Sin embargo, la niña sí se curó —Adalberto la había visto recientemente en un baile— y su madre logró acumular una cantidad nada desdeñable de dinero, que obtuvo por otorgar perdón a nombre de la Virgen.

No se trató de un evento aislado. Para empezar, Reyes Valdez (2022) hace mención de una docena de eventos de este tipo en tierras *o'dam* después de 2009, cuando se empezó a intensificar la violencia, al menos uno de los cuales desembocó en la realización de abstinencias rituales prolongadas por parte de las autoridades comunitarias, la prohibición de la venta y el consumo de bebidas alcohólicas y la suspensión de la participación en la industria maderera (pp. 188-191). Además, resulta significativo que hay registro de otro episodio muy parecido a finales de la década de 1950: como detallan Carroll Riley y John Hobgood (1959), el momento en que los no indígenas nacionales y extranjeros pusieron sus ojos voraces en el potencial silvícola de la sierra del sur de Durango coincidió con dos apariciones de la Virgen de Guadalupe, quien instruyó a

la población indígena local a no abandonar el costumbre, deshacerse de sus prendas y utensilios mestizos, destruir o vender sus cabras y las vacas, caballos y mulas de color negro y reinstaurar los precios de antaño para operaciones de compraventa entre indígenas (pp. 356-358).

El concepto que tanto Riley y Hobgood como Reyes Valdez utilizan para encuadrar dichos eventos es el de movimiento nativista, definido por Ralph Linton (1943) como “cualquier intento consciente y organizado por parte de los miembros de una sociedad de revivir o perpetuar determinados aspectos de su cultura” (p. 230). Aunque estrictamente hablando no hay nada que objetar, desde un ángulo más amplio se observan claramente las limitaciones de un abordaje de este tipo. Más allá de la intención de sus autores, resulta acorde con el de una antropología que dirige la mirada exclusivamente a las diferencias y, de este manera, hace soñar con la alteridad indígena y ofusca todo aquello que queda fuera del campo de visión de la Virgen, pero que articula la experiencia humana compartida mas dividida del mundo poscolonial: el dinero, la escritura, el Estado y el trabajo o, en una palabra, el Soberano moderno, del que la propia Virgen que hechiza las excolonias es una expresión, si Tonda está en lo cierto. No todos estarían de acuerdo —según Reyes Valdez (2022), por ejemplo, se trata de “la única deidad indígena del panteón católico de origen europeo, [que] establece una relación de intermediación muy clara entre los ámbitos indígena y mestizo” (p. 189)—, pero desde este punto de vista la violencia que sus apariencias conllevan adquiere un cariz muy distinto. Siguiendo esta línea, la destrucción de la ropa, los utensilios y el ganado no refleja la resistencia de la tradición frente a la modernidad, sino que constituye una instancia emblemática de la violencia de lo imaginario, una violencia mediada por entidades imaginarias que, en este caso, se dirige hacia uno mismo y que, además, se despliega en el contexto de uno de los diez municipios con mayor marginación de México (Consejo Nacional de Población, 2023, p. 34).

De la metáfora hacia la metonimia, de nuevo

La reconceptualización del Soberano moderno como *Autrui* es el resultado de otra tentativa de Tonda (2021a) de aprehender la realidad contemporánea proteiforme. Tratándose de un pronombre indefinido proveniente del francés antiguo que en la actualidad se utiliza como sinónimo de *l'autre* (el otro), *un autre* (un otro) o *les autres* (los otros), se sirve de la versión capitalizada de la palabra para enfatizar el “vivir afuera en casa” (*vivre ailleurs chez soi*)¹³ que articula las experiencias colonial y poscolonial.

Desde su perspectiva, *Autrui* refleja la fusión del fetichismo capitalista del valor con aquello que la antropología africanista conceptualiza como el fetichismo nativo de la fuerza espiritual omnipresente, de la que la brujería (*mangu*) de los *azande* del otrora Sudán anglo-egipcio, también descrita por el ya mencionado Evans-Pritchard (1976), constituye uno de los ejemplos paradigmáticos. En lo que concierne al desenvolvimiento de este fetichismo generalizado que acabó colonizando tanto a las excolonias como a las exmetrópolis, no es casualidad alguna que Tonda remite a la forma en que el joven Marx se refirió al dinero. Inspirándose en Shakespeare y Goethe, habló de este como el “otro hombre”, la “divinidad visible” y la “puta universal” y aclaró, además, su funcionamiento:

Como [...] potencia *inversora*, el dinero actúa [...] contra el individuo y contra los vínculos sociales, etc., que se dicen esenciales. Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, el siervo en señor, el señor en siervo, la estupidez en entendimiento, el entendimiento en estupidez.

Como el dinero [...] confunde y cambia todas las cosas, es la *confusión* y el *trueque* universal de todo, es decir, el mundo invertido, la confusión y el trueque de todas las cualidades naturales y humanas.

Aunque sea cobarde, es valiente quien puede comprar la valentía. [...] el dinero [...] puede cambiar cualquier propiedad por cualquier otra propiedad y cualquier otro objeto, incluso los contradictorios. Es la fraternización de las imposibilidades; obliga a besarse a aquello que se contradice. (Marx, 2001, pp. 177-178)

De hecho, cabe subrayar la afinidad de Tonda con la llamada “crítica del valor”, desarrollada desde finales de la década de 1980 por Robert Kurz y otros, quienes proponen una relectura radical de Marx. Simplificando, y recurriendo al mapa sintético trazado por Anselm Jappe (2016), se trata de un conjunto de autores que reivindican al Marx “esotérico”, quien a diferencia del Marx “exotérico” de la lucha de clases y el movimiento obrero, ofrece un cuestionamiento intransigente de las categorías básicas de la civilización capitalista: el valor, el dinero, la mercancía y su fetichismo, el trabajo tanto abstracto como concreto, el Estado y la democracia. En consonancia con ello, ponen en el centro de sus análisis al valor, delimitado por Marx (2008) en *El capital* como la sustancia social común de las mercancías que se manifiesta, en sus palabras, como “una misma objetividad espectral, una mera gelatina [Gallerte] de trabajo humano indiferenciado” (p. 47), y que es representada por el dinero, que por

consiguiente es una abstracción real, es decir, la forma visible de una abstracción social. Asimismo, conciben al valor como un hecho social total en el sentido de Mauss y al trabajo concreto, que es en sí mismo una abstracción, porque es indisociable de la separación arbitraria de ciertas actividades humanas de las demás, como el principio organizador de la vida en el contexto del valor. A la vez, resaltan como una de las aportaciones centrales de Marx (2008) su teoría del fetichismo como inversión, de acuerdo con la cual el valor es lo que él mismo denomina un “sujeto automático” (p. 188), una entidad supraindividual parecida a los hechos sociales de Durkheim, quien recalca tanto su exterioridad o despliegue autónomo como la coacción que ejercen sobre los individuos. Por último, la crítica del valor también permite reubicar a Kant y Hegel como filósofos profundamente marcados por el momento histórico en el que vivieron: desde la perspectiva del Marx esotérico, el *a priori* pretendidamente ahistórico del primero es realmente el *a priori* histórico del valor y el idealismo del segundo no desemboca en la descripción falsa de una realidad verdadera, sino en la descripción verdadera de una realidad falsa, en donde lo abstracto domina lo concreto.

Volviendo a *Afrodystopie: La vie dans le rêve d'Autrui*, Tonda (2021a) se desvía en por lo menos dos aspectos cruciales de la crítica del valor. Para empezar, sostiene que en el universo del Soberano moderno hay más que una asubjetividad¹⁴ (*sic*) en juego: entre las múltiples caras de *Autrui*, que recapitula el valor y la fuerza invisible adjudicada por la antropología a los colonizados, se resaltan el Dinero, el Estado y la Tradición —las mayúsculas son de Tonda (2021a), quien las agrega para realzar su “realidad ontológica” (p. 17)—, abstracciones sin conciencia ni voluntad que devoran a los vivos para transformarlos en muertos vivientes o zombis. Por otra parte, respecto al mecanismo a través del cual se realiza esta transfiguración ontológica, argumenta que estas abstracciones sueñan y que este sueño compuesto es el lugar donde se desarrolla la vida de los sujetos poscoloniales, que realmente no son más que imágenes vivientes del mismo.

Para respaldar esta idea, recurre a su investigación de campo sobre el sexo onírico en Gabón que enfocó el lente en el fenómeno bastante extendido de los “esposos nocturnos” (*maris de nuit*), seres no humanos genéricos que en la noche atormentan a sus cónyuges humanos con orgasmos interminables que los dejan completamente exhaustos durante el día. En oposición a la hipótesis de que los primeros viven en el sueño de los últimos, reúne evidencia a favor de la contrahipótesis de que los cónyuges

humanos son objetos sexuales cuya vida entera, que evidentemente abarca tanto la vigilia como el sueño, se desenvuelve en el sueño de sus esposos nocturnos no humanos, un sueño colectivo del que el autor es ese algo llamado *Autrui*. Según Tonda, se trata de un ejemplo paradigmático que no solo permite ilustrar el carácter distópico del “vivir afuera en casa” provocado por el despliegue del sujeto automático del valor, sino que también sirve para apuntar que el Soberano moderno en cuanto poder multiforme mas unificado opera como las imágenes oníricas. En una entrevista reciente, fue bastante explícito al respecto:

[El] Soberano moderno es [...] una abstracción [...] que piensa, que sueña, que actúa de forma real, concreta, física, sobre los cuerpos y las mentes, así como las imágenes del sueño, que son la creación del soñador y que son abstracciones, actúan físicamente sobre el cuerpo de este. El soñador vive la relación con la serpiente de su sueño, con la pantera de su sueño, como una relación física, real. Grita, lucha furiosamente, su cuerpo se mueve, se agita de manera desordenada, es como un loco que realmente se cree rey, general, y se despierta bañado en sudor, su ritmo cardíaco al borde de la ruptura. [...] mi idea principal es considerar la vida en las sociedades modernas y tradicionales que [el Soberano moderno] ha creado e instituye como la vida en un sueño inmenso. (Tonda, 2023, p. 341)

Una de las razones que sustentan la contrahipótesis de Tonda, que implica pasar de la experiencia onírica individual a una colectiva, concierne a las similitudes entre el sueño en Freud y el dinero en Marx. Para convencerse de ello, no hay que hacer más que reemplazar la palabra “dinero” por la palabra “sueño” en la cita del joven Marx con la que inicié este apartado. Empero, hay una diferencia importante. Mientras que para Freud el sueño es discernible de la vigilia, donde se supone que los contrarios no se funden, en el universo del Soberano moderno son consustanciales, ya que los sujetos viven, piensan y sueñan en el sueño colectivo de *Autrui*, que también es el sueño del Dinero, una formulación redundante, dado que desde esta perspectiva “sueño” y “Dinero” son sinónimos. Tratándose de un poder productivo en el sentido foucaultiano que hace estallar las duplas vigilia-conciencia y sueño-inconciencia que sustentan al sujeto soberano, el Soberano moderno reduce la realidad al Dinero en tanto sueño, con lo que de nuevo queda evidenciado que la metonimia es mucho más apropiada que la metáfora para caracterizarlo.

Respecto a las lecturas etnográficas del concepto de “vivir en el sueño del Otro” que intercalé en estas páginas, llegó el momento de hacer una

aclaración cardinal que intencionalmente dejé en suspenso: el hecho de que la expresión francesa *vivre dans le rêve d'Autrui* aparece como *living in the dream of the Other* en la versión inglesa de uno de los artículos de Tonda (2021b), que es uno de sus pocos escritos disponibles en dicho idioma, me llevó a traducirla como “vivir en el sueño del Otro”, lo cual me permitió ampliar el abanico de posibles lecturas más allá del sentido estricto del concepto, articulado alrededor de su reconceptualización del Soberano moderno como *Autrui*, perspectiva desde la cual mis dos primeras lecturas hubieran quedado descartadas de antemano. Consciente de la necesidad de justificar esta maniobra en el debido momento, me limito aquí a señalar la principal deficiencia de mi segunda lectura, que dirigió la mirada hacia la vida en el sueño de la antropología. Aunque sin duda tiene sentido abordar las dimensiones normativa y performativa de las descripciones etnográficas, al enfocarse exclusivamente en la antropología, existe el riesgo de sobreestimar su protagonismo y perder de vista el cuadro más general que la envuelve y compromete cualquier intento de descolonizarla: el sueño de *Autrui*, que también es el sueño del valor, del que también las y los antropólogos somos imágenes vivientes. Ensayemos una tercera y última lectura.

La vida en el sueño del valor

Si Marx y Tonda tienen razón, el dinero es un elemento que se resiste a respetar las fronteras entre la vida del soñador y la vida que se despliega en su sueño, porque envuelve a ambas. Esto no solo se confirma en el caso de la vida en la pesadilla del extractivismo, que es el más obvio, sino también en el de la vida en el sueño de la antropología. En cuanto a este último, es ilustrativa una viñeta de Márquez Padreñan (2019, pp. 54-56). Al tratar de encontrar a don Gumersindo, un curandero *o'dam* de la cabecera comunal de San Pedro Jícoras, se topó con alguien que se presentó como don José, quien le señaló que aquel hombre no gozaba de una buena reputación. Empero, cuando don José le invitó algún tiempo después a su casa, le reveló que él mismo era don Gumersindo. Fue un encuentro un tanto ríspido. Se disgustó con su invitado, porque “no sabía pagar”, mas no antes de contarle un relato parecido al de la torre de Babel que puso en el punto de mira las diferencias entre los extranjeros o “gringos”, los mestizos e indígenas como los *o'dam* o tepehuanes del sureste. Desconcertado, el antropólogo luego lo sintetizó de la siguiente forma en su diario de campo:

Solo había tepehuanes. Los hombres y las mujeres se juntaron a pesar de que eran hermanos y construyeron una casa de adobe muy grande que

pretendía llegar hasta el cielo. Un día, cuando la empresa casi estaba terminada, los tepehuanes despertaron hablando idiomas diferentes. No encontraban la forma de comunicarse: algunos hablaban inglés; otros, español, *o'dam*, cora o huichol. Cuando decidieron migrar, cada grupo por su lado, pasaron por un río y escucharon el llanto de un niño. ¡Estaba tan cubierto de excremento de bestia que solo se veía una masa amorfa! Cuando pasaron, los que hablaban *o'dam* se marcharon impertérritos; los mestizos apenas lo limpiaron tímidamente y, finalmente, los gringos se lo llevaron. ¡Era Jesús! Gracias a que los gringos salvaron a Jesús, Dios les concedió dinero y el parecido físico al “Niño Dios”. A los mestizos les dio un poco menos de dinero y suerte que a los gringos, pero más que a los tepehuanes. Y a estos últimos Dios les dejó únicamente el poder de ponerse “benditos” para hacer el costumbre y, así, defenderse del mal. (Márquez Padreñan, 2019, p. 93)

Aun cuando Fernando Benítez (1980) sugiere que soñar con excremento es indicio de *cochiste* (p. 212), una enfermedad endémica en tierras *o'dam* cuyo síntoma principal es el exceso de sueño, se vislumbra una pista más prometedora para abordar la segunda parte de este episodio, que también aparece referido en otras fuentes (véase, por ejemplo, Pérez Durán, 2021, p. 36). En efecto, expresa nítidamente la equivalencia entre el dinero y la mierda, teorizada por Freud y destacada por Tonda (2021b, p. vii). Como escribe Dany-Robert Dufour (2021), “el dinero es mierda. Es mierda porque la mierda es dinero. [...] [Freud] comprendió que esta tratativa arcaica y oculta está en el origen de todas las transacciones humanas. Al inicio, la mierda. Al final, el dinero” (pp. 135-136). Mas no solo eso. Aparte del carácter compartido de la experiencia humana poscolonial, el episodio permite subrayar su carácter dividido, un aspecto central pero hasta este momento subexpuesto de la vida en el sueño de *Autrui*, que, como enfatiza Tonda (2021b), es el sueño del Hombre Blanco, un sueño que es mucho más opresivo para quienes no encajan en esta última categoría por el racismo sistémico que este implica (p. vii).

Mi propio trabajo de campo arrojó un dato muy significativo que complementa y respalda dicha lectura: la centralidad del trabajo en el imaginario de la población indígena de la sierra del sur de Durango, que forma parte de un municipio con un grado de marginación “muy alto” (Consejo Nacional de Población, 2023, p. 126) en donde la frase “no hay trabajo” se repite como un mantra. De hecho, en la cabecera comunal de San Pedro Jícoras, habitada mayoritariamente por *meshikan* y *o'dam*, las respuestas a las preguntas de para qué sirven tales o cuales entidades u

objetos variaban, pero la respuesta a la pregunta de para qué sirven los seres humanos fue unívoca: “para trabajar”. Para evitar cualquier confusión, cabe precisar que con ello no se referían al trabajo ritual que implica *el costumbre*, sino a las actividades de subsistencia en sentido estricto y aquellas que generan algún ingreso monetario. A su vez, lo que arrojó la etnografía en el aula realizada en la escuela primaria de la cabecera comunal de San Buenaventura, habitada mayoritariamente por *meshikan*, era perfectamente complementario con lo anterior. En respuesta a la pregunta del maestro mestizo de quién quería viajar a los Estados Unidos, los 21 alumnos del grupo multigrado de cuarto, quinto y sexto levantaron la mano derecha. “¿Para qué?”, prosiguió. “Para trabajar”, contestaron al unísono. Cuando enseguida preguntó en qué, reinó el silencio. Aquí el referente obvio es el llamado “sueño americano”, al que el propio Tonda (2021a) también hace alusión (p. 44): según él, los Estados Unidos también son una abstracción que sueña y este sueño es el lugar distópico donde se desarrollan las vidas brutalmente diferenciadas pero íntimamente relacionadas de las y los estadounidenses, las y los migrantes documentados e indocumentados y todas y todos aquellos que anhelan abandonar su lugar de origen en busca de algo que es estructuralmente inalcanzable, pero que los constituye ontológicamente.

Es sintomático el caso de Filiberto, un habitante *o'dam* de uno de los anexos de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, quien no es más que uno entre varios de los interlocutores de Pérez Durán (2021) cuya experiencia migratoria desembocó en enfermedad y algo parecido a locura (pp. 53-62). Ante su propia reticencia, recurrió a su esposa Alicia para reconstruir lo sucedido en una extensa narración dialógica, que aquí sintetizo en mis propias palabras. Filiberto fue contratado para trabajar durante medio año como jornalero agrícola en los Estados Unidos, pero volvió tres meses antes. Mientras estaba del “otro lado”, sentía que lo perseguían y veía sombras de personas sin cabeza. Llegó un día después de lo acordado a Durango, porque en el camino de regreso se había bajado del camión al percatarse, en las palabras de Alicia, de que los demás pasajeros “venían leyendo libros negros, libros de brujería. Intentaba verles la cara, pero no podía. Se la tapaban con sus libros. [...] todas esas personas, o lo que fueran, lo miraban a través de sus libros” (Pérez Durán, 2021, p. 56). Ya de vuelta en la sierra, Filiberto no lograba conciliar el sueño y solía examinar los alrededores del anexo desde el techo de su casa. Decía que venían por él, pero no aclaraba quiénes. Alicia comenzó a sospechar que alguien de ahí mismo lo había embrujado y recordó algunos sucesos que habían antecedido a la salida de

su esposo y que reinterpretó como malos augurios: una tabla que se le cayó en el pie, un taxi que casi se volcó y los chillidos de su perro. En el transcurso de su ausencia, también hubo dos sueños ominosos que alertaron a Alicia: ella soñó que su casa se cayó sobre su esposo, lo cual le llevó a consultar a un *makgim* o curandero sin decírselo, y él le contó por teléfono que soñó con una serpiente que le arrastró por un río. Cuando finalmente acudieron al padre de Filiberto, quien también es *makgim*, este se encargó del proceso curativo mediante la realización de “un costumbre” (sic) de varias semanas, durante el cual tuvo un sueño en donde, en sus propias palabras, apareció “una bruja de allá donde mi hijo estaba trabajando [y que] hablaba otro idioma” (Pérez Durán, 2021, p. 59).

Como señala Pérez Durán, Alicia sostiene que su esposo ya se curó de lo que, según ella, fue un caso local de embrujamiento por envidia. Empero, el hecho de que en el convivio que organizaron para celebrar a su hijo primogénito, quien acababa de graduarse de la telesecundaria, un hombre del que el antropólogo luego se enteraría de que se llamaba Filiberto se asomaba desde la ventana de una pequeña habitación y miraba fijamente a los presentes, que ya estaban abriendo las primeras latas de cerveza para prepararse para el jolgorio, apunta en otra dirección. A mi parecer, se trata de una imagen visual que transmite sin tapujos en qué consiste el “vivir afuera en casa” del que habla Tonda.¹⁵

Comentarios finales

A través de un ejercicio de inspiración socrática, clarifiqué en las páginas anteriores el concepto de “vivir en el sueño del Otro” de Tonda, cuya extensa obra antropológica sin duda alguna merece encontrar un eco amplio fuera de la tradición centroafricana francófona dentro de la que desarrolló su trayectoria heterodoxa. Nutriéndome tanto de mi propio trabajo de campo como de fuentes etnográficas secundarias que se centran en la sierra del extremo sur de Durango en México, una estrategia metodológica a la que también recurre el propio Tonda, ensayé tres lecturas cruzadas: la vida en la pesadilla del extractivismo, que enfocó el lente en los estragos causados por la explotación forestal, la minería y el narcotráfico, vinculados a los intereses de agentes no indígenas; la vida en el sueño de la antropología, que puso en la mira las dimensiones normativa y performativa de las descripciones etnográficas; y la vida en el sueño del valor, que trajo a primer plano el despliegue de un poder histórico absolutamente singular que actúa sobre el cuerpo y la mente como las imágenes oníricas. Al mismo tiempo, y teniendo presente que los conceptos aparecen en constelaciones, ubiqué

algunos de los otros puntos de referencia del paisaje conceptual de Tonda —el Soberano moderno, la violencia de lo imaginario y el “vivir afuera en casa”—, lo que hizo relucir con cada vez más fuerza la inadecuación de cualquier intento de tratarlos como metáforas. En consonancia con ello, descarté mis dos primeras lecturas para retener solo la tercera no metafórica, que es la única que le hace justicia. La yuxtaposición de lo que a primera vista parecían ser dos universos histórico-culturales incommensurables también permitió subrayar la viabilidad de extender su red conceptual más allá de África Central: bajo esta luz, lo que caracteriza al mundo poscolonial como tal es una experiencia humana compartida —acordémonos de la “gelatina” de la que habla Marx (2008, p. 47)— en donde tiene lugar un proceso de subjetivación con efectos alterizantes, lo cual evidentemente pone en entredicho aquellas etnografías que conciben a la alteridad indígena como un punto de partida inamovible.

Pero ¿por qué no me limité a presentar solo mi tercera y última lectura y decidí incluir también otras dos que luego descarté? A mi juicio, una de las aportaciones centrales de Tonda consiste en abordar la situación colonial y sus mutaciones poscoloniales, que desde su punto de vista son indisociables del automovimiento del valor, como un hecho social total en el sentido de Mauss (1973), quien establece que en aquellos “todo está interrelacionado [y] se confunde” (p. 226) y enfatiza que “son a la vez jurídicos, económicos, religiosos, e incluso estéticos, morfológicos, etc.” (p. 274). Es precisamente en este último “etcétera” en el que recae la radicalidad de su propuesta, porque también apunta a la ausencia de una ruptura entre el sueño y la vigilia, lo cual da lugar a una experiencia donde reinan la ambivalencia y la ambigüedad, como en un sueño, algo en el que Tonda insiste sobremanera. En este sentido, el camino serpenteante trazado en este escrito —de los sueños curativos de un *makgim* o curandero a la instauración de una veda forestal y de ahí a las elucubraciones teóricas sobre una aparición mariana y el calvario de un migrante *o'dam*, por mencionar solo algunos de los elementos heterogéneos que conjugué— refleja un primer intento de esbozar ese todo que es “más que [un sistema] de instituciones [dividido] por ejemplo en religión, derecho, economía, etc.” (Mauss, 1973, p. 275) y, así, poner sobre la mesa la plausibilidad de una antropología de la vida en el sueño de Otro y las monstruosidades que este produce. Empero, pese a que el propio Tonda es muy pesimista al respecto, no hay nada que impida unirme al creciente concierto de lectoras y lectores de Tonda (Aterianus-Owanga, 2023, párr. 22-31; Bertho, 2016, p. 92; Garnier, 2016, pp. 101-102; Geschiere, 2015, pp. 245-246; Warnier, 2006,

pp. 199-170) que se resisten a aceptar que no sea posible salir de la pesadilla no metafórica del valor.¹⁶

Notas

¹ Utilizo el endoetnónimo *o'dam* para referirme a las y los tepehuanes del sureste y distinguirlos de las y los *audam* o tepehuanes del suroeste. Mientras que en la literatura antropológica solían utilizarse hasta fechas recientes los términos de “tepehuanes del sur” o “tepehuanos del sur” para referirse a las y los *o'dam* y *audam* en conjunto, en la sierra se utilizan los términos de “tepehuanes”, “tepehuanos” o “poblanos”.

² Con este término me refiero a una comunidad como forma de propiedad social de la tierra reconocida por la Ley Agraria de México:

En sentido amplio es el conjunto de personas que viven en el medio rural y comparten tradiciones, usos y costumbres; está conformada por el conjunto de tierras, bosques y aguas. Por regla general en el ámbito agrario, la comunidad y sus bienes fueron reconocidas con base en la legislación anterior mediante acciones restitutorias, confirmatorias o de titulación de sus tierras. La comunidad cuenta constitucionalmente con un reconocimiento a su personalidad jurídica y una protección especial de sus bienes y recursos; los terrenos comunales son inalienables, imprescriptibles e inembargables, excepto que se aporten a sociedades civiles o mercantiles. (Procuraduría Agraria, 2009, p. 55)

³ Actualmente hay once comunidades agrarias en el sur del estado de Durango: seis donde los comuneros *o'dam* o *audam* son mayoría (Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, Santiago Teneraca, San Francisco de Ocotán, Santa María Magdalena Taxicaringa, San Bernardino de Milpillas Chico y San Francisco de Lajas), dos donde los comuneros *meshikan* son mayoría (San Buenaventura y San Pedro Jícoras) y tres donde los comuneros mestizos son mayoría (San Antonio de Padua, San Lucas de Jalpa y Santa María de Huazamota). Además de múltiples rancherías y ranchos, en cada comunidad agraria se encuentran una cabecera comunal por lo general homónima y algunas localidades reconocidas como anexos.

⁴ A excepción del *makgim* referido, y al igual que en las otras fuentes etnográficas secundarias a las que recurro en este escrito, los nombres de mis interlocutores de la sierra del sur de Durango son seudónimos.

⁵ Por ejemplo, Alberto Acosta (2011) utiliza el término de extractivismo para agrupar “aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de *recursos naturales* que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación” (p. 85; cursivas añadidas).

⁶ Tonda retoma el concepto de Cornelius Castoriadis (2013), quien subraya que “lo imaginario [de lo] que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante y

esencialmente *indeterminada* (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/ímágenes, [solo] a partir de las cuales [es posible que se trate] *de ‘alguna cosa’*” (p. 12; traducción modificada). Asimismo, insiste en que “hemos de pensarla como un *magma*, e incluso como un *magma* de *magma*s[,] con lo que no quiero decir el caos, sino el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto” (Castoriadis, 2013, p. 293).

⁷ Dada su relevancia para lo que sigue, cabe adelantar algunos apuntes sobre el concepto acuñado por Marcel Mauss. Según él, se trata de hechos sociales que

son a la vez jurídicos, económicos, religiosos, e incluso estéticos, morfológicos, etc. [...] Son, por lo tanto, más que temas, más que elementos de instituciones, más que instituciones complejas, incluso más que sistemas de instituciones divididos por ejemplo en religión, derecho, economía, etc. Son un ‘todo’, sistemas sociales completos. (Mauss, 1973, pp. 274-275)

Además, recalca que en ese contexto “todo está interrelacionado [y] se confunde” (Mauss, 1973, p. 226), por lo que se vuelven borrosos los límites entre los individuos y los grupos, los humanos y los dioses, las almas y las cosas, etc.

⁸ Respecto al colonialismo y el imperialismo histórico, Tonda sigue a Timothy Brennan (2004), quien enfatiza que

tanto el colonialismo como el imperialismo implican la subyugación de un pueblo por otro. [...] La diferencia básica [...] es que el imperialismo es una forma tardía y más sistemática de organizar la explotación extranjera inaugurada por el colonialismo. Dicho de otro modo, el imperialismo hace más eficiente y generaliza el proceso iniciado por el colonialismo, y a menudo (aunque no siempre) reduce la necesidad de una confrontación seca y directa. (pp. 134-136)

⁹ Como aclara el propio Boundzanga (2019), la metáfora juega con la similitud de sentido entre dos entidades de ámbitos conceptuales distintos”, mientras que en la metonimia “hay una substitución denominativa en el eje sintagmático de modo que la transferencia de designación no desborda el ámbito conceptual de la entidad designada” (p. 101).

¹⁰ La indumentaria también es un tópico obligado en las monografías de los pueblos indígenas de México. Un ejemplo es la de Reyes Valdez (2006) que se centra en los tepehuanes del sur (*o'dam* y *audam*), respecto a los cuales apunta que la indumentaria llamada “tradicional” o “típica” de los hombres, que se ve poco, aunque en contextos ceremoniales y rituales muchos la portan, se compone de una camisa y un calzón de manta blanca, un sombrero de soyate y huaraches de tres puntadas, mientras que la de las mujeres, que se ve mucho más, es muy colorida y se compone de una falda, una blusa y un delantal de telas satinadas, que se acompañan con calcetas largas y zapatos de plástico (pp. 7-8).

¹¹ Para ello, Bessire se basa en Didier Fassin (2009), quien introdujo el concepto de biolegitimidad para poner en la mira aquellos procesos a su juicio eminentemente políticos que establecen quién merece vivir y en nombre de qué y, en concordancia con ello, asignan valores diferenciados a las vidas humanas concretas (p. 52).

¹² El meollo de la alterización (*othering*, en inglés) consiste en la invisibilización de las semejanzas y la polarización de las diferencias. Siguiendo a Edward Said, Aäron Moszowski Van Loon (2022) explicita su triple mecanismo: “la delimitación de un ‘ellos’ como una alteridad esencializada, la delimitación paralela de un ‘nosotros’ en oposición a este ‘ellos’ y, como efecto combinado de los dos procedimientos anteriores, el potenciamiento de la domesticación tangible e intangible de aquellos sobre los que se proyecta este ‘ellos’ por parte de aquellos que proyectan este ‘nosotros’ sobre sí mismos” (p. 116).

¹³ Mediante este oxímoron que conjuga los términos franceses *ailleurs* (en otra parte) y *chez soi* (en casa) y que traduce como “vivir afuera en casa”, Tonda no hace referencia a un lugar geográfico, sino a la experiencia a la vez intelectual, afectiva y práctica de los sujetos constituidos en el seno del Soberano moderno a través del imperialismo poscolonial y los deslumbramientos correspondientes. Para referirse a esta experiencia aporética, también utiliza otras expresiones como *vivre hors de soi* (vivir fuera de sí) y *vivre sur le seuil* (vivir en el umbral).

¹⁴ Se trata del concepto de *Subjektlosigkeit* de Kurz (1993), en el que se cristalizan varias de las preocupaciones filosóficas centrales de Tonda. Considerando que se tradujo del alemán al francés como *asubjectivité* (Kurz, 2021), propongo traducirlo al inglés como *subjectlessness* y al español como *asubjetividad*. Como aclara Kurz (1993),

el sujeto no simplemente desaparece como un mero error, sino que sigue existiendo, aunque ahora como un mero sujeto dentro de la constitución-fetiche, ella misma carente de sujeto. Empero, el problema es que el fetiche no es un ‘ser’ autónomo, exterior y dotado de una conciencia propia, el cual podría identificarse, por así decirlo, mediante una dirección y un número de calle. La asubjetividad, por su parte, no es un sujeto que podría ‘dominar’, sino que *constituye* ella misma la dominación y está paradójicamente determinada al mismo tiempo como propia y ajena, interior y exterior. Marx aprehendió ese problema en un sentido más bien metafórico por medio de su concepto del ‘sujeto automático’, bajo cuyos auspicios el ‘valor’ invisible, omnipresente y objetivado dirige ciegamente la reproducción-fetiche capitalista. (sección 7)

¹⁵ A este respecto, cabe señalar otra pista etnográfica prometedora. Al enumerar las enfermedades endémicas *o'dam* y sus agentes, Reyes Valdez (2022) menciona a *nibhi' gio gu nabaat* o la “sirena-mestiza”, que es descrita como “un ‘esposo o esposa’ que quiere llevarse a la persona enferma. Los pacientes sueñan con un

mestizo del sexo opuesto. El *makgim* debe matar al mestizo para curar a la persona enferma” (p. 98). Aquella figura no solo hace venir a la mente a los “esposos nocturnos” de Tonda (2021a), que permiten ilustrar el carácter distópico del “vivir afuera en casa”, sino también a Mademoiselle y Mami Wata, en las que se enfocó anteriormente (Tonda, 2002). En lo que concierne a estas últimas, sostiene que la divinidad blanca y el espíritu diabólico con la parte inferior del cuerpo en forma de pez, que parecen diametralmente opuestos, forman parte de la misma matriz, que no es otra que aquella del Soberano moderno.

¹⁶ Se trata de una cuestión trascendental que excede por mucho los límites de este escrito. Para indicar la envergadura de la apuesta, basta referir a la llamada “crítica del valor”, cuyos integrantes insisten, según Jappe (2016), en “la necesidad de una oposición completa a la sociedad actual [como] la única opción *realista*” (p. 20), lo cual evidentemente implica “romper con toda ‘civilización’ basada en el trabajo abstracto” (p. 9). Más en concreto, Norbert Trenkle (2006), quien forma parte de esta desde sus inicios, alude a la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el estado mexicano de Chiapas en 1994 como uno de aquellos “momentos que apuntan en la dirección de una liberación de la totalidad que es la sociedad mercantil” (párr. 31).

Referencias

- Acosta, A. (2011). Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del desarrollo* (pp. 83-118). Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg.
- Aterianus-Owanga, A. (2023). Afrodystopie(s), ou l'impossible décolonisation des imaginaires en Afrique centrale? *Lectures anthropologiques: Revue de comptes rendus critiques*, 10. <https://www.lecturesanthropologiques.fr/1079>
- Balibar, É. (2020). Concept. En A. L. Stoler, S. Gourgouris y J. Lezra (eds.), *Thinking with Balibar: A Lexicon of Conceptual Practice* (pp. 54-70). Fordham University Press.
- Benítez, F. (1980). *Los indios de México* (Vol. 5). Era.
- Bernault, F., y Geschiere, P. (2022). Joseph Tonda, the Social Sciences and the Vortex of City Life in Africa. *Africa: Journal of the International African Institute*, 92(1), 152-160. <https://doi.org/10.1017/S0001972021000747>
- Bertho, E. (2016). Imaginaires éblouissants: réflexions sur la puissance des fictions [Reseña de *L'impérialisme postcolonial: Critique de la société des éblouissements* de Joseph Tonda]. *Études littéraires africaines*, 42, 89-92.

<https://doi.org/10.7202/1039405ar>

Bessire, L. (2014). *Behold the Black Caiman: A Chronicle of Ayoreo Life*. University of Chicago Press.

Boundzanga, N. B. (2019). La métonymie et la production de l'imaginaire cognitif dans l'œuvre de Joseph Tonda. En N. B. Boundzanga, C.-O. Mpaga y P. Ondo (dirs.), *Joseph Tonda: Entre imaginaires et connaissance* (pp. 97-108). L'Harmattan.

Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas* (M. Mizraji, trad.). Gedisa. (Trabajo original publicado en 1987)

Brennan, T. (2004). From Development to Globalization: Postcolonial Studies and Globalization Theory. En N. Lazarus (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Studies* (pp. 120-138). Cambridge University Press.

Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad* (A. Vicens y M.-A. Galmarini, trads.). Tusquets. (Trabajo original publicado en 1975)

Consejo Nacional de Población. (2023). *Índices de marginación 2020*. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/848423/Indices_Coleccion_280623_entymun-p_ginas-1-153.pdf

Copans, J. (2010). *Un demi-siècle d'africanisme africain: Terrains, acteurs et enjeux des sciences sociales en Afrique indépendante*. Karthala.

Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*. Éditions de Minuit.

Deleuze, G., y Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Éditions de Minuit.

Dufour, D.-R. (2021). *Baise ton prochain: Une histoire souterraine du capitalisme*.

Babel. (Trabajo original publicado en 2019)

Evans-Pritchard, E. E. (1956). *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotc People*. Clarendon Press. (Trabajo original publicado en 1940)

Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Clarendon Press. (Trabajo original publicado en 1937)

Fassin, D. (2009). Another Politics of Life is Possible. *Theory, Culture & Society*, 26(5), 44-60. <https://doi.org/10.1177/0263276409106349>

Foucault, M. (1994). *Dits et écrits: 1954-1988. Vol. 4. 1980-1988*. Gallimard.

- Garnier, X. (2016). L'impérialisme postcolonial à la lumière de ses excès [Reseña de *L'impérialisme postcolonial: Critique de la société des éblouissements* de Joseph Tonda]. *Études littéraires africaines*, 42, 98-102.
<https://doi.org/10.7202/1039407ar>
- Geschiere, P. (2015). Postface. En J. Tonda, *L'impérialisme postcolonial: Critique de la société des éblouissements* (pp. 243-246). Karthala.
- Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía* (D. L. Sanromán, trad.). Pepitas de Calabaza. (Trabajo original publicado en 2003)
- Jáuregui, J. (2008). La región cultural del Gran Nayar como “campo de estudio etnológico”. *Antropología: Revista interdisciplinaria del INAH*, 82, 124-150.
http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/articulo%3A13852
- Kernaghan, R. (2009). *Coca's Gone: Of Might and Right in the Huallaga Post-Boom*. Stanford University Press.
- Kurz, R. (1993). Subjektlose Herrschaft: Zur Aufhebung einer verkürzten Gesellschaftskritik. *Krisis: Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, 13.
<https://www.exit-online.org/druck.php?tabelle=autoren&posnr=135>
- Kurz, R. (2021). *Raison sanglante: Essais pour une critique émancipatrice de la modernité capitaliste et des Lumières bourgeoises* (W. Kukulies, trad). Éditions Crises & Critique. (Trabajo original publicado en 2004)
- Le Cour Grandmaison, R., Morris N., y Smith, B. T. (2019). The Last Harvest? From the US Fentanyl Boom to the Mexican Opium Crisis. *Journal of Illicit Economies and Development*, 1(3), 312-326.
<https://doi.org/10.31389/jied.45>
- Linton, R. (1943). Nativistic Movements. *American Anthropologist*, 45(2), 230-240.
<https://doi.org/10.1525/aa.1943.45.2.02a00070>
- Márquez Padreñan, V. M. (2019). *Alteridad y enfermedad: Una etnografía de la experiencia onírica en San Pedro Jícoras, Durango*. El Colegio de Michoacán.
- Marx, K. (2001). *Manuscritos de economía y filosofía* (F. Rubio Llorente, trad.). Alianza. (Trabajo original escrito en 1844 y publicado en 1932)
- Marx, K. (2008). *El capital: Crítica de la economía política. Libro primero: El proceso de producción del capital I* (P. Scaron, trad.). Siglo XXI. (Traducción de la segunda edición alemana publicada en 1872-1873)
- Mary, A. (2002). Préface. En J. Tonda, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo*,

- Gabon*) (pp. 5-10). Karthala.
- Mauss, M. (1973). *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. En M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (pp. 143-279). Presses Universitaires de France. (Trabajo original publicado en 1925)
- Morris, N. (2020). *Soldiers, Saints, and Shamans: Indigenous Communities and the Revolutionary State in Mexico's Gran Nayar, 1910-1940*. University of Arizona Press.
- 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/index.php/reia/article/view/254465>
- Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande: Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad de Guadalajara.
- Ophir, A. (2018). Concept. En J. M. Bernstein, A. Ophir y A. L. Stoller (eds.), *Political Concepts: A Critical Lexicon* (pp. 59-86). Fordham University Press.
- Pérez Durán, R. (2021). *El encanto del fetiche: Dios, el Estado y lo indígena en el sur de Durango* [Tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia]. Mediateca INAH. https://desarrollo-mEDIATECA.inah.gob.mx/islandora_74
- Procuraduría Agraria. (2009). *Glosario de términos jurídico-agrarios*. <https://www.pa.gob.mx/pa/conoce/publicaciones/Glosario%202009/GLOSARIO%20DE%20TÉRMINOS%20JURÍDICO-AGRARIOS%202009.pdf>
- Quiñones Martínez, C. T. (2019). *Sistemas territoriales tepehuanos: Procesos políticos de formación de la comunidad Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, 1885-1950* [Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán]. Repositorio COLMICHE. <https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/760>
- Quiñones Martínez, C. T. (2022). Economía política de El Mezquital en el marco de las transformaciones agrarias y económicas en Durango durante el Porfiriato. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 64, 69-102. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2022.64.77726>
- Reyes Valdez, A. (2006). *Tepehuanes del sur*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

- Reyes Valdez, A. (2013). Soñar para curar: las imágenes oníricas en el chamanismo tepehuán. En M. A. Bartolomé y A. M. Barabas (eds.), *Los sueños y los días: Chamanismo y nahualismo en el México actual. Vol. 1. Los pueblos del noroeste* (pp. 245-266). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Reyes Valdez, A. (2022). *El retorno de los ancestros: Prácticas chamánicas, iniciación y cosmología o'dam*. Sb.
- Riley, C. L., y Hobgood, J. (1959). A Recent Nativistic Movement among the Southern Tepehuan Indians. *Southwestern Journal of Anthropology*, 15(4), 355-360.
<https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/soutjanth.15.4.3628898>
- Soto Soto, Onésimo. (2015). La explotación forestal en Santa María de Ocotán y Xoconoxtle en el siglo XX. *Revista de Historia de la Universidad Juárez del Estado de Durango*, 7, 139-160.
<http://revistahistoria.ujed.mx/index.php/revistahistoria/article/view/237>
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. University of Chicago Press.
- 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). *Afrodytopie: La vie dans le rêve d'Autrui*. Karthala.
- Tonda, J. (2021b). Can We Decolonize the Dream of Value, the Dream of the White in Afrodytopia? (H. Wood, trad.). *Multitudes*, 84, i-xii.
<https://doi.org/10.3917/mult.084.0097>
- Tonda J. (2023). Pour une anthropologie schizo-analytique de la condition postcoloniale. En L. Boni y S. Mendelsohn (eds.), *Psychanalyse du reste du monde: Géo-histoire d'une subversion* (pp. 334-357). La Découverte.
- Trenkle, N. (2006). Kampf ohne Klassen: Warum das Proletariat im kapitalistischen Krisenprozess nicht wiederaufersteht. *Krisis: Beiträge zur Kritik der Waren-gesellschaft*, 30. <https://www.krisis.org/2006/kampf-ohne-klassen>
- Warnier, J.-P. (2006). Le point de vue de Jean-Pierre Warnier [Reseña de *Le Souverain moderne: Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)* de Joseph Tonda]. *Politique africaine*, 104, 166-170.

<https://shs.cairn.info/revue-politique-africaine-2006-4-page-159?lang=fr#s1n3>

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 8, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2025

ISSN 0719-983X

Editorial: Gaza, la humanidad sitiada

Alejandro Ochoa Arias

Acción Conjunta. Descontrol, incertidumbre y pasión en la actividad social y discursiva

Angel Magos Pérez y Gerardo Ortiz Moncada

Vivir en el sueño del Otro: violencia y subjetivación en la sierra del sur de Durango

Aäron Moszowski Van Loon

Brujas, histéricas y espiritualidades feministas: alternativas para histerizar la lucha contra el capitalismo patriarcal

Rigoberto Hernández Delgado

Althusser contra la psicología dominante: cinco ideas del marxismo althusseriano para la psicología crítica

Luis Pablo López-Ríos

Entre la precariedad y la autonomía. Experiencias subjetivas de repartidores de plataformas digitales de trabajo en el sur de Chile

Rodrigo Navarrete Saavedra, Javiera Angel, Javiera Camilla, Daniela Cárdenas, Ignacia Catalán y Francisca Ojeda

Pararreseña de Traverso, E. (2024). Gaza ante la historia

Juan Antonio González de Requena Farré

