

RESEÑAS DE OBRAS



CHENAUT, VICTORIA Y MARÍA TERESA SIERRA, COORDS., *Pueblos indígenas ante el derecho*. CIESAS/CEMCA, México 1995, 370 p., ISBN 968-496-300-9.

Algunas consideraciones generales

El libro se refiere a una serie de estudios y reflexiones en torno a la antropología jurídica en México, vertidos originalmente a manera de ponencias en el coloquio "Orden jurídico y formas de control social" que se realizó en Fortín de las Flores, Veracruz, del 2 al 4 de julio de 1992.

En términos generales podemos decir, que es la continuación de una línea de investigación y análisis cuyo mayor resultado fue la obra colectiva *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*.¹

En su introducción general a la obra, las coordinadoras del libro distinguen dos momentos histórico-epistemológicos de la antropología jurídica en México:

- I. En un primer momento, la conceptualización del derecho consuetudinario que, de alguna manera, subrayó la vigencia y coexistencia de dos sistemas legales diferentes que mantenían un cierto nivel de autonomía, aun cuando se partía de reconocer las múltiples relaciones de mediación y transacción que se establecen entre ellos, así como la posición subordinada del derecho consuetudinario con respecto al derecho positivo. Tal línea de investigación fue el centro que había motivado la obra mencionada *Entre la ley y la costumbre*.
- II. En un segundo momento, las investigaciones y reflexiones dan cuenta de un entramado de relaciones sociales que vinculan las pluralidades normativas y donde, si bien en el análisis es posible

¹ Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, comps., *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*. IIDH/III, México 1990.

aislar el derecho consuetudinario del positivo, en la realidad ambos se mezclan, ya que en la práctica, los actores usan estratégicamente a ambas formas jurídicas. La obra aquí comentada se aboca en gran medida al estudio de este tipo de situaciones.

Al hablar de dos momentos histórico-epistemológicos de la reflexión en torno a la antropología jurídica, nos referimos al hecho de que cada planteamiento teórico, análisis e investigación, respondió a determinadas circunstancias y acontecimientos, la mayoría, relacionados con las demandas y reivindicaciones de los indígenas y sus pueblos.

En el primer momento, las demandas y reivindicaciones se referían al respeto de los derechos humanos de los indígenas y sus pueblos, violentados muchas veces por la incompreensión de sus usos y costumbres.

En el segundo momento, se vislumbra un movimiento indígena más fuerte (como, por ejemplo, el de los Pueblos del Alto Balsas, Guerrero), que reivindica derechos culturales más amplios y claros: autonomía, territorio, jurisdicción; marcado profundamente por el alzamiento zapatista del 1° de enero de 1994. Todo ello frente a un bloque de reformas constitucionales y de leyes que por un lado cancelaron el reparto agrario, y por el otro, si bien dieron reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas —meramente declarativo, pues no permean las instituciones del Estado—, no se han concretado en plenos derechos y, al contrario, dejan lagunas jurídicas que colocan a los indígenas en estado técnico de indefensión (véase, por ejemplo, la ley agraria en el capítulo referente a comunidades, la esperada reglamentación al artículo 4° y segundo párrafo de la fracción VII del artículo 27, ambos de la Constitución, y el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés).

Después de firmarse los Acuerdos de San Andrés y en vista del debate sobre su interpretación y, por consiguiente, de su aplicación y cumplimiento, el libro es de lectura obligada para comprender los derechos de los pueblos indígenas e incluso los alcances de las observaciones y objeciones del gobierno federal a la propuesta de la Comisión de Concordia y Pacificación (sobre esta propuesta de reforma constitucional vale decir que es una buena traducción a lo jurídico constitucional; sin embargo, solamente se refiere a una mínima parte de los Acuerdos de San Andrés).

Si bien el libro —actualmente agotado— tiene ya cuatro años de haberse publicado y que existen trabajos más recientes sobre antropología jurídica y pueblos indígenas en general y varios más directamente relacionados con la situación en Chiapas y los Acuerdos de San Andrés,²

² Acerca de la situación en Chiapas hay varias obras publicadas por Antonio García de León, entre ellas: *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de*

la obra aquí reseñada mantiene varios méritos, de los que mencionaré sólo algunos: el momento de elaboración y primera presentación de los textos que la integran, los autores de los mismos (que en algunos de los casos participaron como asesores e invitados de las partes, Gobierno Federal y EZLN, en la Mesa 1 de los Diálogos de San Andrés) y el momento de su publicación, que la distingue como una de las primeras obras de antropología jurídica relacionadas con los pueblos indígenas después del parteaguas que representa el conflicto en Chiapas. También por ello sería conveniente considerar su reedición, tal vez enriquecida con comentarios de las compiladoras y de otros participantes referentes a los recientes acontecimientos, las actuales circunstancias del movimiento indígena, la situación de los pueblos indígenas con respecto a sus recursos naturales y territorios, los Acuerdos de San Andrés y la suspensión del diálogo de paz.

El contenido de la obra

Aparte de la introducción ya mencionada, el libro se divide en cuatro partes que comentaré brevemente.

I. Planteamientos de teoría y metodología en la investigación antropología y en específico en la antropología jurídica. – En esta parte, la profesora Jane Collier señala una serie de problemas y perspectivas teórico-metodológicas, con especial referencia al desarrollo reciente de este campo de estudios en los Estados Unidos.

II. Estudios de caso en los que se expresa claramente el ejercicio del poder, o el ejercicio del control en ámbitos de poder, tanto entre indígenas como entre indígenas y mestizos. – Se trata de 6 artículos congregados bajo el título “Conflicto, control social y poder en las dinámicas jurídicas”. Con base en materiales etnográficos, las autoras y los autores trabajan temas en donde resalta lo jurídico como un aspecto que forma parte ineludible de las diversas dinámicas sociales y de identidad. Se muestran varias modalidades de relación y conflicto entre el sistema jurídico hegemónico y las normas jurídicas indígenas, que se encuentran imbricadas en las dinámicas jurídicas dominantes sin por ello perder su especificidad.

Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia. Era, México 1998 (1ª reimpr.). También pueden verse la colección *Chiapas* y varias obras antológicas con documentos y análisis sobre el EZLN publicadas por esta misma editorial Era.

III. Estrategias asumidas por los sujetos en un conflicto determinado (las partes y las autoridades reconocidas para solucionarlo), en el que se puede o no recurrir al derecho positivo y lograr una solución. Los seis trabajos aquí agrupados (bajo el título "Orden jurídico, legislación y derechos indígenas") tienen el común denominador de analizar desde diferentes perspectivas las consecuencias sociales, políticas o culturales que emanan de legislaciones específicas para los indígenas de México.

Para el actual debate sobre los derechos de los pueblos indígenas, es particularmente ilustrativo el trabajo de Teresa Valdivia, donde se aborda el no reconocimiento del derecho histórico de los indígenas sobre su territorio. El caso estudiado es el del otorgamiento de dotaciones ejidales a los guarijíos de Sonora. La autora analiza el papel del territorio en el desarrollo histórico y social de este grupo, enfatizando el tipo de medio ambiente y su apropiación, las formas de organización social y política y como el proceso de lucha por la tierra que concluyó con la fragmentación del territorio guarijío.

Es importante señalar aquí que el tema del territorio de los pueblos indígenas ha sido discutido a nivel internacional en la Organización Internacional del Trabajo a propósito del Convenio 169 y a nivel nacional, en los Diálogos de San Andrés entre los gobiernos estatal y federal y el EZLN.

Advierte la autora:

Ciertamente les fueron compradas casi la mitad de las tierras a los *yoris* (blancos) para entregarlas a los guarijíos. Digo compradas porque en esos términos se resolvió la transacción, según consta en la orden de pago firmada por las autoridades correspondientes con fondos de Coplamar (...). No se trató de confiscación, embargo, restitución, mucho menos del reconocimiento a su derecho originario. Quizá tampoco deba asombrarnos puesto que ya había señalado que en México no existe la figura jurídica de territorio indio.

Por otra parte, el haber entregado el territorio fragmentado ha traído las siguientes consecuencias: mayores gastos en las instalaciones agropecuarias y en la delimitación de los linderos; la división del poder en dos representantes o gobernadores de la tribu, uno por cada ejido; la permanencia del conflicto guarijío-*yori* toda vez que son totalmente invadidos, saqueados y obligados a entrar a las reglas del mercado regional impuesto por los *yoris*... (p. 285).

Pero a pesar de su pesimismo, la autora termina alentándonos, pues para ella los guarijíos tienen una alternativa en su propia tierra: ésta no

es productiva, por lo que no habrá enconadas disputas por ella y, tal vez por eso, el futuro de este pueblo esté un tanto asegurado –aunque, finalmente, no se puede estar muy segura de eso.

Es pertinente destacar que la obra contiene también unos análisis relativos a la legislación en materia de tierras y de presas (que más bien es de aguas, pues en nuestro país no existe una legislación sobre presas).

IV. La parte final consiste de tres textos dedicados a la revisión general del contenido de la obra. En esta parte, Esteban Krotz y Roberto Varela retoman los problemas centrales de las ponencias para reelaborarlos críticamente a la luz del tema del evento. Ambos enfatizan la necesidad de ahondar en la perspectiva antropológica para el estudio de los fenómenos jurídicos y avanzar en una concepción en la que, si bien se aisle analíticamente lo jurídico como fenómeno de estudio, también se le examine tomando en consideración las relaciones de poder, económicas, históricas y simbólicas en las que se inscribe. Mientras que Krotz destaca la forma procesal del orden jurídico y la perspectiva histórico-genética que de ello emana, Varela remarca la necesidad de comprender el sistema jurídico como un proceso evolutivo, íntimamente ligado al de concentración de poder, siendo un aspecto de las relaciones de poder.

Comentario final

Las intersecciones de las prácticas y las normas en el campo interdisciplinario de la antropología jurídica, adquieren una nueva dimensión al ubicarlas en la dinámica social en la cual se encuentran inscritas. Esto implica que la multiplicidad de intersecciones que se derivan de la vida social debe ser abordada, en torno al objeto que las convoca, a través del diálogo que se establezca entre, al menos, dos disciplinas, antropología y derecho. Las posibilidades que esta perspectiva ofrece son muy estimulantes, considerando de manera especial los nuevos ordenamientos jurídicos y cambios en la dinámica poblacional de fin de siglo en México. Por esta razón, las coordinadoras de la obra afirmaron con acierto que “este volumen pretende ubicarse en el contexto de la incipiente antropología jurídica latinoamericana, aportando elementos para enriquecer la discusión sobre el tema” (p. 34).

Elisa Cruz Rueda
Posgrado en Ciencias Antropológicas-UAMI



ESCALONA VICTORIA, JOSÉ LUIS, *Etúcuaro, la reconstrucción de la comunidad: campo social, producción cultural y Estado*. El Colegio de Michoacán, Zamora 1998, 286 p., ISBN 968-6959-95-5.

El libro que nos entrega José Luis Escalona tiene muchas virtudes. Una muy importante es el oficio con que está escrito, con cuadros y mapas que ayudan al lector en la comprensión de las ideas del autor y de la abundante información histórica y geográfica. Siempre claro y algunas veces divertido cuando no se trata de precisiones teóricas; atento para indicar cómo recogió la información, si en paseo por el pueblo, los terrenos agrícolas o el bosque, en la plaza, en la casa del informante de edad, género y posición social determinada, en presencia o ausencia de otras personas y en ocasión de tal o cual acontecimiento y fecha precisa. Su investigación no es la de una etnografía clásica, ya que no se propuso el estudio de la comunidad, pero a lo largo de los capítulos va describiendo con largueza diferentes aspectos de la vida en Etúcuaro y aún de la región entera. En su libro está presente la historia agraria y agrícola de la región y una descripción del paisaje natural y las huellas humanas en él; también ofrece una descripción sistemática de la jerarquía de asentamientos humanos, administrativos y de mercado en la región y su devenir a lo largo del siglo XX, período que da su marco temporal al estudio. Una virtud más es la combinación de fuentes de que hace acopio, la observación atenta del entorno, las interacciones humanas y los dichos de las personas, los libros escritos sobre el pueblo y la región, las estadísticas oficiales y los documentos de archivo disponibles para corroborar los dichos de sus informantes u obtener otra información relevante. Sin embargo, su principal virtud es ofrecer una estrategia de investigación alternativa a los estudios clásicos de comunidad. En fin, dejo aquí mis comentarios como invitación a la lectura de *Etúcuaro, la reconstrucción de la comunidad: campo social, producción cultural y Estado*, para que los entendidos en las teorías sobre discurso, identidad, cultura y distinción nos ayuden a ubicar en ellas esta obra. Agradezco a José Luis Escalona el haberme confiado la presentación de su libro y espero que las ideas vertidas en él, sean las que a continuación expongo. Espero pues, ser fiel al texto y si no resulta así que sirva de todas formas como motivación para que sea leído.

Cómo se produce discursos de distinción étnica, en Etúcuaro, desde una perspectiva relacional y no el estudio de las relaciones interétnicas, es la propuesta que José Luis Escalona Victoria hace en su libro: *Etúcuaro, la reconstrucción de la comunidad: campo social, producción cultural*

y *Estado*, publicado por El Colegio de Michoacán en 1998. Esto es, el autor no se interesa en el estudio de la comunidad de Etúcuaro, sino en las representaciones de comunidad que se hacen los etucuéreenses:

...la representación de comunidad –nos dice– es parte de un conjunto de categorías sociales que sirven para definir grupos y que, al mismo tiempo, ofrece imágenes de las relaciones entre individuos y grupos. Comunidad, en ese sentido, es un marco de interacción [...]; paralelamente, y de manera complementaria, el Estado se presenta como una forma de clasificación y jerarquización de individuos y grupos de individuos, y como una forma de entendimiento de las relaciones sociales, es decir, [el Estado] también [es entendido] como marco de interacción (p. 35).

De estructura clásica “colmichiana”, el libro arranca con una introducción teórica. Allí, como en las conclusiones, el autor se deslinda del indigenismo de Sáenz, Bonfil y Aguirre Beltrán, quienes parten de la existencia de una cultura india y otra no india, que ven el cambio cultural como proceso de aculturación, integración o desindianización-etnocidio. En su lugar, el autor enfatiza la relación entre cultura y poder. Esto es, propone la reconstrucción sociohistórica de la producción de cultura en espacios organizados por relaciones de poder. En otras palabras, en lugar de partir de la preexistencia de una cultura india y otra no india, sostiene que la cultura es una producción dada en el ámbito de las relaciones de poder.

Cinco autores son la materia prima con que Escalona construye el sistema conceptual de que se sirve para estudiar a la sociedad de Etúcuaro, y para luego describir y explicar el sentido de comunidad de los etucuéreenses, visto a través de los discursos de distinción étnica. Los autores a que me refiero son E. Durkheim, P. Bourdieu, C. Lomnitz-Adler, W. Roseberry y B. Anderson de quienes retoma nociones tales como representaciones colectivas, campos sociales, competencia simbólica, polos de coherencia cultural residual y emergente, culturas íntimas, sujetos antropológicos y comunidad imaginada. Con esos anteojos nos muestra que la comunidad no es una pauta cultural o hecho dado, sino una construcción sociohistórica, un fenómeno dinámico a explicar, una representación colectiva, una arena de negociación permanente en la que la reconstrucción o recreación de la comunidad en una sociedad plural, es parte de un proceso de producción de hegemonía, de producción de una visión dominante, en una competencia entre diversas y desiguales perspectivas o posiciones con prácticas, clasificaciones y jerarquizaciones contrastantes.

En el capítulo primero, el autor, antropólogo y colmichiano, nos deja ver la dinámica regional, monta el escenario de la localidad, el lugar de Etúcuaro en la región antes y después del reparto agrario. Es decir, la ubicación histórica, espacial, social y económica de la localidad. La noción de campo social o configuración sociohistórica de relaciones de poder le permite esbozar la sucesión de tres ejes estructuradores del campo social o contexto de relaciones sociales en que se da la producción cultural que le ocupa: la hacienda de 1900 a 1926, la Reforma Agraria entre 1926 y 1960 y la agroindustria de 1960 a 1995. Los procesos de producción, los patrones de consumo y las relaciones de trabajo, el paisaje, la historia agraria y agrícola, las fiestas, la religiosidad, la jerarquización de los asentamientos y de la administración entre otros factores son retomados para explicar los contextos históricos que reestructuran las relaciones sociales de poder a lo largo del siglo XX y el lugar de Etúcuaro en ellas.

El desplazamiento de las haciendas y molinos de trigo de principios de siglo da paso en importancia a las oficinas del reparto agrario y a las empacadoras de hortalizas y, a la par, al rediseño de caminos, mercados, prestación de servicios, etcétera; pero, sobre todo, da lugar a una reestructuración de las relaciones sociales entre áreas de mercantilización y proletarianización desigual y aquellas de producción de subsistencia y de relaciones de trabajo no mercantilizadas, lo cual —precisa el autor— es clave para entender la competencia por el control de los recursos: presas, canales de irrigación, tierras, jornaleros, peones (trabajo muerto y trabajo vivo en términos de Marx; trabajo pasado, trabajo presente en los términos retomados por Escalona). A partir de ello, en el segundo capítulo hace una aproximación a la composición social, ya que la composición social según las posiciones de los agentes en el campo social es clave para analizar la formación de grupos e identidades, la producción del discurso ideológico y la constitución de la comunidad como marco de interacción (p. 70).

Así, en el segundo capítulo, explica la composición social desde una perspectiva relacional a partir de la noción de clases, que le permite ver la diferenciación y los probables alineamientos de actores actuantes, solidaridades grupales y la fragmentación regional, como la producción de identidades. Delinea las clases probables a partir de los tipos de trabajo y de propiedad como formas de explotación para el consumo o el mercado y ve la combinación de actividades y estrategias de reproducción que caracterizan a los grupos de clase, que encuentra no diferenciados totalmente y enuncia a partir de categorías locales como eucareros, peones, jornaleros, rancheros, pequeños propietarios, profesionistas, empleados, comerciantes, etcétera.

Para su análisis, parte de la noción de polos de coherencia cultural o culturas íntimas, producidas como transformación de culturas de clase en el contexto de la interacción y la diferenciación en contextos particulares. La cultura campesina y la ranchera son, en la región, los polos relevantes de coherencia cultural. La cultura campesina está centrada en el acceso libre a los recursos de un territorio común y la membresía a partir de relaciones personales, de parentesco y matrimonio, lo cual implica obligaciones de trabajo y participación en celebraciones y obras colectivas, formas de trabajo no mercantiles y una jerarquización de prestigio basada en el respeto, a partir de la distinción entre lo profano y lo sagrado. En cambio, la cultura ranchera o del campesino independiente es un polo de coherencia fundado en el individualismo competitivo, en la apropiación privada de la tierra y en la producción comercial que implica relaciones trabajo-salario, patrón-peón agrícola y en la cual se enfatiza la distinción racial frente a lo indio y el prestigio se fundamenta en el valor para tomar riesgos económicos (pp. 87-88).

Nos explica que la ideología localista basada en el discurso racista busca naturalizar la diferencia, es un sedimento del imaginario jerárquico colonial que se ha reinterpretado y que marca ahora las diferencias como distinción de actitudes, de conducta, de cultura. Pero a la par, existe una clasificación que distingue ricos de pobres y aunque también se aplica a indios y blancos, es resultado del discurso clasista desarrollado por los bandos revolucionarios en la región y algunos de los gobiernos postrevolucionarios. Asimismo, se da un discurso que clasifica la diferencia en términos de grados de progreso y arraigo de las costumbres, sobre todo recientemente con la escolarización y profesionalización de algunos jóvenes, la migración y la incursión en los cultivos comerciales.

Como en el primer capítulo, el estudio de la región es el escenario donde el autor nos muestra los contrastes en la autonomía o independencia del mercado y el trabajo asalariado y la jerarquía mercantil como político-administrativa de los grupos sociales y los asentamientos de población. Ello le permite esbozar la composición social, la producción de grupos y las ideologías que sustentan diferenciaciones e identidades, pero —insiste— los contrastes entre grupos y asentamientos allí presentados son sólo el punto de partida para analizar la producción de discursos de distinción étnica y construcción de identidades; sólo son el punto de partida para delimitar a los sujetos antropológicos. En ese sentido es un esfuerzo bien logrado para evitar los estudios simplistas de relaciones interétnicas y el análisis economicista de las clases sociales y la ideología como reflejo de la estructura.

A partir de su perspectiva, nos muestra el paralelismo y contraste de Etúcuaro con otros poblados de la región. Nos muestra que Etúcuaro,

un pueblo fuertemente orientado a los circuitos de producción y comercio capitalista agroindustrial con una composición social plural, ha generado una identidad comunitaria sobre la base de un discurso que habla de sangre, costumbre y progreso. Una identidad que le ha permitido establecer una distinción frente a los pueblos vecinos y negociar su lugar en la jerarquía político-administrativa de la región en el contexto posterior a la reforma agraria. Una identidad que significa la reconstrucción permanente de la comunidad, lo cual estudia en el capítulo tercero.

Allí nos cuenta llanamente la presencia de cargos, trabajos colectivos y jerarquías de respeto sin atisbo de nostalgia prehispanista. Expone cómo con la reforma agraria surgen nuevos cargos y nos habla del asambleísmo, inexistente, al parecer, en los años previos. También relata el uso de faenas para la construcción de servicios públicos, la reorientación hacia una representación laica de comunidad, el surgimiento de facciones, la refuncionalización civil del cabildo, la reorientación del sentido de jerarquía y autoridad, el papel desempeñado por los jóvenes y los rancheros-ejidatarios.

En suma, plantea que en el contexto o campo social posterior a la reforma agraria las formas de colaboración y reciprocidad, de derechos y obligaciones, cómo las formas de producción de jerarquía y autoridad fueron orientadas para apoyar la incorporación e institucionalización de otras prácticas, a favor de una imagen de pueblo progresista (pp. 140-141). Luego, con la preeminencia de la agroindustria, a partir de 1965, nos muestra una comunidad en movimiento, describe a quienes viven en Etúcuaro, quienes migran, los usos de la tierra, el dinamismo de tal uso de la tierra a pesar de su *status* legal. En su descripción, el actor es el pueblo y no el individuo, pero un pueblo plural, con facciones, diferencias religiosas y partidistas. Muestra cómo se representa la comunidad a ojos de sus miembros, cómo se reproduce o reconstruye a partir de prácticas no fijas. Deja ver que la comunidad se reproduce en pluralidad y conflicto, que no es sinónimo de homogeneidad, estancamiento y armonía.

Para enlazar con los subsiguientes capítulos concluye diciendo que la reconstrucción de la comunidad supone la producción de una nueva coherencia cultural, nuevos sentidos y significados y, por supuesto, conflictos entre grupos emergentes en competencia por la representación dominante de comunidad. Una ejemplificada por la visión de Jesús Rosas, el peón, petatero y ecuarero productor para el autoabasto (tratada en el capítulo cuarto) quien representa entendimientos o sentidos y prácticas de una cultura no dominante o cultura íntima residual; la otra,

ejemplificada por la visión de Alfredo Rodríguez, representante de un polo de coherencia cultural emergente, el del *ranchero-ejidatario* que produce para el mercado (tratada en el capítulo quinto).

El estudio de caso de Jesús Rosas ejemplifica un polo de coherencia cultural residual, el sentido de la vida y la comunidad de un hombre formado en el contexto anterior a la reforma agraria. Es decir, su sentido de la vida tiene referentes en el campo social anterior a la revolución, pero —nos advierte el autor— la representación que se hace Jesús Rosas es más que un asunto generacional, “se fue elaborando a partir de las relaciones y competencias establecidas entre individuos y grupos de individuos en el campo social posterior a la reforma agraria” (p. 183). Por ello, en sus referencias al trabajo y la propiedad distingue al indio heredero de la comunidad del blanco arrimado, valora el ser peón, petatero y ecuarero, lo cual implica en su percepción el acceso libre a la tierra y todos los recursos como el tule para hacer petates, el trabajo en el ecuaro con el fin de producir para el autoconsumo seguro, en contraste con lo que sucede en el ejido: la dependencia del crédito, los cultivos comerciales, el mercado y la administración gubernamental. Así, libertad, seguridad doméstica y sanción divina son los elementos centrales que dan coherencia a la vida, en la “particular configuración de prácticas sociales” valoradas por don Jesús. Las diferencias con las prácticas del ejido muestran así polos de coherencia cultural contrastantes (p. 177).

El caso de Alfredo Rodríguez ejemplifica la visión de un hombre formado después de la reforma agraria, cuya posición en el campo es la de *ranchero-ejidatario*. En este polo de coherencia cultural *ranchero-ejidatario* se incluyen dos cohortes generacionales, los ejidatarios con cargos entre 1940 y 1960 y los sucesores de éstos con cargos después de 1960. Con ellos aparece un discurso que exalta la toma de riesgos en el mercado, no el cultivo seguro de autoconsumo. El valor y la hombría están definidos por la toma de riesgos no por la seguridad, lo cual le hace ser una valoración cercana al polo de coherencia cultural ranchera. Ello supuso la constitución de una grupalidad emergente, la transformación de la comunidad indígena hacia una representación distinta de comunidad. Supuso la reconstrucción de la comunidad, aunque no la ruptura con el imaginario anterior, el trabajo y la propiedad colectiva.

A través del valor se produce una autoimagen que delinea un discurso de distinción. “La imagen del ejidatario desde esta perspectiva, es la de un hombre trabajador y de valor en muchos sentidos: primero, valor para enfrentar a los hacendados [pelear la tierra] y curas [que estaban con la hacienda y prohibían ser agrarista]; después, valor para arriesgar en productos comerciales” (p. 194), levantarse de las pérdidas

en años malos y administrar bien lo que se gana. Supone no ser crédulo, flojo y temeroso, justamente lo que para el ecuarero significa ser convencenciero, regirse por la pura conveniencia, aunque el ranchero-ecjidatario también valora el trabajar para la comunidad.

El ecuarero y el ecjidatario comparten los mismos referentes y las prácticas institucionalizadas como fiestas, asambleas, faenas, cuotas; incluso en ocasiones comparten los mismos símbolos y acontecimientos.

Sin embargo, en ambos entendimientos se establecen distintas relaciones y ordenamientos entre los referentes, ordenamientos orientados por diferentes jerarquías de valor, que a su vez están relacionadas con las distintas formas de acumulación que entran en juego en la configuración de los campos sociales, uno previo a la reforma agraria y otro posterior a ella. [...] esos entendimientos han permitido [al autor] hacer una aproximación a dos contrastantes representaciones colectivas de comunidad, de grupos y de estado, así como a dos sentidos particulares de la historia, del territorio y de la identidad del pueblo (p. 213).

Estas representaciones colectivas de comunidad contrastantes, producidas desde posiciones diferentes en el campo social posterior a la reforma agraria, corresponden a una coherencia cultural residual y otra emergente: la residual generada desde una posición subordinada, la del peón de hacienda-ecuarero en el contexto anterior; la emergente producida desde una posición local dominante en el contexto posterior a la reforma agraria, pero ambas son transformaciones una de la otra.

La producción de representaciones de comunidad contrastantes son parte de una competencia por el control del pueblo, el trabajo, el territorio, los recursos. En el sentido de Bourdieu –nos dice el autor–, la competencia por la representación dominante de comunidad constituye un campo de lucha simbólica (p. 217). Y en ese campo, los agentes producen discursos sobre historia e identidad y a través de ellos y otras prácticas también generan algunas imágenes de comunidad, sentido de grupo e historia local. Tales discursos son, en síntesis, ideologías pragmáticas, construidas desde disposiciones y posiciones particulares en el campo.

En suma, José Luis Escalona, al recuperar los conceptos de Bourdieu y Lomnitz, escapa a la visión esquemática de sociedad conformada por indios y no indios. El aparato conceptual de que parte, le permite ver a los grupos reales, actuantes y cambiantes, facciones y grupos transclase en lucha; le permite ver a la comunidad como una arena donde se lucha por establecer una visión y prácticas dominantes; le permite ver a la co-

munidad como una forma de cultura de relaciones sociales, no como una estructura establecida, sino como un fenómeno relacional cambiante, en constante renegociación entre diversas y desiguales perspectivas o posiciones en el campo social con prácticas, clasificaciones y jerarquizaciones contrastantes.

La lección que nos deja, vigente para los estudios sobre los pueblos indígenas de todo México, es la que él mismo expresa en las palabras finales de su libro:

La dinámica cultural en estos contextos requiere entonces de una problematización de los fenómenos que suelen ser estudiados por los antropólogos. Esta problematización implica un desplazamiento hacia una perspectiva relacional, que parta no de la cultura como dimensión única sino de la producción cultural, es decir, de la determinación mutua entre cultura y poder; no del estudio de las relaciones interétnicas, sino del análisis de los discursos de distinción étnica y su papel en la producción de grupos de identidad; no del cambio cultural como aculturación, sino de los procesos que se generan a partir de la compleja relación entre cultura y poder (p. 262-263).

Gabriel Ascencio Franco
CESMECA-UNICACH



MARTÍNEZ SALDAÑA, TOMÁS, *La diáspora tlaxcalteca: colonización agrícola del norte mexicano*. Ediciones del Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tlaxcala 1998, 173 p., ISBN 968-7835-01-X.

Uno de los temas preferidos de conversación de Ángel Palerm fue lo que él llamaba "la diáspora tlaxcalteca". Reunidos alrededor de la mesa que servía de comedor y de escritorio en la casa de campo José de Acosta en el poblado de Tepetlaostoc, Estado de México, oíamos a Palerm charlar acerca de la importancia de analizar los procesos de colonización que los españoles llevaron a cabo en el norte del país en los que tuvieron un papel destacado los tlaxcaltecas. Uno de los más asiduos escuchas en esas reuniones era Tomás Martínez Saldaña, a la sazón un joven estudiante de antropología oriundo del Norte. Andando los días, Tomás Martínez formó parte del grupo de antropólogos que estudiamos la región de los Altos de Jalisco, en el que también intervino en forma destacada el científico político Gustavo del Castillo. Mientras se desarro-

llaba el proyecto en Los Altos, Tomás Martínez, que trabajó el municipio de Arandas, no dejó de poner el dedo en el renglón de la diáspora tlaxcalteca, emprendiendo un programa de investigación que le tomó varios años. El resultado está expuesto en un libro, *La diáspora tlaxcalteca: colonización agrícola del norte mexicano*. Se trata de la segunda edición, notablemente mejor presentada e impresa que la primera ocurrida en 1997 (*La diáspora tlaxcalteca*. Eds. del Patronato Estatal de Promotores Voluntarios en Tlaxcala, Tlaxcala 1997, 197 p.). Asimismo, Martínez Saldaña ha publicado una serie de ensayos que dan noticia de los avances de investigación logrados, cuyas referencias pueden consultarse en la amplia bibliografía incluida al final del libro.

La obra contiene los capítulos siguientes: 1. La colonización tlaxcalteca; 2. Antecedentes: principales estudios sobre el tema; 3. La colonización tlaxcalteca al norte de la Nueva España: la Guerra Chichimeca; 4. Antecedentes europeos y mesoamericanos de la colonización tlaxcalteca; 5. El inicio de la colonización tlaxcalteca hacia el árido mexicano; 6. La migración oficial (los pioneros, 1591-1598); 7. Composición de las familias migrantes; 8. La migración final: la expansión tlaxcalteca (1599-1801); 9. Las cofradías; 10. Los sistemas agrícolas tlaxcaltecas; 11. La sobrevivencia tlaxcalteca; 12. La Gran Tlaxcala: una utopía colonizadora; 13. La herencia cultural tlaxcalteca contemporánea; 15. Una vista al futuro; Conclusiones; Anexo: Capitulaciones del Virrey Velasco con la Ciudad de Tlaxcala para el envío de cuatrocientas familias a poblar en tierra de Chichimecas, 1591 (facsimilar). Este capitulado viene antecedido de una "Presentación" firmada por Andrea Martínez Baracs y una "Introducción" del propio Tomás Martínez Saldaña.

En los primeros siete capítulos, el autor describe los movimientos de la población tlaxcalteca hacia el Norte como parte de una política de colonización dirigida desde el Estado Español, a través de sus instrumentos institucionales coloniales. En el capítulo primero se indica que la fecha oficial del inicio de esta colonización dirigida es 1591 (el lector es remitido al documento del anexo, las capitulaciones del Virrey Velasco), que llevó a los tlaxcaltecas no sólo al Norte de México, sino a puntos geográficos tan lejanos como Canadá, Alaska y las Filipinas. Martínez Saldaña hace explícito desde estas primeras líneas lo que será su conclusión más destacada: "La colonización tlaxcalteca fue una expansión agrícola de la cultura mesoamericana, la cual tuvo éxito y no está circunscrita tan sólo a que los tlaxcaltecas hayan sido los principales actores indígenas de la colonización del Norte novohispano, otros grupos mesoamericanos colaboraron de una manera importante, como fue el caso de los tarascos" (p. 21). Asimismo, la colonización —siempre según el autor— tuvo como

objetivo detener la Guerra Chichimeca, liberando la llamada "Ruta de la Plata". Los Borbones, durante el siglo XVIII usaron a los tlaxcaltecas en tácticas de expansión de tal forma que durante los siglos coloniales estuvieron íntimamente atados a los intereses españoles a cambio de su preservación como grupo étnico. El siglo XIX vio el fin de esta situación, sobre todo, ya en el período independiente, con las Leyes de Reforma, que destruyeron las bases corporativas de las comunidades indígenas. "Pero entonces ganaron la ciudadanía mexicana, perdiéndose sus organizaciones, sus corregimientos y cabildos, cofradías y mayordomías en la bruma de los años" (p. 22). Termina este primer capítulo con la afirmación de que los tlaxcaltecas continúan manteniendo una importante presencia en la vida contemporánea del fronterizo norte de México.

El capítulo segundo constituye un amplio recuento de los trabajos que anteceden al del propio Tomás Martínez Saldaña. Sin duda, es una cuidadosa revisión con espléndido apoyo de notas que profundizan y aclaran el texto principal. Por cierto, sorprende la cantidad de trabajos dedicados a este tema. El capítulo sitúa al trabajo de Martínez Saldaña dentro de una amplia gama de obras y auxilia a destacar su contribución: una visión de conjunto de la migración tlaxcalteca.

En el capítulo tercero, Martínez Saldaña traza la relación entre la colonización tlaxcalteca del Norte mexicano con la Guerra Chichimeca. Es un capítulo breve que cumple como texto de enlace para introducirnos al problema de entender los antecedentes europeos y mesoamericanos en la aplicación de estrategias de colonización por parte del Estado. En el siguiente capítulo, lo más destacado es que Martínez Saldaña ilustra cómo, tanto en España como en Mesoamérica, se usaron los "enclaves colonizadores" (p. 44) en el contexto de políticas estatales. Con estos planteamientos en mente, el lector pasa al capítulo cinco que examina los comienzos de la movilización tlaxcalteca hacia el norte profundo de México, la tierra árida. "Fue lento y multifacético" (p. 53) este movimiento y abarcó los trescientos años del período colonial. De hecho, desde 1531 ya se había fundado San Miguel Culiacán con participación de los tlaxcaltecas (ver el cuadro de la página 55) y de esa fecha hasta la oficial de 1591, no son menos de ocho los asentamientos de tlaxcaltecas distribuidos en el Centro Occidente de México (incluido el Bajío) y algunas partes del Norte. La parte más significativa de este capítulo es la demostración de que las huertas, y en general, las técnicas hortícolas de los tlaxcaltecas asentados en estas partes, formaron "parte de la economía colonial a la vera del Camino de la Plata o en la frontera chichimeca" (p. 56).

El capítulo seis describe y analiza "el período oficial" de la migración tlaxcalteca que Martínez Saldaña denomina "Los pioneros" y que va de 1591 a 1598. Es el momento en que Don Luis de Velasco finaliza las capitulaciones que conformaron el marco legal para movilizar a cuatrocientas familias tlaxcaltecas, "con el propósito de fundar poblados tierra adentro de la Nueva España" (p. 59). En este capítulo se reconstruye la odisea de la Gran Caravana Tlaxcalteca, en la que intervienen más de cien carretas, un millar de migrantes y una escolta de doscientos soldados. Incluso, están presentes en las páginas de este capítulo personajes legendarios como "el capitán mestizo" (frase de Powell) Miguel Caldera y el conquistador Francisco de Urdiñola. Se detalla el recorrido de los tlaxcaltecas a través de esta tierra mítica de los nómadas que es la Gran Chichimeca, la fundación de sus primeros cabildos y las mil y una vicisitudes protagonizadas por este enorme contingente. El capítulo fenece con un comentario acerca de las consecuencias legales de las fundaciones tlaxcaltecas. Una serie de cuadros bien estructurados auxilian al lector a ordenar los datos y tomar conciencia de las dimensiones del movimiento poblador.

El capítulo siguiente, el siete, se detiene en el examen de un aspecto medular: la composición social de las familias migrantes. Las fuentes que utiliza Martínez Saldaña para reconstruir este importante rasgo son los análisis de que disponemos del *Lienzo de Tlaxcala* y el *Censo* del propio Virrey Velasco. Gracias a la información disponible en estas fuentes y a los trabajos que acerca de ellas han hecho los historiadores, Martínez Saldaña construye dos conclusiones que aclaran que de las familias que se movilizaron en 1591, la abrumadora mayoría eran parejas de campesinos recién casados o a lo sumo con un hijo pequeño. En cambio, la nobleza tlaxcalteca que iba al frente de la migración, se trasladó con toda la familia y hubo algunas que movilizaron hasta ocho hijos. Cuatro cuadros, insertos en las páginas de la 74 a la 77, ordenan los datos de la población infantil y adulta procedentes de los cuatro poblados tlaxcaltecas que ofertaron migrantes: Quiahuistlán, Tizatlán, Ocotelulco y Tepeticpac. El capítulo muestra la magnitud del movimiento migratorio y la movilización de una cultura en pos de nuevos territorios.

La migración final, la llamada "expansión tlaxcalteca", ocurrida entre 1591 y 1801 es sujeta a examen en el capítulo ocho. Se trata de una tercera etapa colonizadora que se desarrolló en el lapso de trescientos años y que significó la consolidación del trasplante de los sistemas agrícolas característicos de Mesoamérica al Norte mexicano. No estuvieron ausentes los conflictos en este período como bien señala Martínez Saldaña, incluso los enfrentamientos con el ejército español como el que

ocurrió en 1767 al defender los tlaxcaltecas a los jesuitas, expulsados de las colonias americanas. Distintos intereses, juegos de poder, interrelaciones conflictivas, todo, contribuyó a la decadencia de la movilización tlaxcalteca hacia el norte pero también, a la gestación de la independencia.

En el capítulo nueve se inicia lo que podemos llamar segunda parte de la obra, encaminada al análisis de las organizaciones introducidas por los tlaxcaltecas en las tierras en donde se quedaron tras su largo peregrinar. Se comienza por el examen de las cofradías para pasar después, en el capítulo diez, a los sistemas agrícolas y terminar con los mecanismos de sobrevivencia inventados por los migrantes tlaxcaltecas. En los capítulos doce y trece, Martínez Saldaña analiza lo que él llama "una utopía colonizadora" (p. 125) y la "herencia cultural tlaxcalteca" actualmente presente en el Norte de México (p. 139). En el último capítulo, el catorce, Martínez Saldaña lanza su "vista al futuro" a través de una reflexión acerca de los instrumentos y las disciplinas por él usadas en su investigación: la etnohistoria, la antropología social, la etnobotánica y la agronomía. Termina indicando su deseo de alcanzar el conocimiento de la conformación de la agricultura en México a través de caminos interdisciplinarios.

La diáspora tlaxcalteca es un esfuerzo importante de investigación desplegado por Tomás Martínez Saldaña. Sin duda, existirá más de un aspecto que mueva a la discusión con el autor, pero el lector de este libro adquirirá una visión clara de la importancia de las migraciones tlaxcaltecas en la conformación de la sociedad mexicana y la profundidad de sus consecuencias culturales y sociales, prolongadas hasta nuestros días.

En la primera edición de *La diáspora tlaxcalteca* se incluye una presentación de Bernardo Lima que no aparece en la segunda edición que he comentado. Asimismo, hay cambios en la organización de los capítulos con respecto a la primera edición, presentándose la parte final bajo el rubro "Tareas que faltan para el estudio de la expansión mesoamericana", lo que se cambia en la segunda edición. Aún así, los contenidos de ambas ediciones son similares, aunque recomiendo la consulta de la segunda.

Para quienes están interesados en los procesos de formación de fronteras, creación de territorios, políticas estatales de colonización y sus consecuencias culturales y sociales, este libro resulta muy útil. Está bien escrito, con amplia documentación y oportunas ilustraciones que auxilian a una lectura amena.

Andrés Fábregas Puig
El Colegio de Jalisco



MATOS MOCTEZUMA, EDUARDO, JOSÉ DE LOS REYES MEDINA Y RIVERA Y OTROS, *Proyecto Templo Mayor: memoria gráfica*. Museo del Templo Mayor-American Express, México 1998, 147 p., ISBN 84-7506-479-5.

Con motivo del vigésimo aniversario del inicio del Proyecto Templo Mayor,¹ editamos una *Memoria Gráfica*, con el auspicio de American Express, el CNCA, el Mexican Fine Arts Center Museum de Chicago y la Asociación de Amigos del Templo Mayor, memoria que recorre a través de 147 páginas plenas de fotografías, los años de la excavación del Templo Mayor, con mucha más amplitud que en la exposición, por lo cual no está considerado como un catálogo propiamente dicho, sino como un documento complementario mucho más rico en imágenes que de hecho ya son históricas, pues son testimonio gráfico de edificios que ya no existen, de un paisaje urbano que fue modificado, de muchos personajes (algunos ya fallecidos); fotografías que, además, no habían sido reunidas ni publicadas como en esta ocasión.

¹ A modo de una bibliografía básica sobre el Proyecto Templo Mayor pueden consultarse los títulos siguientes:

BOONE, ELIZABETH (ED.), 1987. *The Aztec Templo Mayor: A Symposium at Dumbarton Oaks*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

BONIFAZ NUÑO, RUBÉN, 1981. *El Arte del Templo Mayor: México-Tenochtitlan*. México: INAH/SEP.

BRODA, JOHANNA, DAVID CARRASCO Y EDUARDO MATOS MOCTEZUMA, 1987. *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*. Berkeley: University of California Press.

DAHLGREN, BARBARA, EMMA PÉREZ ROCHA Y LOURDES SUÁREZ, 1982. *Corazón de Copil: el Templo Mayor y el Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan según fuentes del siglo XVI*. México: INAH.

DEL OLMO FRESE, LAURA, 1999. *Análisis de la ofrenda 98 del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: INAH (Col. científica, Serie Arqueología).

FRANCO, MARIA LUISA, 1990. *Conservación del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: INAH/GV Editores/Asociación de Amigos del Templo Mayor (Col. Divulgación).

GUILLIEM ARROYO, SALVADOR, 1999. *Ofrendas a Ehécatl-Quetzalcóatl en México-Tlatelolco*. México: INAH (Col. científica, Serie Arqueología).

JIMÉNEZ BADILLO, DIEGO, 1997. *Ofrendata: aplicación de un sistema de base de datos para controlar una colección arqueológica*. México: INAH (Col. Textos básicos y manuales).

LEÓN PORTILLA, MIGUEL, 1987. *México-Tenochtitlan: su espacio y tiempo sagrados*. México: Plaza y Valdés Editores.

_____, EDUARDO MATOS MOCTEZUMA Y JOSÉ LÓPEZ PORTILLO, 1981. *El Templo Mayor*. México: Bancomer.

LÓPEZ LUJÁN, LEONARDO, 1989. *La recuperación mexicana del pasado teotihuacano*. México: INAH/GV Editores/Asociación de Amigos del Templo Mayor (Col. Divulgación).

_____, 1993. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: INAH.

_____, 1994. *The Offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*. Trad. de Bernard R. Ortiz de Montellano y Thelma Ortiz de Montellano. University Press of Colorado (edición premiada por la Universidad de Colorado).

_____, 1998. *Anthropologie religieuse du Templo Mayor, Mexico: La Maison des Aigles*, [Antropología religiosa del Templo Mayor: La Casa de las Águilas]. París-Nanterre: Universidad de París-X (tesis de doctorado en etnología y sociología comparativas-opción prehistoria).

El libro inicia con un ensayo de Eduardo Matos Moctezuma "El Templo Mayor: el nacimiento de los dioses..." en el que plasma con cierto carácter anecdótico y de añoranza (mucho mejor de lo que yo podría reseñar aquí) la intención y sentido de esta *Memoria Gráfica* para, posteriormente, dar paso a las fotografías en blanco y negro divididas en cinco secciones:

1. El Rescate de Coyolxauhqui: que muestra las primeras gráficas que se tomaron del monolito de Coyolxauhqui y de su proceso de rescate, así como de los arqueólogos que intervinieron en aquel momento.
2. El Proyecto Templo Mayor: que inicia con vistas de la calle de Seminario y Guatemala en el momento del hallazgo; los edificios y estacionamientos circundantes; el Museo Etnográfico, en cuyo

MATOS MOCTEZUMA, EDUARDO, 1981. *El Templo Mayor de México: crónicas del siglo XV*. México: Asociación Nacional de Libreros.

_____, 1981. *Una visita al Templo Mayor*. México: INAH.

_____, 1982a. *El Templo Mayor: excavaciones y estudios*. México: INAH.

_____, 1982b. *El Templo Mayor: planos, cortes y perspectivas*. México: INAH.

_____, 1986. *Los dioses que se negaron a morir: arqueología y crónicas del Templo Mayor*. México: SEP (Col. Cien de México).

_____, 1988a. *Obras maestras del Templo Mayor*. México: Fomento Cultural Banamex.

_____, 1988b. *The Great Temple of the Aztecs. Treasures of Tenochtitlan*. Londres: Thames and Hudson.

_____, 1988c. *Ofrendas*. México: Hewlett Packard.

_____, 1989. *Guía oficial del Templo Mayor*. México: INAH/Salvat.

_____, 1990. *Treasures of the Great Temple*. La Jolla: Fundación Universo Veintiuno / Alt Publishing.

_____, 1992. *Una visita al Templo Mayor*. México: JCH, Editores [2a. reimposición, México, 1996].

_____, 1994. *Vida y muerte en el Templo Mayor*. México: INAH/GV Editores / Asociación de Amigos del Templo Mayor (Col. Divulgación).

_____, 1999. *Estudios Mexicanos*, v. 1, t. 1 y 2. México: El Colegio Nacional.

MATOS MOCTEZUMA, EDUARDO, COORD., 1979. *Trabajos arqueológicos en el Centro de la Ciudad de México*. México: SEP/INAH.

_____, COORD., 1990. *Trabajos arqueológicos en el Centro de la Ciudad de México*. México: INAH (Serie Arqueología) (2a. edición).

_____, COORD., 1997. *Museo del Templo Mayor: 10 años*. México: INAH.

MATOS MOCTEZUMA, EDUARDO Y FEL IPE EHRENBERG, 1980. *Coyolxauhqui*. México: SEP (2a. edición).

OLMEDO, BERTINA Y CARLOS JAVIER GONZÁLEZ, 1990. *Esculturas mezcala en el Templo Mayor*. México: INAH/GV Editores / Asociación de Amigos del Templo Mayor (Col. Divulgación).

POLACO, ÓSCAR, 1991. *La fauna del Templo Mayor*. México: INAH/GV Editores / Asociación de Amigos del Templo Mayor (Col. Divulgación).

ROMÁN BERRELLEZA, JUAN ALBERTO, 1990. *El sacrificio de niños en el Templo Mayor*. México: INAH/GV Editores / Asociación de Amigos del Templo Mayor (Col. Divulgación).

VELÁZQUEZ CASTRO, ADRIÁN, 1999. *Tipología de los objetos de concha del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: INAH (Col. científica, Serie Arqueología).

interior se ubicaba la maqueta monumental del Recinto Sagrado que hiciera don Ignacio Marquina; las excavaciones de Manuel Gamio en esa misma esquina de Seminario y Guatemala; la demolición de los pocos edificios que había en la zona; el proceso de excavación del Templo Mayor y algunas de las ofrendas rescatadas durante ese proceso, para finalizar con un apartado titulado "Por qué nos tardamos cinco años..." mismo que, con sentido del humor, presenta algunas fotos de los arqueólogos y trabajadores.

3. La siguiente sección trata sobre la difusión del Proyecto Templo Mayor, y en ella aparecen fotografías de los primeros visitantes, funcionarios y periodistas, el público en general, políticos, intelectuales y artistas que venían a ver las excavaciones, y culmina con las caricaturas que fueron publicadas en la prensa de aquellos años.
4. Otra sección, El Templo Mayor hoy, la componen 18 fotografías en color del extraordinario artista Michel Zabé, con piezas de la colección del Templo Mayor.
5. La *Memoria Gráfica* culmina con una sección sobre la Labor Académica y de Divulgación del Proyecto Templo Mayor y que es un pequeño catálogo de la propia exposición que se exhibió en el Museo, es decir, libros y revistas científicas y de divulgación, premios y reconocimientos académicos, carteles, catálogos, medallas, monedas, billetes, timbres, todo a modo de bibliografía ilustrada.

Las fotografías de esta publicación son de José de los Reyes Medina, Víctor Baca, Miguel Morales, Juan Alberto Román Berrelleza y, principalmente de Salvador Guilliem; las placas en color son de Michel Zabé, la Coordinación Editorial quedó a cargo de quien esto escribe; el diseño es de Daniela Rocha y la producción de DGE Ediciones/Turner Libros. Se terminó de imprimir un trece de agosto, a los 477 años de la caída de Tenochtitlan, en los talleres de Gráficas Palermo en Madrid, España, con un tiraje de 2 mil ejemplares, según se lee en el colofón.

Lourdes Cué
Museo del Templo Mayor-INAH



MEDINA, ANDRÉS, *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México 1996, 345 p., ISBN 968-36-5633-1.

Pensar la antropología que se hace en México, escribir sobre ella, es una tarea que parece fácil: ¿acaso no es esta disciplina el mar en el que nadamos todos los que en este país nos dedicamos al quehacer de la antropología? Pero, más allá de esta engañosa proximidad, es una tarea ardua. Las reflexiones que sobre ella se hagan, nos involucran, nos critican, nos encaran y, de algún modo, nos comprometen a todos nosotros.

Por ello, el libro más reciente de Andrés Medina resulta cercano y, a veces, entrañable, pero no es de fácil reseña por alguien que por vivir en el medio se siente involucrada, encarada, criticada y comprometida. Por esta razón, la reseña corre el riesgo de ser la coartada para señalamientos embrionarios e incompletos y convertirse en un "artículo" mal estructurado. Por último, lo que es una gran virtud del libro, acrecienta la dificultad: presenta los resultados de un largo período de trabajo: veinticinco años, de 1969 a 1994. El esfuerzo de ubicación (histórica y epistemológica) que Andrés Medina hace de cada ensayo, y la conjunción de ellos, les da nuevo sentido y convierte el conjunto de ellos en una obra estructurada. Pero también nos remite a un contexto muy problemático: aquél en que se producen las circunstancias clave para el desarrollo profesional (a más del político y personal) no sólo del propio Andrés Medina, sino también de buena parte de la generación activa en la antropología mexicana actual.

Pongamos orden. Antes de seguir discutiendo el libro, presentémoslo a sus futuros lectores.

El libro presenta ensayos sobre personajes y problemas de la antropología mexicana,¹ cuyo punto de arranque cronológico (pues los ensayos se presentan con un criterio distinto al temporal) es el trabajo sobre Othón de Mendizábal, cuya primera versión es de 1969, es decir, muy cerca del propio inicio de la obra publicada de Andrés Medina, cuyo primer artículo aparece en 1963. Los más recientes son el que dedica a Ricardo Pozas y la propia presentación, de 1994. Los trabajos se pueden

¹ El libro contiene los siguientes textos (entre corchetes se indica el año de su primera publicación): "A manera de presentación" [1994]; "La formación de antropólogos en México: una reflexión global" [1993]; "Hacia una antropología excéntrica: reflexiones desde la periferia mexicana" [1993]; "Acerca de la crisis y los orígenes en la antropología mexicana: un acercamiento lírico" [1990]; "Teoría antropológica y trabajo de campo en la obra de Miguel Othón de Mendizábal" [1969 y 1974]; "Juan Comas, el indigenista" [1971]; "Miguel Covarrubias" [1971]; "La etnografía como una reflexión en torno a la nación: tres experiencias" [1993]; "Ricardo Pozas en la trama de la antropología mexicana" [1994].

dividir, a riesgo de simplificar, en dos grandes apartados. El primero, los "recuentos" sobre la obra de destacados antropólogos como Miguel Othón de Mendizábal, Juan Comas, Ricardo Pozas, Fernando Ortiz y José Ma. Arguedas; se "cuela" Miguel Covarrubias, pero al leerlo en el conjunto no nos sorprende que más que su trabajo museístico o artístico se destaque su visión y su talento etnográficos. El segundo apartado lo constituyen los trabajos sobre problemas de ubicación histórica, política y epistemológica de la antropología en México: la propia presentación; el dedicado a la formación de profesionales; el dedicado a la situación "excéntrica", no central, de nuestra antropología; uno muy breve y "lírico" sobre su crisis y orígenes y uno más sobre el pensamiento marxista en este desarrollo. Aunque los trabajos de cada apartado abordan problemas que se imbrican mutuamente, el que podría situarse en cualquiera de los dos es el que dedica al examen de Miguel Othón de Mendizábal, Fernando Ortiz y José Ma. Arguedas.

Esta breve relación nos remite a destacar que este trabajo se ubica en uno de los dos grandes temas a los que el autor se ha dedicado: la antropología mexicana. El otro es la etnografía. Si bien Andrés Medina tiene producción publicada en otros campos de la antropología tales como sistemas de cargos, subdesarrollo, cuestión étnica, por decir algunos, es evidente que el grueso de las preocupaciones mostradas en su obra se puede agrupar en estos dos grandes temas que se acaban de mencionar. La preocupación por la antropología mexicana lo lleva a elaborar una serie de trabajos en la que cada vez con más claridad se aprecia el interés por un examen crítico de la etnografía producida por ésta nuestra antropología, aunque esta preocupación ya exista en el temprano ensayo sobre Othón de Mendizábal. La integración de estas dos líneas de trabajo es una aportación importante de esta obra de Andrés Medina.

Como resultado maduro de la orientación integrada que mencionamos, el autor se dedica en los años recientes a la investigación en torno a la cosmovisión, particularmente en la Cuenca de México (Medina 1999), como lo explica en el "Preámbulo" a su tesis doctoral (Medina 1999: 6, 8-9).

En la presentación reflexiona sobre un aspecto relevante que merece mayor desarrollo: los estudios reunidos para este volumen le revelan la importancia del contexto político como una influencia determinante para la configuración de nuestra antropología nacional. Esta preocupación estará presente en los ensayos más recientes, donde trata de destacar la trascendencia del estudio de esta influencia recíproca que desde hace mucho asumimos como supuesto, pero no hemos logrado entender en todas sus complejidades y expresiones contradictorias y particulares.

Al filo de estas reflexiones, la muy útil comparación de la obra de Othón de Mendizábal con de las de Fernando Ortiz y José María Arguedas, lo conducen a postular las ventajas de una "antropología excéntrica" como fuente original de pensamiento y soluciones.

No quiero pecar de exaltación de fiestas patrias, pero esta propuesta me recordó de inmediato otra, presentada por Horacio Crespo en un curso sobre la "escuela" de historiografía francesa de los *Annales*. Decía Crespo que la riqueza de este desarrollo devenía de dos circunstancias: una, la recepción de métodos y preguntas provenientes de otras disciplinas (en un primer momento, la geografía) y otra, la que nos interesa aquí, del estatuto "marginal" de este grupo de académicos y de las instituciones en que trabajaban, con respecto a la academia oficial francesa del momento.² Considero que destacar y valorar este carácter es otra de las aportaciones importantes de Andrés Medina, que merece, además, mayor interés por parte de quienes nos ocupamos de estos temas.

Ciertamente, los diferentes ensayos, por el dilatado período que abarcan, muestran a las claras los diferentes momentos de una historia intelectual que Andrés mismo sitúa en la introducción. Esta ubicación, que parece responder a la convocatoria que Esteban Krotz (1992) detallara, orientada a facilitar los datos para un balance de la producción antropológica, me parece de la mayor importancia. Generalizar la reflexión sobre los contextos y determinaciones de la propia obra, de sus temas y sus resultados debe ser un ejercicio permanente. Permite, al leerla, hacerse las mismas preguntas para el propio trabajo, facilita la investigación de quienes nos preocupamos por ese desarrollo; finalmente, nos agrupa como parte de una misma tradición disciplinaria.

Comparto con entusiasmo que finalmente se concluya que sí existe una "antropología mexicana", postulada acriticamente antes de la ruptura de los años sesenta, puesta a discusión sobre todo en su matriz indigenista desde *De eso que llaman Antropología Mexicana*, y posteriormente, aceptando la inexistencia de un paradigma dominante, negándola o demeritándola. Yo recuerdo que hace aproximadamente diez años mis cursos iniciaban con la pregunta de si debía llamarse, en lugar de "Antropología Mexicana", "La Antropología en México" o incluso "Antropología a la mexicana". Sin obviar la importancia del paradigma teórico ni dejar de lado la reflexión sobre el "punto cero" (Krotz 1988, citado por Medina), me parece que sí podemos reconocerla en una

² Curso impartido por el Dr. Horacio Crespo Gaggiotti, del día 13 de febrero al 6 de marzo de 1997, México, ENAH-División de Posgrado (1ª sesión 13 de febrero).

tradición disciplinaria gestada en la vocación por el conocimiento, y la solución, de los (molinaenriqueños) "grandes problemas nacionales". Esta reflexión necesariamente conduce a replantearse la naturaleza de estos problemas y a cuestionarse el marco del estado nacional que antes les dio sentido.

Muchos otros son los temas de importancia que se tocan: el problema de la formación de profesionales, la discusión de los problemas de las escuelas de antropología integradas a las universidades estatales y sus peculiares problemas (la excentricidad dentro de la excentricidad). Todos temas cuya discusión no deben ser obviada en el esfuerzo colectivo de entendernos y criticarnos.

Por supuesto, también hay afirmaciones polémicas. Yo no estoy muy segura de que la postulación de dos grandes tendencias: la historicista y la sociológica (p. 55) permita encuadrar claramente el desarrollo de nuestra antropología. Aunque entiendo que se trata de un esfuerzo explicativo, pienso que se corre el riesgo de construir un marco rígido que haría difícil entender las múltiples rupturas de estas fronteras. Por mencionar dos ejemplos: se integra a Manuel Gamio y a Ángel Palerm en la tendencia sociológica, pero Manuel Gamio también se forma en la tradición del Museo Nacional y Ángel Palerm tiene una aportación importante en una línea de trabajo, junto con Eric Wolf, que deviene de una profunda investigación histórica sobre el área mesoamericana. Que algunos se hayan orientado más a las tareas de aplicación, finalmente expresadas en la orientación hacia la antropología social, no debe oscurecer el hecho de que todos se formaron en la misma matriz historicista, a cuya trascendencia habría que orientar más esfuerzos de investigación.

No puedo dejar de comentar, aunque sea un asunto menor dentro de la obra, las afirmaciones que se hacen sobre los motivos que llevaron a proponer en la ENAH, en 1992, la discusión sobre una posible fusión de las carreras de antropología social y etnología, por un lado, y las de historia y etnohistoria por otro. Se le califica de "imprudencia con la que se asumen los programas de adelgazamiento estatal" (p. 105). Yo formé parte de la administración que impulsó tal propuesta, y aunque en esos meses yo ya no formaba parte, sí estaba ahí cuando esto se empezó a pensar. Estoy segura que el argumento del "adelgazamiento" neoliberal no estaba en el centro de la preocupación. El propio Andrés Medina ha puesto a discusión la pertinencia de recuperar el tronco común,³

³ Conferencia dada al 8° Semestre de la Licenciatura en Antropología Social de la ENAH, el 9 de septiembre de 1999.

propuesta con la que coincido en vista de que las licenciaturas se han formado por un proceso más bien azaroso y coyuntural, aunque después hayan podido afianzar su identidad y objeto de estudio; esto último es —como se plantea en el mismo artículo— el caso de la de etnohistoria. Con semejante preocupación puede entenderse también este esfuerzo que permitiría reubicar claramente objetos de estudio, perfiles profesionales deseados y el propio papel de cada carrera dentro de la madre ENAH. Una preocupación ligada a esto era, ciertamente, la responsabilidad por el mejor uso de recursos limitados, pero de eso a articularlo con una intención neoliberal, hay una distancia muy grande.

En fin, he dejado para el final un tema que, quizá sin ser el más importante, ha calado hondo en mí: la recuperación de Ricardo Pozas. El trabajo final del libro me suscitó un reencuentro con el entrañable maestro y con una necesaria reconsideración de su obra. Esta debería pasar también por una revaloración de su trabajo docente, al que muchos debemos tanto.

Y ya que de docencia hablamos ¿por qué no discutimos todo esto y más en un encuentro, coloquio, o lo que sea, donde examinemos el papel del conocimiento de la antropología mexicana, al que Andrés Medina se ha entregado, en la formación de nuestros profesionales? El autor reivindica, junto con Augusto Urteaga, la fundación de la cátedra de antropología mexicana, que me ha permitido hacer mi propio frente de batalla por el conocimiento y situación de nuestra tradición disciplinaria y coincido ampliamente con la importancia de esta materia en la formación de profesionales. Yo sé que se enseña en la ENAH, pero desconozco si se imparte en otras escuelas, si es obligatoria o no, su lugar dentro de los *currícula*, sus objetivos mínimos. Me entusiasma saber que Mechthild Rutsch⁴ y Mette Wachter la estén impartiendo. Sospecho que hay ahí líneas de trabajo interesantes y novedosas. Hay que renovar esta cátedra. Sentémonos a conversar.

Mucho de esta conversación será, necesariamente, sobre las “figuraciones” de cada quien. Yo no me preocuparía tanto como lo hace Andrés Medina por proponernos temas que devienen de sus intuiciones. El rigor que le exige la amistad de Carlos García Mora, no limitan a éste último para escribir un artículo tan bello (e intuitivo, diría yo) como el que escribió en defensa de nuestro trabajo frente a la Iniciativa de Ley General del Patrimonio Cultural (García Mora 1999). Así que, sin exa-

⁴ Coordinadora del Seminario de Filosofía, Historia y Sociología de la Antropología en México, referido por Andrés Medina como el “Seminario del último viernes”, con sede en la Dirección de Etнологía y Antropología Social del INAH. Una reseña de este seminario fue publicada en *INVENTARIO ANTROPOLÓGICO*, v. 4, 1998, pp. 331-336.

gerar el lirismo, amplíemos la discusión ya iniciada con muy buenos frutos en el "Seminario del último viernes", al que Andrés Medina rinde reconocimiento.

Bibliografía citada:

- GARCÍA MORA, CARLOS, 1999. "Responsabilidad científica del INAH". En: *El Ángel Cultural* (suplemento), México, domingo 30 de mayo de 1999, p. 4, 1a. columna.
- KROTZ, ESTEBAN, 1988. "Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática metodológica en la antropología mexicana actual". En: *Iztapalapa*, año 8, n. 15, pp. 7-18.
- _____, 1992. "Aspectos de la discusión antropológica". En: *Nueva Antropología*, v. XIII, n. 43, pp. 17-26.
- MEDINA, ANDRÉS, 1963. "Características del subdesarrollo en una comunidad indígena de los Altos de Chiapas". En: *Tlatoani*, 2ª época, n. 16, pp. 17-24. [La referencia ha sido tomada de una bibliografía proporcionada por el propio autor].
- _____, 1999. *En las cuatro esquinas/en el centro: etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: UNAM-FFL (tesis de doctorado en antropología; directora de tesis: Johanna Broda).

Ruth E. Arboleyda
Dirección de Estudios Históricos-INAH



MUÑOZ CAMARGO, DIEGO, *Historia de Tlaxcala. Paleografía, introducción, notas y apéndices e índices de Luis Reyes, con la colaboración de Javier Lira Toledo*. CIESAS/UAT/Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tlaxcala 1998, 435 p., ISBN 968-865-065-X.

A lo largo de su fructífera trayectoria como estudioso de la que antes llamábamos "Historia Antigua de México" y ahora "Etnohistoria", el maestro Luis Reyes García ha propugnado por el uso de las "fuentes originales" en las investigaciones históricas. Esto que parece una verdad de Perogrullo, algo obvio, no siempre se practica, y de ahí la casi machacona insistencia de Luis Reyes en que los historiadores y etnohistoriadores utilicemos documentos y crónicas de primera mano.¹

¹ Este texto se basa en la presentación de la obra organizada por la Coordinación de la División de Ciencias y Humanidades de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, el 12 de junio de 1998.

De acuerdo, pero esos documentos primarios no siempre están a la mano y no cualquiera puede tener fácil acceso a ellos.

El maestro Reyes ha invertido muchos años, toda una vida, en la tarea de buscar esta clase de fuentes, en investigar su origen, en paleografiar sus textos, en traducirlos cuando están en náhuatl (su lengua origen), en anotarlos con el cuidado que merecen y en preocuparse porque se publiquen. En esta senda continúa y enriquece una tradición de estudiosos que se han consagrado al análisis de nuestras fuentes históricas. Su contribución es especialmente significativa en el campo de los documentos en náhuatl y en pictografías de la tradición prehispánica. Destacan así la *Historia Tolteca Chichimeca* (con Paul Kirchhoff y Lina Odena Güemes, publicada en 1976), los documentos de Cuauhtinchan (1978), las *Actas de Cabildo de Tlaxcala* (1983), y más recientemente los *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo XVI* (1996) y la *Matrícula de tributos* (1998), de la colección de códices del Fondo de Cultura Económica.

La historia que Luis Reyes nos relata sobre los avatares del manuscrito del célebre Diego Muñoz Camargo (uno de tres de su autoría), es sorprendente: tuvieron que pasar casi cuatro siglos para que por primera vez se publicara la versión original –la mera mera– de la *Historia de Tlaxcala*. En el esquema que a manera de genealogía nos presenta el maestro Reyes en la página 9 de su “Introducción”, vemos gráficamente y con gran claridad el origen y ramificaciones (copias) de las tres obras de Muñoz Camargo.

Dichas obras son, en primer lugar, el *Borrador de la Historia de Tlaxcala* (que el maestro fecha entre 1580 y 1595); en segundo, la *Descripción* de 1585, y en tercero, la *Suma y epílogo de toda la descripción de Tlaxcala*, de 1588. Los tres están fuera de México: la *Historia de Tlaxcala*, en la Biblioteca Nacional de París (Ms. mexicain 210), desde 1889; la *Descripción* en la Universidad de Glasgow, desde 1783; y la *Suma y epílogo* en la British and Foreign Bible Society, a partir de 1832.

La *Historia de Tlaxcala* recorrió un largo camino para, por primera vez, conocerse ahora en Tlaxcala, su cuna, gracias al maestro Reyes, a sus alumnos (especialmente Javier Lira Toledo), así como a las dos instituciones que él enlaza: el CIESAS y la Universidad Autónoma de Tlaxcala, a las que se aúna el Gobierno del Estado de Tlaxcala. Vale la pena recordar que es el quinto título de la colección “Historia de Tlaxcala” que vienen publicando ambas entidades. La presente edición de Muñoz Camargo que aquí comentamos, está acompañada de varios textos, que le agregan valor y sin duda son aportaciones al conocimiento de autor y obra: una síntesis de la biografía y de las obras; un catálogo de documentos sobre el historiador y su familia (localizados en el Archivo Ge-

neral del Estado de Tlaxcala); índices analíticos y la comparación de los capítulos de la edición de 1892 y los párrafos de la presente edición. Se suma a *La escritura pictográfica en Tlaxcala* (del propio Luis Reyes), *El movimiento revolucionario en Tlaxcala* (de Raymond Buve), la *Suma y epílogo de toda la descripción de Tlaxcala* y la *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala* (de Juan Buenaventura Zapata y Mendoza).²

La Historia de Tlaxcala

El trayecto de la *Historia de Tlaxcala* fue largo y complejo; pasó por varias manos. Así, fray Juan de Torquemada, franciscano autor de la *Monarquía Indiana*, la conoció a principios del siglo XVII (1611), antes de que Muñoz Camargo la concluyera, y la usó ampliamente en su trabajo. El italiano Lorenzo Boturini la poseyó en 1746, y la encontramos consignada en su *Museo Histórico Indiano*. Pasó luego a la Universidad de México, al Museo Nacional (en 1836), y al poco tiempo, entre 1821 y 1840, a manos del francés José Mario Alejo Aubin. Fue precisamente en 1840, cuando el *Borrador de la Historia* salió del país, en el equipaje del Sr. Aubin, junto con otros muchos manuscritos mexicanos valiosísimos y fue a enriquecer el acervo de la Biblioteca Nacional de París, donde hoy se encuentra.

Lleva por título *Pedazo de Historia verdadera. Historia de la ciudad y provincia de Tlaxcala y su república por Diego Muñoz Camargo. Escrita en 1576. Volumen de 64 fojas numeradas de la 30-94*; es el número 210 de la colección de escritos mexicanos. La descripción de Boturini coincide exactamente con esta ficha, pues señala que tenía 64 fojas y que le faltaba “el principio y el fin” (p. 7).

De este *Pedazo de Historia*, como la catalogaron en París, se conocen más de diez copias, que desde el siglo XVIII tuvieron en su poder diversos estudiosos y coleccionistas, algunos de los cuales fueron publicándolas en distintos momentos. Luis Reyes nos dice que la más difundida, es la que hizo Alfredo Chavero, quien “basado en el trabajo previo de José Fernando Ramírez”, corrigió el texto y lo publicó en 1892, pero sin la “Historia natural”, y a la que le corrigió el estilo original y suprimió algunas partes (p. 10). De la publicación de Chavero derivaron otras.

² Las fichas precisas de esta colección son: 1) Luis Reyes García, *La escritura pictográfica en Tlaxcala: dos mil años de experiencia mesoamericana*. UAT/CIESAS, Tlaxcala 1993, 341 pp. 2) Raymond Buve, *El movimiento revolucionario en Tlaxcala*. UAT/ULA, Tlaxcala 1994, 589 pp. 3) *Suma y epílogo de toda la descripción de Tlaxcala* (a cargo de Andrea Martínez Baracs; paleografía, presentación y notas de A. G. Martínez B. y Sempat Assadourian; prólogo de Wayne Ruwet). UAT/CIESAS, Tlaxcala 1994, 257 pp. 4) Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala* (transcripción paleográfica, traducción, presentación y notas de Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs). UAT/CIESAS, México 1995, 746 pp.

Yo, por ejemplo, poseo una de ellas, editadas por el Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México en 1947.

La edición que ahora celebramos es la primera que se basa directamente en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, en realidad una copia que fue hecha por un amanuense en el siglo XVI (p. 25). El original no se conoce y ojalá alguna vez aparezca (¿Lo habrá o serán muchos "borradores"? ¿O es la puesta en limpio de muchos pedazos?).

En su detallada y erudita "Introducción", el maestro Reyes, a la manera de un detective, nos conduce con claridad y concisión por la búsqueda que emprendió en pos de conocer la escritura original de la *Historia* (el *Borrador*) y sobre el posible destino del original y de sus partes. Nos dice que algunos creyeron que las cinco partes que la componen eran independientes. Éstas son: la Historia de Tlaxcala, la Historia Natural, la Relación de la Grana Cochinilla, las Pinturas sobre la Grana y el Calendario. No glosaré estas búsquedas detectivescas, pero vale la pena decir que lo que ahora vemos publicado es el llamado *Borrador o Pedazo de Historia* completo, sin el Calendario ni las Pinturas.

Técnicas de búsqueda similares, testimonios de buena investigación, aplica el maestro Reyes al tratar de dilucidar las fechas en que Muñoz Camargo escribió la *Historia*. Tampoco caben aquí los detalles, salvo el establecimiento de que es una de esas obras que un autor va escribiendo no de golpe y porrazo, sino a lo largo de muchos años, añadiendo, modificando, rectificando...

Al parecer, Muñoz Camargo comenzó a escribir antes de 1562 (pp. 34, 36) y lo hizo hasta "cuando menos el año de 1592" (p. 51). Probablemente trabajó en esta obra hasta poco antes de su muerte (p. 36). Le dedicó unos 30-40 años de su vida (p. 37).

Quién era Muñoz Camargo y su contexto

En su semblanza del historiador, el maestro Reyes lo pinta un tanto descarnadamente, a él y su obra: "Obra que se estructuró a base de obras previas..., redactadas por encargo, y como parte de las actividades de funcionario público del autor; su contenido responde a los intereses de la nobleza indígena y a los de la nueva sociedad colonial" (p. 53).

A juicio del maestro Reyes, Muñoz Camargo "se considera español" y su obra es producto "de sus respuestas como funcionario" tanto a cuestionarios del gobierno colonial (las relaciones geográficas) como de los indios principales tlaxcaltecas (p. 37). Fue intérprete de la alcaldía mayor de Tlaxcala y estuvo vinculado, de entre las varias casas señoriales, a la Ocotelulco.

Muñoz Camargo, mestizo biológico, era "una persona preparada y adentrada en los conocimientos de los colonizadores" (p. 39), con una formación cristiana europea. Fue educado como español, hablaba náhuatl pero, como otros de su tiempo, enmarcó sus interpretaciones en explicaciones providencialistas "y como resultado de hazañas" de los individuos. Pero también era racionalista. Justificaba la conquista "por la difusión del cristianismo" y consideraba que el sistema colonial conllevó "el desarrollo y mejoramiento de la sociedad indígena" (p. 54).

Una muestra de su forma de pensar cuando comparaba lo viejo con lo nuevo: cuando habla del náhuatl nos dice: "es una lengua la más amplia y copiosa que se ha hallado, después de la latinidad..." (p. 75).

De su cercanía con la cultura ibérica del tiempo, quedan muchas muestras en su frecuente uso de términos árabes: *almaizar* para los bragueros largos; *alarbes* (o beduinos) para los crueles chichimecas...

La mezcla de racionalismo y providencialismo que el maestro Reyes señala queda bien ejemplificado en los pasajes en los que nos describe las lagunas de los llanos de Perote (Tlachac, Atlichichica y Quecholac: que hoy conocemos como xalapasgos).

Del providencialismo:

Los naturales de esta tierra no saben decir ni distinguir lo que puede ser y de cómo estas lagunas se hicieron, ni de dónde se ceban en unos tan grandes llanos sin tener corrientes de ninguna parte, sino que dios fue servido que estuviesen en estos llanos por manifestar a los hombres su omnipotencia, que nadie las puede alcanzar ni comprender (p. 277).

Del racionalismo:

Estas dichas lagunas y ojos de agua no se les ha hallado fondo aunque se ha procurado saber; algunos de nuestros españoles quieren decir que son respiraderos de la mar y este parecer no me satisface porque de donde están estas lagunas a la mar hay muy gran cumbre y altura, y es cosa imposible imaginar tal cosa, sino que naturaleza y el tiempo las produjo y han quedado de la manera que queda tratado (p. 277).

Teresa Rojas Rabiela
CIESAS-México



RAMAYO LANZ, TERESA, *Los mayas pacíficos de Campeche*. Universidad Autónoma de Campeche, Campeche 1996, 259 p., ISBN 968-6585-49-4.

Los mayas pacíficos de Campeche es una obra que sin duda cumplirá el objetivo de llegar a un público más amplio que el reducido círculo de especialistas, tal como fue pensado por su autora. Las 116 páginas de texto se pueden leer con agilidad, gracias a su capacidad de síntesis y su lenguaje sencillo y directo, a pesar de la complejidad de los fenómenos y acontecimientos que aborda en cada uno de los cuatro capítulos y el epílogo que la integran.¹

Es digno de reconocimiento que esta obra se haya enfocado a los llamados mayas pacíficos de Campeche, es decir, a un sector de la población indígena de la Península opacado por la gran atención que la historiografía ha prestado a los *cruzoob* vistos como los que encarnaron y expresaron lo mejor de la resistencia maya del siglo XIX. La obra de Teresa Ramayo realiza un rescate histórico y nos muestra la importancia que tuvieron esos supuestos pacíficos en la historia regional y nacional e inclusive internacional – esto último en especial por su influencia en las relaciones de México con Inglaterra país de donde provenían los colonos asentados en Belice.

La obra refiere en primera instancia los antecedentes de la llamada Guerra de Castas, destacando el despojo de tierras, el sistema tributario, el “desprecio cotidiano por el color de la piel”, la participación de los mayas en las pugnas armadas de los “blancos”, el incumplimiento de promesas sobre la abolición de contribuciones y el reparto de tierras, las dificultades de los caciques para preservar su poder, situaciones que a la postre serían en conjunto los detonantes para la rebelión encabezada por caciques que vislumbraron posibilidades de éxito ante la división de los blancos.

En relación con los llamados “indios pacíficos de sur” –como fueron denominados por las élites del siglo XIX– o “mayas pacíficos de Campeche”, como prefiere denominarlos la autora, la obra da cuenta de aspectos de la organización militar de estos rebeldes para afrontar la guerra con las fuerzas gubernamentales; de los acontecimientos que los llevaron a diferenciarse de los rebeldes *cruzoob*; de sus alianzas, negocia-

¹ La obra tiene además de las 116 páginas de texto, 143 páginas que contienen un anexo documental, bibliografía, un conjunto de fichas de documentos que se encuentran en diversos archivos de Mérida, Campeche y la ciudad de México y dos mapas.

ciones y rupturas tanto con el gobierno mexicano y campechano como con otros grupos rebeldes; así como de sus relaciones y pugnas con los colonos beliceños quienes les disputaban sus territorios y apoyaban a los *cruzoob*. Pero también destaca aspectos de las pugnas internas de sus dirigentes; sus desplazamientos en el espacio peninsular; sus crisis, éxitos, fracasos y alternativas ante las consecuencias del éxito que fue obteniendo el gobierno blanco y sus aliados hacia fines del siglo XIX para retomar el control de los pueblos cheneros y los espacios de una zona denominada La Montaña, que había estado en manos de estos rebeldes denominados pacíficos. Todo esto vinculado al marco de las pugnas por el poder en la Península entre meridianos y campechanos y, a partir de los años sesenta del siglo XIX, a las de los grupos políticos de la naciente entidad campechana bajo cuya jurisdicción quedaron los pueblos de los indios pacíficos.

Sobre este asunto de la jurisdicción, cabe aclarar que el Departamento de Yucatán—así se le denominó al estado durante el centralismo—fue dividido en 1837 en cinco distritos: Mérida, Campeche, Izamal, Valladolid y Tekax; este último extendía su jurisdicción hasta los territorios que hoy conforman la parte oriental del actual estado de Quintana Roo.² Sin embargo, la obra nos revela que entre los puntos del Convenio de División Territorial celebrado entre autoridades yucatecas y campechanas, se acepta de manera tácita que los pueblos controlados por los llamados indios pacíficos, tanto desde el punto de vista militar, como del geográfico, histórico y administrativo “siempre” habían formado parte del distrito de Campeche; es decir, que este distrito también tenía jurisdicción en la zona oeste del actual territorio de Quintana Roo donde estaban asentados los “pacíficos” de la Montaña. Por eso, al momento de repartirse el territorio y los enemigos, las autoridades campechanas y yucatecas trazaron una línea imaginaria de norte a sur de la Península que determinaba que los yucatecos se ocuparían de los mayas rebeldes orientales y los campechanos de los pacíficos del sur. En la obra se demuestra el afán del gobierno campechano por controlar la zona que le correspondía, así como sus negociaciones con los líderes pacíficos hasta fines del siglo XIX cuando el general pacífico Eugenio Arana fue objeto de un homenaje, reconocimiento que—según la autora—para los poderosos fue un acto estrictamente ritual y para los mayas pacíficos fue una esperanza frustrada. Una ficción política en la que los pode-

² Sobre esta división política de Yucatán véase: *Trabajos hechos por la Comisión de la H. Junta Departamental, auxiliada por facultativos sobre la división provisional de este Departamento que previene la Constitución*. Oficina de Espinosa, Mérida 1837.

rosos les palmearon el hombro antes de sumergirlos en la obscuridad histórica.

Afortunadamente, la obra *Los mayas pacíficos de Campeche* proporciona información valiosa que nos hace ver con luz propia a esos mayas “pacíficos” y, a mi juicio, corresponde a las propuestas recientes para el análisis del papel de los grupos subalternos en la formación o modificación de las sociedades de las que forman parte.

En la última década del presente siglo, una corriente historiográfica ha cuestionado la supuesta pasividad de los campesinos—entre ellos los indígenas— en las negociaciones políticas nacionales o regionales. Steve Stern³ ha señalado que la mayoría de los estudios acerca de los campesinos como actores sociales observan que cuando ellos se rebelan, lo hacen en reacción a cambios determinados por fuerzas o “sistemas” externos todopoderosos. Sus modos de conciencia aún en la rebelión, generalmente se han visualizado como limitados o predecibles y lógicamente derivados de su posición “estructural” en la sociedad. El problema es que una tendencia que es parcial, ha sido tomada para representar el factor esencial del comportamiento y conciencia política del campesino.

Es por eso que se ha vislumbrado que existe la necesidad de repensar algunas suposiciones y paradigmas, como son aquellos que destacan a los campesinos exclusivamente como parroquiales y “reactores defensivos”. Stern apunta que es imprescindible ver también el rol de los campesinos como iniciadores continuos en las relaciones políticas entre ellos mismos y con los otros grupos sociales; pues, como él señala, a pesar de todos los avances hechos en el campo de los estudios agrarios, aún estamos empezando a comprender las maneras múltiples en las que los campesinos continuamente han manejado sus mundos políticos: en aparente quietud y en tiempos de rebeldía, como iniciadores del cambio y como reactores a él, como gente simultáneamente dispuesta a “adoptar” las fuerzas objetivas fuera de su control y a “resistir” incursiones y defender logros obtenidos a pulso.

Estudios recientes sobre México y Latinoamérica (como los que se citan en las notas 3, 4 y 5) han visualizado a la gente nativa continuamente involucrada en la formación de sus sociedades, algunas veces en el papel de iniciadores políticos, no simplemente como reactores y con frecuencia ejerciendo un fuerte impacto limitante sobre sus superiores locales y sobre los actores o sistemas “externos”. Esta perspectiva de

³ Véase Stern 1987 (el libro, del que forma parte este texto, contiene un conjunto de trabajos de diversos autores que dan cuenta de la experiencia histórica del campesinado andino).

análisis ha conducido a algunos estudiosos a demostrar que la formación del Estado mexicano, no fue sólo producto de las luchas con y entre las clases dominantes y las potencias extranjeras, sino también un proceso en el que estuvieron estrechamente involucrados los campesinos, los pequeños propietarios y mucha gente más que conformaba el grueso de la población mexicana del siglo XIX. Se ha demostrado que esta implicación no llevaba un signo único –manipulación, cooptación y derrota–, sino que se trataba de un conjunto de conflictos de rica textura en el que todas las clases y grupos étnicos lucharon para encontrar aliados y definir sus metas políticas y sociales. Que la lucha fue desigual, no es necesario decirlo, pero los resultados –como dice Florencia Mallon– no siempre estuvieron determinados *a priori*, y las acciones de los vencidos, lo mismo que las de los victoriosos, ayudaron en última instancia a moldear los contornos del Estado-nación.⁴

La formación del Estado –como ha referido Guardino– es un proceso dinámico y multilateral en el cual los grupos sociales compiten y alteran el Estado, lo que hace y a quién da acceso a sus recursos. En el México del siglo XIX, estos asuntos fueron disputados por muchos y diferentes actores sociales. Estos incluyeron a los campesinos que participaron en muchas rebeliones y movimientos políticos locales, regionales y nacionales del período. Los campesinos de México fueron centrales para la destrucción del Estado colonial español así como para la formación del Estado nacional mexicano que virtualmente sucedió al anterior. Las luchas en las que los campesinos tomaron parte en el México del siglo XIX, no fueron batallas sobre si habría o no un Estado; eran luchas sobre lo que sería el Estado. La implicación de lo anterior es que los campesinos no son, como asevera Eric Wolf, anarquistas naturales; ellos buscan influenciar la forma del Estado y, además, usar las instituciones existentes para sus propios fines.⁵

Así lo hicieron esos mayas “pacíficos” que nos descubre la autora y que durante medio siglo fueron actores de primer orden en la llamada Guerra de Castas. Sin embargo, de acuerdo con la obra, este papel protagónico fue llegando a su fin hacia la última década del siglo XIX y principios del presente.

En el último capítulo y el epílogo de la obra la autora nos proporciona una imagen desoladora de la suerte que corrieron los pueblos y las sel-

4 Florencia Mallon (1989). Esta autora (1995) también ha realizado una investigación comparativa entre las regiones de la Sierra central y el norte de Perú y los estados mexicanos Puebla y Morelos y encuentra que de las cuatro regiones estudiadas, tres desarrollaron cierta forma de nacionalismo campesino por medio de luchas nacionales e internacionales que afectaron a los países en la segunda mitad del siglo XIX.

⁵ Guardino 1991: 15-16; véase también Guardino 1995: 185-187.

vas que tanto los mayas "pacíficos" de los Chenes como los de La Montaña tuvieron en sus manos, por el "encadenamiento" de los primeros a las fincas que se consolidaron en la región y por la invasión que sufrieron los segundos como consecuencia, principalmente, del auge de la industria chiclera en manos de los norteamericanos. En fin, un panorama en el que el maya de esas regiones no podía vislumbrar más que dos alternativas: la servidumbre o la extinción.

La autora seguramente tuvo evidencias contundentes para llegar a las conclusiones anteriores, pero es posible —como dice Carmagnani— que esté subestimando el alto grado de coherencia, proyección y coordinación indígenas, es decir, su capacidad de reconstitución étnica, por lo que termina por caracterizar su sucesiva desestructuración. Esta crítica de Carmagnani (1993: 230-231) es a propósito del estudio de Nancy Farriss (1992), *La sociedad maya bajo la dominación colonial: la empresa colectiva de sobrevivencia*, que sostiene que la segunda conquista de los mayas se dio en dos momentos: en el último tercio del siglo XVIII las reformas borbónicas privaron a los mayas de su autonomía económica y a partir de la independencia los criollos privaron progresivamente a los mayas de su autonomía política. M. Carmagnani da cuenta en *El regreso de los dioses*, para el caso de Oaxaca, de esa capacidad de reconstitución.⁶ Desde luego, los procesos de reconstitución son lentos y tal vez por eso —para el caso al que nos referimos— no son perceptibles a través de la documentación del mismo siglo XIX. En ese sentido creo que los antropólogos y otros estudiosos de las sociedades actuales nos podrían decir mucho al respecto si se abocaran al pasado reciente y el presente de los pueblos cheneros y pacíficos y de ese modo aquilatar su probable papel como iniciadores políticos en períodos de aparente quietud, es decir, exentos de conflictos armados como lo fue la Guerra de Castas.

Bibliografía citada:

- CARMAGNANI, MARCELO, 1993. *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. México: FCE.
- FARRISS, NANCY, 1992. *La sociedad maya bajo la dominación colonial: la empresa colectiva de sobrevivencia*. Madrid: Alianza.
- GUARDINO, PETER, 1989. *Peasant, Politics and State Formation in Nineteenth Century Mexico: Guerrero, 1800-1857*. San Diego: Department of History

6 Véase especialmente el capítulo II de Carmagnani 1993.

University of Chicago/Center for U.S.-Mexican Studies University of California (mecanoescrito).

_____, 1995. "Barbarism or Republican Law? Guerrero's Peasant and National Politics, 1820-1846". En: *The Hispanic American Historical Review*, v. 75, n. 2, pp. 185-213.

MALLON, FLORENCIA, 1989. "Los campesinos y la formación del Estado en el México del siglo XIX: Morelos, 1848-1858". En: *Secuencia*, n. 15, pp. 47-96.

_____, 1995. *Peasant and Nation: the Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.

STERN, STEVE J., 1987. "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience". En: Steve J. Stern, ed., *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, pp. 3-20. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Trabajos hechos por la Comisión de la H. Junta Departamental, auxiliada por facultativos sobre la división provisional de este Departamento que previene la Constitución. Oficina de Espinosa, Mérida 1837.

Arturo Güémez Pineda
Unidad de Ciencias Sociales-UADY



RIVERA, CAROLINA, *Vida nueva para Tarecuato: cabildo y parroquia ante la nueva evangelización*. El Colegio de Michoacán, Zamora 1998, 341 p., ISBN 968-6959-94-7.

Andrew Roth afirma en la contraportada de este libro que la investigación de Carolina Rivera "continúa y complementa el trabajo" de Pedro Carrasco sobre el catolicismo popular tarasco y que documenta la relación entre religión y política que el autor citado anticipó cuando en la primera mitad de los años cuarenta realizó su estudio en Michoacán (Carrasco 1976).

A pesar del tiempo transcurrido desde la publicación de la obra de Carrasco, que era parte de su tesis doctoral presentada en la Universidad de Columbia en 1949, parece que ciertos temas por él abordados siguen siendo una fuente para la investigación, la discusión teórica y, también, para la comprensión de fenómenos clave, ya que el estudio de la religión nos remite a la interacción social, a la conformación de espacios comunitarios y regionales y al escabroso tema de la etnicidad.

Cambio cultural, religión popular, secularización y relación de la organización del culto con la política de las comunidades, son los principales ecos del libro de Carrasco, *El catolicismo popular de los Tarascos*, en la obra de Carolina Rivera. Ecos que no sólo enlazan el libro con una tradición de investigación, sino que interrogan sobre el contenido de lo religioso y de los conceptos utilizados para describir su papel en espacios de vida compartidos.

Estas interrogantes abordan a la autora al confrontarse con la realidad de Tarecuato, pueblo cercano a Zamora (Michoacán), ubicado a orillas de la región denominada Meseta Purhépecha. Considerado pueblo indígena debido a "su posición dentro de una región o campo social diferenciado del cual forma parte" (p. 41), muestra una serie de transformaciones en la organización del culto religioso que han propiciado, por una parte, una fractura en las formas de experimentar y practicar la religión católica y, por otra, una dicotomía política que enfrenta a partidarios del PRI y del PRD. Pero lejos de ser vividos estos cambios en campos de acción disímiles, se sobreponen para complejizar la etnografía de Tarecuato. Este perfil complejo es el que se desglosa en las páginas del libro.

Para ello, Carolina Rivera identifica dos instituciones religiosas en la localidad, el cabildo y la parroquia. La primera, según la autora, es equiparable a los sistemas de cargos o mayordomías de Mesoamérica, mientras la segunda forma parte de la división institucional propia de la jerarquía católica regional.

De una u otra manera, la vida religiosa después de la evangelización colonial ha estado marcada en el México indígena por conflictos y colaboraciones con las jerarquías religiosas, tal como ocurrió en Tarecuato, donde después de los años cincuenta los sacerdotes "legitimaron, en la práctica, su estancia en la localidad al involucrarse en actividades comunitarias" (p. 20). Sin embargo, a partir de 1984 dos movimientos de renovación espiritual propugnados por la parroquia canalizaron las confrontaciones con el cabildo. El primero, denominado Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo (1984-1987), fue rechazado por la feligresía, mientras que el segundo, conocido como Sistema Integral de la Nueva Evangelización (SINE), se concretó hace una década, aproximadamente, y a su propuesta pastoral se encuentran adheridas cerca de 700 parroquias, tanto en México como fuera del país.

La sustitución de los santos y de la lógica de los cargos por el Evangelio y el Espíritu Santo acompañó la lucha por los espacios rituales; así, el nuevo movimiento se adueñó de capillas barriales e incluso de imá-

genes sagradas asentadas en casas de cargueros. Lucha que se libraba por el control de “los objetos simbólicos (santos), espacios sagrados (capillas) y los espacios de socialización (fiestas)” (p. 22). De esta manera, la nueva propuesta aprovechaba la estructura espacial y simbólica propia del cabildo para introducir su mensaje evangelizador.

Estos hechos son desglosado en el libro desde una perspectiva histórica pero, sobre todo, desde la etnografía. Así, mientras el segundo capítulo aborda la organización social del Cabildo, el tercero y el cuarto muestran la presencia y papel de los sacerdotes en Tarecuato y la implantación de las nuevas pastorales a partir de la década de los ochenta. El minucioso desglose de los datos dirige los pasos a la presentación de los actores involucrados en este conflicto religioso pero, especialmente, proporciona un marco antropológico para enlazar esta disputa con dos temas que trascienden la confrontación tradición *versus* cambio, que son los de la política y el discurso étnico.

Si otros casos de estudio situados en momentos históricos o ubicaciones regionales distintos han ofrecido información sobre la desaparición de prácticas religiosas a manos de las jerarquías católicas y/o los consiguientes enfrentamientos, Carolina Rivera muestra cómo en Tarecuato estas circunstancias se dirigen hacia la arena política y tienen en el discurso sobre la indianidad y el territorio comunitario sus puntos de referencia.

En 1976, Danièle Dehouve anticipaba para los casos de Guerrero estudiados en su libro *El tequio de los santos y la competencia entre los merca-
caderes*, que:

La única posibilidad que tiene la facción anticlerical de rehabilitar la cultura indígena consiste en adherirse a un partido político nacional de oposición y en aliarse a un combate nacional de los “pobres” y los “indios” contra los “ricos” y los “mestizos” (Dehouve 1976: 311-312).

Aunque con matices, esta afirmación empata con lo expuesto por la autora para caracterizar las derivaciones políticas que esta confrontación religiosa ha tomado en Tarecuato. Si Dehouve manifestaba estas ideas como posibilidad, Rivera las plasma en su texto como certeza etnográfica para analizar como el territorio, el uso del espacio y los símbolos sagrados se han racionalizado políticamente, y se erigen como los máximos exponentes del discurso que define o imagina, tal como es afirmado siguiendo a Benedict Anderson (1993), los modelos de comunidad propuestos por los dos grupos en lucha.

De esta manera, mientras que los seguidores de la nueva pastoral se inclinan políticamente por el PRI, los miembros del cabildo, junto a jóvenes profesionistas, han tomado la bandera de la tradición cobijados en las filas del PRD. Estos caminos discordantes cuestionan no tanto la figura de los partidos políticos, sino cómo éstos se imbrican en las formas de vida y definición de una localidad. Como queda reflejado en el libro, los liderazgos políticos se relacionan más con el faccionalismo construido a través del parentesco y la organización residencial y barrial que con las ideologías de carácter partidista.

Igualmente, el discurso de los miembros del cabildo unidos al PRD pretende, en palabras de la autora:

...vincular lo étnico con la acción política y, en donde la revalorización de ciertos símbolos y refuncionalización de algunas actividades –que sólo permanecían en la memoria– aparecen como los elementos que dan sentido a la acción política. Los símbolos se convierten en elementos que revalorizan la etnicidad y su manipulación puede expresar poder, en tanto se manifiestan en un marco de enfrentamientos entre las dos instituciones que representan dos universos simbólicos (p. 281-282).

Por lo tanto, la etnicidad no sólo se convierte en manida resistencia o en “escudo efectivo frente a los intentos de hegemonía social y religiosa propuesta por el proyecto pastoral” (p. 32), sino que adquiere, en palabras de Carolina Rivera, el carácter de “cultura política”. Sin embargo, esta consideración, que pudiera recordar las referencias antropológicas surgidas de los estudios de comunidad, trasciende hacia una relación con el espacio regional. Por ello, la comprensión del enfrentamiento comunitario se lee también a través de los contactos con el exterior que mantienen las fracciones en lucha. Si los miembros del cabildo adscritos al PRD se prolongan en la red partidaria y en la organización regional indígena conocida como Nación Purhépecha, los partidarios de la evangelización lo hacen en el Centro Nacional de Apoyo a las Misiones Indígenas (Cenami). Esta situación recuerda aquello que Ricardo Falla (1988: 540) estudió como “derivación de poder extra-comunitario”, derivación con la que mostró los fenómenos ocurridos en comunidades del Quiché guatemalteco, los que entrelazaban la militancia en distintos credos religiosos con fuerzas políticas nacionales. La consecuencia no es otra que la conexión de las localidades, que forman parte de una región política, con el Estado o con aquellas instituciones que no sólo pueden facilitar recursos, sino fundamentalmente legitimación.

La preocupación por establecer una lógica que haga comprensible el flujo entre vivencia comunal y región, así como las variantes culturales o de clase que se experimentan en tales ámbitos, decantan su marco teórico de análisis hacia el modelo propuesto por Claudio Lomnitz-Adler (1995) para la integración de la sociedad en niveles que, originados en el hogar, se dirigen a la conformación del Estado, pasando por la comunidad y la región. Este ambicioso modelo, que con precaución acomoda la autora a la vida de Tarecuato, tiene, como cualquier intento de definición sistémica, el peligro de establecer generalizaciones en el trabajo de campo, lugar caracterizado por la sorpresa y la singularidad etnográfica inherente a los actores sociales.

De alguna manera, lo hasta ahora expuesto permite ampliar la discusión hacia dos ideas que aparecen apuntadas en el libro. La primera es la lectura de la política como espacio sagrado, es decir, la fetichización de ámbitos considerados secularizados interroga sobre instituciones y acciones que, en vez de participar de una supuesta lógica moderna, en el sentido liberal del concepto, son vividos desde la sacralidad (Lomnitz-Adler 1995; Taussig 1995). Esta circunstancia es sintetizada por la autora en la idea de comunidad y, aunque no sea el tema central del libro, representa una vía de exploración en México si tomamos en cuenta las transformaciones y conflictos políticos que tienen en la religión un espacio de expresión o que, sin tenerlo, pueden ser leídos desde una lógica religiosa, como David Brading (1993) o Jacques Lafaye (1977, 1997) asentaron para la conformación del Estado nacional mexicano.

La segunda idea, que aparece como parte del desarrollo teórico del texto, es la del "retorno del indio" o reindianización, que se desprende de la empatía entre el discurso y la acción política. El texto desnuda el porqué y cómo se produce esa circunstancia en Tarecuato; sin embargo, la singularidad de los caminos que este hecho ha tenido en los últimos años y que tiene en la actualidad, deja abiertas las puertas para una amplia discusión teórica que tome como referencia las investigaciones etnográficas que se llevan a cabo; el caso de *Vida nueva para Tarecuato* es una de ellas.

Para finalizar, y como se ha intentado mostrar en estas reseña, el libro no es un estudio de caso del tradicional sistema de cargos y de los cambios producidos en el mismo durante los últimos años, sino incorpora y relaciona de manera nítida y documentada temas que solían tratarse de forma aislada, pensándolos como singulares por tener lógicas distintas o, simplemente, porque el bagaje crítico y metodológico para afrontar el trabajo de campo no lo permitía.

Por el contrario, Carolina Rivera lleva a cabo este esfuerzo etnográfico y de redacción que fue desarrollado para obtener el título de Maestría en Antropología Social en el Colegio de Michoacán. El resultado es un trabajo ordenado en su presentación y desarrollo por capítulos, y sugere en cuanto al caso etnográfico y a las derivaciones teóricas que se desprenden de los temas abordados. No es casualidad, entonces, que este esfuerzo fuera reconocido y compensado con su publicación y con la obtención de una mención honorífica en el Premio Fray Bernardino de Sahagún 1997 a la mejor tesis de Maestría en Antropología.¹

Bibliografía citada:

- ANDERSON, BENEDICT, 1993. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- BRADING, DAVID, 1993. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Era.
- CARRASCO, PEDRO, 1976. *El catolicismo popular de los tarascos*. México: SEP (Sepentas, 298).
- DEHOUE, DANIELE, 1976. *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*. México: INI.
- FALLA, RICARDO, 1988. *Quiché Rebelde: estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. Guatemala: Universitaria de Guatemala.
- LAFAYE, JACQUES, 1977. *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*. México: FCE.
- _____, 1997. *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*. México: FCE.
- LOMNITZ-ADLER, CLAUDIO, 1995. *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Mortiz.
- TAUSSIG, MICHAEL, 1995. *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.

Miguel Lisbona Guillén
CIESAS-Sureste

1 N. d. I. R.: Sobre estos premios informa el texto de Delia Pérez León, publicado en el volumen 3 del anuario INVENTARIO ANTROPOLÓGICO.



SAFA BARRAZA, PATRICIA. *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México: un estudio sobre la construcción de identidades vecinales en Coyoacán, D. F.* CIESAS/UAM/Miguel Ángel Porrúa, México 1998, 305 p., ISBN 968-842-811-6.

Este libro, como bien indica su nombre, nos habla sobre lo vecinal y sobre la construcción de identidades referidas a un territorio: la Ciudad de México, con énfasis en Coyoacán (una de sus delegaciones políticas). Sin embargo, el texto va mucho más allá de lo que su título anuncia: a la ya de por sí difícil tarea de abordar un tema tan polémico como la construcción de identidades y explorar un espacio tan complejo como la Ciudad de México, se añade la reflexión sobre la relación entre territorio, sociedad y cultura, sobre la historia de la urbanización de la Ciudad de México y de Coyoacán, sobre la heterogeneidad de demandas, formas de organización, mecanismos de lucha y marco administrativo de los movimientos vecinales en el Distrito Federal, así como la discusión sobre la importancia de lo vecinal en el campo de la política y de la lucha por la democracia.

En las primeras páginas la autora señala el objetivo central de su investigación: analizar cómo los habitantes de una ciudad como la de México construyen el sentido de pertenencia a un lugar y se organizan para mejorar, transformar o conservar su entorno habitacional. A lo largo del texto se van presentando objetivos más específicos: 1) abordar la dimensión cultural (entendida como ámbito de la significación) de procesos económicos, de poder y democracia vinculados a la disputa entre diferentes actores sociales por el uso del espacio urbano; 2) mostrar cómo en un contexto de complejidad creciente, lejos de darse el pronosticado fin de los vecindarios, lo vecinal se revitaliza; 3) volver comprensible la manera en que se define y se usa la identidad vecinal; 4) adentrarse en la importancia política de la problemática vecinal.

Para alcanzar sus objetivos, Safa selecciona y analiza casos diversos de construcción de identidades y de lucha por definir los usos del territorio. Los casos que reseña, representan tres tipos de espacios distintos al interior de la delegación Coyoacán: a) un pueblo incorporado a la ciudad (Los Reyes), b) una zona con fuerte carga histórica (el Centro Histórico), y c) colonias populares surgidas en las últimas décadas por invasión de la zona conocida como Los Pedregales. A partir del último caso (menos detallado que los dos anteriores) se introduce en la problemática compartida por organizaciones vecinales de Coyoacán y otros grupos de pobladores de la Ciudad de México, a la que dedica el último capítulo del texto.

Entre las características de la estrategia metodológica empleada por Safa tenemos que: 1) combina sincronía y diacronía; 2) sitúa las problemáticas locales en el contexto de transformaciones y luchas por el espacio en el conjunto de la ciudad; 3) subraya las tensiones y conflictos generados por la heterogénea construcción de significados en torno al territorio; 4) a través de caminos y situaciones diversas, presenta diferentes dimensiones de lo vecinal y múltiples facetas de la identidad vecinal (como experiencia del sujeto, como símbolo colectivo de identificación/diferenciación, como arena social donde se definen distintos actores que luchan por el territorio). Por otra parte, un rasgo distintivo del trabajo realizado por Safa es la creativa combinación de una amplísima gama de técnicas de investigación.

Para los estudios de caso, lleva a cabo entrevistas, observación, participación en rituales festivos y en reuniones de instituciones locales, análisis de estadísticas y de crónicas, relatos locales, libros y artículos sobre la historia de Coyoacán. En el análisis de las fuentes históricas no busca reconstruir hechos, personajes o fechas, ni hallar el origen de las identidades vecinales a través de acontecimientos ordenados cronológicamente, sino estudiar la manera en que los grupos ordenan su experiencia, la recuerdan y la transmiten.

Al analizar la problemática del Centro Histórico de Coyoacán se apoya, además y de manera sustancial, en el registro fotográfico, combinado con entrevistas biográficas. Con el fin de adentrarse en la temática de la revitalización de lo vecinal y de la lucha por el espacio y por la definición del proyecto de ciudad en el Distrito Federal, revisa las noticias sobre organizaciones vecinales aparecidas durante seis meses en uno de los periódicos capitalinos de mayor prestigio y que tiene una amplia sección sobre la metrópoli. Adicionalmente, examina artículos y libros que se ocupan de la discusión sobre los movimientos sociales urbanos en el país, sobre el marco normativo que los rodea y sobre su importancia para la construcción de una democracia participativa.

Cabe enfatizar que si bien el trabajo tiene un corte claramente antropológico por su énfasis en lo cultural, en los procesos de significación y en la diversidad social, se aleja de las tradicionales monografías elaboradas por nuestra disciplina: circunscritas a la pequeña comunidad, con pretensiones holísticas, abundantes en detalles sobre la vida cotidiana de los pobladores de una localidad, apoyadas en largos períodos de residencia en el lugar de estudio. En cambio, nos ofrece una forma de acercamiento poco ortodoxa en antropología: referida a un espacio amplio y sumamente heterogéneo, en la que se presentan diferentes e incluso contrapuestas versiones y puntos de vista de los actores sociales sobre los problemas examinados.

El libro está estructurado en tres partes: en la primera, la autora expone los fundamentos metodológicos y la discusión teórica sobre la identidad y el papel del territorio (en particular del vecindario) en la conformación de estilos de vida, haciendo un examen de textos clásicos y recientes de la antropología y la sociología en torno a estas problemáticas. En esta primera parte ofrece también un panorama sobre el escenario del estudio, mediante la revisión de la historia de Coyoacán y de la urbanización de la ciudad de México.

En la segunda parte explora la construcción de identidades vecinales en el pueblo de Los Reyes y el Centro Histórico de Coyoacán. Al referirse a Los Reyes muestra cómo la memoria histórica de la población local y la tradición son recursos empleados para la construcción de la identidad vecinal. Examina cómo la gente usa el pasado como referencia para responder y explicar situaciones del presente, para interpretar sus vidas, para imaginar lo que son o lo que desean ser, en un contexto de cambios en el uso y propiedad del suelo, de tensiones entre la población originaria y los nuevos residentes y al interior de la propia comunidad.

El caso de Los Reyes permite también a Safa dar cuenta del papel de las tradiciones en la construcción de identidades colectivas, del carácter posicional de éstas y de las tensiones y discontinuidades que las permean. Así, por ejemplo, nos dice que la fiesta en honor del Señor de las Misericordias es un ritual donde se renueva la pertenencia a la comunidad y se confirma la autoidentidad del pueblo, pero los criterios para determinar a quién se incluye y a quién se excluye no son rígidos: "Los pueblos que asisten y participan en las fiestas locales son los 'otros' que no tienen la imagen y sí la veneran, y también 'nosotros' que comparten creencias y tradiciones" (p. 141).

Más allá de éstas y otras fronteras simbólicas comunitarias (marcadas por tradiciones, relaciones de parentesco e instituciones) se encuentran autoridades gubernamentales y eclesiásticas, compañías constructoras, nuevos pobladores y todos aquellos interesados en definir el uso del suelo local. Las tensiones con estos actores sociales, la defensa frente a ellos de las tradiciones del grupo y de su espacio son otras vías de reforzamiento de una identidad colectiva, que no está exenta de conflictos en su interior.

El segundo caso examinado, el del Centro Histórico de Coyoacán, refiere a otras dimensiones de la identidad, vinculadas con lo vecinal. En torno a él, Safa muestra cómo el discurso sobre el pasado de Coyoacán y las marcas dejadas por este pasado en el entorno físico han contribuido a la construcción de identidades personales entre habitantes del lugar.

Enfatiza que el entorno urbano anuncia cierto "estilo de vida", refleja valores, *status*, formas de relación con la naturaleza, a la vez que ordena y enmarca las interacciones sociales. La casa y el vecindario —dice— "son parte de la autodefinición porque contribuyen a definir lo que se es o lo que se aspira a ser" (p. 167). En este contexto, pueden entenderse el interés de los residentes del lugar por preservar las características físicas y los viejos usos del espacio y sus conflictos con autoridades, empresarios de la cultura, comerciantes y "turistas" cuyas prácticas propician la transformación de usos del suelo.

A través del análisis de un conflicto en torno a la construcción de un teatro, la autora da cuenta, además, de cómo el rechazo a la comercialización del Centro Histórico de Coyoacán ha generado movilización vecinal y conformación de alianzas entre diferentes grupos, mostrando así que lo vecinal no sólo se construye con referencias personales de identidad territorial o manifestaciones colectivas de identidad barrial, sino también en la confrontación abierta de diferentes grupos por un territorio.

Finalmente, el caso del Centro Histórico le sirve de apoyo para hablar ya no de la identidad de grupos y personas, sino de los procesos de identificación del territorio por quienes hacen uso de él y de la polifonía de sentidos atribuidos a elementos que operan como símbolos en el entorno urbano.

La tercera y última parte del libro se ocupa de la construcción de identidades a través de la lucha de organizaciones vecinales por propiciar proyectos urbanos alternativos o por mejorar las condiciones materiales del hábitat y la calidad de vida. Se estudian ahí distintas formas de organización vecinal (en cuanto a composición social, contextos y coyunturas de surgimiento, demandas y problemas que enfrentan).

Al iniciar esta tercera parte, Safa analiza formas de organización y lucha vecinal orientadas a la solución de carencias en colonias populares (dando especial atención a Los Pedregales de Coyoacán). Más adelante se ocupa de movilizaciones desarrolladas por vecinos de zonas residenciales habitadas por sectores medios y altos de población. Esta estrategia le permite subrayar la heterogeneidad de intereses, percepciones y prácticas que se tejen en torno al territorio, y destacar que los contemporáneos movimientos sociales urbanos en el Distrito Federal han dejado de ser protagonizados casi exclusivamente por sectores populares, incorporando a distintas clases sociales.

Detrás de la heterogeneidad la autora encuentra un común denominador en las distintas organizaciones vecinales: la oposición a una política urbana construida al margen de sus opiniones, intereses y necesidades y en la que tienen muy poca capacidad de intervención.

La última sección del libro analiza la importancia política de los movimientos vecinales en la lucha por defender el derecho a la diferencia, en el fortalecimiento de la sociedad civil y en la revitalización de la vida pública, en fin, en la construcción de una democracia no circunscrita al terreno electoral, sino entendida como el derecho a participar desde otras instancias en la toma de decisiones sobre el presente y el futuro de la sociedad capitalina y la ciudad en que se asienta.

Entre las premisas teóricas que sustentan el trabajo están las siguientes:

El territorio no sólo es producto de las prácticas humanas, agente pasivo en el que transcurre la vida, sino que es también productor de prácticas, artífice de la realidad.

En los procesos de transformación social, las presiones individuales, las decisiones personales de millones de personas en torno al territorio que usan, tienen tanta importancia como los grandes determinantes macro-estructurales y como las decisiones políticas tomadas en instituciones formales. Estas decisiones están ligadas a la forma en que las personas perciben y experimentan el territorio, a la manera en que construyen su sentido de pertenencia a un lugar.

La definición de lo que se entiende por vecindario no es sólo un asunto de delimitaciones políticas o diferencias económicas, es también asunto de significados y prácticas donde se construye el "adentro" y el "afuera", el "nosotros" y los "otros".

La identidad vecinal, como toda identidad es polisémica (más que homogeneidad y acuerdo, manifiesta tensiones), es producto de un proceso histórico de contrastes, no ajeno al poder y la cultura. Se construye en una arena social donde intereses de diferentes actores y grupos se confrontan; por tanto, no es una cosa sino un sistema de relaciones y representaciones que permite a las personas reconocerse y ser reconocidas, por otros, pero además reconocer a los otros, gracias a lo cual las personas pueden reflexionar sobre el proyecto de vida que desean, ordenar sus esquemas de prioridades y optar entre prácticas alternativas. Es por ello que las identidades movilizan voluntades y sentimientos.

Los individuos no poseen una identidad única, definida de una vez y para siempre; por el contrario, combinan diferentes identidades y en situaciones determinadas optan por presentar aquella identidad requerida. De ahí que pueda afirmarse que las identidades son posicionales, optativas, situacionales; que se crean y recrean constantemente.

Las identidades no se basan en semejanzas o diferencias físicamente objetivas, se construyen sobre símbolos imprecisos a los que las personas pue-

den dar significados diversos. Sin embargo, el discurso en el que la identidad se representa, sacrifica las diferencias y la pluralidad de sentidos en beneficio de una unidad para: 1) intentar resolver las discontinuidades, tensiones y conflictos internos; 2) poder aumentar, frente al exterior, el poder de negociación, de lucha y resistencia. Por eso pertenecer a un grupo con identidad se puede convertir en una ventaja para la negociación de las condiciones de vida.

En sus conclusiones, Patricia Safa enfatiza que no existe una forma única de identidades vecinales. Su estudio muestra por lo menos tres modalidades: 1) basadas en parentesco, rituales e instituciones comunitarias, que subrayan valores culturales y sociales del grupo (como en el caso de Los Reyes); 2) construidas sobre la memoria y la experiencia personal y, a la vez, sobre signos y señales físicas del pasado en un entorno con fuerte carga histórica (como en el Centro Histórico de Coyoacán) y 3) producto de la organización vecinal en la lucha por definir usos del espacio (como en Los Pedregales y en diversas colonias residenciales y populares de la Ciudad de México).

Concluye también que la identidad local se convierte en el eje que articula la organización y las demandas vecinales para defender o mejorar sus lugares de residencia y que las luchas vecinales que se han constituido en un campo nuevo de la política, pueden permitir también la formación de nuevos actores sociales.

Desde mi perspectiva Safa logra exitosamente mostrar: 1) que el espacio es tanto producto como productor de prácticas; 2) que existen diversas formas de identidad y maneras de construirla; 3) que el territorio continúa siendo significativo en las grandes ciudades y que la percepción que las personas y los grupos tienen de él resulta fundamental en los procesos de lucha por el espacio; 4) que las organizaciones vecinales en la capital mexicana tienen importancia como alternativa de participación política.

Guadalupe Reyes Domínguez
Facultad de Ciencias Antropológicas-UADY



SANTOS, MARÍA JOSEFA Y RODRIGO DÍAZ CRUZ, COMPS., *Innovación tecnológica y procesos culturales: nuevas perspectivas teóricas*. Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica (Ediciones Científicas Universitarias; Serie Horizontes y Paradigmas en Ciencia y Tecnología), México 1997, 250 p., ISBN 968-16-5462-9.

El Coloquio Internacional *Tecnología y Procesos Culturales*, realizado en México en febrero de 1994, sirvió de base para este libro que consta de diez ensayos de autores de distintas disciplinas y nacionalidades.

El enfoque llamado de "la construcción social de la tecnología" (COST) se presenta en el capítulo 2. Trevor Pinch, su autor, trabaja en los llamados "estudios de la ciencia y la tecnología", que aquí tenemos la oportunidad de conocer en español y de primera mano. La COST¹ forma parte de la tendencia de la década a presentar fenómenos sociales como resultado de una construcción que hacen actores individuales o institucionales. El capítulo 3 representa un matiz de lo mismo, realizado por Hughie McKay, quien sostiene que la COST permite comprender aspectos ligados al uso de la tecnología, más que a los de producción y el diseño; es una lectura "en clave de vida cotidiana" que permite ver amplios aspectos de la cultura.

Los compiladores, María J. Santos (IIS-UNAM) y Rodrigo Díaz (Depto. de Antropología-UAMI), tienen a su cargo el capítulo 4, titulado "Artefactos sociotécnicos, cultura y poder: hacia una antropología de la innovación tecnológica". Discuten la "construcción social de la tecnología" frente al tema del poder social. La tecnología tiene aspectos culturales, pero se refiere de manera central a un ambiente energético y de relaciones de poder, como lo asentaron antropólogos de la línea neoevolucionista como Leslie White y, en especial, Richard Adams (1983). La COST y, en general, los enfoques interpretativos mantienen las relaciones sociales de poder en un fondo suave, mientras los autores, para entrar al complejo tema de la innovación tecnológica, sin dejar de reconocer los significados ni a los actores sociales más débiles, ponen en el centro de su atención a las unidades formales de operación como los actores más capaces de imponer innovaciones sociotécnicas.

El ensayo de Roberto Varela (capítulo 5) aprovecha la ocasión para reflexionar sobre la relación entre la cultura y la predisposición para desarrollar conductas. Hace referencia a las disciplinas de adminis-

¹ Las ideas fundamentales de la COST se encuentran en Bijker, Hughes y Pinch (1987).

tración y comunicología que en los últimos tiempos mencionan "culturas" específicas (de la calidad, de la competencia, de la técnica, etc.) como sinónimo de hábitos de comportamiento. Varela vuelve a las fuentes antropológicas y recuerda estudios pioneros, como los de Leroi-Gourhan (1988) y su análisis de la tecnología como parte de las extensiones biológicas que permitieron a los homínidos emprender la senda de la historia y la cultura. Al revisar la "cultura tecnológica" destaca la diferencia entre "dispositivos habituales" –las predisposiciones a la conducta– y cultura. La cultura está en otro nivel: el del conocimiento y de la simbolización adecuada a un asunto. Puede estar presente en el nivel de la conducta, pero su efecto sobre la acción no es inmediato y depende de varios otros factores. Varela apoya estas ideas con su estudio de distintas comunidades campesinas del estado de Morelos, que comparten la misma cultura política, pero que actúan de acuerdo a factores circunstanciales.

El capítulo 6, del australiano Stephen Hill, es un ensayo sobre "La fuerza cultural de los sistemas tecnológicos". Se basa en varios casos de adopción de tecnología: botes de motor para la pesca, electricidad doméstica en las islas Tonga, computadoras en una corporación de seguros. Su propuesta apunta a considerar la tecnología como un texto escrito en lenguaje no fonético al que sólo escribientes especializados pueden a veces comprender en profundidad. Lo más frecuente, sin embargo, es que la adopción de tecnología conlleve un cambio de cultura profundo e imprevisto para los actores que adoptan artefactos como parte de una irresistible modernización.

Bryan Pfaffenberger (capítulo 8) tiene un enfoque metafórico: el de la tecnología como parte y escena de dramas sociales. Las intenciones reguladoras y de control de los dirigentes que adoptan nuevas tecnologías se ven a veces frustradas por los usos que se hacen de ellas. Hay una descripción somera de algunos casos de innovación en los que se contrarresta el control implícito en artefactos y sistemas tecnológicos. Su propuesta es que las oposiciones deben considerarse normales en el desarrollo constante y la adecuación de los sistemas tecnológicos y sociales.

Algunos capítulos son difíciles de alinear; por ejemplo, el capítulo 9 discute asuntos de inserción cultural corporativa y tecnología en los Estados Unidos e ilustra la amplitud de la galaxia de temas que caben en el rubro "innovación tecnológica y procesos culturales". Aquí, una antropóloga asociada a consultores empresariales, hace consideraciones sobre el "proceso cultural" de un limitado mundo corporativo.

El capítulo 10 queda más en la línea de una sociología del desarrollo y Juan José Saldaña reflexiona sobre la historia de adquisición del saber y del "saber hacer" en las regiones periféricas. La historia de las prácticas de uso de la ciencia y la tecnología en América Latina y su relación con las políticas de innovación tecnológica en la región en los últimos 50 años es el tema de este artículo, que cuenta con amplias referencias bibliográficas.

También el capítulo 11, "Tecnología y procesos socioculturales: un acercamiento desde los sistemas mundiales", tiene un enfoque general e histórico. Govidan Parayil mira desde Hong Kong las políticas y desarrollos económicos y tecnológicos en los últimos 50 años y ofrece consideraciones generales basadas en la perspectiva elaborada originalmente por E. Wallerstein, Samir Amin y otros.

El libro es uno de los pocos que se han publicado en México sobre el campo de los estudios sociales de la tecnología, un campo cuyo número de seguidores no es proporcional a su importancia. Los compiladores plasman en él su esfuerzo de ordenamiento y lo enriquecen con sus propias observaciones y reflexiones. Sin embargo, resulta difícil dar coherencia a las publicaciones originadas en reuniones académicas de especialistas diversos que producen un material dispar en cuanto a temas y nivel de elaboración. *Innovación tecnológica y procesos culturales* no es la excepción; así, mientras que algunos textos presentan una reflexión fundada y madura (caps. 2 y 6, por ejemplo), otros (caps. 3, 7 y 8) hubieran mejorado al incorporar más información y reflexión. En todo caso debe desatacarse que el libro es necesario y bienvenido, dada la importancia crucial del conocimiento de las relaciones entre tecnología y sociedad.

Bibliografía citada:

- ADAMS, RICHARD N., 1983. *Energía y estructura: una teoría del poder social*. México: FCE.
- W.E.BIJKER, T.P.HUGHES Y TREVOR PINCH, EDS., 1987. *The Social Construction of Technological Systems*. Cambridge: MIT Press.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ, 1988. *Evolución y técnica*. Madrid: Taurus.

Óscar González Seguí
Centro de Estudios Antropológicos-Colmich



URTEAGA CASTRO-POZO, MARITZA, *Por los territorios del rock: identidades juveniles y rock mexicano*. Causa Joven-Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud/Dirección General de Culturas Populares-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Col. JOVENes, 3), México 1998, 259 p., ISBN 970-18-0520-8.

El rockanrol es vida. No es pose. No es ahora soy
rockero y al rato ya no o sólo los fines de semana. Eres
o no eres. El rockanrol es entrega con convicción. El
rock es básicamente cambio y comunicación, es
perseverancia y superación, es fraternidad y
unificación. O al menos, debería serlo, debe serlo. El
rockanrol llegó para quedarse. ¿Lo dudas? No lo
hagas, ten fe, el rockanrol vive para ti y
tú debes vivir para él.

(Editorial de la revista *La Banda Rockera*, n. 2, 1990)

Una religión, una filosofía, un *modus vivendi*, un cosmos compacto del que no es fácil salir una vez que estás dentro... Así se entiende el rockanrol y así nos lo acerca la autora a través de su proximidad, o más bien de su implicación con este mundo, a través también de los testimonios contundentes y apasionados de los rockeros mexicanos con los que entra en contacto en la realización de su trabajo de campo. La pasión y el gusto por esta música la empujan a realizar un trabajo que está vivo, que habla por sí solo y que en numerosas ocasiones nos hace preguntarnos a qué *banda* pertenece la autora, precisamente por la fidelidad de su escritura, de su lenguaje, por el conocimiento de personajes como La Zapa, Chucho Punk, Pablo/El Podrido, E. T., Aguarrás, entre otros muchos que aparecen a lo largo del texto y sobre todo en los testimonios que en todo momento acompañan el trabajo etnográfico.

Esta tesis de Maritza Urteaga reafirma un aspecto que a mi juicio ha de considerarse crucial a la hora de hacer investigación: la creencia en lo que se hace y el apasionamiento que esta entraña cuando lo que se está haciendo es un retrato de algo que está vivo y se mueve; en este caso se trata de las culturas juveniles que se generan y refuerzan en torno al rock mexicano. A la autora la guía su apasionamiento, su implicación con la causa rockera. Ya desde el comienzo nos confiesa que desde la infancia la movían los ritmos y acordes rockeros, y su excelente calidad como investigadora fruto de una excelente formación como antropóloga. Por ello, no es de extrañar que esta tesis de Maestría en Antropología

Social (presentada en la ENAH), que aquí reseño, haya obtenido mención honorífica en el Premio Fray Bernardino de Sahagún en 1996, en la categoría de tesis de maestría.

Pensar las culturas juveniles ajenas al movimiento cultural rockero es imposible, máxime cuando la autora nos va dando pistas para hacernos ver cómo los ritmos, los acordes, las tocaditas y el conjunto de rituales que componen el mundo rockero de la capital mexicana van construyendo una identidad, un universo identitario donde cada elemento tiene un sentido para el individuo y para el colectivo de individuos; cada elemento cohesiona y da sentido a las prácticas cotidianas.

Las categorías rock mexicano e identidad juvenil urbana nacen de un marco teórico constituido por la "teoría de los campos" de Pierre Bourdieu (1990). La idea de analizar el rock como cultura de masas/industria cultural generó la elaboración de un concepto clave para entender todo el proceso de la investigación. Este concepto es el de *autonomización metodológica* y le permite a M. Urteaga observar la dinámica interna de cada campo e ir averiguando cuáles son los procesos sociales que se dan en su interior y —teniendo en cuenta que esos campos funcionan con una gran independencia respecto de la estructura global social— llegar al momento de la producción del rock mexicano y después a los de su circulación y distribución.

Logramos entender así el papel de las redes de *socialidad* (concepto empleado por Maffesoli 1990) que se establecen y que junto con el seguimiento del proceso de construcción identitaria de algunos de los movimientos estudiados en este libro, nos permiten sentirnos cerca de los protagonistas, entender sus discursos, su filosofía, su ubicación en un tiempo y un espacio específicos y quizás irrepetibles —aunque muchos hablen de círculos vitales, de que todo regresa y ello nos permitiría ajustar algunas cuentas con el pasado.

La selección de este enfoque teórico resulta idóneo, porque nos permite ver moverse a cada campo, el del rock y el de los jóvenes de la urbe, y así entender a cada uno en su dinámica e interacción con otros campos. Otro mérito muy importante de Urteaga es que toca el tema del género en un mundo que, por lo visto hasta la fecha, pareciera enteramente masculino. En el rock, por los territorios del rock, también se mueven las mujeres, las chavas y no sólo como acompañantes, casi siempre a la sombra de un personaje masculino, sino como personajes que también son protagonistas, deciden, se organizan o se desorganizan, se identifican, son parte igualmente importante como los chavos del mundo rockero, del campo cultural rockero de feño y "nezayorkino" (el trabajo de campo lo realizó la autora en estos dos espacios, el D. F.

y Ciudad Nezahualcóyotl). M. Urteaga nos lleva por los densos escenarios por donde transitan y se construyen a sí mismos los(as) jóvenes, sin ponerles adjetivos, como una contadora de historias, una narradora—como diría Rossana Reguillo en el prólogo (p. 11)—que conoce los lugares y se mueve en ellos construyendo sus “relatos” gracias a la propia experiencia que le da el conocimiento de lo que esta contándonos.

La contextualización resulta precisa y concreta. Del plano general, de situar el surgimiento del rock en el panorama internacional, la autora va bajando a lo particular y en los dos últimos capítulos ya estamos *rolándola* con los *punks* por el D. F. y por “Nezayork” (así llama La Banda—el movimiento más testimoniado por la autora—a ciudad Nezahualcóyotl). Con el movimiento *punk* el rock volvió a la calle, después de casi quince años de subterranidad, de marginalidad, y lo hizo de manera violenta, agresiva, detrás de máscaras que remarcaban una identidad forjada a base de ritmos frenéticos.

La autora se centra fundamentalmente en el movimiento *punk*, pero antes nos deja bien claro cómo entra el rock en México hace más de 35 años. Distingue tres generaciones rockeras: la rockanrolera de finales de los cincuenta y parte de los sesenta, la generación “ondera” de finales de los sesenta y parte de los setenta y la generación *punk* de los ochenta. Desde Los Locos del Ritmo, en 1958, hasta los Mierdas Punks, todo un camino de vértigos, sembrado por las camisas de flores, los pantalones negros entubados, pelos largos, las consignas del amor libre, la búsqueda de paraísos artificiales, los mensajes que atacan al sistema, los gritos de autodestrucción acompañados por el snobismo adolescente enardecido. Podríamos seguir la lista de características que han ido marcando estos años de rock e identidad rockera en México y en el mundo, porque lo que vivieron los jóvenes mexicanos de los setenta también lo vivieron los de otras partes del mundo y con las mismas consignas como baluartes de su identidad, y los de los ochenta y los de los noventa.

Un momento emblemático y fundamental para entender el desarrollo y crecimiento del rock en México es el Festival de Avándaro, celebrado en 1971, que fue para los rockeros lo que Tlatelolco para el movimiento estudiantil del 68; un momento que supuso la falta de libertad política, cultural y económica para hacer y escuchar rock y que fue denominado por “el personal” (así se denomina en el argot a los seguidores del rock) como “la larga noche”: ahí se inicia la etapa de persecución y hostigamiento hacia las bandas y hacia los que son partidarios de esta música. Desde entonces, el rock ha de hacerse en los llamados *hoyos fonkies*, que eran espacios que hoy llamaríamos alternativos, casas viejas abando-

nadas, teatros en desuso, galerones, etc. de la Ciudad de México. El movimiento rockero se reconocerá en las tocadas y conciertos y en los *hoyos fonkies*, que se convierten en verdaderos rituales por los que hay que pasar si sientes el rock.

Este período es entendido por la autora como una etapa de reforzamiento del movimiento, porque sus protagonistas han de ingeniárselas de numerosas maneras para sobrevivir, y lo logran a pesar de las persecuciones de "la tira" (en el argot, la policía) y también como una etapa en la que "el nosotros rockero" se alimenta con dos ritos importantes, las ya mencionadas tocadas y las "aventuras y desventuras" vividas al interior de los hoyos *fonkies*.

En lo que a la metodología se refiere, la observación participante es el principal instrumento de recogida de información: las idas y venidas al tianguis de El Chopo, la ida a las tocadas, las entrevistas en profundidad a personajes del ambiente rockero, todo esto completado por la lectura sistemática de publicaciones y fanzines de ese mundo. La autora conoce bien los territorios del rock mexicano y se mueve con naturalidad, con soltura, nos habla de su protagonistas con casi el mismo lenguaje que ellos, los describe, describe sus gustos, sus movimientos y nos presenta una magnífica etnografía de dos conciertos de dos grupos fundamentales en la historia del movimiento rock en México, El Tri y Los Caifanes. La entrada de la autora en el ritual del concierto derrocha la frescura de la que vive y siente lo que ve; nos mete adentro y nos implica con una descripción ágil.

Sin duda, hay un rock que vende, que se inserta perfectamente en la industria del consumo musical, que está vinculado con los medios de comunicación de masas. Pero también hay otro rock, el que le interesa a la autora, que es el contestatario, el que no está domado, domesticado, manipulado, el que conserva su autenticidad y no renuncia a expresar las cosas como las siente, ni siquiera estando perseguido y atosigado por el aparato hegemónico. La autora encuentra en el movimiento *punk*, desde los Dangerous Rhythm (primer grupo *punk* surgido en 1978), a los protagonistas de sus historias de vida y se confunde con ellos en un intento de acercarnoslos *in situ*, en El Chopo, en la tocada improvisada, en el concierto preparado, en una reunión en la que están intercambiando fanzines y contándose cómo está *el rollo punk* en otros estados de la República o en *el gabacho*. A la autora le interesa el rock que vuelve a la calle y este viene de la mano de los *punks*, que salen de los barrios con una fuerza emocional conmovedora, extendiendo sus mensajes de anarquía y autodestrucción.

La expresión de Iggy Pop (Godes 1986: 363), reproducida en el coleccionable de "La Historia del Rock" del diario español *El País*, nos anuncia la evolución hacia el *hardcore* o *postpunk*, que Urteaga documenta para la secuencia de los movimientos *punk* del D. F. y de Nezahualcóyotl; dice así: "Los punks no me entendieron. Yo sólo soy agresivo en escena y ellos se mostraban gratuitamente obscenos en la calle". Este cantante fue un símbolo y un ejemplo a seguir por los *punks*, se cortaba con botellas en el escenario, insultaba al público, se desplomaba, etc., actitudes que adoptan los *punks* de México al igual que los de otras partes del mundo; pero con el tiempo se cuestionaron su carácter autodestructivo y, como en el caso estudiado por la autora, el de los Mierdas Punk de Neza, se involucraron en proyectos de envergadura social, como la creación de las Brigadas Antitiras (BAT), el trabajo comprometidamente paternal con los "niños y niñas de la calle" para intentar sacarlos de la dependencia del "activo" y la creación de Bandas Unidas de Neza (BUN) que une a las bandas contra la policía y su represión. "De la oscuridad a la luz", nos diría la autora.

Los testimonios de los Mierdas Punk nos demuestran que están dispuestos a comunicar lo que les han enseñado sus experiencias callejeras, su vinculación con el rock and roll, el anarquismo, y a seguir luchando para sentirse vivos. Además de este grupo, la autora recoge muchos otros y en el apartado de anexos que aparece al final del trabajo se presenta un compendio que incluye 39 grupos de *hardcore/punk* (tiene su origen en el *punk*) y *thrashcore* (tiene su origen en el *heavy metal*), en el D. F. y en Ciudad Nezahualcóyotl, existentes en 1989-1990, los dos años que duró su trabajo de campo.

El proceso de configuración del campo cultural "rock mexicano" es recorrido por Maritza Urteaga con sus rituales, sus "sacerdotes", sus espacios, sus características más peculiares, a manera de un largo viaje donde nadie conoce el final porque lo importante es dejarse llevar al compás de la música que suena...

Bibliografía citada:

- BOURDIEU, PIERRE, 1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo/CNCA.
 GODES, PATRICIA, 1986. "Iggy Pop: la resurrección del 'kamikaze'". En: Diego A. Manrique, comp., *Historia del Rock* (Coleccionable). Madrid: El País.
 MAFFESOLI, MICHEL, 1990. *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.

María Ángeles Carnacea Cruz
 Maestría en Ciencias Antropológicas-UADY



VARIOS AUTORES, *Enfermedad y muerte: la parte negada de la cultura*. (Nueva Antropología, v. XVI, agosto de 1997, n. 52-53, 227 p.; coordinador del número: Eduardo L. Menéndez).

Antecedentes

Es importante señalar el punto de partida para el contenido de "Enfermedad y Muerte: la parte negada de la cultura". Para la Tercera Reunión Anual de la revista *Nueva Antropología* se había definido como objetivo "rescatar la subjetividad en el proceso de investigación..." desde las experiencias de los investigadores (Anónimo 1997: 5). En su análisis introductorio al número de la revista que recoge buena parte de los materiales de ese encuentro, E. Krotz expuso los aspectos sustanciales que caracterizan la presencia multifacética de una "búsqueda de la alternativa crítica como impulso permanente de la antropología mexicana" (Krotz 1992: 21). En aquella ocasión, E. Menéndez (1992: 23-37) realizó un análisis de su obra titulada *Morir de alcohol: saber y hegemonía médica*. Producto de experiencias acumuladas a partir de los setenta y de una "apropiación teórica", este trabajo sirvió de marco para un programa de investigación sobre "El proceso de alcoholización en México", el cual evidenciaría al proceso salud/enfermedad/atención (s/e/a) como una dimensión desconocida, tanto en la investigación por parte de la antropología, como para el sector salud. Los resultados de su análisis de las relaciones de hegemonía-subalternidad, los juegos transaccionales, y el papel de las representaciones y prácticas en su función social e ideológica, le permitieron destacar la problemática de la muerte en México en la relación muerte-alcohol y violencia.

En otro lugar, Menéndez (1997a) enfatizó que, aunque la antropología y esta misma revista han estudiado y/o reunido material respecto a las estrategias de sobrevivencia, poco se refieren a las representaciones y prácticas para enfrentar los problemas de enfermedad, dolor, padecimiento y mortalidad; o sea "que el sistema de representaciones y prácticas sociales del proceso de s/e/a expresa, sintetiza y articula diferentes áreas de la vida cotidiana y no sólo las referidas explícitamente a los padecimientos y problemas de salud" (Menéndez 1992: 24). Así, lo político y lo micropolítico son partes constitutivas de este proceso: desde la autoatención que presupone el desarrollo de una gran cantidad de actividades de participación social referidas al proceso de s/e/a a nivel de los grupos domésticos, hasta los grupos de autoayuda y los movimientos sociales a favor de la resolución de problemas específicos (Menéndez 1997a: 87-96).

En su número 52-53, la revista *Nueva Antropología* reúne ocho artículos especializados en antropología médica. Dos de ellos, el de Menéndez y el de Comelles y Martínez, analizan la trayectoria de los estudios realizados al interior de esta especialidad antropológica; asimismo, sirven de marco a los otros seis, que ilustran experiencias de investigación respecto a problemáticas del proceso s/e/a. Estos últimos resaltan la importancia de la metodología etnográfica que permite generar conocimientos desde los propios actores; perspectiva¹ que posibilita aprehender la subjetividad del padecer, enfermar, curarse y/o morir.

El contenido de los artículos

En su artículo titulado "Holísticos y especializados: los usos futuros de la antropología", Eduardo L. Menéndez analiza características conflictivas de la antropología social a partir del proceso que ha vivido la antropología médica. Reconoce que ésta retoma viejos objetos de investigación, pero resignificándolos a través de interrogantes surgidas de problemáticas que impactan la vida cotidiana más allá de lo exclusivamente simbólico. Así, la muerte asociada a la enfermedad aparece como una dimensión que dentro del proceso s/e/a había sido secundarizada y hasta negada, aun cuando este proceso es relevante para entender no sólo cómo es percibida la muerte sino también su causa. Propone no escindir lo económico/político del orden simbólico y no perder de vista las relaciones de hegemonía-subalternidad o los juegos transaccionales en torno al poder, en los que se construyen las representaciones y prácticas colectivas.²

Explica el escaso desarrollo de las investigaciones antropológicas sobre procesos de s/e/a en América Latina y señala debilidades teórico-metodológicas, tales como no analizar la articulación entre campesinado y pobreza y mortandad infantil y no incorporar elementos como los síndromes culturalmente determinados.

Hace notar que mientras la antropología se dedicó al estudio de las enfermedades "tradicionales" y de sus curadores, no compitió con otro profesional, pero la extensión hacia el estudio de las enfermedades alopáticas y de la biomedicina la llevó a enfrentar otro poder profesional y académico.

1 Ver al respecto también Menéndez 1997b.

2 Sobre el proceso de alcoholización, E. Menéndez y R. Di Pardo, han producido una vasta bibliografía que ilustra tales planteamientos. Véase al respecto la reseña de Ma. Eugenia Módena sobre *De algunos alcoholismos y algunos saberes: atención primaria y proceso de alcoholización*, de los dos autores citados (en: INVENTARIO ANTROPOLÓGICO, v. 3, 1997, pp. 223-227).

Asimismo, ubica las sucesivas modificaciones en cuanto al sujeto de estudio como la principal causa inicial del proceso de especialización que ha experimentado la antropología. Enfatiza la pérdida de la visión holística como consecuencia de este proceso, que favorece la compartimentación de la antropología: reduce cada vez más la relación entre especialidades y genera un saber aislado del antiguo marco general de referencia. Sus aportes ya no son incorporados a la teoría general. Y aun cuando produzcan interrogantes teóricas similares, su desvinculación les reduce la posibilidad de recurrir a teorías valiosas para el análisis de los problemas de su especialidad. Considera, por tanto, la erosión de determinadas aproximaciones técnicas y conceptuales como la más grave consecuencia del proceso de especialización.

En lo que se refiere al análisis de la relación entre antropología y medicina, Menéndez asienta que la preocupación no está en la apropiación que ésta pueda hacer del instrumental antropológico, sino en el uso de los resultados con los que se pretende explicar y/o modificar un problema. Termina recomendando la autonomía de los investigadores al interior de instituciones médicas, a fin de evitar ser excluidos o asimilados o hacerse dependientes de financiamientos.

Oriol Romaní, en "Etnografía y drogas: discursos y prácticas", ubica a las drogas como elementos importantes de los procesos de autoatención y automedicación, considerados como remedios y/o elementos simbólicos de una ritualidad variada. Caracteriza la drogodependencia como fenómeno primario de las sociedades urbano-industriales, impuesta a sociedades subalternas por los países centrales y como una expresión de malestares más o menos graves que se concretan en un síntoma: la organización de la vida de un individuo alrededor del consumo de drogas no institucionalizadas (heroína, cocaína) o institucionalizadas (anfetaminas, alcohol, barbitúricos, etc.). Su uso es producto de causas socioeconómicas (desde la Revolución Industrial y el inicio del capitalismo hasta la actual expansión del mercado mundial), del desarrollo de las industrias químico-farmacéuticas y del auge de los medios de comunicación, sucediéndose accesos cada vez más abiertos a tales sustancias.

Las migraciones y toda forma de desarraigo, nuevas pautas de estratificación social, de organización de la producción, de condiciones de vida, de relaciones humanas y de percepción del mundo, las considera también como causas socioeconómicas del mismo problema. Apunta la medicalización de la vida promovida por el "Modelo Médico Hegemónico", que biologiza e individualiza la existencia y que establece una eficiencia simbólica a través de la receta, desplazando a otras medicinas y sus curadores.

El autor concluye que estos elementos estructurales e ideológicos constituyen la lógica que subyace al fenómeno de las drogodependencias en las que *ante cualquier problema, el consumo de un determinado producto te lo puede solucionar*.

Ilustra el proceso de cambio en la concepción social de este problema a través de tres paradigmas. A principios de siglo, el *modelo jurídico-represivo*, que criminaliza y estigmatiza el uso de dichas sustancias, con sus consecuencias en el mercado, la justicia y las políticas de control social establece la figura del *drogadicto como chivo expiatorio*. Posteriormente, el *modelo médico-sanitarista* establece como su figura central la del drogadicto como enfermo que requeriría de la medicina. Un tercer modelo denominado *sociocultural* es construido a partir de la relación entre tres factores fundamentales: el individuo, la sustancia y el contexto; la interacción de estos tres factores explica una determinada construcción del sujeto, del significado de sus actos, de los productos seleccionados, vías de obtención, de ingestión, dosis y técnicas de uso.

Romaní defiende la importancia de la etnografía como metodología, en la medida que el enfoque holístico de la perspectiva antropológica conlleva un análisis contextualizado de la realidad con sus niveles micro y macrosocial, que permite elaborar hipótesis y reflexiones genéricas y verificar o contradecir teorías generales. La intensa relación con el grupo estudiado en su propio ambiente social, el poder contrastar los datos micro con los referidos a nivel macro, son características que posibilitan la significación de los datos de una realidad concreta.

El significado de consumir drogas no estará completo como estudio etnográfico, si no se pone atención a dos ámbitos más: el del comercio ilegal y el de las instituciones y grupos en los que es posible detectar el conjunto de ideologías y prácticas asistenciales que la sociedad instrumenta como respuesta.

Romaní se hace una pregunta: ¿Por qué, si se reconoce la importancia de la etnografía en la investigación sobre drogas, en la práctica ocupa un papel subordinado? Una primera explicación la refiere al papel poco relevante de la investigación en nuestras sociedades y a que, ante la aureola de alarma alrededor del problema de la droga, se privilegia la gestión por encima de la producción de conocimientos.

A manera de reflexión final, Romaní trata la relación entre saber y poder. Aunque se evidencia la utilidad de la etnografía en la producción del saber respecto a esta problemática, es claro que la gestión pública termina recurriendo más al positivismo numérico que arrojan las encuestas. También visualiza la dualidad en la existencia del investigador, quien se desenvuelve entre dos mundos: el de sus informantes y el de sus empleadores.

Roberto Campos Navarro, en su artículo titulado "Curanderismo, medicina indígena y proceso de legalización", muestra a partir de resultados de investigaciones realizadas en México y Bolivia, la validez de la metodología etnográfica en la obtención de información para una misma problemática y generada desde la perspectiva de los diferentes actores.

Las interrogantes de Campos giraron alrededor del grado de legalidad que socialmente es otorgada a los médicos en ambos países y qué tipo de relación se establece entre dichos curadores y médicos académicos, sacerdotes y autoridades civiles.

Según sus resultados, los médicos están a favor de la legalización de esta práctica, en cuanto a las parteras, yerberos, hueseros y sobadores y en oposición a la de hechiceros y espiritistas, sobresaliendo una condescendencia que plantea una "incorporación subordinada" a la práctica médica. Los sacerdotes mostraron una actitud tolerante, de ambigüedad y duda ante los rituales curativos indígenas, dado su desconocimiento de los contenidos ideológicos y simbólicos que están en juego; repudian a los hechiceros. Planteamientos muy similares expusieron los presidentes y alcaldes.

Diferencias sobresalientes fueron obtenidas en cuanto a la postura de funcionarios mexicanos del área jurídica, quienes catalogan como ilegal la existencia del curandero, argumentando que usurpa las funciones del médico, aunque reconocen que existe una tolerancia a su presencia en las comunidades. En la versión obtenida de los propios médicos indígenas, éstos reconocen ventajas ante la posibilidad de que sean reconocidos legalmente. Como expectativa sobresaliente aparece su propuesta de una relación de coordinación y no de subordinación con las instituciones del sector salud.

En su análisis, Campos identifica elementos en las relaciones transaccionales favorables a este proceso de legalización: el reconocimiento comunitario que desde siempre ha existido por parte de los pueblos indios para con sus terapeutas; el reconocimiento institucional concretado en políticas de incorporación subordinada, en lugar de la antes política substitutiva; programas de apoyo y reconocimiento a la medicina indígena por parte de instituciones oficiales, académicas y eclesiásticas.

Sin embargo, la discusión final del artículo gira en relación a si dicha legalización es factible, pertinente y necesaria, y a sus riesgos. Su relevancia no tiene discusión, pues queda inserta en los movimientos políticos que reivindican la existencia indígena; su factibilidad tampoco, no sólo por la experiencia en otras naciones, sino porque el trabajo de estos médicos goza de un reconocimiento basado en su eficacia terapéutica;

su pertinencia queda respaldada por el derecho en sí mismo de los pueblos indígenas, y ni substituye a ni compete con la biomedicina; además, goza del apoyo de diversas institucionales oficiales.

Es la visión *etic* o externa la que detecta riesgos asociados a la institucionalización que viviría esta medicina: una limitada profesionalización de estos terapeutas, un mayor control estatal sobre ellos, un desapego del Estado respecto a la salud de los pueblos indígenas y a probables modificaciones "en las concepciones, saberes, prácticas y recursos de las medicinas indígenas". Campos considera que aunque no se transformaría la relación de subordinación con respecto a la medicina hegemónica, sí disminuirían los efectos desvalorizantes de la ideología médica sobre los terapeutas indígenas. Así, aunque conlleva riesgos, la legalización parcial sucedida en Bolivia y por resolverse en México, alude una tarea a enfrentar por los propios pueblos indios y sus terapeutas con sus implicaciones ético-políticas.

Beatriz Cortés, desde una perspectiva que articula una concepción psicoanalítica de la constitución del sujeto con las corrientes antropológicas que han desarrollado los conceptos *padecimiento* (*illness*) y *enfermedad* (*disease*), analiza la narrativa del padecimiento de una persona en su relación con el saber de los médicos, en su artículo "Experiencia de enfermedad y narración: el malentendido de la cura".

Fueron la fragmentación y la incertidumbre los efectos experimentados en el proceso de atención, de manera que el curador nunca respondió a las interrogantes de la persona enferma.

La noción fundamental de la autora es la de "un sujeto no definitivamente instalado en sí mismo sino reformulándose y a quien la enfermedad coloca en una situación de vacilación e incertidumbre respecto de su propia imagen". Quien ocupa el lugar del paciente espera que a través de la mirada y el discurso del otro, en este caso del médico, logre reintegrar de nuevo la propia imagen. Ello, además de la cura, prescripción e información que se reconoce como la demanda al médico.

Aunque la enfermedad remite a cada sujeto a su historia, el acto médico lo separa de ella y de su síntoma. El mito de la relación médico-paciente es real dada la asimetría entre ambos, dada la imposición que el médico ejerce sobre el paciente cuando emite un diagnóstico técnico, dado el posible efecto desorganizador de este profesional sobre el sujeto enfermo. Más cuando el médico no reconoce o niega la incertidumbre que le genera el "enfermo/enfermedad" y ante la duda coloca "la certeza o el dogma", de tal manera que "obtura los interrogantes del paciente" y le genera aún más incertidumbre. Así, la expectativa del sujeto va más allá de la curación, requiere también de que sea atendida la

alteración que el padecimiento le provoca en su calidad de sujeto que se desenvuelve en un espacio simbólico.

La narrativa de la paciente analizada por la autora, ilustra cómo el saber médico se antepone ante el sentir y el saber de quien sufre una fractura de cadera. Los médicos con quienes consulta, se relacionan más con las radiografías, con las técnicas quirúrgicas que entran en cuestión, y con el saber de los colegas, haciendo a un lado a la persona y toda la subjetividad que entra en juego cuando el cuerpo enfrenta riesgos y malestares. El dolor referido por la paciente ante la fractura es negado a pesar de ser expresado; la hemorragia transoperatoria no es detectada cuando la misma paciente tiene la impresión de haber perdido mucha sangre; el alargamiento en la pierna operada y el dolor consecuente ante la mala elección de la solución quirúrgica, no son reconocidos hasta tiempo después. Toda la experiencia va siendo motivo de una profunda escisión entre las sensaciones y la respuesta médica.

Las contradicciones del discurso médico en sí mismo y respecto a la propias representaciones de la paciente respecto al cuerpo, su manejo, una vida "normal", nunca tuvieron un espacio en el cual se intentara establecer alguna articulación; de ahí que los intentos de ella por lograrlo, siempre tuvieron resultados fallidos.

La desconfianza y la incertidumbre ilustrados en el análisis de un caso particular, le permiten a Beatriz Cortés plantear el malentendido de la cura por parte de la biomedicina. Si bien su existencia está justificada por el acto de curar, esta estructura no queda completa cuando no son analizados los aspectos no terapéuticos del curar, cuando es evidente que los médicos no tienen la capacidad de fungir como ese "otro" que posibilita reorganizar y resignificar el padecimiento "en términos de vida y no de enfermedad".

En "Enfermedad ¿para quién? El saber popular entre los triquis", *Zuanilda Mendoza González* explora qué enfermedades son relevantes tanto para la visión biomédica como para el saber popular entre los triquis en Oaxaca, México. La autora parte de tomar en cuenta que la enfermedad tiene una doble construcción, la del médico y la del enfermo; ambas "condicionadas por lo social, lo cultural y lo técnico". Con altas tasas de mortalidad condicionadas por la pobreza en la que viven, estos conjuntos sociales aún se mueren de enfermedades que a nivel nacional han dejado de ser causa fundamental de muerte. Su medicina popular ha integrado desde hace 30 años a la biomedicina a la que recurren, siendo aún más numerosos los recursos populares que los biomédicos.

Con base en la consideración de que la mortalidad infantil es la más grave, Mendoza selecciona cuatro enfermedades (infecciones respirato-

rias, síndromes diarreicos, mal de ojo y espanto) que por su frecuencia e impacto en la muerte de los niños, son asumidas con gran carga de significados sociales por las madres de familias de agricultores, artesanos, maestros y migrantes, y también por los escolares; así, constituye distintos grupos de informantes con los que realiza su trabajo etnográfico. Logra establecer comparaciones respecto a la respuesta ante los procesos de s/e/a y distinguir una aceptación diferencial respecto del saber biomédico, con base en posibles fenómenos de articulación, síntesis y transformación entre los dos saberes médicos.

Como significados sociales relevantes, Mendoza encuentra que enfermar puede ser sinónimo de muerte. De ahí la respuesta social construida a través de representaciones y prácticas en las que estos grupos hacen uso de un arsenal terapéutico "en función de sus necesidades y con una exactitud de apropiación que está determinada por la eficacia simbólica y real de las prácticas seleccionadas". Concluye que existe un proceso de interrelación y reinterpretación del saber biomédico, al mismo tiempo que una creciente crítica y hasta incredulidad para con las prácticas populares entre madres jóvenes, escolares, migrantes y maestros.

La biomedicina aparece como una opción ante la marginación del ser indígena. Se sobrevalora lo extraño "como mejor que lo propio" y es la dimensión terapéutica la que logra ocupar un espacio en el sistema de representaciones y prácticas populares. Ello es explicado por la importancia que la biomedicina da a la dimensión curativa por encima de la preventiva. En contraste, en la dimensión sociocultural se priorizan las respuestas ante la enfermedad; la polaridad frío-caliente domina por encima de las explicaciones biomédicas de contagio y transmisión, aunque se reconozca que muchos de los enfermos de afecciones infecciosas podrían salvarse si tuvieran a la mano el medicamento.

Concluye que ante los síndromes culturales continúa siendo determinante el saber popular, dada su capacidad para establecer un diagnóstico y una terapia para con "lo psicológico y lo social de la enfermedad", aspectos descuidados por la biomedicina. De tal manera, termina recomendando lo conveniente de promover una articulación de ambos saberes médicos en la tarea de enfrentar los daños a la salud de las poblaciones, teniendo en cuenta la efectividad que cada saber ha demostrado a través del tiempo.

Respecto a la muerte materna, *Graciela Freyermuth* aporta el análisis sociocultural de las muertes de mujeres en "Mortalidad materna: género, familia, y etnia en Chenalhó". Un contexto caracterizado por la pobreza, la marginalidad y la desigualdad social condiciona al proceso

de la muerte materna en el que se refleja una serie de interrelaciones en torno a la salud así como las "asimetrías, desigualdades, diferencias, consensos y apoyos mutuos... que se entretajan a lo largo de la vida para construir formas particulares de morir".

La reconstrucción del proceso de muerte a través de entrevistas a profundidad con familiares de mujeres fallecidas (20 casos entre 1988 y 1993), implicó una caracterización económica y sociocultural de las familias; de las causas de enfermedad y muerte; de la diferenciación según ingreso, etnia, posición política, partidaria y religiosa; de diferencias en el acceso a servicios de salud en relación directa a las desigualdades étnicas y de género, mismas que se reproducen al interior de la familia, de la comunidad y de las instituciones.

Los datos epidemiológicos mostraron que las muertes ocurridas por partos complicados en su mayoría, y por complicación de abortos en un número menor, suceden con una frecuencia cinco veces mayor a lo reportado a nivel nacional. El estudio sociocultural permitió demostrar que "las relaciones intra e interfamiliares, la violencia doméstica y la disputa en torno a las concepciones y prácticas de salud con relación a la maternidad" son los elementos mediadores de las muertes maternas.

En la representación colectiva, el embarazo es un proceso natural asociado a la salud, mientras que el parto es identificado como riesgoso para la vida. Las mujeres, la partera y el marido son los personajes cuya participación resulta fundamental. Las complicaciones del parto requieren de prácticas curativas específicas y su explicación atañe al orden sobrenatural. Así, las dimensiones que intervienen en la explicación de la muerte femenina se refieren a la suerte o el destino, la envidia o mal echado, la pérdida del espíritu por una caída o un susto, las transgresiones como el vínculo con otro cuya pertenencia étnica es diferente de la propia, la infidelidad femenina, hierbas, plegarias y, algunas veces, el canalizar a la mujer a los servicios alópatas.

Freyermuth encuentra que son las redes de apoyo al interior de la familia las que proveen de mayor o menor protección a la mujer en casos de enfermedad. La no demanda de la población de los servicios de salud va de la mano con una "historia de relaciones profundamente desiguales y rica en experiencias de abuso y dolor"; lo que para los médicos es una experiencia exitosa, es una experiencia traumática para los chenalheros quienes incluso reportan haber recibido un trato racista.

La reconstrucción de la trayectoria femenina hacia a la muerte demostró que en su mayoría dichas muertes se podían haber evitado. La canalización de estos casos por parte de las redes de apoyo hubiera sido posible, si existiera una adecuada relación con la sociedad mesti-

za y si se hubiera contado con los servicios equipados para tal fin. La población tendría que incrementar su saber al respecto para una detección oportuna, pero fundamentalmente, la autora plantea la necesidad de una "profunda transformación de los sistemas de salud y de las prácticas de atención dirigidas a las mujeres en general y a las indígenas en particular".

En "Salud en la maquila: preguntas para la investigación", *Catalina A. Denman*, a partir del análisis de 16 estudios, elabora interrogantes con el fin de propiciar un mayor rigor en investigaciones a futuro, dada la importancia que representan 800,000 personas insertas en la industria maquiladora de exportación en México.

La autora describe las poblaciones estudiadas, proporciona acotaciones metodológicas y señala los principales hallazgos. Establece coincidencias y diferencias entre los estudios seleccionados en un marco contextual común a todos los espacios y los agrupa en dos clases: los que consideran a la salud dentro del espectro de condiciones de vida y los que establecen más directamente la relación entre trabajo y salud.

Llama su atención que a pesar de las diferencias metodológicas, los resultados muestran similitudes en los hallazgos. Los explica por la recurrencia a las mismas fuentes (expedientes y/o valoraciones clínicas, entrevistas que captan daños) y a la forma de su análisis. No logran demostrar la asociación entre enfermedad y trabajo y, además, dejan de lado el papel que juega la medicina popular en el proceso de atención a la salud/enfermedad. Denman encuentra que el perfil epidemiológico que se reporta desde hace más de 10 años, extrañamente persiste: daños a la vista; accidentes en manos, hombros, nuca y cuello; dolores de espalda; neurosis, tensiones y nerviosismo; problemas respiratorios y alergias; problemas asociados a la salud reproductiva (abortos, bajo peso en el recién nacido, trastornos menstruales). Los asocia a una escasa vigilancia y capacidad preventiva, así como a la poca respuesta que se tiene en diferentes niveles sociales. Asimismo, reconoce que algunos trabajos recientes han registrado enfermedades crónicas, que habrá que asociarlas a los años de antigüedad del trabajador/a en la maquila, como una dimensión a explorar.

La morbilidad reportada por las investigaciones analizadas le permiten a Denman identificar como factores de riesgo, las condiciones de trabajo o proceso productivo y las condiciones de vida o proceso de reproducción. La alta rotación, la extensión de las jornadas y la introducción de nuevas tecnologías blandas son aspectos que –sugiere– deberán explorarse con mayor detalle. Asimismo, considera que estudios comparativos entre trabajadores de la maquila y trabajadores de la indus-

tria manufacturera a nivel nacional, podrían ilustrar semejanzas y diferencias respecto a la salud/enfermedad.

Para la formulación de nuevas preguntas de investigación sobre maquila y salud, reflexiona sobre la ausencia de una perspectiva de proceso. Las investigaciones sólo logran aportar una visión estática de la situación, sin referencias a un contexto. Es necesario construir generalizaciones y posibles comparaciones que podrían apoyarse en indicadores tales como: las condiciones de desarrollo en las zonas de donde emerge la población que se emplea en la maquila; las características de sus familias de origen; y las historias individuales del proceso de s/e/a de los enfermos y del trabajador sano. Asimismo, señala el vacío que encuentra con respecto al tratamiento de las condiciones de vida/reproducción y de trabajo/producción y de la vinculación entre ellas; también propone tomar en cuenta con respecto a la selección de indicadores de salud-enfermedad los de tipo positivo y no sólo los relacionados con el daño.

"Paradojas de la antropología médica europea", de *Joseph M. Comelles* y *A. Ángel Martínez*, ilustra las contradicciones y hasta absurdos en la trayectoria de la antropología médica, que tiene como antecedente inmediato el proceso en el que se han visto inmersas la medicina, la psiquiatría y las ciencias sociales.

Un problema señalado es la atomización por la temática y la lengua. Los antropólogos tienen que escribir en inglés, cuando el idioma de nuestros informantes latinos es otro. Problema que revela como otra paradoja que la cultura de los profesionales es definida por autores norteamericanos y canadienses aún en la misma Europa.

Señalan, como Menéndez, que la hegemonía del modelo médico dificulta el diálogo medicina-antropología. El modelo médico se desajusta de lo antropológico para explicar todo desde la teoría microbiana y se resiste a considerar interpretaciones que cuestionen el orden político y social. Los espacios se reducen a los espacios clínicos e instituciones totales como cárceles y manicomios, entre otros, de manera que se separa al sujeto de su contexto, se le individualiza y se neutraliza la práctica profesional.

Una paradoja más es el proceso vivido por personajes notables y sus obras: el silencio y olvido del mundo académico para con las experiencias y conocimientos generados por investigadores como Claude Lévi-Strauss, Cabaleiro Goas, Ernesto de Martino, Henri Collomb y Marie Cécile Ortigues.

Concluyen los autores que no existe una etnografía sin compromiso. En su análisis revelan el interés por proveer de elementos de identi-

dad a los médicos que terminan en la antropología y a los antropólogos que acaban adoptando la medicina como su objeto de estudio, a fin de que la soledad que se vive cuando se realizan los estudios en lugares apartados y en lenguas no hegemónicas, pueda ubicarse como vivida desde los pioneros de esta profesión.

Comentario final

De esta serie de artículos es posible distinguir como línea propositiva de la investigación en la antropología médica en México, el análisis de las características de la relación entre saber popular y biomedicina, u otras instancias hegemónicas, desde una visión holística. Asimismo, la interacción entre saberes en un constante juego de poder y transaccionalidad, que se traduce en formas individuales y sociales de entender y atender procesos específicos de salud/enfermedad/atención, los cuales resultan ilustrativos de la influencia de la ideología dominante en la manera de vivir, enfermar y morir como dimensión de la vida social y privada de grupos y conjuntos sociales.

Bibliografía citada:

- ANÓNIMO, 1992. "Editorial". En: *Nueva Antropología*, v. XIII, n. 43, pp. 5-7.
- KROTZ, ESTEBAN, 1992. "Aspectos de la discusión antropológica". En: *Nueva Antropología*, v. XIII, n. 43, pp. 9-22.
- MENÉNDEZ, EDUARDO L., 1992. "Investigación antropológica, biografía y controles artesanales". En: *Nueva Antropología*, v. XIII, n. 43, pp. 23-37.
- _____, 1997a. "Antropología médica: espacios propios, campos de nadie". En: *Nueva Antropología*, v. XV, n. 51, pp. 83-104.
- _____, 1997b. "El punto de vista del actor: homogeneidad, diferencia e historicidad". En: *Relaciones*, v. XVIII, n. 69, pp. 237-272.
- MENÉNDEZ, EDUARDO L. Y RENÉE B. DI PARDO, 1997. *De algunos alcoholismos y algunos saberes: atención primaria y proceso de alcoholización*. México: CIESAS (Col. Miguel Othón de Mendizábal).

Judith Elena Ortega Canto
Unidad Biomédica-UADY

La Colección Tepetlaostoc de la UIA



LUCILA GÓMEZ SAHAGÚN, *San Miguel Tlaixpan: cultivo tradicional de la flor*. UIA (Col. Tepetlaostoc, 1), México 1992, 124 p., ISBN 968-859-094-0. – JACINTA PALERM VIQUEIRA, *Santa María Tecuanulco: floricultores y músicos*. UIA (Col. Tepetlaostoc, 2), México 1993, 180 p., ISBN 968-859-097-5. – JOSÉ GONZÁLEZ RODRIGO, *Santa Catarina del Monte: bosques y hongos*. UIA (Col. Tepetlaostoc, 3), México 1993, 120 p., ISBN 968-859-102-5. – GERARDO ALDANA MARTÍNEZ, *San Pablo Ixáyoc: un caso de proletarización incompleta*. UIA (Col. Tepetlaostoc, 4), México 1994, 124 p., ISBN 968-859-116-5. – JAY SOKOLOVSKY, *San Jerónimo Amanalco: un pueblo en transición*. UIA (Col. Tepetlaostoc, 5), México 1995, 160 p., ISBN 968-859-193-9. – ALMA ROSA RODRÍGUEZ ROJO, *San Juan Tezontla: lucha por el agua*. UIA (Col. Tepetlaostoc, 6), México 1995, 113 p., ISBN 968-859-205-6.

La región¹

En la década de los cincuenta, Ángel Palerm y Eric Wolf, interesados en las sociedades hidráulicas, realizaron trabajo de campo en lo que denominaron el "Acolhuacan septentrional" (Palerm y Wolf 1972: 113 y ss.), área de población náhuatl ubicada en el antiguo Señorío de Texcoco. Esta región yace en el extremo oriente del Valle de México; se separa del Valle de Teotihuacan al norte por las montañas de Tezoyuca, Tezontlaxtle y Patlachique y una porción del río Nexquipayac. Al este y sureste está delimitada por los picos de San Telmo, Tlamaca, Tlálloc, Telapón y

¹ Deseo agradecer a las doctoras Marisol Pérez Lizaúr y Patricia Torres Mejía por sus orientaciones y su tiempo. Asimismo, a la doctora Carmen Viqueira Landa por su gentileza de compartir conmigo esta parte de la historia de la antropología en México.

Octotepec. Los límites al sur son la montaña de Chimalhuacan, la sierra de Octotepec y la ribera del lago de Texcoco, lecho ahora seco que se extiende al oeste.

Palerm y Wolf (1972: 129 y ss.) distinguen cuatro zonas ecológicas de acuerdo con las características topológicas, ampliadas posteriormente por Marisol Pérez Lizaúr (1975). Son las siguientes:

La llanura de 2,250 a 2,350 metros, zona más baja, de tierras esencialmente planas que se extienden de la antigua ribera del lago hacia el este al pie de la Sierra Nevada. La población rural de la planicie incluye pequeños municipios como Atenco, Papalotla, Chiconcuac, Chiautla y Tezayuca y numerosos pueblos como Santa Isabel Ixtapa, San Cristóbal Nexquipayac, La Magdalena Panoaya, Tulantongo, Resurrección, San Simón, Pentecostés y Huexotla. A la orilla del lago se presentan dos tipos de asentamientos. Las comunidades de origen indígena son poblamientos apiñados, contrastando con los del somontano y de la sierra. Cerca de los pueblos del somontano o *piedmont*, encontramos una serie de haciendas, molinos y batanes levantados durante la Colonia.

En las comunidades de la llanura la agricultura y la ganadería lechera son todavía actividades importantes. Se cultiva principalmente maíz para grano y forraje y alfalfa que se siembra en tierras cercanas al área residencial. La tenencia de la tierra en estas comunidades se divide en pequeña propiedad y ejidal. No obstante, los pueblos de la llanura no dependen económicamente de la agricultura sino del trabajo asalariado. Podemos observar en la actualidad una gran movilidad social y económica, principalmente entre los jóvenes; es así como las antiguas comunidades campesinas se han transformado en un proletariado rural hablante de español, con vestimenta citadina e identificados con la cultura nacional.

El somontano de 2,350 a 2,600 metros, que corresponde a las tierras bajas de la sierra, especialmente las montañas de la Purificación, Tlaxipan, Tlaminca y Tetzantzingo. Se localiza a ocho kilómetros de Texcoco, aproximadamente. Se encuentran en ellos pueblos de San Juan Tezontla, San Nicolás Tlaminca, Santa Inés, San Joaquín, La Purificación, San Miguel Tlaxipan, Santa María Nativitas, San Diego Nativitas y Tequexquihahuac y también el municipio de Tepetlaotoc.

En estos pueblos los principales cultivos comerciales son los frutales, las flores y, como cultivos de subsistencia, el maíz y el frijol. El cultivo es más intensivo en el somontano que en la sierra, debido a las condiciones climáticas y fisiográficas. En los pueblos las casas tienden a agruparse alrededor de la iglesia y de la plaza, pero aún así están más dispersas que en la llanura. En estos pueblos todos hablan español y solamente

unos pocos ancianos hablan o entienden el náhuatl. Sin embargo, la mayoría de la parcelas todavía se identifican en esa lengua, así como los nombres de algunos artículos domésticos como el *meclopil* (piedra para moler). La vestimenta es la misma que en los pueblos de la llanura.

En el patio o a un lado de éste todavía podemos encontrar en muchas casas el horno para el pan de día de muertos. Dicho horno se levanta sobre una base de adobe de metro y medio, tiene forma de bóveda hecha con ladrillos rojos recubiertos de una gruesa capa de lodo de la que sobresalen uno o dos respiraderos o chimeneas. El diámetro varía entre metro y medio y dos metros. Aunque es más frecuente hallarlas en las casas de la sierra, además de la cocina moderna, muchas cuentan con otra cocina en donde podemos ver el *tlecuil*, lugar donde se cuecen las tortillas, formado por tres piedras o ladrillos que reciben el nombre de *tenamaztles*, colocadas en forma triangular al nivel del piso. Actualmente, son pocas las mujeres que *echan tortillas*, la mayoría las compra hechas. Sólo en casos especiales, como en las fiestas, se hacen tortillas y *tlacoyos*.

La zona árida de 2,500 a 2,750 metros, un área de montañas y cañones entre las montañas de Tlaixpan, Tlaminca y Tetzantzingo. Franja erosionada por recibir lluvias substanciales durante el verano y su uso para pastos durante el período colonial. Hoy día se encuentra deshabitada, pero parece haber estado densamente poblada antes de la conquista española. Esto lo indican las obras de riego prehispánicas y las fuertes concentraciones de lugares habitacionales que pueden ser delineados arqueológicamente.

La sierra de 2,650 a 4,000 metros, la más alta de las franjas, forma parte de la división continental que separa el Valle de México de los de Puebla y Tlaxcala. Aquí se encuentran seis pueblos en valles más pequeños que los del somontano, y con pocos terrenos planos que cultivar. Hay dos pueblos que corresponden al municipio de Tepetlaoxtoc, Santo Tomás Apipilhuasco y San Juan Totolapan y cuatro del municipio de Texcoco, San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixáyoc. En términos culturales es posible distinguir estos últimos cuatro como un enclave étnico de cultura indígena. Aquí se habla español y un dialecto del náhuatl; muchos ancianos son bilingües y la mayoría de los jóvenes ya sólo entienden el náhuatl. En cada uno de estos pueblos hay una pequeña iglesia y una plaza; su patrón de asentamiento se caracteriza por su falta de trazado reticular y por su dispersión sobre el área de riego. Cada casa tiene su huerta y algunas su *temazcal* y su horno para el pan, frecuentemente asociados al estar construido el horno encima del *temazcal*.

Los habitantes cultivan en franjas de terreno niveladas de dimensiones variables, formando terrazas y bancales rodeados por magueyes. Los cultivos de autoconsumo son el maíz, el trigo y en menor proporción cebada, haba, alverjón y centeno. Los artículos para la venta son pulque, carbón, leña, escobas, flores, tierra para macetas, plantas medicinales, hongos. Estos artículos son vendidos en los pueblos del somontano, de la llanura e incluso en la ciudad de México.

La música constituye otra actividad importante de los pueblos de la sierra. Cada pueblo tiene su banda azteca cuyos miembros tocan la chimiría, el teponaztle y la tarola. Pero alrededor de 1940-1950 los habitantes de los pueblos serranos aprendieron a tocar otros instrumentos y a leer música con maestros que vinieron contratados a enseñarles o bien aventurándose a la Ciudad de México a la Escuela de Música Sacra y más recientemente en el Conservatorio Nacional de Música. Hoy día se enseñan unos a otros: el padre al hijo, el tío al sobrino. Con este conocimiento se han formado bandas de viento tipo militar principalmente, aunque también hay mariachis y conjuntos. Asimismo, algunos hombres han encontrado trabajo en bandas militares y delegacionales en el Distrito Federal.

El proyecto de Ángel Palerm

Cuando don Ángel Palerm llegó a la Universidad Iberoamericana, ya había vislumbrado la necesidad de cambiar sustancialmente la formación de antropólogos en nuestro país. A partir de su propia experiencia, se dio cuenta que la mejor manera de formar investigadores es investigando.² Por ello, propuso que los alumnos del primer semestre de la licenciatura realizaran su primer trabajo de campo lo más pronto posible como condición indispensable en su formación profesional.

Palerm conocía bien el Acolhuacan y además encontró en Tepetlaoxtoc un lugar barato, de rápido y fácil acceso para llevar a los futuros antropólogos a realizar trabajo de campo. Ángel Palerm y los primeros alumnos de este proyecto vivieron las vacaciones de verano³ en una casa rentada en Tepetlaoxtoc. Pero posteriormente compraron una vieja casa en esa comunidad, la repararon y acondicionaron como una estación

² Él mismo, después de haber obtenido su licenciatura en historia por la UNAM, empezó su posgrado en antropología con un trabajo de campo bajo la tutela de Isabel Kelly.

³ Las llamaremos así aunque de hecho, de acuerdo con el anterior calendario escolar, las vacaciones de fin de curso eran en invierno.

de campo permanente. A partir de ese momento, cada verano llegaron los alumnos de la Universidad Iberoamericana a la región.⁴

Aunado a su propuesta de formación de antropólogos, Ángel Palerm acariciaba otro proyecto. Por su experiencia en la OEA y la Unión Panamericana estaba convencido de la necesidad de realizar estudios regionales que permitieran una mejor planificación. Pensaba que los estudios que realizaran sus estudiantes en el Acolhuacan podrían servir como fundamento para una planificación regional. Ejemplos de esas ideas son algunos de los primeros trabajos que surgieron del Proyecto Tepetlaoxtoc: *Asentamiento e historia demográfica de cuatro comunidades del Acolhuacan*, de Marisol Pérez Lizaúr (1975) y *Escuela y comunidad en Tepetlaoxtoc*, de Margarita Campos (1973).

La idea original concebía que el profesor a cargo tuviera un proyecto de investigación propio y que a él se adjuntaran los de los alumnos (de la misma manera como Palerm habría trabajado con Isabel Kelly). La propuesta de Palerm tuvo tanto eco que luego Arturo Warman la amplió y se establecieron otras estaciones de campo, entre ellas una en los Altos de Jalisco a cargo de Andrés Fábregas y otra en el Bajío, concretamente en Valle de Santiago, cuyo profesor responsable era Juan Vicente Palerm. Además se instituyó que todos los veranos los estudiantes debían salir a hacer trabajo de campo. Esta idea de Ángel Palerm no se quedó en la UIA, sino que traspasó sus muros y fue retomada, con algunas modificaciones, en otras instituciones que ofrecían estudios en antropología social, tales como la UAMI y la UADY.

Parte de la amplia información etnográfica acumulada en más de 35 años de la estación de campo "José Acosta",⁵ sale a la luz con la publicación de la Colección Tepetlaoxtoc. Los seis trabajos son originalmente tesis de licenciatura, con excepción de la obra de Sokolovsky. Este conjunto de investigaciones aborda temáticas diferentes; sin embargo, podemos encontrar elementos culturales convergentes en los pueblos de la sierra, de la llanura o del somontano.

El común denominador en esta serie de trabajos es su preocupación por el cambio acelerado que se observa en la región con la abertura de una comunicación más intensa con la ciudad de México, los problemas de estas comunidades campesinas por la tenencia de la tierra, el acceso al agua de riego y las estrategias económicas no agrícolas que les

⁴ En los primeros años también estuvieron en Tepetlaoxtoc alumnos de la ENAH, ya que Palerm daba clases también ahí.

⁵ En el prólogo a la colección la Dra. Carmen Viqueira señala que la estación estaba planeada como un centro de investigación de larga duración según una propuesta de Foster; como no cita ninguna referencia bibliográfica, suponemos que tal idea proviene de una comunicación personal hecha por Foster.

permiten verse "...como un sector campesino conservador e innovador al mismo tiempo" (Viqueira Landa 1992: 5).

En el prólogo a la colección, que aparece en todos los volúmenes, Carmen Viqueira Landa escribe al respecto:

Las investigaciones sobre las comunidades de la sierra muestran una tendencia a la estratificación, cuando el crecimiento demográfico y el carácter no elástico de las tierras agrícolas y el agua para riego hacen que aparezca un estrato del pueblo que tiene tierras y otro que no las tiene. Las posibilidades de obtener recursos en actividades no agrícolas fuera de la comunidad frenan esta tendencia a la estratificación y dan como resultado sociedades menos homogéneas, más diferenciadas, pero no estratificadas. Por otra parte, las investigaciones en los pueblos del somontano parecen indicar una mayor tendencia a la estratificación especialmente en aquellos lugares donde las innovaciones tecnológicas en la agricultura requieren de una inversión de capital considerable; los resultados de dichas innovaciones están siendo estudiados por varias investigaciones en curso. En los pueblos de la llanura, el cambio más evidente es producido por las actividades no agrícolas y por la inmigración que recibe el área procedente de la periferia urbana.

Los textos

1. El primer libro de la colección aparece en 1992: *San Miguel Tlaixpan: cultivo tradicional de la flor*. En él, Lucila Gómez Sahagún⁶ brinda una detallada visión etnográfica de este pueblo ubicado en el somontano o pie de la montaña del municipio de Texcoco. Su propósito es describir la organización social y política de este pueblo mestizo. Sin embargo, el único parámetro que proporciona para definirlo como mestizo es que "...en la actualidad todos hablan castellano y son pocos, sobre todo los ancianos, los que hablan náhuatl o mexicano. Algunas personas adultas solamente lo entienden" (p. 25). Aunque un poco más adelante nos dice que "Todas las casas y los terrenos de cultivo llevan un nombre en español o en mexicano (...) En el último censo se les puso nombre a las calles, pero las personas del pueblo hacen referencia a los nombres de las casas o de los terrenos y no a los nombres de las calles" (p. 25). "En el dormitorio o en la salita, se pone el altar doméstico sobre una pequeña repisa, en la cual se coloca la imagen de más devoción (...). El altar

⁶ Lucila Gómez Sahagún se convirtió posteriormente en la responsable de llevar a los alumnos a Tepetlaotoc y Ángel Palerm ya sólo los supervisaba los fines de semana.

muestra un aspecto cuidado y de limpieza, ya que siempre tiene una fina carpeta y flores" (p. 28). Lo anterior nos permite inferir que sólo utilizó el criterio lingüístico para definirlo como mestizo, sin tomar en cuenta ningún otro elemento cultural, criterio muy criticado hoy en antropología.⁷

El orden seguido en este trabajo es el de ofrecer una descripción del pueblo y de sus habitantes, para pasar luego a la organización económica y social a partir de la familia y de las principales instituciones comunitarias. Su principal valor es etnográfico; nos relata y describe en detalle la principal actividad económica del pueblo: la agricultura, el sistema de riego, las formas de organización agrícola, el mercado, las ferias y la rutina diaria de los pobladores de San Miguel Tlaixpan. La estructura familiar también se describe, así como el ciclo de vida. Finaliza con las instituciones políticas (delegación, trabajo comunal, representaciones) y religiosas (mayordomías y asociaciones) de la comunidad.

Podemos afirmar que este primer volumen es un modelo de monografía en el sentido estricto, que hace énfasis en la agricultura de autoabasto—maíz, frijol, haba— combinada con el cultivo de productos comerciales como la flor y plantas medicinales que se comercializan en los mercados de Texcoco y de la ciudad de México. Asimismo, destaca la inversión de capital proveniente del trabajo asalariado fuera de la comunidad en cultivos de valor comercial más alto, flores de invernadero; esto requirió de la contratación de peones por falta de tiempo o mano de obra tanto del mismo San Miguel como de otros pueblos vecinos, con lo cual la gente de estos últimos aprendió las técnicas agrícolas y pronto los imitaron.

2. *Santa María Tecuanulco: floricultores y músicos* (1993) es el segundo título de la colección. Es probablemente el que tiene más claramente elaborado un planteamiento teórico. La autora, Jacinta Palerm Viqueira, intenta demostrar que Lenin se equivocó, ya que los cambios socioeconómicos descritos en este pueblo de la sierra del Acolhuacan septentrional, no son congruentes con el proceso de polarización socioeconómica descrito por Lenin en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, según el cual

...al entrar el campesinado en contacto con el mercado se inicia, entre el mismo campesinado, un proceso de polarización socioeconómica: unos campesinos, los menos, adquieren tierras, contratan mano de obra, invierten en el comercio, en talleres; otros campesinos, los más, venden tierras y

⁷ Véase, a modo de ejemplo, Nolasco 1989.

venden su fuerza de trabajo; eventualmente los primeros pasarán a formar una pequeña burguesía rural y los segundos un proletariado rural (p. 7).

Subraya que Santa María Tecuanulco tiene dos peculiaridades. Una es que la comunidad se encuentra dividida en dos mitades. Cada una tiene un acceso diferenciado a la tierra y al agua de riego; la mitad *acolca* tiene más tierras que la mitad *cuaupichca*, que están ubicadas en el pueblo en el lado norte y el lado sur, respectivamente. La otra es que esta división también se encuentra expresada explícitamente en la organización civil y religiosa del pueblo. A partir de la información sobre las relaciones entre ambas mitades analiza "el efecto de una diferenciación socioeconómica basada en el acceso diferenciado a la tierra" (p. 8).

Rastrea que hasta 1940-1950 la mitad *acolca* controlaba los cargos civiles y religiosos. Hasta esta fecha la situación era muy similar a la descrita por Lenin, o sea, de creciente polarización socioeconómica. Los cultivos comerciales en este momento eran el trigo y la papa. Sin embargo, la comercialización del trigo entró en crisis y "...con ello se sentaron las bases de un cambio en la diferenciación socioeconómica entre *acolcos* y *cuaupichcas*" (p. 9).

Tomando como modelo a San Miguel Tlaixpan, experimentó el cultivo de la flor. En esta transición de cultivos, la diferenciación se mantuvo hasta que la mitad *cuaupichca* encontró una actividad igualmente lucrativa: la música. Aunque ya antes existían *bandas aztecas* en el pueblo que tocaban la chirimía, el teponaztle y la tarola, y que salían a tocar en las fiestas patronales de la región; a esto se añadió la integración de bandas de viento, también contratadas para tocar en los atrios de las iglesias durante las fiestas del calendario litúrgico.

Gracias a la música, en la década de los sesenta se inicia una fuerte confrontación entre las dos mitades a la que denomina la rebelión *cuaupichca*. En esta década la población aumenta su nivel de vida. La mitad con menos tierra equipara sus ingresos con la otra gracias a la música. Esto termina en los setenta con la nivelación socioeconómica entre ambas; además, una cuidadosa rotación de los cargos civiles y religiosos le resta poder a la mitad *acolca*.

Finalmente, afirma que la diferenciación socioeconómica desaparece en Santa María y lo que persiste es una diferenciación por especialización en actividades: flor y música. El acceso a la tierra deja de ser una medida de la posición socioeconómica. Asimismo, esto prueba que el proceso de polarización que predice Lenin no se dio en este caso, así como tampoco la proletarianización por el abandono de la agricultura, debido a que los músicos siguen cultivando e invierten sus ganancias en

la apertura de nuevas tierras de cultivo, en la compra de camionetas para el transporte de su mercancía, en la adquisición de puestos en el mercado y en instrumentos musicales y equipo de sonido.

Palerm Viqueira critica los estudios marxistas sobre campesinos en México que concluyen con la idea de que es inminente la desaparición del sector campesino, ya que lo importante para esta autora no es si desaparece o no, sino que la explicación del proceso por el cual desaparece sea teóricamente congruente. Sostiene que en la tradición marxista existen tres autores, Lenin, Kautsky y Luxemburgo, que proponen cada uno un proceso distinto por el cual debe desaparecer el campesinado, por lo que es necesario señalar a qué teoría específica de desaparición se refiere. Lo relevante, entonces, "es el proceso por el cual el campesinado desaparece, persiste o reaparece, es decir que toda desviación del proceso predicho (...) representa un cuestionamiento de la teoría" (p. 12). El análisis del proceso de adaptación del campesinado, sostiene, permitirá entender por un lado la versatilidad de la unidad doméstica campesina y por otro lado el contexto socioeconómico de la sociedad mayor que favorece, inhibe o hace desaparecer al campesinado (p. 13).

Es por ello que la desviación a la predicción de Lenin en Santa María Tecuanulco no se puede explicar únicamente por las peculiaridades propias de la unidad doméstica campesina, sino también y principalmente por cambios en la sociedad mayor, que hizo entrar en crisis el cultivo del trigo, pero también permitió el éxito de las nuevas estrategias económicas (p. 13)

A este respecto quiero hacer algunas observaciones a este segundo libro. Palerm Viqueira señala como dos *peculiaridades* de su comunidad de estudio el hecho de estar dividida en dos mitades y esa división reflejarse en la obtención de los cargos civiles y religiosos. Sin embargo, de la lectura de los otros libros de la colección y de mi conocimiento etnográfico de la región en una época más reciente, podemos concluir que no es sólo Santa María Tecuanulco la que se halla dividida, también lo está San Miguel Tlaixpan: "...el pueblo se encuentra dividido en dos partes o mitades (...) las mitades se encuentran representadas tanto en la organización política como en la organización religiosa" (Gómez Sahagún 1992: 20).

Igualmente, San Jerónimo Amanalco:

Aunque los pobladores de Amanalco frecuentemente enfatizan la unidad total del pueblo, reconocen una división territorial dual básica, cada una de ellas con un nombre en español. La parte occidental se llama caliente y el lado opuesto se llama serrano [actualmente se reconocen como perredistas y priistas - M. M.), (...) esta división territorial es crucial para regular la

interacción social, económica y política, especialmente en relación a la organización del trabajo comunitario y determinar la asignación de cargos (Sokolovsky 1995: 48-49).

Lo mismo ocurre en otras comunidades de la sierra y del somontano. Si aceptamos que no es posible que existan dos comunidades con idéntica historia valdría la pena reflexionar sobre qué hay detrás de esta semejanza. Del mismo modo, la actividad musical en los pueblos de la sierra en general, no sólo en Santa Tecuanulco, ha permitido obtener ingresos que se han invertido en la agricultura de autoabasto, pero también el dinero que proviene de todo tipo de trabajo asalariado fuera de las comunidades.

Asimismo, dentro de este proceso observamos más recientemente que al ser entubada el agua del manantial ubicado en Tecuanulco que provee del líquido vital a San Miguel Tlaixpan, mucha gente abandonó el cultivo de la flor, porque –como ellos mismos dicen– antes se “robaban el agua” para regar sus parcelas. Sin embargo, siguen en el comercio de la flor, ya que ahora la compran en la central de abastos y la revenden en algún mercado cercano aprovechando los contactos que consiguieron cuando eran floricultores. Además, de esta forma no tienen que correr el riesgo de invertir trabajo y capital para que una helada temprana o una plaga arruine su cultivo.

3. José González Rodrigo es el autor del tercer libro de esta colección: *Santa Catarina del Monte: bosques y hongos* (1993). En este trabajo se presentan a discusión algunos elementos que caracterizan la toma de decisiones respecto al manejo de los recursos naturales. En esta comunidad serrana el factor fundamental que condiciona las estrategias a seguir es la disponibilidad de recursos, es decir, las disposiciones legales plasmadas en los títulos de dotación de bienes ejidales y de restitución de bienes comunales. Al mismo tiempo se realiza una revisión de todas las actividades productivas realizadas en los espacios de recursos naturales a su disposición, para finalmente mostrar que las estrategias familiares de uso de esos recursos son diferenciales debido a que el acceso a la tierra no es homogéneo (p. 9).

Con una metodología que toma técnicas de la antropología y de la biología José González parte de tres supuestos para analizar las relaciones del hombre con el medio ambiente en esta comunidad campesina.

- a) La unidad fundamental de la comunidad campesina, la familia, interactúa con el medio natural y con la sociedad mayor a la que pertenece.

- b) El sector capitalista de la sociedad establece una serie de pautas de conducta de la unidad económica campesina que influyen tanto en su estructura como en la utilización de los recursos naturales; estas influencias se plasman en el mercado (demanda de ciertos tipos de productos)
- c) La estructura y la organización de la unidad económica campesina, las estrategias en el manejo de sus recursos (tierra y trabajo) y el conocimiento técnico del que disponen constituyen la base de su adaptación al medio ambiente (p. 9).

Con lo anterior como base efectúa una revisión diacrónica y sincrónica de las relaciones que se establecen entre este grupo humano y su ambiente. Sostiene que la organización y división del trabajo en cada unidad doméstica dependen de las actividades económicas realizadas y las estrategias seguidas con respecto a la utilización de los recursos y éstas, a su vez, tienen que ver con la disponibilidad de terrenos de cultivo con riego y áreas de cultivo de temporal (p. 50). Su conocimiento del pueblo le permita elaborar una tipología de las diferentes estrategias que adopta cada unidad doméstica a partir del factor tierra.

El primer tipo es conformado por las unidades domésticas que disponen de suficiente tierra de riego y de temporal, en relación con el número de miembros, como para que las actividades económicas del grupo giren en torno al cultivo de especies comerciales. En este tipo ocurre un desplazamiento de cultivos tradicionales, haba, cebada, alverjón y trigo principalmente, de las zonas de riego a las de temporal, para dedicar los terrenos con riego a cultivos de valor más comercial. El maíz es desplazado sólo parcialmente, pues una parte se sigue sembrando en el área con riego. La cría de ganado ovino es otra actividad que caracteriza a este tipo de unidades domésticas.

El segundo tipo incluye unidades domésticas cuyas estrategias giran en torno de la recolección de plantas medicinales, de hongos comestibles y de follaje de pináceas; en ellas, el cultivo de especies comerciales tiene una posición secundaria dentro de la economía familiar, ya que la disponibilidad de terrenos de cultivo, tanto de riego como de temporal, no permiten el desplazamiento total de los cultivos tradicionales ni la introducción de especies comerciales; así, en las tierras de temporal, se siembra cebada, haba y alverjón, mientras que el maíz se siembra en las parcelas con riego, dejando una porción pequeña para alguna especie comercial. La cría de ganado ocupa un lugar secundario en estas unidades.

El tercer tipo abarca todas las unidades domésticas que únicamente disponen de parcelas en la zona de riego, pero la superficie no es

suficiente para introducir cultivos comerciales. El cultivo en estas unidades es el maíz que combinan con la utilización de recursos forestales, principalmente la extracción y comercialización de productos maderables.

En el cuarto tipo de unidad doméstica, la disponibilidad de tierra no es un factor limitante. Debido a que sus terrenos con riego se encuentran dentro del área poblada, las tandas del agua les llegan en una fecha tardía para poder sembrar maíz o algún cultivo comercial, por ello estas unidades se han especializado en la cría en baja escala de ganado porcino y en el cultivo de cebada, producto con el que alimentan dicho ganado (p. 52).

No obstante esta tipología, José González nos afirma que no estamos ante un conjunto campesino heterogéneo en cuanto a la administración de sus recursos (p. 53), pues hay una regulación colectiva del uso de dichos recursos. El derecho a pertenecer al pueblo viene dado por la capacidad de uso que todas las unidades domésticas tienen del sistema de riego, pero este derecho, al mismo tiempo, crea la obligación de participar en la organización de las fiestas religiosas del pueblo, a través de las mayordomías: "el agua de riego y los cargos son parejos para todo el pueblo" (p. 47). El círculo se cierra al observar que la participación en la organización de los festejos religiosos está vinculada con la elección de los puestos políticos dentro de la comunidad (p. 54).

El trabajo de José González tiene un alcance explicativo muy amplio, ya que si bien el trabajo de campo para esta investigación fue efectuado de 1976 a 1979, 20 años después, la dinámica adaptativa de la comunidad sigue obedeciendo a este patrón. Recientemente en Santa Catarina del Monte ha cobrado gran importancia la elaboración de figuras navideñas —renos, asnos, coronas, nacimientos—, con las ramas de la perilla o *tlashuihuilan*, que anteriormente sólo se utilizaba para hacer escobas. Esta planta se recolecta en sus bosques y ha llevado a la prosperidad a las familias que cuentan con el recurso y han aprendido a elaborar estas figuras. Sin duda, esto tiene que ver con la demanda de estos productos en el mercado nacional, lo que lleva a confirmar la propuesta de este investigador de que la gama de recursos y su utilización hay que verla como componentes de un conjunto de estrategias adaptativas condicionadas, por un lado, por la cantidad y calidad de los recursos y, por otro, por factores socioeconómicos ajenos al ecosistema (p. 55).

Sin embargo, la naturaleza del trabajo realizado por José González deja de lado una estrategia económica sumamente importante en Santa Catarina del Monte: la música, característica que Palerm Viqueira consideró fundamental para explicar a Santa María Tecuanulco. Si bien no

deja de mencionar que todas las unidades domésticas recurren al trabajo asalariado, entre ellos el oficio de músico, no profundiza en éste. Y es que esta actividad no puede englobarse junto con los trabajos de empleados, albañiles, trabajadoras domésticas o secretarías, que existen, pero que en conjunto no representan un porcentaje significativo. Porque la actividad musical es una profesión tradicional ejercida por un gran número de hombres –y ahora también mujeres– que conlleva un considerable ingreso económico a la unidad doméstica y gran prestigio social.

4. El cuarto título de la colección le corresponde a *San Pablo Ixáyoc: un caso de proletarización incompleta*, de Gerardo Aldana Martínez (1994). En esta monografía se analiza el proceso de cambio económico y social ocurrido en esta comunidad de la sierra. Este proceso de cambio empieza a ser reconstruido a partir de 1900 por medio de conversaciones, relatos de los ancianos de San Pablo complementados con encuestas, censos, documentos del archivo de la Reforma Agraria. De 1900 a 1987 Aldana encuentra cinco etapas bien definidas por las actividades económicas realizadas por sus habitantes y que son concomitantes con los cambios en los grupos de trabajo y con la configuración de los grupos domésticos.

a) Leñadores jornaleros (1900-1915). En este primer período San Pablo es un pueblo de leñadores rodeado por la hacienda de Chapingo, sin tierras para cultivar por lo tepetatoso del suelo. Sus habitantes se contrataban entonces como cortadores y acarreadores de leña para la fábrica de vidrio de la hacienda Tierra Blanca y en menor cantidad para la hacienda de Chapingo. Los habitantes de San Pablo trabajaban en cuadrillas de por lo menos tres personas, generalmente todas emparentadas (p. 31-32). La actividad de leñador era itinerante, requería de movilidad e involucraba el trabajo de otros miembros de la familia.

b) Leñadores por cuenta propia (1916-1935). Durante el levantamiento zapatista, estos leñadores se apoderaron del bosque e iban a vender su leña a Texcoco y a la ciudad de México. La inseguridad sobre los recursos apropiados, alentó la extracción desmedida de los productos forestales. En el reparto agrario se legitimó la ocupación del bosque mediante la dotación ejidal. El ejido comprendía una parte de bosque y una parte de la zona erosionada o tepetatal, tierras inútiles para la agricultura, por lo que el agua para riego no tenía importancia alguna.

Si bien los leñadores dejaron de ser jornaleros y se convirtieron en empresarios, también desapareció la demanda más importante de combustible: la fábrica de vidrio. Lo anterior llevó a diversificar la explotación

del bosque; además de leña se comenzó a fabricar carbón, vigas para los techos y madera para la confección de huacales y tejamaniles.⁸ La agricultura representó una actividad complementaria e insuficiente, pues se llegó al intercambio de leña por maíz.

c) Leñadores agricultores (1936-1949). Desde mediados de los treinta, los leñadores de San Pablo Ixáyoc habían pasado del cultivo de maíz para autoconsumo a la siembra de otros productos para el mercado: flores y frutas. Pero no fue hasta 1940, cuando se promulgó una ley restringiendo la tala de árboles, que estos leñadores tuvieron que convertirse en agricultores y para ello tuvieron que abrir suelos tepetatosos, primero, y luego buscar trabajo asalariado fuera de la comunidad.

En el ámbito de la organización social, la implementación de los huertos marcó un cambio fundamental en los grupos domésticos. Las familias que optaron por esta alternativa tendieron a agruparse en unidades domésticas extensas de producción y consumo como respuesta a la exigencia de mano de obra abundante para la producción, cuidado y comercialización de las flores y frutas. También se hizo notable la división sexual del trabajo, ya que sobre las mujeres recayó la función de vender los productos en los mercados, administrar el dinero y participar en la toma de decisiones (p. 54). Allí donde la economía familiar giró en torno a la producción y comercialización de productos forestales, la estructura organizativa era la de familia nuclear. Los abocados a la producción de maíz como actividad principal, complementada con la venta de fuerza de trabajo, la estructura familiar alternó entre una y otra modalidad.

d) Campesinos proletarios (1950-1977). Durante los años cincuenta, la siembra de flores y frutas para el mercado, el desempeño como yuntero en el pueblo y la venta de fuerza de trabajo, eran en orden de prioridad las nuevas fuentes de ingreso familiar. También se intensificó la recuperación de suelos con trabajo, herramientas sencillas y agua del manantial. En la década de los sesenta, la fruta criolla producida en las huertas de San Pablo fue desplazada del mercado nacional, por lo que sus pobladores tuvieron que reajustar las estrategias de producción. La mayoría optó por el trabajo asalariado. A lo largo del período nos encontramos la combinación de las labores del campo con el trabajo asalariado.

⁸ Hasta fechas muy recientes, tal actividad seguía efectuándose también en otros pueblos de la sierra. Algunos hombres permanecían toda la semana en el mercado de La Merced en la Ciudad de México, armando los huacales para la fruta y el fin de semana regresaban su pueblo.

En 1978 se inició en San Pablo Ixáyoc un proceso de recuperación masiva de suelos tepetatosos por la Comisión del Lago de Texcoco para tratar de limitar los arrastres de tierra por el agua de la lluvia que iban azolvando el vaso del lago de Texcoco. En este lapso de tiempo se desarrolla —como Aldana nos describe— la lucha de los vecinos de San Pablo para conseguir que las tierras recuperadas se dedicaran a la agricultura, en vez de reforestarlas, como era el plan original.

e) Asalariados campesinos (1978-1987). La apertura de la franja erosionada, aun después de condicionada por maquinaria pesada, requirió de años de inversión para hacerla producir. Para ello, los vecinos de San Pablo que tenían trabajo asalariado, fueron los que pudieron hacer la inversión en la tierra; cosa que no les fue posible a los que vivían de la agricultura. Paradójicamente son los que se habían convertido en albañiles los que invierten en la ampliación de las tierras agrícolas. Estos obreros pueden desempeñar dos trabajos simultáneamente y gozar de un nivel de salario próximo al de las ciudades, pero en condiciones menos onerosas de aprovisionamiento y alojamiento. Aldana encuentra que “el salario obrero fue el que subsidió e hizo posible la recampesinización de un sector de la economía doméstica de Ixáyoc” (p. 92).

Como consecuencia lógica del proceso de proletarización, en la medida en que aumentó la demanda de mano de obra fuera de la comunidad, la población rural creció rápidamente y con ella el interés en la tierra no como medio de producción para la venta, sino como base del núcleo familiar (p. 119). Bajo la perspectiva anterior la economía campesina de San Pablo Ixáyoc se convirtió en proveedora de fuerza de trabajo en la ciudad, pero sin romper las relaciones domésticas.

De tal forma, a pesar de que la economía doméstica depende en gran medida de la venta de mano de obra, “existe una lógica campesina (...) que frena la plena proletarización. Las condiciones inseguras y la precariedad del empleo urbano industrial hacen que el trabajo asalariado no sea el único objetivo de estas personas” (p. 120).

5. Jay Sokolovsky es el autor de libro *San Jerónimo Amanalco: un pueblo en transición* (1995). En éste, explora la relación continuidad y cambio en el contexto de una comunidad campesina en proceso de modernización (p. 9) Lo primero que ocupa a Sokolovsky en este libro es la discusión teórica del modelo de una comunidad campesina corporada cerrada, su estructura interna y su potencial para el cambio. El análisis se concentra en el sistema de cargos y sus implicaciones en la organización social. El autor rechaza la propuesta de Eric Wolf en el sentido de que

el sistema de cargos funcione como un mecanismo nivelador que mantiene la homogeneidad económica y reparte responsabilidades y puestos políticos entre todos. En su lugar argumenta que el sistema de cargos otorga una racionalización de la diferenciación económica, es decir, que el ostentar los cargos religiosos y políticos importantes sirve para validar un sistema de estratificación interno tal que los gastos ceremoniales sirven como un mecanismo para mantener una posición relativa, sin afectar los recursos básicos de capital de la familia y grupo doméstico (posición similar a la de F. Cancian). En su trabajo de campo encuentra que hay una alta relación entre los cargos ceremoniales y la posición de individuos en términos de riqueza. Asimismo, que los altos costos impuestos por estos cargos no afectan la estratificación económica relativa (p. 148 y ss.).

En la segunda parte del libro aborda el proceso de cambio y el efecto del microdesarrollo en la cultura de Amanalco, específicamente en su sistema político. Se describe el microdesarrollo como un proceso gradual que ha transformado a Amanalco como parte de la modernización del país. Sostiene Sokolovsky que para esta comunidad implica un cambio donde la dependencia en las redes indígenas de interacción socioeconómica y los patrones tradicionales de prestigio y autoridad son reemplazados por nuevos. Sin embargo, el origen de muchos nuevos patrones de comportamiento nace en la propia sociedad tradicional, en los modos alternativos secundarios de comportamiento que siempre existieron pero que quizá no podían seguirse debido a barreras económicas que muy probablemente fueron las bases de los nuevos patrones culturales (p. 153).

No concuerda con la teoría de la transformación lineal teórica de F. Cámara, según la cual la organización de la comunidad, incluyendo el sistema de cargos, pasa de una forma de carácter centrípeto (en la cual la jerarquía político-religiosa está unificada y donde los patrones de interacción social y económica son tradicionales, es decir, no cambiantes y comunales, basados en la ayuda mutua y la cooperación) a otra, de carácter centrífugo (en la cual las jerarquías están totalmente separadas y donde la comunidad es individualista, se busca el cambio y es rara la cooperación comunal). En este segundo tipo se observaría –según Cámara– una transformación general de las instituciones centrada esencialmente en el ritual y el mantenimiento de la integración del grupo hacia una organización política tendiente, ante todo, a la realización de objetivos materiales (p. 22-23)

Sokolovsky sostiene que ambos tipos, centrífugo y centrípeto, no son mutuamente excluyentes, sino que representan patrones alternativos

de comportamiento de una comunidad. La motivación que hace que se prefiera uno sobre el otro tiene que ver con las ventajas de adaptación para una cultura dada. Siendo esta característica posible "en una etapa de transición donde las jerarquías religiosas y civiles empiezan a separarse en términos de organización y función, pero en donde la ideología del peso ritual y el acceso a cargos políticos mayores, todavía estará sobre todo en el logro de cargos religiosos" (p. 153). En términos individuales, lo anterior implica la aparición de un personaje especial: el mediador representativo, que es un miembro indígena de la comunidad que entiende su cultura tradicional y que al mismo tiempo desea el cambio y tiene la habilidad para lograrlo (p. 25)

Al tratar de conciliar la "aparente contradicción" entre los conceptos cambio y tradición, en Sokolovsky existe una clara confusión de lo que significa que estos conceptos sean dialécticos: "Estos conceptos son dialécticos en el sentido de que cada uno significa lo opuesto y en la realidad (...) cada uno encierra contradicciones que estrechamente incluyen al otro" (p. 9). Si cambio y tradición son dialécticos, significa que son contrarios, mas no contradictorios. Esto quiere decir que entre dos proposiciones contrarias se puede transitar en un continuo y se puede dar el término medio; en cambio entre dos proposiciones contradictorias, es decir, la afirmación y la negación, no hay término medio. Efectivamente, cambio y continuidad son dialécticos y Sokolovsky lo demuestra con su estudio y tampoco existe contradicción entre ellos.

6. El último libro de la colección recibe por título *San Juan Tezontla: lucha por el agua* (1995). La comunidad estudiada por Alma Rosa Rodríguez Rojo se encuentra al pie de la sierra del Acolhuacan septentrional. "El estudio de la zona (...) es fundamental en la historia del abastecimiento del agua (...) y permite ver el desarrollo de esta región del Estado de México como alterno, de ser una área marginal a convertirse en un punto clave, y de convertirse nuevamente en una zona marginal" (p. 15). En este sentido, la presente investigación analiza la marginalidad y condición periférica de la región Texcoco, ejemplificándola a través del pueblo de San Juan Tezontla, y tiene como eje central la lucha por el agua a lo largo de su historia.

El estudio centra su atención en los dos sistemas de riego que existen en este pueblo, mismos que se describen destacando la agricultura, la organización social y los cambios ocurridos por las luchas que tuvieron que sostener por su control. Rodríguez Rojo realiza un brillante estudio histórico sobre los conflictos que han suscitado uso y posesión del agua en la región, recurriendo a diversos documentos originales, a la historia oral y a las anécdotas contadas por los propios habitantes del pueblo.

¿Por qué el agua? Esta antropóloga considera la ubicación de San Juan Tezontla como estratégica, ya que por estar enclavado en la falda de los cerros entre la sierra y el valle, está justo en medio del conflicto por el agua. Los pueblos de la sierra son los poseedores de los manantiales, en el valle se establecieron haciendas que son las que se benefician despojando del líquido a los pueblos indígenas (p. 18). En esta investigación se demuestra cómo desde tiempos de Nezahualcóyotl, el sistema de riego prehispánico fue causa de continuos avatares para esta población, cuando era el Estado quien la distribuía y tenía el poder sobre ella. Luego, durante la Colonia son relegados ya que el agua se otorgó preferentemente a haciendas, batanes y molinos establecidos en el valle. En el siglo XX, con el reparto agrario, renacen las luchas con otros pueblos de la llanura por disponer del agua que baja de los manantiales de la sierra para volver fértiles las tierras recién otorgadas.

Es tan importante el agua para esta comunidad que considera que poseer el líquido ha representado directamente que sus habitantes continúen viviendo en el pueblo y se dediquen a las labores del campo. Cuando el agua ha faltado, la población ha disminuido y quienes han permanecido en él se han dedicado a diferentes actividades no agrícolas. Con agua, el pueblo se dedica a sembrar maíz, sin ella recolecta leña para hacer cajitas de ocote. Cuando recibe el agua nuevamente siembra trigo, cultivo comercial, y más tarde flores y frutas; estos ingresos se complementan con el trabajo asalariado fuera de la comunidad (p. 91).

Sin embargo, al llegar a las conclusiones parece que matiza el argumento anterior:

El agua juega un papel importante en el desarrollo económico y de subsistencia de cualquier población, pero es sólo parte integral del funcionamiento global (...) a pesar de su importancia el agua no lo es todo. La progresiva erosión de los suelos, la baja productividad, la calidad, las políticas agrícolas, competencia a nivel nacional, afectan la comercialización de sus productos. La actividad agrícola no es redituable, la población busca alternativas fuera de la localidad. La cercanía a las fuentes de trabajo permite que mantengan su lugar de residencia en San Juan y continúen participando en las actividades de la comunidad (p. 107).

Como Rodríguez Rojo escribe en su "Presentación", su investigación empieza bajo la dirección del Dr. Andrés Fábregas, pero es interrumpida varias ocasiones por intervalos de varios años. Esto se deja sentir hacia el final del libro, ya que cuando regresa después de su primer trabajo de campo a Tezontla, da la impresión de que se lleva una gran desilusión al encontrar todo cambiado.

Hoy día la tanda de agua continúa llegando. Se ven abandonadas algunas de las huertas, pocas terrazas y bancales siguen empleándose para fines agrícolas (...) Se han instalado bombas eléctricas para subir el agua a tanques de almacenamiento en las azoteas de las casas. El uso de depósitos en tierra va desapareciendo (p. 107).

Es curioso observar que durante su primera aproximación a la comunidad, Tezontla es descrito un tanto en forma idílica y al final toda aquella abundancia y jauja desapareció. Su regreso al pueblo le lleva a matizar sus primeros resultados.

El patrón semidisperso de las viviendas ahora es menor (...) el asentamiento empieza a tomar características urbanas, como instalación de tinacos, rejas de hierro o bardas de tabique. (...) En Tezontla el agua ha servido para que aún se siembre maíz, frijol, calabaza y haba para consumo familiar, pero la agricultura no es redituable; los suelos en la parte alta de la comunidad son pedregosos, están totalmente erosionados y abandonados. En la parte media, se ven unos cuantos bancales y terrazas que aún se siembran. La parte cercana a la carretera ya está ocupada por viviendas. (...) Han proliferado las misceláneas, puestos de barbacoa, tlacoyos y carnitas los domingos (p. 108).

Cabría entonces preguntar si no es exclusivamente el agua el factor de cohesión de Tezontla, cómo explicar la permanencia o, ¿resistencia?, de la población y la continuidad de las actividades agrícolas aún cuando éstas no son redituables y se cuenta con trabajos asalariados fuera del pueblo. "*El agua sigue llegando*", afirma; entonces la lucha por su control terminó y Tezontla dejará de ser lo que fue.

Comentario general

Como lo anotamos al principio, si bien cada uno de los seis libros se dedica a un tema en particular, con diferentes formas de acercamiento al objeto de estudio, su conjunto nos muestra la enorme flexibilidad y capacidad de adaptación de los habitantes del Acolhuacan septentrional. Esto significa que no son pueblos que podamos concebir únicamente como depositarios de la tradición indígena, sino más bien como comunidades que siempre están buscando estrategias de sobrevivencia. Cuando la agricultura y la explotación del bosque dejan de ser redituables, ensayan otras actividades económicas: música, flores, frutales, huacales, figuras de perilla, pan de fiesta, cerámica, talleres de costura,

en fin, cualquier actividad que les permita obtener recursos económicos sin tener que abandonar sus pueblos.

Desafortunadamente, a la fecha, los objetivos del proyecto Tepetlaoxtoc iniciado por Ángel Palerm se han desdibujado. Su sueño de poder realizar una planificación regional con los materiales recogidos a lo largo de tres décadas de trabajo, no ha podido concretarse, pues toda la información generada no ha sido valorada por ninguna administración del Estado de México. Asimismo, aun cuando la estación de campo sigue vigente, cada día es más difícil encontrar a un profesor que quiera llevarse al campo a los alumnos del posgrado de la Universidad Iberoamericana. Durante el verano de 1999 nadie fue a Tepetlaoxtoc y las últimas generaciones que han trabajado en la región, no han ido más que al rito de paso del primer trabajo de campo del antropólogo, esto es, ya no ha habido un proyecto al cual acercarse como lo planteó en sus inicios Palerm.

Por otro lado, también existen problemas presupuestales, que han impedido que se siga creciendo la *Colección Tepetlaostoc* y no ha podido publicarse ningún trabajo más durante los últimos años. Entre los estudios más recientes realizados en el Acolhuacan septentrional podemos citar las siguientes tesis de maestría: de Lucía Gabriela Bascuñan Termini, *Estudio de la alimentación habitual y de la comida de las fiestas de la población de San Miguel Tlaixpan, Texcoco: una propuesta metodológica* (1991); de Florencia Rosemberg Seifer, *Un estudio antropológico de la ciudad de Texcoco: los fayúqueros* (1992); de Marcianna Lane, *Santa María Nativitas* (1997); y, de Alejandro Cornejo Oviedo, *"Aquí hay cazuelas siempre": la persistencia del trabajo artesanal en Santa Cruz de Arriba, Texcoco, México – el modelo de producción doméstica* (1999).

Bibliografía citada:

- CAMPOS DE GARCÍA, MARGARITA, 1973. *Escuela y comunidad en Tepetlaoxtoc*. México: SEP-Setentas.
- NOLASCO, MARGARITA, 1989. "La migración y los indios en los censos de 1980". En: *México Indígena*, año V, enero-febrero, n. 26.
- PALERM, ÁNGEL Y ERIC WOLF, 1972. *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. México: SepSetentas.
- PÉREZ LIZAÚR, MARISOL, 1975. *Población y sociedad: cuatro comunidades del Acolhuacan*. México: SEP/INAH.

Martha Marivel Mendoza
Posgrado en Ciencias Antropológicas-UAMI

Viejas y nuevas formas de la expresión religiosa en el Occidente de México: dos estudios



ELIZABETH JUÁREZ CERDI, *Mi reino sí es de este mundo*, El Colegio de Michoacán, Zamora 1997, 222 p., ISBN 968-6959-64-5.
JORGE UZETA, *El Diablo y la Santa: imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Pacueco, Guanajuato*. El Colegio de Michoacán, Zamora 1997, 217 p., ISBN 968-6959-46-7.

Introducción

En los libros aquí reseñados, sus autores analizan lo sagrado en la región del Occidente de México y lo hacen desde perspectivas y con miradas aunque igualmente antropológicas, diferentes. Las dos obras se asientan en un sólido trabajo etnográfico que hoy por hoy nos garantiza al gremio de los antropólogos que nuestra disciplina descansa sobre bases firmes y que, precisamente por no abandonar su base etnográfica —que privilegia el enfoque micro—, no se ha anquilosado: en ambos estudios se puede percibir maneras originales y frescas de hacer antropología, puesto que en cada uno de ellos se recrea los métodos clásicos y, al mismo tiempo, se utiliza propuestas teóricas novedosas. Los autores nos cuentan dos emotivas historias en las que podemos palpar las dificultades y los logros de los protagonistas de las mismas y también interpretan en forma lúcida e incluso entretenida las experiencias religiosas de los seres humanos que eligieron como sujetos de estudio: Jorge Uzeta a los habitantes de Santa Ana Pacueco, Guanajuato y Elizabeth Juárez a los renovados del Espíritu Santo de Zamora, Michoacán.

Considero que un importante logro alcanzado por ambos autores es que fueron lo suficientemente intrépidos para escudriñar el escabroso tema de lo religioso en esta región, cuna de cristeros, acejotaemeros, sinarquistas, así como de católicos intransigentes y recalitrantes y de curas antigobiernistas. La lectura de estos trabajos nos muestra en forma elocuente que la expresión religiosa de los lugareños, a pesar de la fuerza de los fenómenos como la modernidad y la secularización, no ha desaparecido, sino más bien se ha transformado, o como dijera uno de los informantes de Jorge Uzeta “*Muchas cosas se van, pero vuelven a salir*” (p. 41).

***El Diablo y la Santa: imaginario religioso y cambio social
en Santa Ana Pacueco, Guanajuato***

Lo primero que deseo señalar acerca de este libro es que Jorge Uzeta logra combinar en forma creativa el método etnográfico con el histórico lo que le permite reconstruir las relaciones entre formas culturales y formas organizativas como contexto de la transformación social.

El objetivo fundamental del estudio es el análisis del imaginario religioso en una comunidad mestiza. Esto se realiza a partir de dos niveles de trabajo: por un lado, mostrando la relación que existe entre el imaginario religioso y el cambio social y por el otro señalando las formas en las que el universo simbólico local dominó, se entrelazó y mudó de sentidos ante las distintas fases del desarrollo capitalista en la localidad (p. 19).

El imaginario es visto como una forma cultural de resistencia utilizada por una comunidad rural, frente al surgimiento de nuevas formas para valorar las relaciones entre los hombres y de éstos con la riqueza. El imaginario religioso es definido, para el caso de Santa Ana, como un modelo de interacciones sociales —de realidades ideales imaginadas— que es expresado a través de la configuración de símbolos/ ritos históricamente seleccionados por la misma comunidad en el transcurso de sus actividades sobre el espacio social de relaciones (p. 30). El imaginario está compuesto por símbolos de síntesis o un conjunto de expresiones que representan lo que el sistema y la vida significan para los santanenses.

El libro está dividido en cinco capítulos que incluyen la introducción al tema y las conclusiones. En la introducción, Uzeta nos explica cuáles son los ejes articuladores del trabajo, las principales propuestas teóricas que se toman en cuenta en el análisis así como la interpretación y adecuación de estas propuestas para el estudio concreto; asimismo, se describe en forma amplia cómo se realizó la investigación, el tipo de fuentes documentales consultadas, su utilidad y, desde luego, la forma en la que se recogió la información empírica. También se presentan las figuras centrales del imaginario religioso de Santa Ana Pacueco, es decir, el Diablo y las personificaciones locales de éste, la Llorona y el Charro Negro, y su contraparte, que es Santa Ana. El lugar de estudio se encuentra ubicado en un cruce de caminos y de culturas entre los estados de Guanajuato, Jalisco y Michoacán. El recorrido histórico que se realiza en el libro nos habla primero de una comunidad que era hacienda en los años veinte y de las transformaciones que sufrió primero con el Reparto Agrario (1926-1936) y posteriormente por la conurbación con

el Municipio de La Piedad, Michoacán (entre 1936 y 1976); finalmente aborda los cambios económicos y culturales más recientes (hasta 1995).

El análisis teórico, que se encuentra entretelado a lo largo de todo el libro junto con la información histórica y etnográfica, se sustenta en autores como Geertz, Turner, Sahlins, Roseberry, Ortner, Taussig, Lomnitz-Adler, Dumont y otros. Tanto los conceptos como las propuestas de estos estudiosos son tomados en forma crítica y son reformuladas por el autor para su aplicación al caso bajo estudio. Historiadores de la Escuela de los Anales como Darnton, LeGoff, Burke y Ginsburg también forman parte importante del bagaje teórico y metodológico de este trabajo. El mismo Uzeta declara que a diferencia de Darnton, quien hace historia etnográfica, él realiza una *etnografía histórica* sobre el imaginario religioso en la comunidad estudiada.

La hipótesis central afirma que los cambios sucedidos en el imaginario religioso se dieron a partir de la "confrontación de diversos proyectos culturales que desequilibraron la relación entre el modelo de relaciones sociales ideales expresado en símbolos ritualizados y las prácticas cotidianas de vida que se orientaban a partir de aquél" (p. 17). En esta confrontación entre proyectos culturales el imaginario religioso es concebido como un parte central de uno de ellos. El punto de intersección, en el que los diferentes modelos se encuentran, se combinan, se mezclan y se niegan, es el género. Santa Ana y la Llorona se asociaban con las actividades femeninas de la vida diaria, pero también con lo que socialmente se esperaba de ellas como reproductoras de la especie; lo mismo valía con los símbolos del Diablo y del Charro Negro, que significaban características masculinas. Para la mujer, la posibilidad de procrear se consideraba como algo natural y aquella que carecía de esa capacidad era cruelmente negada; de esta manera, el *status* de mujer queda –por así decirlo– fijado por el criterio de su fertilidad y a la vez se circunscribe su ámbito a lo privado y a lo corporal, quedando lo masculino en lo público, que tiene relaciones con el control y el poder. La discusión sobre el tema del género es una parte central para entender los cambios que se dan en la comunidad de Santa Ana Pacueco.

En el momento histórico en el que predominaban las relaciones económicas y sociales de la hacienda, el modelo cultural del imaginario funcionaba en forma coherente y completa en torno a los símbolos de lo femenino y lo masculino, pero en las etapas posteriores, con las transformaciones sociales, económicas y políticas que experimenta la comunidad, este modelo se trastoca con una nueva división de los espacios y del trabajo y, en consecuencia, los significados de lo femenino y lo masculino se alteran.

Uzeta nos presenta un tratamiento interesante y muy acertado de lo religioso, separándolo de la religión institucional o iglesia católica y, sin embargo, en este contexto, cuando la comunidad era todavía una hacienda, la religión sin iglesia era la fuerza articuladora de las prácticas sociales de Santa Ana. Los santanenses viven una religión que queda muy lejos de la ortodoxia católica; más bien utilizan los símbolos católicos y los asocian con prácticas y creencias vinculadas directamente con el contexto rural y con el ciclo agrícola. Los símbolos religiosos adquieren significados que responden a las condiciones sociales más que nada.

En el segundo capítulo se presentan las bases del imaginario y de cómo fue este durante el período histórico de la hacienda. Aquí el autor reconstruye el pasado imaginario a partir de la memoria histórica de algunos santanenses quienes cuentan cómo era la vida y el mundo en esos tiempos. Hablan de las costumbres y las relaciones entre los hombres y mujeres y de todos con el patrón. De cómo eran los ritos, las fiestas religiosas. A través de las narraciones se puede ver quiénes eran los que imponían el orden moral y cómo todo se vinculaba directamente con el imaginario religioso. Las historias seleccionadas en este capítulo nos acercan a los pobladores que vivieron en los tiempos de la hacienda, al mundo religioso imaginario que inundaba y daba sentido a sus vidas pero también a las formas del trabajo, de cultivar la tierra, los diferentes tipos de relación que había entre los hombres y la tierra (medieros, jornaleros) de relaciones de poder y autoridad con el patrón y sobre las relaciones de género. "La fertilidad como valor de lo femenino, de la tierra y la producción agrícola, es el eje desde el cual se organiza el ciclo de vida de la comunidad" (p. 72). También nos describen el origen social y cultural de los pobladores de Santa Ana, los criollos y los advenedizos.

En el siguiente capítulo se analizan los cambios que tuvieron lugar en la comunidad debido al reparto de las tierras (entre los años de 1926 y 1936) y luego a los procesos de índole más económica y social generados por la conurbación de Santa Ana Pacueco con La Piedad (entre 1936 y 1976). Aquí se describen los diferentes proyectos culturales que entran en confrontación y la forma de involucramiento del Estado en la comunidad estudiada.

El autor muestra cómo en este microcosmos se forma, con sus aciertos y errores, el Estado moderno mexicano. De la imposición del proyecto de secularización del Estado, que aunque nunca llega a cristalizar como había sido planeado, sí obtiene logros importantes que alcanzan a disminuir la importancia de los valores religiosos. Nos habla sobre las

falsas expectativas de un Estado moderno que en realidad no pretendía borrar las diferencias sociales, sino únicamente "recrearlas y legitimarlas" para mejor controlarlas. Explica Uzeta en la p. 117 que

el ejido fue un espacio de relaciones creado para que los campesinos santanenses ejercieran ahí su derecho de hacer política –y que el Estado ejerciera el suyo utilizándolos como organización política– dejando fuera de su alcance los puestos de poder municipales, estos serían ocupados por los grupos de poder de Pénjamo y de La Piedad.

Lo que resultó fue que las relaciones políticas entre los actores sociales reprodujeron los patrones de parentesco-amistad-compadrazgo acercando a la burguesía piedadense y a las instituciones del Estado.

En este capítulo se describen y analizan también los cambios que se dan en los procesos económicos de la comunidad con la crianza de puercos, la comercialización de los mismos, la industria rebocera y el programa bracero. Todos estos cambios repercutieron en el imaginario, ya que las viejas formas de ser hombre y de ser mujer ya no concordaban con las dinámicas de la urbe. El valor simbólico que había tenido el ciclo agrícola se había visto menguado por la inserción de los trabajadores en diversas dinámicas laborales. Por tanto, las prácticas empezaron a perder su sentido comunitario, aunque las significaciones se mantenían. Aparecen nuevas prácticas, como el culto al *Niñito Milagroso*, traído a Santa Ana por una mujer migrante. Los devotos de la imagen, al parecer, también son individuos con experiencia migratoria y las ofrendas que recibe la dueña de la imagen ya no guardan ningún vínculo con el medio rural y con el ciclo agrícola. La imagen del *Niñito Milagroso* debe ser leída como parte de la confrontación y/o convergencia de distintos proyectos culturales.

Para terminar mis comentarios sobre el primer libro, quiero agregar que el trabajo de Jorge Uzeta puede ser caracterizado como parte de una antropología clásica, en el sentido de estudio holístico de una comunidad, que desde luego se vincula no sólo con las localidades vecinas sino con la región y con los cambios nacionales. En este estudio se toman en cuenta todos aquellos elementos de la esfera económica y de la arena política que intervienen en la generación de los distintos proyectos culturales y se muestra cómo el aspecto central del análisis, el imaginario religioso, no desaparece, aunque sí se transforma de acuerdo con la manera cómo los distintos actores y las distintas formas de actuar se adaptan para sobrevivir primero el reparto agrario y luego la conurbación de la localidad.

Mi reino sí es de este mundo

A diferencia del trabajo anterior, el de Juárez Cerdi, aunque también desde cualquier ángulo que se le mire es un trabajo esencialmente antropológico, se concentra ya no en una localidad, sino más bien en una subcomunidad al interior de Zamora. En forma creativa la autora combina diversas técnicas etnográficas como las entrevistas a profundidad, la observación participante, historias de vida así como la observación de la vida cotidiana de los conversos con propuestas teóricas que le sirven para interpretar y analizar las estructuras de poder. Se analizan fundamentalmente dos organizaciones distintas de carismáticas, el grupo del Convento y el del Liceo.

El eje que guía la investigación es el análisis de las estructuras de poder, las relaciones de poder que se dan al interior del Movimiento de Renovación y las consecuencias que la aparición y el establecimiento de nuevas relaciones de poder, han tenido para la estructura de la Iglesia católica zamorana (p. 18-19).

El trabajo tiene como objetivo conocer y analizar el perfil del liderazgo, las bases del poder de los laicos y de los sacerdotes dirigentes, las formas de control entre los renovados así como también el control que la jerarquía católica ejerce sobre el movimiento. La autora demuestra a lo largo del trabajo que la Renovación Carismática en la ciudad de Zamora ha provocado cambios en la obediencia habitual de los laicos, quienes al ingresar al grupo y tener mayor participación, cuestionan el privilegio exclusivo que tiene el clero para administrar los bienes de la salvación. Los renovados pueden hacer esto, ya que ellos no requieren del clero para comunicarse con Dios, lo hacen en forma directa y además pueden recibir personalmente los dones de la gracia, lo que *ipso facto* los hace acreedores de los bienes de salvación.

La autora se centra para su análisis teórico tanto en estudiosos clásicos del poder y la autoridad como Weber, así como en escolares contemporáneos (entre ellos, Adams, Foucault y Varela). Al igual que Uzeta, Juárez Cerdi utiliza los conceptos teóricos, en este caso poder y autoridad, en forma crítica, los desarrolla y adecua en función de sus objetivos. Partiendo de la definición clásica de carisma que nos legara Weber, la autora la aplica al Movimiento de Renovación como un movimiento carismático, en virtud de que en él se encuentran elementos que lo identifican como tal: se da un gran dinamismo y efervescencia en las prácticas de los creyentes; hay líderes con seguidores que les atribuyen cua-

lidades extraordinarias por lo que los siguen y obedecen y reconocen la autoridad de los dirigentes (p. 31-32).

Me interesa hacer hincapié en la selección de los carismáticos como tema de estudio, en virtud de que con excepción de las tesis citadas en este trabajo, esta reciente expresión religiosa que pudiéramos llamar una disidencia al interior del catolicismo –más ortodoxo–, había sido soslayada por parte de los científicos sociales, a pesar de que desde mediados de los años setenta han proliferado a lo largo y ancho de nuestra América Latina. En contraste, nos encontramos con una sobreabundancia de trabajos elaborados en torno a las Comunidades Eclesiales de Base y la teología de la liberación. El por qué de esta selección tiene que ver con la peculiar manera de mirar los fenómenos sociales que tienen los estudiosos latinoamericanos, quienes en cierta forma miden la importancia de lo social a partir de un barómetro político. Como los carismáticos no pretenden cambiar las estructuras de la sociedad, ni protestan ante las injusticias sociales, no merecieron la atención de muchos. La autora, sin embargo, llama revolucionarios a los carismáticos porque cuestionan la legitimidad de los sacerdotes, porque han inventado prácticas y normas que subvierten las tradicionales, porque han creado discursos innovadores, pero sobre todo porque proponen la experiencia de vivir el carisma como resultado de un proceso en el que el poder social del grupo se transfiere a uno o a varios individuos (p. 32).

El libro contiene una introducción, cinco capítulos y una breve sección de consideraciones finales. En la introducción la autora presenta los objetivos del trabajo y discute los conceptos teóricos ejes que se utilizarán en el análisis. El primer capítulo constituye la contextualización histórica y geográfica del tema de estudio. Es una historia de la ciudad de Zamora que incluye los aspectos de la vida tanto religiosa como profana de la misma y también se refiere con detalle a los elementos sociales y económicos de la ciudad en los que se asientan y organizan las prácticas religiosas que se examinan. La parte nodal de este capítulo trata las características de la iglesia católica zamorana y la forma en la que se inicia el Movimiento de la Renovación Carismática. Zamora aparece como una ciudad en la que el credo católico se inserta en todas y cada una de las esferas de la vida a través de sus múltiples organizaciones que se involucran y dejan su sello en la educación, la familia, los medios masivos de comunicación. “Ideológicamente Zamora fue catalogada como una ciudad levítica y cerrada, perfil que se delineó debido al trabajo de la iglesia católica local, que tenían intención de convertir esta población en un gran foco rector del catolicismo a nivel nacional” (p. 50). La autora sostiene que hasta la actualidad el tipo de catolicismo que

predomina en esta ciudad puede ser llamado intransigente, en el sentido de ser antimoderno, antiburgués, antirevolucionario, antiliberal y antisocialista. Claro que también encontramos al interior del clero una diversidad de posiciones, aunque exista un predominio con tendencias más conservadoras.

Otro aspecto interesante que se señala en este capítulo es la percepción que tienen otras organizaciones laicas católicas (Acción Católica Mexicana, Adoración Nocturna, Cursillos de Cristiandad, Encuentros Matrimoniales, Legionarias de María, Movimiento Familiar Cristiano y otros muchos más) sobre los renovados. Al parecer, estas organizaciones de laicos no realizan ningún tipo de trabajo en común con los renovados y tampoco conviven con ellos. Esto se debe también a los orígenes protestantes pentecostales de los carismáticos. A pesar de tener veinte años en Zamora (al momento del estudio), siguen constituyendo una alternativa religiosa sospechosa, peligrosa, polémica. Las razones tienen que ver con su parecido con los rituales pentecostales emotivos, de lectura de la Biblia, oración común, alabanzas a Dios con todo el cuerpo, testimonios o confesiones públicas, adhesión voluntaria, búsqueda de una vida religiosa significativa y la creación de pequeñas comunidades semejantes a los primeros cristianos.

El segundo capítulo trata sobre la historia del movimiento de renovados en Zamora. Aquí se presenta la historia de vida de un sacerdote que primero se destaca por sus proyectos sociales y políticos y su labor por los pobres. Tiene un acercamiento a la teología de la liberación, pero su actuación es reprimida por la jerarquía eclesiástica y es a partir de esto que el padre Gustavo se convierte en el primer protagonista o líder carismático. Aquí se muestran en forma clara las estrategias de control que la jerarquía eclesiástica utiliza cuando siente que su autoridad se ve amenazada. Gustavo es frecuentemente movido de una parroquia a otra precisamente porque en cada una de ellas conforma grupos de seguidores renovados; sin embargo, estos cambios dan lugar a un mayor crecimiento de grupos de renovados en la ciudad de Zamora. El P. Gustavo es nombrado cabeza del movimiento en Zamora por un tiempo, pero en 1990 es relevado de sus funciones por razones de salud. Pero, lo que en realidad sucede, es que el manejo del movimiento se ha salido de sus cauces, el control sobre él (tanto sobre el sacerdote como sobre el movimiento) cada vez se hacía más difícil y además había crecido demasiado, seguía causando muchas sospechas por los "excesos" que se manifestaban en las asambleas de oración. Al mismo tiempo uno de los grupos de renovados, el de la Parroquia del Convento se separa de la

pastoral central o Liceo y se convierte en una organización independiente. Este último suceso constituye la razón y el objeto de estudio central del siguiente capítulo.

Este capítulo, titulado "El poder cuestionado", da cuenta de los múltiples conflictos entre los diferentes líderes del Liceo y del Convento. En una primera fase fue el padre Gustavo quién en los diferentes momentos de su trayectoria, en que lo iban moviendo de una parroquia a otra, formó a los primeros líderes laicos de la renovación. En la segunda fase la estructura de poder se consolida al institucionalizarse el movimiento y reúne a todos los grupos de renovados en el Liceo. Allí se establecen las normas y los límites y se ejerce un control y vigilancia desde la jerarquía, quien es la que reconoce y legitima a los líderes. En la tercera fase se separa de esta estructura el grupo de renovados del Convento y se originan conflictos y luchas al interior de éste. Las hermanas Barrientos resultan aquí las que concentran un amplio poder que traspasa los límites del grupo del Convento. Estas hermanas renovadas, al parecer, fueron capaces de extender su ámbito de influencia e incluso interactúan con renovados de posiciones socioeconómicas más altas. Ellas continúan ejerciendo una fuerte influencia, ya que son las únicas que pueden reconocer los dones en los otros, y además operan en forma independiente de los párrocos, de la institución e incluso de otros dirigentes del Convento.

El cuarto capítulo explica las estructuras de poder del Liceo y del Convento y de cómo se entrelazan y entran en conflicto con la estructura de poder de la iglesia católica. En el quinto capítulo Juárez Cerdi hace una revisión crítica de los otros dos trabajos realizados sobre carismáticos en México, uno de Cristina Díaz de la Serna (1985) en el Distrito Federal y el otro de Graciela Pizano (1991) en Mérida. Destaca los procesos evolutivos similares que ha sufrido el movimiento en los tres lugares. Primero, el surgimiento espontáneo de los renovados y segundo, la institucionalización del movimiento o cooptación de parte de la iglesia católica con el objeto de ejercer un mejor control sobre él.

En los tres casos estudiados mientras el movimiento existió como una asociación de laicos independiente de la jerarquía católica, no se dieron luchas abiertas por el poder, ya que las cualidades extraordinarias de los dirigentes carismáticos no se cuestionaban, pero a partir de que el movimiento es incorporado por la estructura de la iglesia católica, se imponen reglas y un complejo sistema escolarizado. Entonces, el poder se convierte en un recurso por el que todos compiten y al que solo tienen acceso aquellos que hayan pasado por el sistema de entrenamiento formal (p. 192).

A lo largo del libro la autora es consistente con sus planteamientos y explica en forma clara y precisa, tanto los acontecimientos específicos que tienen lugar entre los líderes y sus seguidores como las consecuencias más amplias de los mismos. El interés de la autora no se pierde nunca de vista, de tal forma que las luchas de poder se pueden percibir tanto al interior de los grupos, como entre los grupos y desde los grupos con la institución católica.

Reflexiones generales sobre las dos obras

Me parece que ambos libros contienen importantes y valiosas aportaciones para entender mejor la región de Occidente, pero también son importantes en relación con la forma en la que se tratan y desarrollan los temas estudiados. Los autores son sumamente cuidadosos en sus aseveraciones, fueron rigurosos y sistemáticos en la etapa de la recolección de los datos y también claros en la etapa de la exposición e interpretación de los mismos. Aunque constituyen en sí mismos libros para especialistas, en realidad, la lectura es tan amena y fluida que podría y debía llegar a un público lector más amplio que el de los meros académicos.

Estos trabajos nos permiten conocer en forma profunda los complejos fenómenos religiosos que tratan; sin embargo, también son una invitación para realizar más investigaciones de las expresiones religiosas populares, de las nuevas formas y modos, que han surgido durante los últimos años, en los que los hombres y las mujeres viven y experimentan lo sagrado, lo espiritual. Quedan todavía muchas preguntas sobre las maneras de experimentar lo religioso en relación con los cambios que continuamente sufren las ciudades y el campo. Los estudios sobre migración acusan un gran vacío acerca de los contenidos religiosos y las transformaciones de éstos que indudablemente se generan en individuos con experiencia migratoria.

Bibliografía citada:

- DÍAZ DE LA SERNA, CRISTINA, 1985. *El movimiento de la renovación carismática*. México: UAMI.
- PIZANO CEJKA, GRACIELA, 1991. *Institución religiosa vs. presión social*. Mérida: UADY (tesis de licenciatura en ciencias antropológicas).

Patricia Fortuny Loret de Mola
CIESAS-Occidente



KONRAD THEODOR PREUSS, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*. (Art. prel. de Eduard Seler; compilación y estudio prel. de Jesús Jáuregui y Johannes Neurath; trad. Carlos S. Brecker, Carmen Cook de Leonard, Olivia Kindl, Erika Krieger, Johannes Neurath, Mechthild Rutsch y Leticia Villanueva). Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Col. El Gran Nayar), México 1998, 450 p., ISBN 968-6029-56-7.

Reseña

Los colegas Jesús Jáuregui y Johannes Neurath se echaron a cuestras la tarea de reunir los estudios de Konrad Th. Preuss sobre el Nayarit, traducir en parte, supervisar el resto de las traducciones y finalmente editar una compilación con un artículo, donde Eduard Seler comentó los informes de campo acerca del pueblo huichol en la sierra del Nayarit que, en 1898 y 1900, le fueron publicados al anticuario y etnólogo noruego Karl Lumholtz. Así como el comentario que en 1901 le publicaron a Preuss, sobre las comparaciones que Seler hizo en dicho escrito, entre la etnografía huichola decimonónica y la mexicana antigua, seguida inmediatamente de los informes que Preuss escribió posteriormente sobre sus propios estudios de campo en la sierra del Nayarit. Tales escritos fueron agrupados en cuatro partes: en la primera, 11 informes de campo; en la segunda, 1 artículo museográfico; en la tercera, 8 artículos etnográficos y etnológicos; y en la cuarta, 3 ensayos etnohistóricos y etnoarqueológicos. Todo ello completado con un acucioso estudio preliminar de los compiladores y una exhaustiva bibliografía del autor que ponen en conocimiento de los lectores el contexto biográfico, histórico y antropológico necesario para valorar mejor el material reunido. El resultado es un libro realmente valioso sobre los temas que enuncia su título, interesante e importante en más de un sentido, para las etnografías

cora, huichol y mexicanera en particular y la mexicana en general. Una de sus más destacadas implicaciones la expresa el propio Preuss: "Necesariamente, el estudio minucioso de las tribus serranas tiene que ser el punto de partida para entender el México antiguo" (p. 137). Este es un enunciado que, de ser atendido, afecta el desarrollo de la etnografía histórica y contemporánea del país.

Más que prefigurar Mesoamérica, Preuss debe ser considerado entre los auténticos precursores intelectuales de dicha idea científica. Ciertamente, el etnólogo alemán Paul Kirchhoff —quien acuñó el concepto— no salió de la nada; lo que sucede es que, en buena medida, es desconocido el contexto intelectual que lo envolvió.

Pero pasando al libro y dejando a los especialistas la discusión detallada de la información etnográfica contenida, pueden mencionarse varios otros aspectos que también ameritan algún comentario. Algunos de éstos son mencionados a continuación, para luego dedicar particular atención al tipo de antropología que hacía Preuss, especialmente su manera de hacer trabajo de campo.

El desconocimiento mexicano de Preuss

A propósito del desconocimiento que los antropólogos mexicanos han tenido de los estudios de Preuss, en el estudio preliminar se reprocha que esté ausente en *La antropología en México*.¹ Ya antes, el estimado colega Ignacio Guzmán Betancourt hizo el mismo reproche en una de sus publicaciones, a propósito de otro autor extranjero, pero la nueva observación abre al coordinador de dicha obra la oportunidad de responder a la crítica que, frecuentemente, tal obra enciclopédica ha recibido por sus ciertamente graves omisiones.

Consta en archivo que se hizo invitación abierta y se habló con cuanto colega fue humanamente posible para reunir a los 344 colaboradores que escribieron 484 artículos, compilados en 15 volúmenes, tres de ellos dedicados exclusivamente a reunir la mayor cantidad de biografías antropológicas hasta ahora hechas en México. Quien esto escribe reitera lo que sugirió simultáneamente al lingüista Guzmán Betancourt y al etnólogo Jáuregui: preparar los volúmenes complementarios. *La antropología en México* es una obra colectiva y abierta que debe seguir siendo engrosada, entre otras cosas con el artículo que sobre la historia de los

¹ Varios autores y coords. (coord. gral. Carlos García Mora), *La antropología en México: panorama histórico*, 15 vs., INAH, México 1987-8.

estudios sobre el parentesco ofreció preparar el segundo de ellos.² Por lo demás, como se le respondió a Jacques Soustelle, cuando demandó incluir a los mexicanistas europeos: dicha historia procuró incluir al mayor número posible de autores mexicanos, dejando para un futuro esfuerzo la inclusión de los extranjeros que necesitan menos ayuda para rescatar su obra. Aún así, muchos antropólogos mexicanos de provincia y la capital, como Nicolás León, no pudieron ser biografiados, pues faltaron plumas suficientes (el coordinador piensa ahora que debió incluirse biografías publicadas, para llenar las lagunas).

Por otra parte, el desconocimiento de Preuss se debió a la manera de hacer antropología de la mayoría de los europeos de su tiempo: llevándose su material para publicarlo en sus medios académicos, donde deseaban promover sus carreras y porque concebían a Europa como el centro del mundo. Otra cosa sucedió con Kirchhoff, quien escribía directamente en español, incluso en sus notas y apuntes personales y fue un activo promotor de la colección *Traducciones mesoamericanistas* de la Sociedad Mexicana de Antropología. El reproche debe hacerse pues, al propio Preuss. Afortunadamente, el CEMCA ha modificado ese tipo de conducta y publica en México y en español, una lengua que, por sus millones de hablantes con que cuenta en el mundo, es y seguirá siendo un medio tan adecuado de comunicación científica como el inglés, el francés y el alemán.

Ventajas de la etnografía comparada

Indudablemente, la comparación es un método etnográfico por excelencia cuya utilidad muestran Seler y Preuss. El primero, encuentra rasgos similares a los de la cuenca de México, en la simbología agrícola huichola, por ejemplo. Preuss lo comprueba sobre el terreno. Una implicación importante de esto, que oralmente ha señalado el doctor Jáuregui, es que Mesoamérica incluye al pueblo huichol. Habría que agregar que la configuración de la civilización mesoamericana en mucho se debe a la conjunción de diversos pueblos nortños y, aún más, que el fenómeno civilizatorio mesoamericano no se entiende sin el norte más allá de sus fronteras. Preuss mismo ve la relación entre hopis, huicholes y mexicas. Hace ver que las áreas culturales nortñas y las mesoamerica-

² El coordinador general de esa historia tiene cedido su lugar para quien esté en condiciones y tenga el deseo de seguir con la tarea, pues si se dedica demasiado tiempo a compilar la obra de otros, el tiempo para escribir la obra propia se puede acabar. La labor editorial es una tarea satisfactoria, pero eventual para todo antropólogo.

nas forman una entidad interrelacionada y que, incluso, las segundas implican a las primeras.

El material de Preuss permite otras numerosas comparaciones, por ejemplo, las que pueden hacerse entre los viejos que dirigen a los moros coras y los de otras danzas, como la de los viejos de los purépechas, permitiendo poner a discusión la interpretación de ambas. De esa manera, puede verse que los viejos de los purépechas representan, entre otras cosas, al cabildo o gobierno de los naturales; mientras entre los otomíes son los padres o abuelos engendrados. Tal vez se trate de interpretaciones complementarias; lo interesante es que el método comparativo permite confrontar tales interpretaciones. Otras de las innumerables comparaciones posibles es la que Seler encuentra en las similitudes de las varas con cabeza de animal, que llevan los viejos hechiceros del *Códice Borbónico*, y las de bambú que porta la representación huichola de Nuestra Abuela Nakawé (Diosa de la Tierra y Madre de los Dioses), las cuales representan culebras y puntos cardinales. Varas que, por cierto, recuerdan también el bastón de la danza purépecha de viejos y que entre los otomíes simboliza el falo engendrador.

Búsqueda de "fósiles" vivientes

En su aventura nayarita, Preuss estuvo obsesionado por lograr obtener información que le permitiera desentrañar la cultura de los antiguos mexicanos. Para ello, procuró obtener los textos de cantos y discursos coras y huicholes, creyendo en su antigüedad. Sin embargo, descuidó el hecho de que éstos pudieron ser compuestos en géneros españoles (como recitaciones católicas, por ejemplo).

Con el mismo propósito, estudió la simbología en las danzas. Con ello, se le escapó que ésta pudo ser mixta en realidad. Por un lado, las danzas fueron medios para expresar lo antiguo, incluyendo recursos españoles. Y por otro, el mundo novohispano pudo estar presente, *v. gr.*, en los viejos que dirigen a los moros que, a la vez que recogen símbolos religiosos coras asociados al clima, la agricultura, etc., pueden rememorar a los funcionarios del cabildo de la república de los coras, cuya existencia ignoró Preuss; quien sólo buscó "la pureza" del mundo antiguo, cuando que, en realidad, lo que en buena medida encontró, fue la adopción y adaptación que el mundo antiguo hizo de la cultura española de conquista. Las varas mismas arriba citadas pudieron tener que ver con las varas de mando novohispanas, si bien éstas recogieron símbolos antiguos adaptados.

El error de Preuss consistió en valorar las “reminiscencias” supuestamente antiguas, olvidando la historia novohispana y la de su propio siglo. Esto es, dando un salto mortal entre su presente y la antigüedad, ignorando la historia intermedia. El hecho mismo de que a principios del siglo XX, la vida cora estuviera totalmente sometida a reglas pudo ser una huella, entre otras cosas, de que el pueblo cora integró corporaciones, específicamente repúblicas novohispanas de naturales coras.

Etnografía colonialista *versus* antropología social

Este es un libro de etnografía y de etnografía de la buena, pues su contenido es notable por su calidad. El lector debe estar seguro de que encontrará en sus páginas material espléndido de primera mano, obtenido con gran esfuerzo y dedicación. Ahora bien, al presentar de esta manera la obra de Preuss, la apología que de ello resulta, pone al comentarista en el predicamento de hacer propaganda de lo que su generación criticó.

En efecto, la de Preuss es una de las mejores expresiones, dicho sin ironía, de la antropología que se rechazó seguir haciendo en las décadas de 1960 y 1970. La suya fue todavía una antropología con una visión colonial que se tomaba la libertad de usar términos como “primitivo” (entendido como rudimentario y no como primigenio) e “indios salvajes”; y de llamar “grupos” o “tribus serranas” a los pueblos huichol, cora y mexicanero, cuyas culturas Preuss consideró fósiles vivientes. De ahí su mirada de anticuario.

Casi omite hablar de qué viven (apenas menciona algo de la agricultura) y pasó desapercibidas totalmente las cuestiones agraria, social y política.

Admiró a los pueblos de la sierra del Nayarit, pero consideró la, para él, necesaria culminación de su asimilación colonial, pese a ello implicaría la destrucción de lo que sobrevivía y admiraba. Tuvo como un “problema” el que constantemente le ofrecieran sotol, sin tomar en cuenta la cortesía que ella implicaba.

Hizo valorar la tradición serrana, pero como mercancía para antropólogos. Obtuvo información y la envió fuera. Emborrachó a algunos de sus informantes con whisky para obtener parte de la información que necesitaba y que luego envió a Alemania. Aunque Preuss declaró estar “salvando” los cantos coras, los publicó en su país, totalmente fuera de las manos del pueblo cora: curiosa manera de entender dicha salvación.

En el campo, sólo habló con hombres; las mujeres le hubieran proporcionado conocimiento más viejo que el de los hombres de a caballo, porque ellas todavía vivían al ras del suelo. Dicho esto literalmente: la

visión de la mujer que se sienta sobre la tierra y que ve al mundo siempre desde la perspectiva de su contacto con ella, posee una sabiduría particular; la cual también forma parte de la cultura de sus pueblos.

Para obtener algunos de sus objetos etnográficos para museos alemanes, recogió o, más bien dicho, robó ofrendas para museos, pues en secreto y en contra de la voluntad cora visitó cuevas de culto religioso.

Por cierto, algunos europeos defienden la obtención y posesión de materiales antropológicos e históricos americanos, aduciendo que aquí no existen garantías de preservación. Tienen en parte la razón, máxime que la política del nuevo conservadurismo mundial ha puesto en entredicho la preservación de los patrimonios nacionales por las instituciones gubernamentales, propugnando la eliminación de toda ley que estorbe su uso comercial. Con todo, el caso de Preuss, cuyos apuntes y colección etnográfica fueron destruidos en una guerra provocada por el nazismo alemán, hoy renovada en la dispersa Yugoslavia, muestra que tampoco Europa es un recinto seguro.

La antropología de Preuss

Lo arriba dicho parecería descalificar el trabajo en tantos aspectos magnífico de Preuss. Nada más alejado de la intención del reseñador, quien ha querido resaltar que el rechazo a cierta antropología tuvo razón en mucho, pero que eso no ha significado –a la larga– echar a la basura las grandes contribuciones de la antropología mundial. Si una enseñanza cabe de la apasionada polémica que este asunto desató, hasta hace un par de décadas, es la de que fue posible entablarla para luego regresar no a la mentalidad del viejo régimen, sino a recoger los adelantos intelectuales del género humano.

Y precisamente ese retorno a las fuentes permite, entre otras cosas, confrontar la actual manera de hacer antropología con la de Preuss y sus contemporáneos. Algo que revela tanto deficiencias de la etnografía de entonces, como –curiosamente– de la actual etnografía mexicana.

Ante todo Preuss contaba con un buen entrenamiento, pese a ser su primera experiencia de campo, cuando llegó a la sierra del Nayarit. De alguna manera fue a la vez lingüista, arqueólogo, etnógrafo fotógrafo y dibujante. Hablante de alemán, aprendió náhuatl (el cual le fue de utilidad) antes de su viaje y en el campo se adentró en el cora. Era capaz en el uso de la fotografía, la grabadora fonográfica y el dibujo (este último un recurso olvidado entre los etnógrafos de México). Además, estaba capacitado para ordenar sus datos e ideas desde un principio y redactar coherentemente, diciendo algo relevante desde su primer informe.

Hizo largas permanencias que duraron meses. Recogió en su lengua original cantos, rezos y discursos. Transcribió y tradujo los textos en el mismo campo, para lo cual trabajó amistad con cantadores y discurseros, quienes le permitieron grabar cantos y discursos. Describió costumbres. Observó fiestas, danzas y ceremonias públicas. Le interesó reunir conocimiento sobre lengua, costumbre, cosmovisión, religión y arte. Y recolectó objetos etnográficos con su respectivo significado.

Miró como unidad interrelacionada a huicholes, coras y mexicaneros (considerando algo que se olvida con frecuencia: la interrelación de los pueblos). Y buscó explicaciones para ceremonias y códigos mexicanos.

Lo calla, pero a veces se sospecha que Preuss probó peyote. De haber sido así, fue una forma de antropología "participante".

Para quienes reprochan a los antropólogos mexicanos lo corto de sus estancias de campo, comparadas con las de Malinowski, les haría bien saber que Preuss dispuso de dinero suficiente (del gobierno de Prusia, a través de una fundación) para instalar campamentos en toda forma y contratar ayudantes e intérpretes locales. Alquiló animales de carga. Entre los mexicaneros rentó una casa en el centro de un poblado y entre los coras se instaló en el convento de Jesús María. También llegó a alquilar un rancho completo para instalar otro de sus campamentos.

Amigos europeos y estadounidenses le dieron recomendaciones para autoridades civiles y religiosas que lo recibieron bien. Tuvo contratados a mozos, intérpretes-compradores e informantes pagados. Omite decirlo, pero es de esperar que sus ayudantes le obtenían y preparaban sus alimentos, le lavaban su ropa y aseaban el lugar. El uso de intérpretes le fue particularmente invaluable. Lujos todos para los etnógrafos mexicanos que difícilmente pueden obtener recursos para contar con dichas facilidades.

Luego, dedicó mucho tiempo a procesar el material que consiguió (lo cual le llevó años). Hizo sus estudios de campo entre 1905 y 1907 y aunque escribió reportes desde ahí, sus resultados más acabados se los publicaron hasta 1912. Es decir, le llevó seis o siete años el procesamiento inicial de su información de campo, el cual no logró terminar nunca. Él mismo calculó un año de trabajo de gabinete, por cada mes de trabajo sobre el terreno.

Y como bien señalan los compiladores, debía ser consigna la afirmación de Preuss sobre la importancia del trabajo de gabinete: "Es motivo de satisfacción poder terminar un trabajo y emprender uno nuevo, más prometedor [...] pero ¿De qué serviría al investigador explorar una serie

de culturas, unas tras otras, si corre el riesgo de no poder publicar lo esencial de su trabajo en el tiempo de vida que le resta?" (p. 38). El mismo así lo constató, al no respetar su propia convicción, cuando emprendió sus estudios en Colombia, antes de terminar con su trabajo sobre la sierra del Nayarit. La pérdida de sus notas demuestra que si el antropólogo no procura procesar y publicar él mismo sus materiales, todo esfuerzo puede ser inútil.

¿Cómo fue capaz de escribir tanto? Una capacidad, inteligencia y disciplina sobresalientes deben explicarlo en buena medida. Sin embargo, al menos debió tener a su mujer como apoyo (aunque parece que no lo acompañó al campo). Ello ocurrió antes de la liberación femenina, la cual impidió a los hombres seguir construyendo sus carreras a costa del trabajo servil de la mujer, el cual los liberaba de los esfuerzos para reproducir su mano de obra. Por algo es difícil encontrar etnólogas a fines del siglo XIX y principios del siguiente. De cierto se sabe que su esposa corregía las galeras de sus publicaciones. Pero también es de sospechar la existencia de un equipo de trabajo (aunque no sea mencionado).

Sugerencias editoriales

Aunque prematuras por el momento, van unas sugerencias que nunca faltan para la consabida segunda edición. Convendría incluir un mapa moderno y mejorar la impresión del de Preuss, pues éste no se ve con claridad. También son imprescindibles unos cuadros de fonologías cora y huichol básicas. Muy conveniente sería incluir además un glosario.

Las fotografías son un documento por sí mismas, por lo cual deben recibir más atención editorial, dándoles tratamiento para permitir apreciar más detalles y publicándolas a plana llena.

Y sólo por no quedarse con la tentación de mencionarlo: Sol y Luna van con mayúscula inicial cuando se nombra específicamente a estos astros, pues son nombres propios.

Finalmente, un complemento adecuado sería la edición de las grabaciones de Preuss (las cuales afortunadamente sobrevivieron) con sus respectivas transcripciones, traducciones y estudio. Sería costoso, pero suficientemente lucidor como para interesar a algunas instituciones y empresas mexicanas y alemanas en un proyecto de coedición.

Preguntas

Para los compiladores unas preguntas que movieron la curiosidad del comentarista:

¿Pueden explicar con más detalle qué son los discos huicholes de piedra descritos por Preuss? ¿Sirven de base a representaciones escultóricas? ¿Existen evidencias arqueológicas de estos discos en la sierra del Nayarit o en alguna otra parte?

¿Sobreviven los cantos, rezos y sermones recogidos por Preuss?

¿Sobrevive el recuerdo de la estancia de Preuss en la sierra?

Epílogo

Esta es una obra de verdad notable, de antología. Y el esfuerzo que está detrás de su edición es loable. A pesar de lo arriba dicho, está bien que los antropólogos dediquen parte de su carrera –que no toda– para tomarse el gusto de compilar textos de esta importancia, en la medida en que contribuyen considerablemente a proporcionar material de difícil acceso y cuya consulta es imprescindible.

Teniendo la etnografía de Preuss a la vista y considerando algo de lo arriba señalado, se podría pensar que una de las etnografías que podrían continuar haciéndose es una que se articulara en al menos dos partes. La primera, reconstruida en cierta manera aislada de elementos extraños y deformaciones, congelada en algún punto cronológico. Y la segunda, que integre los cambios y agregados extraños asimilados y que muestre la realidad interrelacionada de un pueblo con otros, con la suma de elementos de continuidad y ruptura, incluyendo deformaciones de tradiciones que ya forman parte del presente y, tal vez, han venido formando parte desde hace mucho tiempo (como la Coca-Cola que sustituyó viejas bebidas y que es adopción arraigada).

Como sea, ojalá crezca una escuela mexicana de estudios nayaritas que incluya a intelectuales y antropólogos coras, huicholes y mexicaneros. Y que sean ahora los alemanes quienes se vean obligados a compilar y traducir esos estudios si quieren conocerlos.

Finalmente, cabe decir que esta obra tiene importancia en el sentido exactamente contrario al que Preuss mismo buscó. Aquí más que supuestas reminiscencias antiguas para entender al desaparecido pueblo mexica, se encontrará conocimiento sobre los propios y vivos cora, huichol y mexicano. Y eso lo vale.

Carlos García Mora
Dirección de Etnohistoria-INAH

Antropología colonialista, “antropología mexicana” y ¿antropología indígena? *Sobre los comentarios de García Mora*

Los comentarios que amablemente Carlos García Mora ha escrito sobre el libro antológico de Konrad Theodor Preuss, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, del cual hemos fungido como compiladores, fueron leídos puntualmente por la arqueóloga Gabriela Zepeda durante la ceremonia de presentación en el Museo Regional de Nayarit del INAH, el 28 de mayo de 1999. El deseo de García Mora de propiciar la discusión y la imposibilidad de que él estuviera presente en tal ocasión, nos obligan a corresponder por escrito con las siguientes reflexiones.

I. ¿Una escuela “mexicana” sobre las culturas del Gran Nayar? El anhelo de García Mora de que “...crezca una escuela mexicana de estudios nayaritas que incluya a intelectuales y antropólogos coras, huicholes y mexicanos. Y que sean ahora los alemanes quienes se vean obligados a compilar y traducir esos estudios si quieren conocerlos” (CGM)¹ ya está en gran medida cumplido.

1. Uno de los grandes méritos de Preuss fue el haber reconocido a los cantadores nayaritas como intelectuales en el pleno sentido de la palabra y a sus “textos ágrafos” como un ejemplo de literatura a la par de las grandes tradiciones mundiales, como la hindú, la griega y la latina. Su gran contribución fue, precisamente, haber recolectado meticulosamente esos textos, haberlos transcrito y haberlos traducido al alemán, incluyendo diccionario y apoyos gramaticales para que pudieran ser comprendidos y no se convirtieran en textos muertos. Preuss es sumamente cuidadoso de hacer explícito quién fue el “autor-cantador” de cada texto (1912: VIII-X),² de tal manera que, en su libro sobre *La religión de los coras* (1912), aparecen las fotografías de los indígenas Francisco Molina, Leocadio Enríquez, Santiago Altamirano y Ascensión Díaz (1912: lámina III), así como las de Haciano Felipe, Lucio Bernabé y Matías Cánare (1912: lámina IV).

¹ N. d. l. R.: Textos entrecomillados seguidos por las iniciales entre paréntesis del autor de la reseña (CGM) se refieren a la reseña de Carlos García Mora, reproducida arriba.

² N. d. l. R.: Las referencias a obras de K. Th. Preuss, señaladas mediante el año de su publicación original, pueden identificarse en la obra mencionada, que contiene una antología de escritos de Preuss publicados originalmente entre 1906 u 1931 y la bibliografía completa de Preuss.

2. Por otra parte, ya se puede afirmar que finalmente existe en México un equipo de antropólogos especializado en las culturas del Gran Nayar, integrado por quienes suscribimos este texto y Arturo Gutiérrez, Adriana Guzmán, Olivia Kindl, Laura Magriñá, Francisco Samaniega, Paulina Alcocer, Mario Águila, Maira Ramírez, Margarita Valdovinos y Ángel Aedo, entre otros. Por cierto que algunos residimos en la ciudad de México, otros en Europa y otros en el estado de Nayarit. Nuestro grupo tiene como uno de sus lemas actualizar el enfoque regional y sistémico, que Preuss fue el primero en plantear para las culturas de la región serrana del Occidente de México, a partir de los enfoques más relevantes de la antropología contemporánea, en particular del estructuralismo levistraussiano. Nuestro proyecto implica la vinculación académica con los especialistas de Suecia, Gran Bretaña, Francia, Suiza, Austria, Polonia, Japón, Estados Unidos y Canadá. No nos corresponde calificar a este equipo con la etiqueta de "escuela". Por lo demás, hay también en México otras investigadoras –Ingrid Geist y Marina Anguiano– cuyos trabajos tienen como marco enfoques antropológicos diferentes, como el postmodernismo, la semiótica o el culturalismo norteamericano. Finalmente, en la Universidad de Guadalajara los lingüistas José Luis Iturrioz, Paula Gómez López, Fernando Leal Carretero y Silvia Leal Carretero se han planteado un trabajo –fundamentalmente lingüístico, pero que no omite los temas etnológicos– a largo plazo con intelectuales huicholes, incorporados a dicha universidad. Por cierto que algunos de estos lingüistas se han visto obligados a publicar sus contribuciones directamente en alemán.

3. El que nuestros trabajos sean traducidos al alemán depende no sólo de que mostremos una calidad acorde con los patrones internacionales –lo que pensamos que sí está logrado–, sino de que resurja en los medios intelectuales de los países de habla germana un interés por las culturas del Gran Nayar, lo cual se presenta como dudoso. Pero sí se debe tener en cuenta que los especialistas –presentes o futuros– de aquellas tierras no tienen ni tendrán problemas para aprender en castellano, ni pondrán como pretexto el que no publiquemos en alemán para ignorarnos.

II. El olvido de la antropología mexicana acerca de la obra de Preuss. García Mora llega a imputar el "desconocimiento que los antropólogos mexicanos han tenido de los estudios de Preuss..." (CGM) "...a la manera de hacer antropología de la mayoría de los europeos de su tiempo: llevándose su material para publicarlo en sus medios académicos, donde deseaban promover sus carreras y porque concebían a Europa

como el centro de mundo" (CGM). De tal manera que "El reproche debe hacérsele, pues, al propio Preuss" (CGM).

4. En la medida en que Preuss recibió el financiamiento para la "Expedición al Nayarit (1905-1907)" de instituciones europeas, entonces –igual que ahora– es lógico y razonable que entregara inicialmente sus resultados ante las instancias con respecto a la cuales tenía el compromiso moral y académico.

5. El punto consiste en explicar por qué Porfirio Díaz –en tanto Presidente de México– sí auspició la traducción al castellano del *Unkown Mexico* de Lumholtz (1902) y pagó su lujosa edición en castellano, la cual fue publicada en Nueva York (1904); o por qué los libros de Walter Krickeberg sobre *Los totonaca* (1933 [1925]), *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas* (1971 [1928]), *Etnología de América* (1946 [1939]) o *Las antiguas culturas mexicanas* (1961 [1956]) no presentaron problema alguno para ser traducidos y editados en México. Es claro que el meollo del asunto no es, para nada, si un autor publica sus trabajos en el extranjero y en su lengua natal, sino –por el contrario– esclarecer debido a qué razones algunos sí son traducidos y difundidos en México mientras que otros, no.

6. La paradoja se presenta cuando un autor mexicano, como Alfredo López Austin, justifica (comunicación personal) su desconocimiento sobre los estudios de Preuss acerca de *La Historia Tolteca Chichimeca* (publicada en 1937) debido a su incompetencia en el idioma alemán, pero él mismo manifiesta que ha solicitado que le sean traducidas algunas partes de *Die Nayarit Expedition* al lingüista Ramón Arzápalo (López Austin 1990: 133 y 135). Se pasa a la sorpresa cuando Fernando Benítez dispone de una traducción casi completa del mismo libro, realizada especialmente para su uso personal por Mariana Frenk-Westheim (Benítez 1970: 285 y 617; Frenk-Westheim: comunicación personal). Se llega al asombro cuando Kirchhoff, alumno de Preuss y de lengua materna alemana, no dedica comentario alguno a la refutación *ex ante* que su maestro había publicado en la década de los treinta (Preuss 1936a, 1936b; Preuss y Mengin 1938) sobre la posterior hipótesis euhemerista y acerca de *La Historia Tolteca Chichimeca* (Kirchhoff 1940, 1947; Kirchhoff, Güemes y Reyes 1976), si bien la nueva redacción del manuscrito dialoga permanentemente con la previa de Preuss y Mengin (1937).

7. El problema de la obra enciclopédica *La antropología en México* (1987-1988) –en 15 volúmenes, en tres de los cuales se presentan biografías, y

coordinada por García Mora-, no es solamente que en ella no figure Preuss ni Jacques Soustelle; tampoco aparecen otros importantes antropólogos extranjeros especialistas en el Occidente mexicano (Léon Diguët, John Alden Mason, Robert Mowry Zingg, Thomas Benjamin Hinton, Marino Benzi, Philip C. Weigand, Barbara Myerhoff y Peter T. Furst) y tampoco los mexicanos Alberto Santoscoy, Higinio Vázquez Santana, José Guadalupe Montes de Oca, Francisco Rojas González, José Ramírez Flores, José Guadalupe Zuno, José Corona Núñez, Roberto Franco Fernández y Fernando Benítez, por no entrar en mayores detalles. La excusa de García Mora de que en dicha obra se "...procuró incluir al mayor número posible de autores mexicanos, dejando para un futuro esfuerzo la inclusión de los extranjeros que necesitan menos ayuda para rescatar su obra" (CGM) no se sostiene en lo absoluto, ya que fueron excluidos antropólogos mexicanos como Manuel Gamio, Manuel María Campos, Wigberto Jiménez Moreno, Gonzalo Aguirre Beltrán, Federico Gamboa y Guillermo Bonfil. El artículo sobre uno de los clásicos de la antropología occidentalista mexicana incluido, Carl Sophus Lumholtz, le fue encomendado a un autor absolutamente desinformado y en el correspondiente a otro, Alex Hrdlička, no se ponderan sus trabajos etnográficos y etnohistórico-arqueológicos, aunque algunos de ellos sí aparecen en la bibliografía; en particular ni siquiera se menciona su extenso ensayo "The Region of the Ancients 'Chichimecs' with Notes on the Tepecanos and the Ruins of La Quemada, Mexico" (1903). En este punto la única pregunta pertinente sería si García Mora, quien fungió como coordinador de dicha obra, le solicitó en aquel momento a alguien un artículo biográfico sobre Konrad Theodor Preuss.

8. Por lo demás, la obra de Preuss no ha contado con las ventajas que García Mora supone le corresponden por principio a las de los autores extranjeros. Sólo porque el Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México –en la medida en que su entonces director tenía un interés académico especial en el Gran Nayar– decidió auspiciarlo, el proyecto antológico de este libro fue posible. La Embajada de Alemania en México prácticamente se negó a apoyar la traducción de estos textos, ya que su representante cultural nos indicó solamente que hiciéramos una solicitud dentro de los proyectos que existen en las instituciones de ese país... y en dos años obtendríamos la respuesta. Está por demás recordar que el Gobierno del estado de Nayarit, ante solicitudes expresas, no ha aceptado participar en esta empresa, cuya trascendencia definitivamente escapa a quienes ostentan el cargo de directores de su "sector cultural".

III. La crítica de la antropología colonialista. El rechazo a la “antropología colonialista” ha sido un discurso muy caro en los escritos de García Mora. De hecho, él declara con sinceridad sus reservas para elogiar mínimamente un “libro de etnografía [...] de la buena” –como esta antología de Preuss–, pues ello “...pone al comentarista en el predicamento de hacer propaganda de lo que su generación criticó” (CGM), ya que “...la de Preuss es una de las mejores expresiones [...] de la antropología que se rechazó seguir haciendo en las décadas de 1960 y 1970” (CGM).

9. Según Hobsbawm (1990 [1987]), entre 1905 y 1907 –período en el que Preuss realizó su expedición al Nayarit– el imperialismo se encontraba en su apogeo. Por otra parte, Preuss, hasta el término de la Primera Guerra Mundial, era súbdito del imperio austro-húngaro. Pero este hecho por sí mismo –y el que no hubiera criticado el imperialismo de su época– para nada convierte a su antropología en una de tipo colonialista. Sus temas de investigación no se refieren a asuntos de política o economía, de tal manera que nunca fueron utilizados para el sometimiento o explotación de las poblaciones estudiadas, ni mucho menos para establecer un *Indirect Rule*. Por el contrario, dado que su objeto de estudio principal fueron los hechos religiosos, se logró con sus libros el objetivo de romper con las concepciones europeocéntricas. De hecho, a la postre la religión de los nayaritas llegó a ser colocada –entre otros por Ernst Cassirer (1972 y 1973)– a la par que la de los egipcios, hindúes, hebreos, griegos, romanos, cristianos, melanesios y witotos. Más aún, a partir de sus investigaciones americanas, Preuss fue uno de los principales refutadores del monoteísmo original, teoría que justificaba la actividad de los misioneros cristianos. Por otra parte, Preuss también fue un importante crítico del difusionismo, teoría que, a fin de cuentas acababa legitimando la supremacía europea. Se debe resaltar que, a diferencia del evolucionismo y el difusionismo, el bastianismo fue la única corriente antropológica importante que no se prestó a la ideología colonialista.

10. No hay que olvidar, por otra parte, que la crítica a la antropología colonial por parte de la “antropología mexicana” no sólo no tuvo nada de original, sino que se derivó de una moda precisamente colonialista. Lo que detonó el discurso de la “quiebra política de la antropología mexicana” no fue el Movimiento Estudiantil de 1968, sino la aparición en castellano de algunos artículos sobre “La responsabilidad social de los científicos sociales”, editados originalmente en inglés en la revista

Current Anthropology (v. 9, 1968, n. 5) y traducidos por la revista *América Indígena* (v. 29, 1969, n. 3), cuyos autores responden a apellidos sajones y escandinavos: Berreman, Gjessing y Gough. La discusión inaugural, entre Alfonso Villa Rojas y algunos de los llamados "Magníficos" se realizó precisamente en la antigua sede del Instituto Indigenista Interamericano de la Ciudad de México. En esa ocasión se anunció la próxima aparición del libro *De eso que llaman antropología mexicana* (Warman y otros 1970).

11. ¿Cómo hablar de una antropología anticolonial, cuando ese discurso se inserta en una moda del imperialismo antropológico? *La quiebra política de la antropología social en México* (Medina y García Mora, eds., 1983 y García Mora y Medina, eds., 1986), responde a una problemática establecida fuera de México y difundida previamente en *Anthropologie et Colonialisme* (Leclercq 1972), *Reinventing Anthropology* (Hymes 1973), *Anthropology and the Colonial Encounter* (Asad 1973) y *Anthropologie et Impérialisme* (Copans 1975), entre otros. Es impostergable el esclarecimiento del papel –en nuestra opinión secundario y subordinado– de los contados antropólogos mexicanos (Daniel Cazés y Rodolfo Stavenhagen, principalmente) que participaron en la discusión internacional de aquel momento.

12. Otro asunto es en qué medida la crítica de los años sesenta y setenta fue pertinente y evaluar a qué resultados condujo. La "generación del 68 mexicano" –a diferencia de la de Francia y Gran Bretaña, por ejemplo– ha demostrado, en sus resultados etnográficos y etnológicos, no sólo poca brillantez, sino logros exiguos. Más aún, no ha sido capaz de sistematizar y resaltar los indudables aportes sobre su tema *princeps*, el campesinado mexicano (Jáuregui 1997). Se trata de una generación relativamente privilegiada, ya que, con el apoyo de la "política populista", tuvo la ventaja de disfrutar de la creación de instituciones antropológicas y la apertura de plazas laborales. Este hecho exige una seria autorreflexión en la que se llegue a reconocer su responsabilidad, en lo que le corresponda, del actual estancamiento de la investigación antropológica. Sobre todo, se debe resaltar la grave carencia de auténtico trabajo de campo por ciertos de sus destacados ideólogos, de tal manera que se aclare que, no obstante la parcial validez de las críticas hacia la obra de las generaciones precedentes, es obligatorio el aportar los desarrollos que superen –en tanto conocimiento científico de la realidad– los enfoques pretendidamente superados.

13. Ha sido bastante comentado que –a nivel internacional y principalmente en la antropología norteamericana– dicha crítica derivó en la corriente postmodernista, que cuestiona la cientificidad de la antropología y sobreenfatiza la relación dialógica antropólogo-informante y el tratamiento literario de los datos de campo. Ya es hora de realizar un análisis riguroso sobre el actual estado de la antropología en México y no dar por sentado que, tras la “ruptura” de hace un cuarto de siglo, ahora la situación es, por principio, mejor sólo porque le tocó a otra generación ser la protagonista.

14. El plantear que Preuss sostuvo “una visión colonial”, en la medida en que utilizó términos como “primitivos”, “salvajes” y “grupos o tribus serranas” es, por lo menos, una exageración. Si bien Preuss utiliza a veces el término “pueblos primitivos” (*primitive Völker*), por ejemplo en la página 105 del libro antológico, la categoría que emplea generalmente es la de *Naturvölker*, esto es, “pueblos naturales”, por ejemplo en las publicaciones de 1904a, 1911b, 1914a, 1922b, 1923b, 1928c, 1931e y 1937d (de la bibliografía de Preuss). Como no se acostumbra en la antropología de habla española dicho término, el traductor decidió sustituir *Natur* por primitivo(s). Hoy en día la palabra “primitivo” tiene una connotación política que la hace inadecuada, pero ésta no era la situación en los tiempos de Preuss. Por el contrario, hablar en aquel entonces de “arte primitivo”, “religión primitiva” y “cultura primitiva” era una manera de cuestionar y rechazar las posiciones racistas y supremacistas que postulaban, precisamente, que los “salvajes” carecían de arte, religión y cultura. Incluso Preuss se adelanta a sus contemporáneos cuando habla de “literatura indígena” y de la “cultura intelectual de los pueblos primitivos”. Solamente en raras ocasiones usa la palabra “salvajes” (por ejemplo, en la página 247 de la antología). El término “tribu”, en los tiempos de Preuss, no estaba cuestionado y, hasta donde sabemos, el de “grupo” todavía no lo está.

IV. Antropología “nacional” y antropología “indígena”. García Mora sostiene una postura “nacionalista” a ultranza, de tal manera que postula, en los hechos, una dicotomía antropológica entre quienes residen en México (mexicanos y de origen extranjero) y quienes vienen de otros países. Deja entrever, asimismo, su aceptación de la postura de que los propios nativos –en nuestro caso, los indígenas– deben realizar la antropología de sus culturas.

15. Cualquier “antropología nacional” de los países subordinados debe superar dos grandes peligros académicos: “...el chauvinismo científico

y la creencia de que tenemos un acceso privilegiado a nuestras culturas" (Llobera 1990: 118). Carece totalmente de sustento epistemológico: "La idea de que por el hecho de ser nativo se tiene un acceso especial al conocimiento de la sociedad de la que uno es miembro" (Llobera 1990: 118). De tal manera que es una pretensión absurda el supuesto privilegio cognitivo del nativo que escaparía a los demás antropólogos (Llobera 1990: 119). Si bien la experiencia cultural de cada quien "...es una parte esencial de lo que se trata de explicar, de ninguna manera puede constituirse en conocimiento científico *per se*, a no ser que sea sometido a las reglas de [...] los métodos sociológicos" (Llobera 1990: 119). Así, la tendencia a privilegiar el discurso del grupo propio debe someterse a la pretensión de objetividad, a partir de la vigilancia epistemológica y la crítica científica (Llobera 1990: 119).

16. Nos adscribimos a la perspectiva intelectual que combate el imperalismo y la subordinación cultural vigentes en el campo antropológico mundial. Coincidimos en utilizar el idioma español y publicar en México, sin buscar a toda costa –ni tampoco rechazar– las publicaciones en el extranjero. Tampoco aceptamos el ir cambiando de moda en moda, al estilo norteamericano o francés, pues consideramos que los paradigmas teóricos pertinentes no logran ser planteados con tanta frecuencia. Pero la única vía para sostener una antropología desde México es con resultados académicos de altura, lo que supone una perspectiva abierta al mundo, así como un rechazo al proteccionismo académico y al ensimismamiento cultural acrítico (Llobera 1990: 126).

17. A fin de cuentas, se debe superar la aspiración ingenua de que la antropología mexicana "desarrolle su propias teorías", ya que las teorías pertinentes no surgen por voluntarismos y se circunscriben a las determinaciones propias de los paradigmas, las problemáticas y los saberes. Es tan sólo una utopía el pretender la construcción de una antropología "esencialmente mexicana", ya que en nuestra disciplina, como en cualquier especialización académica de la ciencia occidental, nada más pueden lograrse adecuaciones regionales, que –si cuentan con las condiciones intelectuales necesarias– pueden aspirar a constituirse en una tradición particular.

18. Lo verdaderamente grave en la "antropología mexicana" ha sido la aplicación acrítica y mal asimilada de enfoques y teorías que no tienen nada que ver con la realidad cultural de los grupos étnicos de México. El ejemplo más patente ha sido la aplicación, en calidad de "camisa de

fuerza", de una incomprendida y mal asimilada "teoría de la filiación" para el tratamiento de los hechos parentales. Para desarrollar análisis, ya no se diga novedosos, sino tan sólo pertinentes, en el campo de la organización social se debe renunciar a las premisas estructural-funcionalistas, las cuales se ha demostrado que no operan ni siquiera para las áreas culturales –Oceanía y África– a partir de cuyos datos supuestamente fueron construidas.

19. En el caso mexicano la población no indígena es, en términos académicos, heredera de la tradición occidental-europea y no de la tradición intelectual aborigen. De esta manera, no existe discurso antropológico que no haya sido solamente "contaminado", sino totalmente influido, por la cultura europea en general y por los modelos científico-sociales en particular (Llobera 1990: 111). La antropología "mexicana" –en la medida en que no logre desarrollar teorías propias, y no lo ha hecho hasta ahora– debe recurrir a la implementación de las vigentes a nivel internacional. La desgracia de la "antropología mexicana" es que frecuentemente ni siquiera las ha entendido cabalmente y las ha aplicado de manera tergiversada y mecánica.

20. Sobre la antropología practicada por los propios indígenas hay que recordar, ante todo, que de una voz "nativa", por el hecho de serlo, no necesaria ni automáticamente emana autenticidad etnológica (Llobera 1990: 109). "El antropólogo busca siempre lo inédito de las culturas, lo que pasa desapercibido a los que están inmersos en ellas" (Llobera 1990: 155). De hecho, "...el nativo que quiera convertirse en antropólogo tiene que alejarse mental y culturalmente de su sociedad y actuar [–en tanto científico social–] como si fuera un extranjero en su propia tierra" (Llobera 1990: 111). "Esta distanciación constituiría el requisito previo para la práctica antropológica en la cultura propia, especialmente importante en relación con el trabajo de campo" (Llobera 1990: 111). El investigador nativo –que se supone ya es competente en su cultura– debe ser competente también antropológicamente, es decir, debe haber recibido la formación académica "occidental" adecuada. Esto supone que haya introyectado teorías y metodologías "occidentales" y, de esta manera, que haya perdido su virginidad cultural, en la medida en que –en mayor o menor grado– tiene que haber pasado a formar parte de "la comunidad científica".

21. García Mora llega al extremo de su nacionalismo cuando, al tratar el tema de las "garantías de preservación" de los "materiales an-

tropológicos e históricos americanos”, utiliza como argumento la destrucción de los apuntes y [una parte de la] colección etnográfica de Preuss “en una guerra provocada por el nazismo alemán”, aunque no aclara que la destrucción fue perpetrada por las Fuerzas Aliadas, para concluir que “tampoco Europa es un recinto seguro”. Pero tales accidentes de guerra no se pueden equipar, puesto que no son imputables a los antropólogos, con el permanente menosprecio y descuido por las piezas etnográficas que se tiene en países como México. ¡No hay punto a comparar! ¿Dónde están las piezas etnográficas y fotográficas que fueron enviadas a las sucesivas exposiciones internacionales durante el porfiriato? ¿Por qué no aparece una buena parte de la colección huichola que Robert Mowry Zingg entregó en la década de 1930? Varias piezas huicholas que yo revisé, durante mi estancia en el Centro INAH Jalisco durante 1987-1988, ya no pudieron ser localizadas por el encargado de la bodega del Museo Regional de Guadalajara en 1998. En 1989 se envió a la basura toda la modesta colección etnográfica cora-huichol-tepehuana del Museo Regional de Tepic, a causa de que estaba totalmente apolillada; sólo se salvó una tarima cora que tuvo que ser transportada en camión de pasajeros –y es una pieza bastante voluminosa– para que fuera restaurada en el Museo Nacional de Antropología. Cuando Jáuregui estuvo comisionado durante un semestre en 1994 –a cargo de la Colección Cora-Huichol de dicho museo– se encontró con la sorpresa de que el conjunto de las fichas de esa colección para nada correspondían a los mínimos cánones de la museografía etnográfica. ¿Debería García Mora constatar la pulcritud y precisión científica de las fichas de la colección nayarita de Preuss que se conserva en Berlín!

V. Una crítica en tono postmodernista. En los comentarios de García Mora también se hace presente el halo de la crítica postmodernista, la cual, curiosamente, corresponde a una pseudo-teoría al servicio del neoliberalismo. No es de extrañar que García Mora caiga, así, en uno de los temas recurrentes de esta corriente, que se centra en la referencia morbosa a los incidentes y detalles del trabajo de campo.

22. García Mora le reprocha a Preuss que “En el campo, sólo habló con hombres...” (CGM). De hecho, los portadores de la tradición textual del Gran Nayar eran en aquel entonces sólo varones. Hasta muy recientemente se han dado contados casos –entre los huicholes, pero todavía no entre los coras– de mujeres “cantadoras”-*marakate*. Aún en la actualidad, las culturas del Gran Nayar establecen una estricta discreción en el trato de hombres-fuereños y mujeres-lugareñas; de tal manera a los

antropólogos varones todavía les está vedado el entrevistar displicentemente a las indígenas. En las últimas décadas han sido antropólogas quienes se han tenido que encargar de los temas femeninos –como el telar (Schaefer 1990) o la jícara (Kindl 1997)– los cuales ciertamente son indispensables para la comprensión cabal de estas culturas. Pero García Mora proyecta infundadamente al Gran Nayar, desde otras tierras, la metáfora del conocimiento “de los hombre de a caballo” *versus* “el conocimiento más viejo de las mujeres que se sientan sobre la tierra y viven a ras de suelo”. Si lee los textos de Preuss encontrará que acá el desnivel extremo está entre el suelo y una rústica piedra de 30 centímetros de altura, que ocupa el grupo de ancianos, o un asiento, tejido de varas, de menos de medio metro de alto, que ocupa el cantador. Además, en el Gran Nayar los caballos no son adecuados como monturas ni como bestias de carga, ya que, por lo accidentado y abrupto del terreno, los equinos que se utilizan son las remudas: mulas, machos y burros.

23. García Mora evidencia una lectura superficial de los informes de Preuss y le imputa una ingenuidad sublime, ya que sostiene que el antropólogo berlinés, al estudiar los textos de los cantos y discursos, creyó “...en su antigüedad. Sin embargo, descuidó el hecho de que éstos pudieron ser compuestos en géneros españoles (como recitaciones católicas, por ejemplo). [...] sólo buscó ‘la pureza’ del mundo antiguo, cuando que, en realidad, lo que en buena medida encontró, fue la adopción y adaptación que el mundo antiguo hizo de la cultura española de conquista. [...] El error de Preuss consistió en valorar las ‘reminiscencias’ supuestamente antiguas, olvidando la historia novohispana y la de su propio siglo” (CGM). ¡Para nada! Preuss constata la adopción y adaptación de elementos culturales mediterráneos en diferentes aspectos de la cultura indígena, pero en el caso de los textos rituales, tras analizar su métrica y tema argumental, aclara específicamente que se trata de un estilo literario muy semejante al de los cantares recopilados por Sahagún en el siglo XVI. La melodía sí presenta ciertas influencias europeas, de acuerdo con el análisis de Erick M. von Hornbostel. Cuando recopila los textos mexicaneros, Preuss señala que en éstos sí se encuentran temas europeos, no así en los casos cora y huichol. El descuido que García Mora imputa a Preuss es resultado de ignorar que éste antropólogo, cuando llegó al Nayarit, ya era un especialista en el estudio de la religión –había publicado, entre otros, su famoso libro sobre *El surgimiento de la religión y el arte* (1904-1905)– y había realizado previamente análisis de los textos dramáticos griegos y védicos, así como de la literatura náhuatl del centro de México.

24. Según García Mora, Preuss “hizo valorar la tradición serrana pero como mercancía para antropólogos” (CGM). La valoración de Preuss hacia las culturas del Gran Nayar no puede ser reducida al hecho de que haya pagado rigurosamente, y bastante bien por cierto, los servicios de sus informantes y ayudantes. Aparte de que no había –y en la actualidad difícilmente hay– otra manera de lograr la colaboración de los cantadores; además, si no lo hubiera hecho así, actualmente sería motivo de crítica por haberlos “explotado”.

25. García Mora critica el que Preuss “obtuvo información y la envió fuera. [...] Aunque Preuss declaró estar ‘salvando’ los cantos coras, los publicó en su país, totalmente fuera de las manos del pueblo cora: curiosa manera de entender dicha salvación” (CGM). El único que podía procesar y editar las cinco mil páginas de textos rituales obtenidas en el Gran Nayar era el propio Preuss y –dadas las condiciones económicas y académicas de aquella época– lo más conveniente era hacerlo en su país de origen. Si bien hubo precarias escuelas en donde se enseñó a leer y escribir a algunos indígenas tanto durante la época franciscano-jesuítica como durante el Porfiriato, los idiomas que se manejaron fueron el español y el náhuatl. La lectoescritura en lengua cora todavía –a fines del siglo XX– está en un nivel incipiente. No obstante, ya está en marcha en el Instituto Nacional de Antropología e Historia un proyecto para la re-escritura de los textos coras, recopilados y transcritos por Preuss, de acuerdo con la fonética práctica que leen los hablantes contemporáneos del cora y para su subsecuente traducción al castellano. En el equipo que afronta esta tarea están participando siete maestros bilingües coras, así como lingüistas y etnólogos profesionales especializados en la lengua y la cultura de este grupo étnico. En Colombia ya se realizó un trabajo semejante con los textos witoto y kágaba (kogi) recopilados por Preuss; allí las condiciones históricas determinaron que la mitología de los kogi desapareciera, de tal manera que ahora los textos de Preuss constituyen su referente principal. Por fortuna, en el Gran Nayar la tradición del mitote y de sus cantos todavía pervive –aunque con modificaciones, de tal manera que los textos obtenidos por Preuss representan un referente histórico importante.

26. El lector tiene la palabra, al leer los informes de campo de Preuss, sobre qué tan justas son las afirmaciones de García Mora acerca de que “Emborrachó a algunos de sus informantes con whisky para obtener parte de la información que necesitaba y que luego envió a Alemania” (CGM). “Tuvo como un ‘problema’ el que constantemente le ofrecieran

sotol, sin tomar en cuenta la cortesía que ella [*sic*] implicaba" (CGM). Y, finalmente, que "Para obtener algunos de sus objetos etnográficos para museos alemanes, recogió o, más bien dicho, robó ofrendas para museos, pues en secreto y en contra de la voluntad cora visitó cuevas de culto religioso". Sobre esta última afirmación, se debe tener presente que Preuss concluyó su estancia entre los coras en junio de 1906 y todavía permaneció en la región serrana hasta junio de 1907; los objetos que recolectó eran conocidos y vistos por sus ayudantes —quienes de seguro lo apoyaron para embalarlos— y, muy probablemente también por los cantadores que acudían a su campamento. Si hubiera sucedido lo que García Mora se atreve a suponer, las rigurosas autoridades tradicionales coras indudablemente hubieran tomado cartas en el asunto. Más aún, si García Mora se permite afirmar que Preuss "robó" objetos religiosos, lo debe de demostrar, de acuerdo a la época y al contexto. De otra forma se trata de una graciosa difamación, acorde con los tiempos postmodernistas.

27. La religión de los indígenas del Gran Nayar implica la continua elaboración y sustitución de los objetos religiosos, de tal manera que no existen "originales", con excepción de las imágenes católicas llevadas por los misioneros. De esta manera, los objetos religiosos que Preuss obtuvo —en nuestra opinión, con el consentimiento de los lugareños— no han hecho falta en la sierra, ya que los propios indígenas se han encargado de reproducirlos periódicamente, con las obvias variaciones. Las piezas que se encuentran en Berlín constituyen un testimonio etnográfico y, a la vez, histórico de estos grupos étnicos.

VI. Epílogo. Propusimos a Carlos García Mora para que comentara este libro antológico de Preuss porque es reputado como uno de los pocos especialistas en la historia de la antropología mexicana. Las sugerencias editoriales son bienvenidas... ojalá en la próxima edición las instituciones que auspician el tiraje nos permitan establecer el texto definitivo, cosa que en esta ocasión no ocurrió. Temas como lo que consideramos "la ilusión mesoamericana" de Kirchhoff, así como el "cabildo, república de indios o gobierno de los naturales" entre los coras, las varas de mando de sus autoridades, la simbología de las danzas coras, en particular las de hileras y las de coreografía circular serán abordados por nosotros o por algunos integrantes del equipo del Gran Nayar próximamente.

28. Con respecto a las preguntas formuladas directamente por García Mora. a) El libro de Lumholtz sobre *El arte simbólico de los huicholes* (1986

[1900]) ya aborda el tema de los discos de piedra; éstos sí sirven de base para esculturas de cantera; indudablemente, pueden compararse analíticamente con piezas del tipo *cuauhxicalli*, como la llamada Piedra de Tizoc. b) Los cantos rituales de los coras y los huicholes, que Preuss estudió hace noventa años, afortunadamente han logrado sobrevivir –tal como ya lo decíamos en la introducción del libro discutido. El problema es que hoy en día su grabación, transliteración, traducción y análisis representan un reto que apenas en equipo, capacitándose adecuadamente –y si se obtiene el financiamiento adecuado y los permisos correspondientes– es posible afrontar. c) No hemos podido recopilar recuerdo alguno sobre la estancia de Preuss entre los indígenas del Gran Nayar. La Revolución Mexicana (1910-1917) y luego la Cristiada (1926-1927), cuyas secuelas en la región serrana se prolongaron hasta mediados del presente siglo, determinaron emigraciones y reacomodos poblacionales drásticos. Entrevistamos en Jesús María (Chuísete) a don Eutimio Ballesteros Márquez, de más de cien años de edad; pero, cuando Preuss recorrió la región, él habitaba en una ranchería que el antropólogo berlinés no visitó. Es posible que haya recuerdos familiares sobre la visita del etnólogo, pero su confirmación requiere de una indagación especial que hasta el momento no hemos podido realizar.

No sólo agradecemos, sino que debemos destacar la extensa y elogiosa ponderación de la obra de Preuss que ha presentado García Mora, pero afirmamos nuestra apuesta, en el campo de la historia antropológica, de que su obra es la más importante de todos los tiempos de cualquier antropólogo mexicanista. Lo invitamos a continuar la discusión por escrito o verbalmente... en la cantina que guste.

Bibliografía citada:

- BENÍTEZ, FERNANDO, 1970. "Nostalgia del paraíso". En: F. Benítez, *Los indios de México*, v. III, pp. 283-655. México: Era.
- CASSIRER, ERNST, 1972. *Filosofía de las formas simbólicas*, v. II: *El pensamiento mítico*. México: FCE [1925].
- _____, 1973. *Mito y lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión (Col. Fichas, 12) [1925].
- GARCÍA MORA, CARLOS Y ANDRÉS MEDINA, EDS., 1986. *La quiebra política de la antropología social en México: antología de una polémica*, v. II. *La polarización (1971-1976)*. México: UNAM.
- HOBBSAWM, ERIC, 1990. *La era del imperio: 1870-1914*. Barcelona: Labor [1987].

- HRDLÍČKA, ALEX, 1903. "The Region of the Ancients 'Chichimecs' with Notes on the Tepecanos and the Ruins of La Quemada, Mexico". En: *American Anthropologist*, v. 5, pp. 385-440.
- JÁUREGUI, JESÚS, 1997. "La antropología marxista en México: sobre su surgimiento, auge y permanencia". En: *Inventario Antropológico*, 3, pp. 13-92.
- KINDL, OLIVIA, 1997. *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. México: ENAH (tesis de licenciatura en etnología).
- KIRCHHOFF, PAUL, 1940. "Los pueblos de la Historia Tolteca Chichimeca: sus migraciones y parentesco". En: *Revista Mexicana de Antropología*, v. IV, pp. 77-104.
- , 1947. "La Historia Tolteca Chichimeca: un estudio histórico-sociológico". En: *Historia Tolteca Chichimeca: Anales de Quauhtinchan*, pp. XVII-LXIV. México: Antigua Librería Robledo de José Porrúa e Hijos.
- KIRCHHOFF, PAUL, LINA ODENA GÜEMES Y LUIS REYES, 1989. *Historia Tolteca Chichimeca*. México: FCE-CIESAS [1976].
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, 1990. *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Mexicana (Alianza Estudios, Antropología).
- LUMHOLTZ, CARL, 1986. "El arte simbólico de los huicholes". En: C. Lumholtz, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, pp. 25-322. México: INI (Serie de Artes y Tradiciones Populares, 3) [1900].
- LLOBERA, JOSEP R., 1990. *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama (Argumentos, 110).
- MEDINA, ANDRÉS Y CARLOS GARCÍA MORA, EDS., 1983. *La quiebra política de la antropología social en México. (Antología de una polémica), v. I: La impugnación*. México: UNAM.
- SCHAEFER, STACY, 1990. *Becoming a Weaver: the Woman's Path in Huichol Culture*. Los Ángeles: University of California (tesis doctoral).
- VILLA ROJAS, ALFONSO, GERALD D. BERREMAN, GUTORM GJESSING, KATHLEEN GOUGH Y OTROS, 1969. "La responsabilidad social de los científicos sociales". En: *América Indígena*, v. XXIX, n. 3, pp. 787-863.
- WARMAN, ARTURO Y OTROS, 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.

Jesús Jáuregui, Secretaría Técnica-INAH
Johannes Neurath, Museo Nacional de Antropología-INAH

