

Reseñas de publicaciones

En esta ocasión, la sección dedicada a las reseñas reúne 21 textos, de los cuales 17 presentan y comentan libros de los ámbitos de antropología social-etnología, lingüística y antropología física/biológica; varios de ellos se ocupan de procesos acontecidos en el pasado.

Tres trabajos abordan conjuntos de textos: uno, como se ha hecho también en volúmenes anteriores, examina varios números de una revista con respecto a su contenido antropológico; otro analiza un grupo de estudios sobre el abasto de agua, tema de importancia creciente en todo el mundo; y el tercero inspecciona una colección de libros sobre las, en muchos lugares, famosas cocinas regionales de México.

Finalmente, se ofrece también una reseña de un disco compacto con música popular mexicana.

Como ya se señaló en la "Presentación" de este volumen, en el futuro, el INVENTARIO ANTROPOLÓGICO ya no va a contener este tipo de reseñas de obras, porque, por una parte, la cantidad de libros antropológicos publicados en México ha aumentado de tal forma que resulta imposible una selección de algún modo razonado y, por la otra, las numerosas revistas de antropología y, en general, de ciencias sociales, difunden este tipo de análisis de manera más rápida y ágil.

Se invita a la /os lectora /es a comentar con la Dirección del anuario propuestas sobre otras modalidades posibles de reseña y crítica de publicaciones antropológicas mexicanas, donde, por cierto, son cada vez más frecuentes publicaciones digitales (que circulan todavía un poco en forma de casete y videocasete, pero ante todo en forma de discos -cd y dvd-), tanto de textos (muchas veces *memorias*, pero también otro tipo de escritos) como de música, de imágenes y de videocintas; sin embargo, tal tipo de documentos no suelen ser reseñados de modo constante o sistemático, en parte también por las dificultades de su registro formal.

RESEÑAS DE LIBROS



BARRERA, DALIA Y CRISTINA OEHMICHEN, EDS., *Migración y relaciones de género en México*, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza/Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 2000, 414 pp., ISBN 9687941103.

El estudio de la migración no es un asunto nuevo en la antropología mexicana. La larga tradición de desplazamientos de población en busca de mejores condiciones de vida se registra ya desde las primeras décadas del siglo pasado, en los escritos de Gamio sobre trabajadores mexicanos en Estados Unidos.¹ Posteriormente, durante los años cuarenta, la problemática tuvo una presencia significativa en el desarrollo de la hipótesis de Redfield respecto a los procesos de aculturación en el tránsito por el llamado *continuum* entre sociedades *folk* y urbanas, aportando así las bases para los posteriores estudios sobre migración. A principios de la década siguiente, la polémica entre Redfield y Lewis sobre el cambio cultural, aunque no focalizada explícitamente en los movimientos migratorios, sí tuvo a los migrantes en las urbes como centro de atención al comparar comportamientos, actitudes y valores previos y posteriores al desplazamiento. Esto llevó a Lewis a formular su modelo de "cultura de la pobreza".²

Sin embargo, el interés por los impactos específicos de la migración sobre las mujeres y los grupos domésticos es un tópico mucho más reciente en la Academia. A no dudarlo, esta atención se halla relacionada con el surgimiento de la perspectiva de género, la cual ha permitido un abordaje novedoso de viejos problemas y la aparición de vías inéditas de investigación sobre los fenómenos sociales, desde un enfoque que considera a las mujeres como sujetos activos de la dinámica social. Si a

¹ Para una caracterización de las fases por las que ha atravesado la migración mexicana hacia Estados Unidos y las razones por las que se ha mantenido por un período tan prolongado, véase Durand (2000).

² Una revisión de los estudios realizados en México desde la antropología sobre el fenómeno migratorio a partir del primer trabajo de Gamio en 1927 hasta finales de los setenta, puede encontrarse en Kemper (1987).

ello sumamos las enormes dimensiones que está cobrando el fenómeno migratorio en nuestro país en los últimos tiempos, la aparición de un texto como *Migración y relaciones de género en México* resulta no sólo pertinente, sino indispensable.

En la actualidad, los estudios sobre migración se debaten en torno a diversas teorías, principalmente la económica neoclásica, la de los mercados duales de trabajo y la teoría del sistema mundial, oscilando entre los niveles macro y micro en función de sus objetivos particulares de investigación, ya sea los desequilibrios en los mercados laborales nacionales o internacionales, sea el costo-beneficio individual, o la diversificación de actividades de los grupos domésticos como estrategias de subsistencia (Massey y otros 2000). No obstante, sin importar cuál corriente se enarbole, en la mayoría de los trabajos hombres y mujeres que migran son vistos de dos maneras: o bien como sujetos de género indiferenciado con intereses y respuestas comunes, o bien se concibe a las mujeres como migrantes "asociacionales", es decir, sus desplazamientos ocurren en su calidad de acompañantes de un varón, quien es el que toma las decisiones. En ambos casos, las motivaciones y los efectos concretos que tiene el fenómeno migratorio sobre las mujeres no se problematizan en su especificidad.

Sin embargo, ningún análisis acerca de los movimientos poblacionales puede resultar suficiente si no se abordan aspectos tales como los grupos domésticos y las redes migratorias, las cuales son variables en las que no puede faltar una perspectiva de género. Ello supone que las posibilidades de migrar se encuentran mediadas por una gama de factores genéricamente diferenciados tanto en los lugares de adscripción como de destino, entre los que se encuentran la división sexual y generacional del trabajo, las relaciones de poder dentro de los grupos familiares, los sistemas de valores locales, las redes sociales y de parentesco, los ciclos y trayectorias de vida, y los mercados laborales, entre otros. De igual manera, son todos ellos factores que inciden sobre las condiciones de los miembros de las unidades domésticas que se quedan en las comunidades de origen. Las configuraciones culturales otorgan valencias específicas a cada uno de estos aspectos, que los actores sociales interpretan y reelaboran mediante un intrincado complejo simbólico que actúa como anclaje en los ajustes y desajustes que acompañan la disposición de migrar o la de quedarse.

Es en esta dirección que *Migración y relaciones de género en México* continúa y enriquece un horizonte que había sido abierto desde mediados de la década de los setenta con el trabajo pionero de Lourdes Arizpe

(1975) sobre las mujeres mazahuas en la Ciudad de México, y que ha proseguido por algunas estudiosas y estudiosos a lo largo de más de dos décadas.³

La lectura nos ofrece todo un abanico de posibilidades de investigación y los resultados de las y los autores muestran la complejidad del fenómeno. Sin dejar de lado aspectos siempre presentes como las dinámicas económicas, los mercados de trabajo, los factores de atracción y expulsión de mano de obra, las estrategias de los migrantes y los procesos de adaptación a los diversos destinos, los artículos centran su atención en las repercusiones que tiene la migración en la reproducción, reelaboración y negociación de las relaciones de género, como una arena permanente de tensión y de conflicto.

El texto cuenta con 16 trabajos agrupados en tres secciones: la primera, discute la situación que viven las mujeres ante la emigración masculina; la segunda, las condiciones particulares de las mujeres que migran y la última, aunque con un toque más misceláneo, se refiere en lo general al peso específico femenino en las dinámicas de conservación y cambio de los patrones culturales y en el establecimiento de las vitales redes de subsistencia. Las diversas modalidades migratorias que abordan van de la rural-urbana, rural-rural, interna y transnacional, pero también hace referencia al tipo de migración estacional, semipermanente y permanente.

El horizonte geográfico de los artículos se concentra en regiones que poseen una larga tradición de emigración: el Occidente del país, Puebla, Michoacán, Oaxaca, Sinaloa, el Sur de Veracruz y el Estado de México. Sin embargo, no toca otras áreas del país que están experimentando súbitos y masivos desplazamientos hacia el norte de amplios contingentes de población en edad productiva, lo que está representado aceleradas transformaciones en las estructuras y las dinámicas de los grupos domésticos en las comunidades rurales, las cuales en algunos casos se están quedando semipobladas.⁴ Esto puede ser indicativo de que los estudios se están focalizando en ciertas regiones y descuidando otras, donde la investigación pudiera estar adquiriendo tintes de urgencia.

El trabajo de Ariza que abre el libro combina un recuento de la secuencia temática y cronológica de los estudios sobre migración femenina y una reflexión del impacto que ha tenido la perspectiva de género en

³ I. Szasz (1994) hace un recuento de la investigación realizada en México sobre migración desde una perspectiva de género hasta principios de los años noventa.

⁴ Por ejemplo, la zona central del Estado de Veracruz, que hasta hace poco más de una década había sido un polo de atracción de mano de obra estacional para la cosecha de café y caña de azúcar, está experimentando un éxodo dramático hacia tres destinos principales: los campos agrícolas del Norte del país, hacia los centros maquiladores, como Chihuahua, Ciudad Juárez, Cadereyta, Reynosa o Matamoros, y hacia Estados Unidos (Pérez Monterrosas 2000).

ellos. Este ensayo se complementa con la revisión histórica que hace Arias de las variaciones que ha experimentado el fenómeno a lo largo de seis décadas, diversificándose en cuanto a flujos, destinos, dinámicas y distribución espacial de las actividades económicas que atraen a las mujeres migrantes, teniendo como referente empírico el Occidente del país, región de larguísima tradición migratoria. Ambos trabajos serán de referencia obligada en el futuro.

La mayoría de las investigaciones está conformada por estudios de caso de corte antropológico, ya sea en las comunidades de origen o en las de destino. Diez de ellas (D'Aubeterre, Fagetti, Manca y Feyermuth, Maier, Méndez, Vázquez, Oehmichen, Martínez, Besserer y Olivera) fueron realizadas entre población indígena o mayoritariamente indígena, con grupos nahuas, mixtecos y mazahuas movilizadas por motivos económicos, tzeltales y tzotziles desplazados por conflictos religiosos y políticos, y grupos de indígenas guatemaltecas refugiadas debido a la guerra en Centroamérica. En las cinco restantes (Marroni, Zárate, Muñoz, Arias y Mora), los y las autoras caracterizan a la población como campesina, mestiza, ranchera e indígena.

No obstante esta diversidad étnica, los trabajos permiten abstraer aspectos de las dinámicas migratorias sobre las mujeres que se repiten constantemente, además de particularidades locales y regionales. En primer término, se destaca la importancia de situar el fenómeno en el contexto de las relaciones de poder, permeadas por el género, que imperan en cada momento y en cada sociedad, como condicionantes de las formas de movilidad de las mujeres. La permanencia femenina en los lugares de origen—de manera autónoma o bajo la férula de la familia política—, el desplazamiento de la pareja, o bien de padres e hijos estará signada no sólo por condicionantes económicas, sino también por las posibilidades que ofrecen los diversos órdenes de parentesco.

Por otro lado, la migración encierra un potencial altamente disruptor del ámbito familiar al acarrear la salida de uno o varios miembros. Esto conlleva que los papeles, derechos y obligaciones de cada género se vean seriamente afectados, recayendo en las mujeres el incremento de la carga de trabajo del grupo doméstico y las responsabilidades comunitarias, además de continuar con sus deberes genéricos, tanto en la esfera productiva como en la reproductiva, sin que esto se traduzca en un aumento de autoridad o de poder de decisión en la mayoría de los casos.

Asimismo, se hace hincapié en los altos costos que acarrea el desplazamiento para las mujeres que migran, en términos del aumento de la carga de trabajo doméstico y extradoméstico, mayores dificultades para realizar las actividades de maternaje, menor movilidad espacial, deterioro más acelerado de la salud, segmentación por sexo de los mercados

de trabajo, diferencias salariales, etc. Todo ello habla de una permanente tensión entre las pautas culturales tradicionales y la necesidad de elaborar formas inéditas de encarar las nuevas situaciones.

Pero, por otro lado, los trabajos también destacan un conjunto de aspectos positivos para las mujeres: el acceso a un salario, la pertenencia a redes de cooperación e intercambio, la participación política, la intervención en el reforzamiento de la identidad étnica, la posibilidad de incidir en la decisión de las concertaciones conyugales, un mayor poder de decisión y autonomía y, en general, la reelaboración en mayor o menor grado de los significados del ser mujer.

En otro sentido, algunos de los ensayos incursionan en tópicos novedosos, como la extraconyugalidad como resultado del matrimonio a distancia, la posición liminal y ambigua de las mujeres casadas pero con marido ausente o desaparecido y la manera en que las mujeres van modificando la estructura de sentimientos para cuestionar algunos aspectos impositivos de la autoridad tradicional, como el matrimonio arreglado.

Así, *Migración y relaciones de género en México* es un texto de lectura indispensable para los interesados en la temática, que muestra la magnitud del fenómeno migratorio en nuestro país y el carácter urgente de estudiarlo en toda su complejidad.

Bibliografía citada:

- ARIZPE, LOURDES, 1975. *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las "Marías"*. México: SEP/Diana.
- DURAND, JORGE, 2000. "Tres premisas para entender y explicar la migración México-Estados Unidos". En: *Relaciones*, n. 83, v. XXI, verano, pp. 18-35.
- KEMPER, ROBERT V., 1987. "Desarrollo de los estudios antropológicos sobre la migración mexicana". En: S. Glantz, comp., *La heterodoxia recuperada: en torno a Ángel Palerm*, pp. 477-499. México: FCE.
- MASSEY, DOUGLAS S. Y OTROS, 2000. "Teorías sobre la migración internacional: una reseña y una evaluación". En: *Trabajo*, segunda época, año 2, n. 3.
- PÉREZ MONTERROSAS, MARIO, 2000. "Miradas y esperanzas puestas en el norte: migración del centro de Veracruz a los Estados Unidos". En: *Cuadernos Agrarios*, ns. 19-20.
- SZASZ, IVONNE, 1994. "Migración y relaciones sociales de género: aportes de la perspectiva antropológica". En: *Estudios Demográficos y Urbanos*, n. 1, v. 9, pp. 129-150.

Rosío Córdova Plaza
Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales-uv



FLORES FARFÁN, JOSÉ ANTONIO, *Cuatreros somos y toindíoma hablamos: contactos y conflictos entre el náhuatl y el español en el Sur de México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Secretaría de Educación Pública/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 1999, 295 pp., ISBN 9684963440.

Dentro de una concepción de la lengua como un complejo heterogéneo, y a partir de un ingenioso juego de palabras común entre los indígenas del Estado de Guerrero en el Sur de México: *cuatreros somos y toindíoma hablamos*, José Antonio Flores Farfán construye una interesante arquitectura en ocho capítulos para analizar una de las realidades lingüísticas más controvertidas en el ámbito de la sociolingüística, en general; y de la de México, en particular: el bilingüismo. En efecto, a lo largo de este libro, Flores Farfán comprueba con creces que el bilingüismo es un fenómeno crucial de agudas aristas que requiere ser tratado desde perspectivas multidisciplinarias en el seno de cada comunidad específica en la que se da.

Las palabras elegidas por el autor para dar vida a su estudio encierran una fuerte carga axiológica si se toman en cuenta las consecuencias que se producen en sus hablantes: "la reflexividad de la naturaleza cuatrapeada del contacto náhuatl-español, conforma una de la principales normas de estigmatización del bilingüismo de los hablantes –tanto en las comunidades castellanizadas como en aquellas donde el náhuatl tiene todavía una gran vitalidad lingüística" (p. 64). De hecho, podría afirmarse que esta situación es representativa del conflicto lingüístico en México en el que, en mayor o menor medida, los hablantes bilingües de lenguas indígenas tienen conciencia de hablar un "español cuatrapeado", mezclado, propio de cuatreros o bandidos, y un *to* –nuestro idioma –según traducción literal del náhuatl–, con nulas posibilidades de hablarse "bien", merced a un contacto difícil y ríspido que se ha dado a lo largo de ya más de cinco siglos, a causa de una política lingüística no menos conflictiva e inconsistente, las más de las veces, proclive a la negación de las lenguas indomexicanas. El resultado ha sido una adquisición informal del español, una enseñanza endeble y manipulada y, por ende, un aprendizaje impuesto a "sangre y fuego", que propicia una competencia igualmente endeble envuelta en una ideología diglósica, de difícil manejo por toda la mistificación del problema que supone: una distribución jerárquica en el uso de las lenguas en contacto "no exenta de valoraciones complejas y contradicciones en la conciencia lingüística" (p. 70).

Apegado a un modelo que refleja la naturaleza desigual del contacto lingüístico, el objetivo que se propone Flores Farfán se entreteje en el

complejo entramado de la convivencia dicotómica y asimétrica que se da entre lenguas de prestigio y lenguas dominadas, cuyos efectos interlingüísticos no son proporcionales en términos del impacto que tiene una lengua sobre otra (p. 70). Se propone pues, analizar los efectos de la alternancia del náhuatl y del español que se da en San Agustín Oapan (menos hispanizada) y Xalitla (más hispanizada), dos comunidades del Alto Balsas en el Estado de Guerrero, representativas cada una de ellas de especificidades dialectales, de diversos procesos de mantenimiento y desplazamiento del náhuatl, con el fin último de formular políticas de lenguaje concretas y una planeación específica de una lingüística aplicada a la adquisición de una segunda lengua, pues sólo del conocimiento pleno de la realidad lingüística de una comunidad y de sus necesidades intrínsecas podrán surgir programas de desarrollo plausibles para su preservación o revitalización lingüística y cultural.

Flores Farfán sigue una lógica transparente en la estructuración de su libro. Lo abre con un capítulo de revisión histórica y crítica a la tradicional sociolingüística mexicana, "La caracterización sociolingüística del multilingüismo mexicano", para cerrarlo con un análisis pormenorizado del bilingüismo que se da en el Alto Balsas proponiendo una clasificación propia en "La variabilidad en el Balsas: por una tipología de hablantes bilingües". Pero el corazón del libro —*leit motiv* de Flores Farfán— es la interacción continua entre el binomio náhuatl-español, español-náhuatl; español rural-español arcaico, un vaivén continuo entre dos lenguas que se interfieren, se prestan y se enfrentan en paradójicas sobrevivencias y extinciones. Baste con analizar los títulos de seis de sus capítulos para comprobar la fuerza de este hilo conductor que le da cohesión y dinamismo al tema central: "La situación del náhuatl en el Balsas", "Bosquejo contrastivo del náhuatl y del español", "Características del náhuatl regional", "Características del español de los nahuas" y "El discurso bilingüe náhuatl-español".

Ni los apéndices ni el epílogo, que completan la configuración del libro, se escapan a esta temática. Los unos nos ofrecen varias manifestaciones de la relación náhuatl-español. Aparecen ahí las reglas de pronunciación y escritura del náhuatl moderno (útiles para quienes se quieran acercar en forma autodidacta a esta lengua indomexicana) y dos muestras de habla en el cuento del Tlacuache en náhuatl actual, y la transcripción de la entrevista a un oapeño hablando en español sobre uno de los episodios de la presa. Este sencillo texto muestra fehacientemente los rastros del contacto de dos lenguas que se interinfluyen. El índice de hablantes (con sus variables de género, edad y pueblo) y el mapa de Guerrero localizando las comunidades estudiadas, nos permite

acercarnos a los xaliltecos y oapeños, personajes centrales de un capítulo del conflicto sociolingüístico mexicano, tan controvertido y tan mistificado.

El epílogo es el espacio idóneo que encuentra Flores Farfán para reiterar una vez más sus ideas en torno a la naturaleza dinámica y cambiante del bilingüismo. Su conclusión consiste en pedir un “modelo adecuado que busque formas de concebir el complejo de múltiples relaciones, en el que se debate el mantenimiento y la sustitución lingüística que permita atrapar la dinámica de las ilimitadas formas que puede adoptar el uso bilingüe” (p. 280).

La bibliografía no podría ser la excepción en esta orquestada armonía de temas. En ella, además de la convivencia de los clásicos de la sociolingüística con los hacedores de una naciente y pujante sociolingüística mexicana, se ofrece un nutrido número de estudios del náhuatl que giran en torno a los fenómenos lingüísticos más sobresalientes: aspectos fonológicos variación, acento, interferencias con el español, cambio de código, que muestran una vitalidad del náhuatl a prueba de tiempo, políticas lingüísticas devastadoras y un español amenazante y desplazador.

Observaciones sobre los capítulos

Luego de esta descripción panorámica de *Cuaterros somos y toindíoma hablamos*, subrayo algunos de los puntos medulares de cada capítulo. Con ello pretendo mostrar las bondades de este libro e incitar a una lectura más profunda que permita penetrar en los intersticios de una situación sociolingüística *sui generis* hecha del sincretismo entre la sustitución y mantenimiento de la lengua, lealtad y olvido, aceptación-rechazo, fractura e identidad y todos aquellos pares del campo semántico de las contradicciones que emanan de una situación de desigualdad. Sea como fuere, la estructura del libro da respuesta a intereses varios e intenta salidas plausibles para asir un fenómeno de suyo espinoso.

Aquellos más inclinados a los aspectos sociolingüísticos de la génesis y la naturaleza del conflicto entre lenguas encontrarán respuesta a su inquietud en los primeros capítulos. El primero, “Caracterización sociolingüística del multilingüismo mexicano”, donde Flores Farfán rotura con palabras propias la brecha que han venido abriendo otros sociolingüistas con el fin de formar un paradigma propio de la sociolingüística mexicana. El autor hace una interesante caracterización de la sociolingüística mexicana y pone de manifiesto con aguda crítica los avatares por los que ha pasado esta disciplina en la búsqueda de una fisonomía

propia, cuyo perfil sobresaliente sería la del conflicto (p. 21). Denuncia la asepsia de la lingüística descriptivista que ha dejado de lado al hablante de sus planteamientos para darle una preponderancia total al sistema. Destaco también de este capítulo la sucinta pero rica presentación de las políticas del lenguaje en México que hace el autor. No resulta fácil sintetizar pertinentemente cinco siglos de contradicciones, ambigüedades y oscilantes discursos mistificadores de la realidad: "a pesar de los discursos nacional-chovinistas del estado, en México aún impera subrepticamente una ideología lingüística con resabios del siglo XIX. En ella la lengua dominante es considerada como el medio privilegiado para las más altas capacidades humanas..." (p. 42).

En el capítulo segundo, "La situación del náhuatl en el Balsas", tres son los puntos relevantes: la dialectología del náhuatl del centro al que pertenecen Xalitla y San Agustín Oapan, la caracterización sociolingüística regional del Balsas y la ideología diglósica que se da en la región, cuyas actividades comerciales como artesanos del amate y la talla de madera de máscaras y pescados han propiciado una interesante reproducción de la cultura nativa y revitalización de la lengua. Pero sin duda, la gran protagonista del capítulo —del libro mismo—, la presa. En efecto, la extraordinaria movilización política y con ella la lingüística y cultural de la región, ha sido la potencial construcción de una presa que amenazaba con fracturar la cohesión de las comunidades del Balsas: "como efecto directo de la movilización, la situación sociolingüística refuerza la identidad nativa, plasmada en la reivindicación de la propia lengua y la cultura mismas" (p. 66).

Presa y amate se entretienen para crear un diálogo interesante de resistencia, rebeldía y protesta que ha motivado, a decir de Flores Farfán, el posible paso de una competencia pasiva de la lengua a una más activa, la vigorización de la conciencia sociolingüística y la reconfiguración del conflicto diglósico. Así, la estigmatización del español "cuatrero" se ha mitigado ante la necesidad de la beligerancia política y el náhuatl se fortifica al tornarse en lengua secreta de las discusiones, poderosa arma de lucha política.

"La presente investigación", título del capítulo tercero, está dedicada a la toma de decisiones teórico-metodológicas y a las categorías analíticas que requiere un trabajo tejido con la idea de lenguas en contacto conflictivo. Siguiendo una metodología múltiple integrada por cuestionarios, grabaciones de conversaciones espontáneas y entrevistas en torno al problema de la presa con los líderes del movimiento y las mujeres que participaron activamente en la lucha y sumado a un material inédito de conversaciones familiares, cuentos y otros géneros de la tradición oral,

Flores Farfán propone tres niveles de análisis para este rico *corpus*: el propiamente lingüístico, centrado en el análisis gramatical de las formas surgidas del contacto náhuatl-español; el sociolingüístico, que gira en torno a los aspectos sociales que genera este bilingüismo, fundamentalmente el binomio desplazamiento-mantenimiento y, por último, el nivel pragmático, “una interfase en la que se requiere precisar cómo la alternancia de lengua contribuye a las estrategias de negociación y definición del significado social en la interacción verbal” (p. 71).

Más allá del valor que representan las reflexiones alrededor del peso de las decisiones de método cobijadas en la sociolingüística del conflicto, la virtud principal de esta parte del libro es la de ofrecer formas novedosas de recolección de *corpus* que responden a la versatilidad de las variedades de uso del náhuatl y del español en contacto en diferentes situaciones comunicativas, surgidas dentro del diseño de una metodología creativa. Flores Farfán plasma los resultados de estas estrategias en una serie de sencillos cuadros en los que vierte: las horas de grabación reunidas en diversos géneros discursivos, la preferencia de usos de náhuatl o español según el tipo de estos discursos, la comparación de las lenguas de Xalitla y Oapan por grupos de edad y algunos tipos de interferencia ocasionados por el contacto náhuatl-español.

Vienen después los capítulos –del cuatro al ocho– que sin duda resaltarán de especial interés para los lingüistas interesados en la estructura del náhuatl y del español en contacto con el de estas regiones. Flores Farfán parte de una meticulosa descripción contrastiva del náhuatl y del español, en la que compara la fonología y las morfologías nominales y verbales de una y otra lenguas. Sigue con la caracterización del náhuatl regional y la del español de los nahuas para terminar con el estudio de cambio de código en el discurso bilingüe náhuatl-español.

Cada uno de estos capítulos recorre con exhaustividad niveles de lengua. Se recogen todos, desde la fonología hasta la semántica, atravesando procesos interesantes que imbrican lo sintáctico con lo semántico y lo pragmático: persona, número, tiempo, modo, voz, préstamos, calcos verbales y no verbales híbridos, reverencial, eufonía, desfilando testimonio de la complejidad estructural de estas lenguas y del conocimiento que Flores Farfán tiene de su forma y función.

El préstamo y el cambio de código tanto con las distintas perspectivas psicológica, lingüística, pragmática y sociológica en la que pueden ser vistos, como las polémicas que suscitan los modelos que quieren apresarlos, llenan las páginas del capítulo “El discurso bilingüe náhuatl-español”, séptimo en el libro. Flores Farfán llega a conclusiones muy interesantes que sostienen que el proceso del contacto náhuatl-español

ha desembocado en una serie de bilingüismos desiguales que varían de acuerdo con el grado de castellanización de las distintas comunidades. Todo esto provoca una difícil delimitación entre préstamo, cambio de código, mezcla de códigos y alternancia de códigos que llevan a agudizar el problema al grado de caer en "nuevas contradicciones el 'cuatrapeado' no hablar 'bien' ni español ni náhuatl" (p. 236).

La variabilidad y sus múltiples caras –interna, situacional, textual, individual, comunal, del náhuatl y del español– atravesada por las variables de género, origen, edad, llena el capítulo ocho, "La variabilidad en el Balsas", último del libro; que cierra con broche de oro la gama de los posibles resultados del bilingüismo asimétrico característico de Oapan y Xalitla. Del pormenorizado análisis que realiza Flores Farfán de cada una de las manifestaciones, del de variabilidad se desprende una conclusión irrefutable, la naturaleza heterogénea de la lengua es el primer escalón para poder comprender la complejidad enorme que se da cuando entra en contacto con otra de distinta organización estructural.

En suma, *Cuaterros somos y toindíoma hablamos: contactos y conflictos entre el náhuatl y el español en el Sur de México*, logra con creces su cometido, muestra Flores Farfán una especial sensibilidad para entender en profundidad el conflicto lingüístico mexicano y analizarlo exhaustivamente en dos comunidades nahuahablantes.

A un tiempo que analiza la realidad lingüística del conflicto retoma los conceptos de la sociolingüística ortodoxa y tradicional que cede sus categorías a una sociolingüística diametralmente opuesta a la que sirvió de modelo para su estudio. Demuestra cabalmente las múltiples consecuencias lingüísticas, cognoscitivas, sociológicas, pragmáticas y psicológicas. Del cambio de código en comunidades bilingües, en general; y particularmente en las indomexicanas, señala con acierto Flores Farfán la imposibilidad de llegar a conclusiones contundentes en torno a la naturaleza del bilingüismo que emerge en situación de conflicto. Si bien los principales efectos de este bilingüismo son el préstamo y el cambio de código, éstos se dan complejamente entreverados (p. 88). Aquí podríamos añadir que el manejo que Flores Farfán hace de conceptos medulares en la sociolingüística como préstamo, interferencia, cambio de código o interlingua adquieren una nueva dimensión y un diferente significado en el contexto particular del Alto Balsas. El problema no es entonces de conceptos sino de realidades específicas y múltiples, de acuerdo con el entorno del contacto entre lenguas y de sus hablantes con sus diversas estrategias de negociación y sus variadas formas que confieren significados sociales. El bilingüismo de Oapan y Xalitla descrito por Flores Farfán, manifestado en diferentes grados, con

rasgos igualmente distintos son un reflejo de la intrincada situación sociolingüística del México indígena. Las múltiples variantes del náhuatl (inteligibles o no entre sí) enfrentadas al español trascienden el Estado de Guerrero y son reflejo de un problema común en la mayoría de las comunidades indígenas que pueblan el territorio nacional, de norte a sur. Las numerosas lenguas de diferentes familias sobreviven por complejos procesos de resistencia, apropiación y revitalización, al tiempo que abren más el espectro de posibles bilingüismos y agudizan el multilingüismo mexicano.

Podríamos decir que el corolario natural que se desprende de este libro es que si se desconoce la realidad lingüística de la etnia estudiada difícilmente se podrá planear alguna estrategia de desarrollo sociolingüístico y cultural. Ese ha sido uno de los problemas álgidos de la política lingüística mexicana que no sólo ha enmascarado la realidad sino que ha tratado de encasillarla en un solo patrón estático. Ni el bilingüismo es el mismo en todas las regiones ni el contacto lingüístico se da en la misma circunstancia. De ahí el reto de estudiarlo con solidez.

Cuaterros somos y toindroma hablamos resulta un libro fundamental para entender desde la profundidad la compleja realidad lingüística de México y termina siendo también una especie de sacudida de conciencia, de revelación para los especialistas en ciencias sociales y muy particularmente para aquellos quienes sólo han sabido ver los fascinantes misterios de la estructura de las lenguas y no han reparado en los hablantes que les dan vida.

Rebeca Barriga Villanueva
El Colegio de México



GÓMEZ CARPINTEIRO, FRANCISCO JAVIER, *Gente de azúcar y agua: modernidad y posrevolución en el Suroeste de Puebla*, El Colegio de Michoacán/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, Zamora, 2003, 471 pp., ISBN 970-679-080-2.

En abril de 1937 durante una gira por los estados de Oaxaca, Puebla, Morelos y Guerrero el general Lázaro Cárdenas anotó lo siguiente en su libro de *Apuntes*:

Al cruzar por el poblado del ingenio azucarero de Atencingo, Pue., el domingo... de abril, comprobamos una vez más la diferencia social que existe entre un poblado ejidal y una hacienda. Mientras que en el primero los

campesinos paseaban alegres con sus familias y otros se divertían en el deporte, en la hacienda de Atencingo presentaban los campesinos un estado deprimente: grupos alcoholizados [y aquí Cárdenas parece citar otra fuente] “nos revelaron que la acción moralizadora no puede entrar a la hacienda”.

Y es que los propietarios no se preocupan por mejorar las condiciones físicas y morales de sus trabajadores. Para sus fines de explotación más les conviene mantenerlos ignorantes y deprimidos.

Urge convertir en ejido este latifundio. Aunque en mi programa de distribución de las tierras está afectar las grandes unidades cañeras durante 1938 (esperando contar con los fondos suficientes para la refacción ejidal)... en este mismo año llevaremos la acción ejidal a la hacienda de Atencingo y anexos, propiedad del norteamericano Jenkins (1972: 366 y 367).

Inicio la reseña del libro, *Gente de azúcar y agua: modernidad y posrevolución en el Suroeste de Puebla* con los apuntes del general Cárdenas sobre el caso de Atencingo por varias razones. Primera, la observación y la opinión de Cárdenas son de gran relevancia para uno de los temas centrales desarrollados en el libro, a saber, la reorganización del sistema de producción en Atencingo en relación con la formación del estado posrevolucionario y la construcción de comunidades rurales. Cárdenas estaba preocupado con la formación del estado y era consciente de que tal reforma implicaba una renovación moral y una revolución cultural. Pero el estudio de Francisco Gómez Carpinteiro nos permite ver la complejidad de la preocupación de Cárdenas y quizás cierta ambigüedad moral; Atencingo en el siglo xx es una pieza clave en el rompecabezas histórico del cardenismo.

Otra razón para evocar la imagen de Cárdenas y el cardenismo en relación con Atencingo es más controvertida: la opinión de Cárdenas y su vinculación con una política social está desmenuzada en *Gente de azúcar y agua*. El libro en contraste con los apuntes de Cárdenas va más allá de la autorrepresentación de Cárdenas mismo como arquitecto y defensor de la soberanía del estado benefactor, y de la representación de William O. Jenkins como empresario norteamericano y agente del capitalismo imperial; al contrario, en el libro encontramos a ambos actores participando en un proceso complejo y contencioso de transformación. Ambos son parte de la misma reorganización de formas de acumulación en México y también de proyectos para instituir nuevas sociabilidades tanto entre trabajadores como entre propietarios.

Una tercera razón para rememorar las observaciones de Cárdenas anotadas después de su paso por Atencingo durante una gira en 1937 es con el fin de preguntarnos sobre las estrategias de Cárdenas y también

del empresario, William O. Jenkins, especialmente las relaciones entre los discursos y las representaciones de ambos hombres (el poder de sus palabras y actos) en relación con sus esfuerzos organizativos. Jenkins modernizó la producción agrícola en los valles poblanos de Izúcar y Chietla. Cárdenas, por su parte, fue el arquitecto de una reforma del Estado Mexicano. ¿Realmente fueron, como Cárdenas sugirió en sus *Apuntes*, autores de actividades incompatibles o, al contrario de lo dicho por Cárdenas, existen razones para considerarlos copartícipes en estrategias para desarrollar acciones modernizadoras congruentes con el proyecto del estado posrevolucionario?

En su discurso Cárdenas partió de una dicotomía entre el orden moralizador del ejido y la desmoralización del latifundio. Por un lado, existía la posibilidad del trabajador no enajenado y, por otro, la enajenación alcoholizada productora de ignorantes y deprimidos. El ejido era una comunidad construida en armonía con el estado-nación y su moral ciudadana. Como Cárdenas había anunciado en su discurso inaugural como presidente en 1934:

Sólo el estado tiene un interés general, y por eso, sólo él tiene una visión del conjunto. La intervención del estado ha de ser cada vez mayor, cada vez más frecuente, y cada vez más al fondo (citado en Hamilton 1983: 125).

Pero como Francisco Gómez Carpinteiro narra en su libro, William O. Jenkins compartía una visión de progreso o, por lo menos, supo actuar de manera congruente con la visión modernizante de reforma estatal y cívica de Cárdenas. Jenkins era un hombre austero, a favor de las campañas en contra del consumo de alcohol y de los programas de educación rural con sus orientaciones cívicas. Construyó siete escuelas en comunidades estratégicas de los valles de Izúcar y Chietla. Y aun cuando, entre 1921 y 1939, sus acciones para adquirir las haciendas de la zona fueron siempre agresivas y a menudo violentas, el proyecto siempre estuvo enfocado en construir una agroindustria moderna. Como demuestra Gómez Carpinteiro, el interés central de Jenkins nunca fue la acumulación de tierras y la creación de un gran latifundio. Al contrario, la compra de las tierras y los derechos de agua fueron medios para un proyecto nuevo y moderno de acumulación: sólo así Jenkins podría asegurar la expansión del cultivo de ciertas variedades de caña y un control de los recursos de agua, mano de obra y transporte centralizado en el ingenio de Atencingo.

Jenkins modernizó la producción de azúcar en la zona de manera coherente con el proyecto de reforma estatal de Cárdenas. Éste es uno

de los argumentos importantes y originales en el libro. El programa de adquisición de haciendas de Jenkins fue parte de un tipo específico de modernización relevante al desarrollo de nuevas formas de centralización de poder en México. Es en este sentido que Gómez Carpineiro nos presenta las congruencias y las coherencias del programa de "acción moralizadora" de Cárdenas y la empresa de Jenkins. Podríamos decir que Jenkins y el caso de Atencingo representan un tipo de modernidad asociado con un régimen nuevo de acumulación. Tal suerte de modernidad fue central en la formación del estado posrevolucionario. Jenkins consolidó la producción de caña mediante la adquisición de las haciendas establecidas en gran medida por extranjeros españoles durante el siglo XIX. Supo movilizar la población local o aprovechar las luchas locales para la reforma posrevolucionaria así como aprovechar las políticas catastrales del gobierno posrevolucionario para agilizar la compra de los latifundios. Creó la infraestructura para concentrar la producción de caña en el ingenio de Atencingo, pero también participó en programas cívicos y en la institucionalización de prácticas oficiales para reglamentar una moralidad congruente con sus nuevos procesos productivos. Una vez que la organización alrededor del ingenio fue consolidada, Jenkins aceptó la expropiación de sus tierras y la formación de un ejido colectivo obligado por el estado a la producción exclusiva de caña en una zona cabalmente dominada por el molino de Jenkins.

Pero en el libro, *Gente de azúcar y agua*, Jenkins y la reforma del estado posrevolucionario constituyen sólo una parte de la historia. Gómez Carpineiro procura captar los procesos contenciosos y conflictivos en los que comunidades rurales fueron construidas durante la transformación posrevolucionaria de los valles de Izúcar y Chietla. En este sentido el autor comparte con estudiosos de la etnografía histórica el interés en resaltar y privilegiar una de dos vertientes de análisis presente en la obra de Marx. En Marx encontramos, por ejemplo, dos formas distintas de análisis de clase: en una (lo que Raymond Williams llamó "la forma epocal" de análisis), la noción de voluntad humana desaparece y el análisis se vuelve peculiarmente semejante a la observación de Cárdenas en sus apuntes sobre Atencingo cuando contrastó ejido y hacienda y argumentó que "la acción moralizadora" no podría penetrar la estructura de la hacienda. En la otra forma (la histórica), la voluntad y su desarrollo en la formación de la persona se vuelven centrales. William Roseberry (1997) identificó estas dos formas de análisis en Marx de la manera siguiente.

En una, la más desarrollada en la obra de Marx y la que es retomada en el desarrollo de muchos marxismos, encontramos un esfuerzo por

establecer un análisis que separa los intereses materiales “reales” de los “imaginados” y, por lo tanto, “falsos”. Voluntad, en el sentido de la agencia de un actor social como individuo, se interpreta como sintomática de los intereses imaginados y “falsos”. Clase, entonces, es analizada en términos de su supuesto vínculo “real” entre clase e intereses materiales y aun en los análisis complejos de fracciones de clase en un espacio social y político particular, la afirmación de una relación histórica “real” entre clase e intereses materiales es un *telos*: nos conduce a una teleología evolucionaria y a una narrativa totalizante.

Esta orientación, por supuesto, ha sufrido una derrota política importante. Roseberry notó que tal derrota podría constituir una condición para la posibilidad de retomar la otra forma de análisis de clase presente en la obra de Marx. En esta otra forma, la construcción cultural de comunidad se vuelve un problema central para el análisis de clase. Roseberry nota que E. P. Thompson desarrolló este acercamiento poco reconocido pero presente en la obra de Marx. El punto de partida es la materialidad de “tradición y crianza” [*tradition and upbringing*], aun, escribe Roseberry, “la materialidad de memorias, las enemistades personales, las esperanzas y los temores, los prejuicios e ilusiones” (1997:43).

Con gran originalidad Gómez Carpinteiro nos presenta cuatro casos que captan en maneras diferentes los procesos contenciosos de transformación de la materialidad de “tradición y crianza” en relación con luchas locales y las estrategias regionales de adquisición de tierras y de transformación de las zonas de riego. Las luchas y alianzas operan dentro de comunidades, entre comunidades, entre comunidades y pueblos así como comunidades y haciendas. Como demuestra el autor, en todos los casos Jenkins trabajó “al lado de los agraristas” e “impulsó el surgimiento de ejidatarios” (pp. 200 y 201) pero de acuerdo con su propio proyecto de modernización agroindustrial. Los cuatro casos corren como el agua del Nexapa y del Ahuehuevo. Las tomas de agua delimitan intereses, estrategias y paisajes de lucha.

Según el historiador Juan Pedro Viqueira, “la historia es el resultado de la interacción de fenómenos de distintas duraciones” y no una reproducción supuestamente fiel o fáctica de “la sucesión temporal de los hechos estudiados” (2000). Un reto historiográfico, pues, es alcanzar la síntesis narrativa que capta tal interacción compleja de procesos que se desarrollan con diferentes duraciones en tiempo. Ante esta necesidad, Juan Pedro Viqueira propone que alternemos “los acercamientos de tipo regional con la narración de sucesos microhistóricos” (2000). La obra de Gómez Carpinteiro demuestra cómo la etnografía histórica permite registrar y vislumbrar interrelaciones locales y regionales

de una manera congruente con la propuesta de Viqueira. En el estudio de Gómez Carpineiro la etnografía opera de dos maneras: por una parte, es una técnica para crear una fuente histórica, construida con la información testimonial presente en los relatos orales de la gente, sus historias de vida, sus genealogías y sus tradiciones selectivas que se combinan con el registro de los paisajes y sus transformaciones, especialmente los lugares desde donde la gente hablaba y habla así como recordaba y recuerda. Por otro lado, la etnografía es también una forma de análisis en la cual la construcción social de diferencias con dimensiones de género, etnicidad, religión, posición social y sus usos en la organización de relaciones de poder son estudiados en relación con las construcciones de comunidad con sus relaciones íntimas y amplias.

Gente de azúcar y agua es un esfuerzo por representar la gente real de los valles de Chietla e Izúcar que construyeron comunidades y sostuvieron así como transformaron formas de "tradición y crianza". En el proceso se reprodujeron a ellos mismos y sus historias son las historias reales de esta reproducción: son las historias atrás de los proyectos de Cárdenas y Jenkins; historias que nos ofrecen una salida de la historiografía oficial tan vinculada con la cultura del estado y una entrada a un conocimiento de las formaciones del Estado Mexicano en sus términos más cotidianos. Así, Gómez Carpineiro nos permite comprender el pasado en un sentido fundamental: el pasado en la construcción del presente, especialmente la construcción de las condiciones actuales de dominación y desigualdad perdurables.

Bibliografía citada:

- CÁRDENAS, LÁZARO, 1972. *Obras. Tomo I: Apuntes 1913/1940*. México: UNAM.
- HAMILTON, NORA, 1983. *México y los límites de autonomía del estado*. México: Nueva Era.
- ROSEBERRY, WILLIAM, 1997. "Marx and Anthropology". En: *Annual Review of Anthropology* [Universidad de Stanford, Palo Alto], v. 26, pp. 25-46.
- VIQUEIRA, JUAN PEDRO, 2000. "Una historia en construcción: teoría y práctica de los desfases". En: Miguel Hernández y José Lameiras, eds., *Las ciencias sociales y humanas en México*, pp. 119-159. Zamora: Colmich.

Andrew Roth-Seneff
El Colegio de Michoacán



GONZÁLEZ JÁCOME, ALBA, *Cultura y agricultura: transformaciones en el agro mexicano*, Universidad Iberoamericana, México, 2004, 364 pp., ISBN 968-859-517-9.

Sólo Dios sabe el esfuerzo que cuesta concebir y gestar un libro con los resultados de una investigación. En la comunidad antropológica, la mayor parte de los afanes e indagaciones de sus miembros se desperdicia, simple y llanamente, pues nada fácil es tener la perseverancia necesaria para llevar a feliz término sus indagaciones y plasmar con sus resultados una visión coherente e integral de la problemática enfrentada. Algunas veces se fracasa y otras el investigador logra ver terminada la obra y puede exclamar que lo logró, en un momento conmovedor que expresa además de una satisfacción científica, una existencial y hasta estética. Por ello, en el gremio es siempre motivo de gusto la aparición de un libro resultado de un largo estudio. Enhorabuena a la aparición del volumen *Cultura y agricultura* de la antropóloga Alba González Jácome dedicado a la agricultura campesina en Tlaxcala.

Nuestra colega Carmen Morales Valderrama (2004) ha publicado una reseña cuidadosa del libro que ahora presentamos. En ella, resalta sus puntos de mayor interés, entre ellos:

- El esfuerzo de la autora en combatir el desconocimiento de la agricultura campesina mexicana y la visión peyorativa y prejuiciada contraria a las decisiones campesinas sobre cómo manejar su medio geográfico.
- El estudio conjunto e integral del medio, la agricultura campesina y la cultura, sosteniendo que, para abarcarlos, es imperioso usar conceptos y métodos comunes a la ecología y las ciencias sociales, de manera tal que se puedan elaborar propuestas viables para el sustento agrícola.
- La idea de que la agricultura tradicional puede servir como base de una agricultura alternativa, capaz de controlar integralmente las plagas en los campos de cultivo, contar con sistemas de producción animal de baja intensidad, rotar cultivos, fijar nitrógeno con leguminosas y sembrar y cosechar controlando malezas y evitando la erosión.
- El análisis de la imbricación campesina de numerosos factores en la agricultura intensiva, el uso simultáneo de varios sistemas ecológicos (ciénagas, laderas, bosques, barrancas y otros) y el exitoso sistema agrícola en camellones con un control del riego y su drenaje.

- Y la confirmación de que la mano de obra campesina emigra al calificarse y el acaparamiento comercial amenaza constantemente su agricultura.

Sobre el contenido etnográfico del libro

De mi parte, se me ha antojado enumerar aquellos aspectos que me han llamado la atención. Para ello, me abstraeré de los dos poblados que estudió la autora y me referiré a ellos en conjunto, a riesgo de hacer una imagen con rasgos que no necesariamente son propios de ambos asentamientos.

La autora emprendió sus pesquisas desde el punto de vista de la llamada ecología cultural, corriente desarrollada básicamente en Estados Unidos, aunque la autora se ha nutrido además de la vieja tradición agronómica mexicana que viene al menos desde el siglo XVIII. Ello le permitió tocar a la vez los aspectos ambientales, sociales e históricos relacionados con la agricultura, pues le ha interesado mostrar la relación entre ésta y la cultura, aunque la primera ocupa la mayor parte del libro.

La investigación la llevó a cabo en el Suroeste de Tlaxcala, importante región preservadora de sistemas agrícolas campesinos, donde observó la agricultura que ella denomina tradicional, entendiendo por tal aquella de antiguos orígenes mesoamericanos y mezclada con la española, la cual ha permanecido hasta la fecha transmitida de generación en generación por medios familiares y sociales. En particular, dedicó su mayor atención a los poblados nahuas de Santa Isabel Xiloxotla y San Francisco Tepeyanco, visitados en varias temporadas de trabajo de campo entre 1969 y 2002, un poblado en condiciones históricas desfavorables y otro con éxito económico.

Ahí, la vieja articulación de la agricultura con otras ramas productivas, desde la época novohispana, continúa ahora con actividades industriales y urbanas asalariadas. Se cultivan diversas plantas, incluyendo el maíz cuya importancia cuantitativa ha fluctuado en el tiempo. Este cultivo tiene varias ventajas sobre otros y sólo el robo disminuye sus beneficios, aunque incluso éste es menor comparado con el que se comete en sembrados de plantas diferentes, debido a que la sustracción de mazorcás se comparte entre más sembradores. Una pregunta de lector cuya respuesta parece leerse entre líneas, pero nunca del todo de manera explícita es: ¿hasta qué punto el ciclo maicero, aun en los años en que llegó a su más baja producción, siguió enmarcando los de otros cultivos como el del trigo y los frutales?, ¿el maíz fue siempre el eje simbólico de la vida campesina?

Además de las parcelas agrícolas en el campo y el monte, se dispone de huertos anexos a las viviendas. Y algunas familias poseen parcelas en ambientes diferentes. De más está decir que eso permite un uso diversificado de medios geográficos y sistemas agrícolas.

Respecto de la base y el entramado social del cultivo agrícola, la familia extensa desempeña el papel más importante. Basta decir que la sociedad campesina funciona con fines familiares y no individuales. El vínculo entre la familia extensa y la agricultura está basado en el principio de la ayuda mutua y la correspondencia de favores y regalos que permite contar con la mano de obra necesaria, entre otras cosas. Además, favorece el establecimiento de redes parentales con comerciantes acomodados emigrados a México.

A continuación, tiene importancia la organización en barrios, cuya norma de pertenencia es patrilineal y patrilocal. Además, ésta se mantiene participando en las actividades comunitarias generales y en las del barrio propio, como pueden ser las religiosas. Por ello, los emigrantes que siguen participando mantienen su vínculo con el pueblo, lo cual les facilita regresar si así lo deciden.

Cada barrio tuvo tierras propias cultivadas comunitariamente y dedicadas a los santos para celebrar su respectiva fiesta patronal. Se deduce que existió o existe un cuerpo organizado de responsables religiosos y un complejo ideológico que lo sanciona. Sin embargo, el robo de productos agrícolas, atribuido por la gente a "la envidia", revela un notable relajamiento de la normatividad comunitaria y la disminución del peso de los valores sociales.

Notablemente, la organización comunitaria incluye una cierta jerarquía y una minoría rectora y la estratificación social pueblerina incluye al sector con mayores capitales (a estas personas se les llamó "principales" en la época de la república nahua). La estratificación social coloca en los extremos a los campesinos temporaleros y los que cuentan con riego o se dedican al comercio. Otros comerciantes medios acaparan y hacen de intermediarios (pues son miembros del pueblo, ya que participan en las fiestas religiosas comunitarias).

El comercio ha sido fuente principal de recursos para incrementar la agricultura intensiva. Y en segundo lugar, lo ha sido el trabajo asalariado (a veces migratorio). Frecuentemente, se ha combinado ambas cosas.

Paradójicamente, el exitoso cultivo de las huertas tuvo como consecuencia la salida definitiva de hijos enviados a estudiar y el consiguiente abandono de éstas al disminuir la mano de obra disponible. Acaso, ¿un éxito suicida?

Por lo demás, la existencia del poblado y la agricultura campesinos han permitido y facilitado la disponibilidad de mano de obra barata para la actividad industrial.

Se deduce la existencia de una cosmovisión mixta (nativa y cristiana) en el sustrato cultural a partir del cual se derivan las explicaciones de todas las cosas, con ideas rectoras como lo frío y lo caliente, etc. Ello es patente en numerosas expresiones; como las ceremonias agrícolas, la existencia de hechiceros, curanderos y conjuradores del tiempo, la creencia en duendes ó enanos relacionados con el agua y seres antropomorfos (cómo "el Maligno"), al mismo tiempo que se rinde culto a imágenes de santos cristianos.

Se tiene a los volcanes poblanotlaxcaltecas como seres vivos, en particular a La Malinche se le considera un ser femenino, al que se rinde culto y cuya historia lo relaciona con el Popocatepetl, el Iztaccíhuatl y otros. A la laguna de Acuitlapilco se le atribuye origen mítico y se cree que está sobre una ciudad sumergida, amén de estar relacionada con las lluvias.

El bosque parece haber tenido importancia ecológica así como ideológica, expresada en la manera figurada de llevarlo al poblado en ciertas festividades, cubriendo el suelo de hojas de pino, levantando enramadas y troncos y acarreando productos del bosque. El subsuelo se imagina lleno de riquezas propiedad de seres subterráneos, a veces concedida a personas con suerte o a otras que tienta "el Maligno" porque desea su alma.

Existen numerosas creencias—que repercuten en prácticas agrícolas—sobre fenómenos naturales: la canícula o las secas, los relámpagos y centellas, granizadas, heladas, nevadas, temblores y tormentas; así como sobre la Luna, el Sol y el planeta Venus, los frutos y flores como capulín y cempaxúchitl y los animales como aves y mamíferos pequeños.

Observaciones sobre interdisciplinariedad y la relación ecología cultural-marxismo

Al final, la obra subraya el hecho de que algunos estudios de antropología sobre la agricultura se hacen sin considerar los aspectos agronómicos y, por ello, sus resultados tienen pocas posibilidades de aplicación. Por otro lado, los trabajos centrados en los sistemas agrícolas suelen dejar de lado al hombre, su sociedad y cultura a pesar de que los elementos sociales e históricos orientan un sistema agrícola en un sentido u otro más que la mera ecología. Por ello, aboga por estudios antropológicos

sobre la agricultura campesina que incluyan la observación interrelacionada del ambiente o la ecología, las plantas en cultivo y los sistemas agrícolas en sí mismos, así como del campesino, su organización social, historia y cultura.

Cabe añadir la pertinencia de evitar que esta polémica sobre el enfoque adecuado para estudiar la agricultura, se convierta en un choque entre gremios diferentes y, por consiguiente, en la defensa de sus respectivos intereses, olvidando el objetivo científico que debe prevalecer. Evidentemente, la ecología y la agronomía proporcionan información básica indispensable, mientras las ciencias sociales, el conocimiento para comprender globalmente al campesinado y su agricultura. Cuando, por factores más allá del control de los investigadores, es imposible estudiarlos interdisciplinariamente, al agrónomo y al antropólogo sólo les queda hacer lo que saben hacer cada uno por su lado. Si cuentan con información de otras disciplinas pueden considerarla en sus estudios, en la medida en que les sea posible comprenderla y articularla con la suya, de otra manera sólo pueden circunscribirse a su estudio disciplinario. No puede reprocharse al biólogo por estudiar a la agricultura como un sistema ecológico, máxime los muchos aspectos y fenómenos que revelan, sólo porque no considera la cultura y la sociedad, pues simplemente no está capacitado para hacerlo. Igualmente, tampoco puede criticarse a un antropólogo que no considere la biología. Ambos se acercan a sus respectivas fronteras, pero si no existe una colaboración simultánea es mejor que cada uno haga lo suyo. Ya será posible que otros equipos articulen sus estudios.

El libro es una defensa de la agricultura campesina mexicana e implica una crítica a cierto modelo estadounidense de agricultura capitalista modernizada en grandes y aplanados terrenos, dedicados al monocultivo y libres de malezas y alimañas. Por ello, la autora pone a consideración y discusión académica los principios, el manejo y las prácticas agrícolas campesinas de origen mesoamericano en el Suroeste de Tlaxcala, sus relaciones con la cultura y los problemas que enfrentan, haciendo un rescate etnográfico del conocimiento agrícola que posee la cultura campesina mexicana.

La obra suscita algunos comentarios, a propósito de los más cercanos antecedentes históricos de este tipo de estudios en México. La fascinación que ejerció el trabajo de agrónomos y biólogos sobre los antropólogos mexicanos—entre las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado—incrementó considerablemente su atracción hacia la llamada antropología ecológica y las pesquisas sobre la agricultura campesina. Pero, al parecer, éstas han ido menguando, tal vez porque los estudios campesinos en general han venido a menos en el país.

El abandono oficial del campesinado mexicano ha tenido su correspondencia en el descenso de los estudios agrarios. Sin embargo, pese a la criminal e incluso traidora política de abandono del campo cultivado por el campesinado mexicano, algunos investigadores persisten en seguir desarrollando su interés en éste. La autora es una de las últimas sobrevivientes de los antropólogos de esa época dedicados a ello.

Por otra parte, me gustaría meter un poco de ruido travieso en esta presentación, para incrementar la polémica. La obra ignora totalmente las corrientes marxistas de estudio de la cuestión agraria y depende de la visión de algunas agronómicas y antropológicas estadounidenses. Tal vez pueda hablarse de un estudio agrícola alternativo a la visión marxista de la cuestión agraria.

Curiosamente, los estudiosos marxistas también fueron abandonando su interés sobre la cuestión agraria y la corriente de éstos dedicada a los estudios sobre la relación sociedad-naturaleza no alcanzó a elaborar modelos de investigación de campo, a diferencia de la de la autora que sí lo hizo. Con todo, el enfoque marxista algo produjo. Sin embargo, hay un evidente distanciamiento mutuo entre la corriente de la autora (la ecología cultural) y las de los estudios marxistas sobre la relación sociedad-naturaleza y los de la cuestión agraria, lo cual es una lástima, pues se antoja muy interesante un diálogo entre ambas. ¿Qué podrían haber aprendido una de otra?

Me responderán que es un diálogo imposible y que el pragmatismo sólo lleva a emplastamientos que no dicen realmente nada. Tendrán mucha razón, pero sospecho que, sin abandonar sus principios teóricos y sus posiciones políticas, cada corriente puede encontrar en las otras hallazgos que le pueden ser útiles, reinterpretándolos para incorporarlos a su propio enfoque. Sin duda, las minuciosas descripciones de la agricultura campesina en su contexto ecológico les hubieran proporcionado, a los estudiosos marxistas de la cuestión agraria, más evidencias para sus análisis y elementos para un proyecto político de desarrollo del campesinado y el sustento agrícola del país. Y de igual modo, a los antropólogos ecológicos les hubiera venido bien descubrirse la mirada a tópicos que parecen espantarles, pero que son factores que también influyen en la agricultura y que deberían tomar en cuenta, si son consecuentes consigo mismos en su posición de considerar al hombre y su sociedad en el estudio de la agricultura.

Por ejemplo, en la obra presentada, se extraña un apartado sobre el trabajo humano y una mayor atención de las relaciones sociales en general, así como de las que, en particular, se establecen en el trabajo agrícola entre los productores y entre ellos y otros sectores internos y

externos. También se descuidó la relación de la agricultura con la estructura de clases, a la cual se alude sólo superficialmente, dándole atención privilegiada a la relación entre agricultura y cultura.

Como sea, las diversas corrientes descubrieron la agricultura campesina mexicana como una alternativa al tipo dominante en la estadounidense. Y hay que reconocer que las corrientes afines a la autora jugaron el papel más destacado en el estudio específicamente agrícola y la difusión de las virtudes de los sistemas campesinos de cultivo.

Sólo es de lamentarse que reste eficacia al texto la ausencia de un tratamiento literario y, en algunas partes de la obra, la sobrecarga de gráficas, cuadros y tablas convertidas en protagonistas. Ello las hace aparecer como parte de un informe técnico, quizá por querer competir con los agrónomos, algo realmente innecesario, pues la antropología tiene su propio lenguaje. Algunas de dichas tablas y gráficas pudieron convertirse en párrafos que se sumaran a una descripción llana, construida como un relato preñado con las ideas centrales de la autora.

¿Es esto posible? Sí, lo hizo Malinowski en su delicioso libro *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Tróbríand*, en el cual incluye: unos pocos cuadros y tablas en sus apéndices; dejando fluir el contenido, agradablemente ilustrado por algunas figuras explicativas y una solitaria e imprescindible tabla. Las tablas y gráficas son instrumentos de análisis en el gabinete del antropólogo y una parte de ellos es innecesario llevarlos a la redacción de la obra final, donde lo que se requiere es hacer hablar al diario de campo, el fichero, las tablas, las gráficas, las estadísticas, las encuestas y los demás instrumentos del trabajo antropológico.

Hago este comentario consciente de que la tendencia a darle tono literario a la difusión científica, la cual cobró auge desde hace unas pocas décadas, ha recibido fuertes críticas por haber sido llevada a tal extremo, que la frontera entre ciencia y literatura se desdibujó y dejó al descubierto intereses mercantiles de las editoriales y productoras de documentales para cine y televisión. Sin embargo, eso, en vez de llevarnos al otro extremo, permite aconsejar la búsqueda de un justo término medio.

Finalmente, no resisto la tentación de mencionar una reflexión de orden más general que me surgió durante la lectura.

Me ha resultado evidente que la agricultura campesina mexicana hay que inscribirla en dos fenómenos históricos de la mayor importancia:

- La civilización mesoamericana.
- La creación posterior de un campesinado organizado en repúblicas de naturales.

Es igualmente cierto parece ser el hecho de que la herencia básica de hoy en día, deriva de las repúblicas de los naturales, más que directamente de la civilización mesoamericana, esto es, proviene de la adaptación de ésta en dichas repúblicas. Con ellas se formó el modelo campesino de poblados cristianizados formados con familias extensas, bajo el patronazgo de un santo tutelar; concentrados y compuestos de varios barrios como unidades políticas, sociales, agrarias y religiosas; con tierras propias, economía de explotación simultánea de varios sistemas ecológicos, cultivo básico de maíz, frijol y calabaza, huertos familiares anexos a las viviendas, organización social comunitaria jerarquizada, un sector gobernante y de señores principales, ciclo anual agrario, social, político y religioso, sistema de mayordomías o encargadurías religiosas, normatividad no escrita basada en "el costumbre" con principios como la ayuda mutua y la correspondencia de favores y regalos, cosmovisión mixta (nativa y cristiana), etc.

Incluso, se podría hablar de la persistencia de un área social y cultural mixta contemporánea, neomesoamericana y novohispana, que podríamos llamar indohispana y que se extiende por las regiones campesinas de México. Y sin duda, el omnipresente ciclo del maíz sería un elemento básico, fundador incluso, que constituiría uno de los ejes de sus cimientos.

Como puede apreciarse, el libro da incluso para más que la sola agricultura, en la medida en que permite imaginarla en el remolino de procesos civilizatorios y en reflexiones etnológicas. Es de esperarse que esta labor de estudio de la agricultura campesina mexicana, la liga fundamental de nuestra nación con la tierra, siga formando parte de los esfuerzos de las antropólogas y los antropólogos de nuestro país. Esta obra puede ser, más que el grito en nuestro medio de la última mohicana, un eslabón más de un esfuerzo colectivo con futuro viable.

Bibliografía citada:

- MALINOWSKI, BRONISLAW, 1977. *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand: los jardines de coral y su magia*. Barcelona: Labor.
- MORALES VALDERRAMA, CARMEN, 2004. Reseña del libro de "Alba González Jácome, Cultura y agricultura: transformaciones en el agro mexicano". En: *Diario de Campo*, n. 63, pp. 51-52.

Carlos García Mora
Dirección de Etnohistoria-INAH



HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA, *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Porrúa, México, 2001, 321 pp., ISBN 9707011289.

Los signos nuevos que marcan el comienzo del tercer milenio mexicano se conjugan en este libro, que alude tanto a los procesos políticos y sociales relacionados con el movimiento zapatista, como a las complejas articulaciones económicas y culturales que vinculan los fenómenos locales con los procesos vinculados a la globalización. Aquí encontramos una nueva propuesta etnográfica, sugerente y discutible, y un esfuerzo para polemizar con las dos comunidades científicas en la que la autora se forma profesionalmente, la mexicana y la de Estados Unidos.

La investigación se realiza en Chiapas, en dos regiones situadas en polos opuestos de la atención otorgada por los medios de comunicación masiva, pero estrechamente vinculadas por corrientes migratorias de campesinos mames que buscan nuevas tierras y oportunidades para construir una vida digna: la Selva Lacandona y la Sierra Madre de Chiapas.

El punto de partida es el trabajo de campo en los pueblos mames y la reconstrucción de una historia, negada hasta ahora, que se entreteje con la política agraria y educativa del gobierno federal, en sus diferentes versiones sexenales, así como con las inercias racistas y autoritarias de la sociedad chiapaneca, y con las resistencias y negociaciones de las propias comunidades mames, proceso en el cual son transformadas sustancialmente. De tal manera que en la estrategia metodológica seguida por la autora se revela una riqueza de matices que hacen de las identidades un fenómeno de extrema complejidad, con lo cual hace contrastar los estereotipos de lo indio mantenidos por la ideología nacionalista y por la política indigenista, así como por una etnografía orientada al registro y catalogación de las sobrevivencias culturales.

Las referencias a Chiapas, al zapatismo y a los pueblos indios remiten necesariamente al movimiento indio de finales del siglo xx, que irrumpe simultáneamente el mismo día que entra en vigor el Tratado de Libre Comercio (NAFTA, por sus siglas en inglés) —es decir cuando se abren las puertas oficialmente a la globalización— y a la sacudida que conduce a un replanteamiento de las concepciones acerca de la nación mexicana, cuestionando el racismo etnocida del “mestizo”, reivindicado por el nacionalismo de la Revolución Mexicana, y descubriendo la rica diversidad étnica, cultural y lingüística en una vitalidad muy distante de los sueños obsesivos sobre la fusión racial y cultural.

La crítica sistemática de los viejos estereotipos sobre los pueblos indios, hecha a partir de un meticuloso trabajo etnográfico ubicado al ras del suelo, se extiende también a las interpretaciones tradicionales sobre los efectos de las diferentes Iglesias protestantes y al carácter de la presencia de los partidos políticos nacionales. Con estos elementos se aportan sugerentes datos para la discusión sobre los procesos políticos que son vividos en las comunidades indias y en las organizaciones con las que participan en las diferentes instancias nacionales, lo que nos permite acercarnos con cautela y rigor a la debatida cuestión de la autonomía de los pueblos indios, tan saturada de especulaciones teóricas, anatemas y malentendidos.

Es decir, estamos ante un libro novedoso, atractivo por sus planteamientos, escrito con agilidad y pasión, polémico por sus desplazamientos teóricos, inquietante por su carácter híbrido, en lo que sin duda tienen que ver mucho las múltiples lecturas de lo que constituye el hecho fronterizo, la noción misma de frontera, de la que por cierto se nos dan pistas sugerentes, por dos autores citados: el antropólogo Renato Rosaldo, de los primeros autores de la corriente teórica posmoderna en Estados Unidos, y Gloria Anzaldúa, poeta chicana.

Pero vayamos a las cuestiones más específicas de la obra y a su organización, para situar mejor nuestros comentarios.

Lo que podemos llamar la parte introductoria se abre con un "Prólogo" de Renato Rosaldo, seguido de los "Agradecimientos", y luego un "Prefacio", en el que sitúa brevemente la experiencia de los pueblos mames en el contexto del levantamiento zapatista, particularmente en los acontecimientos recientes, marcados por la acentuada militarización y paramilitarización de la escena chiapaneca y por el autoritarismo, el racismo y las maniobras políticas de las autoridades federales, como se advierte claramente en las vicisitudes de la llamada Ley Indígena.

Con "El encuentro" conocemos, en primera voz, la experiencia etnográfica de la autora, desde su primera visita, en 1986, a un asentamiento selvático, Las Ceibas, que ocupa un lugar importante en su investigación, pues es por el seguimiento de los miembros de esta pequeña comunidad protestante, como se dirige a los pueblos de la Sierra Madre, de donde proceden, y penetra en las especificidades del proceso de construcción de sus identidades diversas. Y es aquí donde se ubica como originaria de una zona fronteriza del país, como portadora de una mirada propia de la cultura de frontera, lo que habría de chocar con las condiciones de pobreza, violencia e imposición cultural de la frontera Sur, la "otra frontera". Es esta condición fronteriza, llevada a los límites teóricos y existenciales, asumidos explícitamente, lo que le da un tono

propio, muy personal a todo el texto, y lo que le lleva a calificarla de híbrida; ese oscuro concepto manejado por algunos autores posmodernos y que permea los planteamientos del libro aquí reseñado.

Es en esta parte donde se manifiesta sintéticamente uno de los objetivos del libro: "aportar nuevos elementos al debate teórico en torno a la identidad, a partir de un estudio de caso en el que la hibridez es el punto de partida de una lucha por el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas" (p. 28). Asimismo, se apunta el contenido de cada uno de los siete capítulos que componen el libro.

Estos siete capítulos son organizados en cuatro partes, cada una iniciada con un relato biográfico, a los que la autora denomina "Cruce de frontera", en los cuales se incorporan textos que transcriben fielmente la propia voz de los protagonistas, con su tono y su léxico regional, y nos ofrecen una mirada vívida de la historia local, inscrita en su memoria y en sus cuerpos. El efecto de estas voces en la lectura de los capítulos que le siguen es soberbio, pues introduce un tono personal, una percepción local y una perspectiva que nos obliga a ubicarnos a ras del suelo, sea en las sinuosidades frías de la Sierra Madre o en el calor abochornante de la selva. El conjunto es una magnífica y original historia, "tejida con diferentes voces, testimonios orales y escritos de campesinos mames, antropólogos, burócratas indigenistas, políticos locales, pero es mi propia voz la que se convierte en el hilo conductor que pone en un mismo espacio y temporalidad a gentes que tal vez nunca se conocieron, ni supieron de la existencia del otro" (p. 29).

Así pues, antes del primer capítulo se nos presenta la primera biografía, o "cruce de frontera"; la mayor parte de la cual consiste de las propias palabras del entrevistado; es un texto fundamental pues corresponde a la de un protagonista en cuya vida se advierte la configuración de identidades que a primera vista parecerían contradictorias (las cuales se tejen de diversa manera y son el eje argumental para mostrar la complejidad de los procesos analizados, es decir la conjunción étnica mame, la nacional, mexicana, y la religiosa, protestante) pero que se tornan comprensibles por las vicisitudes biográficas y su articulación con la historia regional, y desde ella con la chiapaneca y la nacional, como lo establece la autora en los dos capítulos que siguen.

Desde la perspectiva escabrosa de la Sierra Madre se contemplan dos momentos históricos, el del periodo 1933-1950 en el primer capítulo, y el de 1950-1970, en el segundo. En ellos se aprecia un rasgo frecuente en los textos de los antropólogos estadounidenses: confusiones con fechas y nombres locales, con instituciones y personajes nacionales, entendible en quienes atentos a la perspectiva local desconocen la historia

nacional, o nos transmiten la imagen que de la misma tienen las gentes entre las cuales investigan. Veamos algunos ejemplos.

En el primer capítulo se hace un recuento de los efectos del proyecto nacionalista sobre la población de la sierra, comenzando con el gobierno de Victorico Grajales en Chiapas, vivo en la memoria de los mames por la violencia desplegada para eliminar la lengua y la cultura de las comunidades indias; su política, orientada a imponer los rasgos de la cultura nacional, definidos por una ideología que pregona las virtudes del mestizaje y legitima un indigenismo dirigido a la desaparición de la diversidad cultural a través de la "incorporación", se articula al anticlericalismo del régimen del general Plutarco Elías Calles, que provoca la Cristiada, y a la campaña del gobernador de Tabasco, Tomás Garrido Canabal contra la Iglesia católica y las comunidades indias. Ambos gobernadores alientan la quema de iglesias y de sus imágenes religiosas, y con una gran ferocidad el tabasqueño hacia los rituales cristianos y sus oficiantes, los sacerdotes, como lo ha mostrado con gran vigor literario Graham Greene, escritor inglés, en su famosa novela *El poder y la gloria*. Lamentablemente todo este contexto regional y nacional es ignorado, apareciendo entonces la política de Victorico Grajales como un hecho aislado.

En esta parte Aída Hernández hace una crítica a historiadores y antropólogos que investigan esta época al subrayar su representación de los mames como sujetos pasivos de las fuerzas económicas y sociales, incluso el ignorar su condición étnica para situarlos como parte del campesinado. Su propuesta, asumida como un reto metodológico, es la de reconocer a los mames como "sujetos sociales que han tomado parte activa en la construcción de su propia historia y a la vez reconocer la existencia de procesos sociales que determinan y delimitan sus acciones. Este reto implica necesariamente contextualizar las vivencias individuales dentro de la narrativa más amplia que da cuenta de la historia regional y nacional" (p. 42). Es evidente que la respuesta de la autora es brillante y original, en lo que se refiere a la perspectiva local y regional, no en la nacional; por lo menos en este primer capítulo.

Así, por ejemplo, al referirse a Manuel Gamio, resulta muy discutible la concepción que le atribuye de ver a los pueblos indios como "aberraciones de las culturas prehispánicas" y de la necesidad de "integrarlas a la cultura nacional" para evitar su pobreza extrema y marginación (p. 43); lo mismo el que tal perspectiva haya guiado a la Dirección de Antropología, y ésta sea el antecedente "directo" del Instituto Nacional Indigenista (INI).

Hay en todo esto una simplificación excesiva, pues por principio la posición de Gamio no tiene tales concepciones; es cierto que parte de

la necesidad de unificar la población nacional en lo racial, lo lingüístico y lo cultural, pero precisamente para llevar a cabo su propuesta de nación, que es la del nacionalismo de la Revolución Mexicana, plantea la necesidad de que ello sea a través de los instrumentos científicos de la antropología, los que deben de ser empleados para resolver los grandes problemas nacionales, pues de otra manera no tendría sentido esa antropología; con lo cual, por cierto, funda uno de los rasgos característicos de la antropología mexicana, el de su compromiso social; sin embargo, en sus concepciones establece la perspectiva relativista boasiana que busca entender todas las culturas en sus propios términos, como lo muestra el propio Gamio, en *Forjando patria*, al comparar las nociones estéticas de Occidente frente a la de los pueblos mesamericanos, planteamiento que es retomado brillantemente por Justino Fernández, en sus trabajos sobre el arte mexicano.

Por otra parte, el vínculo entre la Dirección de Antropología y el INI no es de ninguna manera lineal y directo, pues está mediado por complejas relaciones institucionales y políticas —no es éste el lugar para describirlas—, que por otra parte están indicadas en la abundante bibliografía sobre la historia de la antropología mexicana; pero indiquemos que, la Dirección de Antropología era más bien un centro de investigaciones y de asesoría gubernamental que se proponía desarrollar un programa que reuniera los datos más generales de la población india mexicana. Ciertamente, las propuestas de Gamio sobre el llamado “problema indígena” constituyen las premisas de la política indigenista, pero cristalizarían hasta el gobierno del general Cárdenas, con una concepción institucional específica diseñada por Moisés Sáenz, nombrado primer director del Instituto Indigenista Interamericano (III).

Manuel Gamio está más relacionado con la fundación de la Casa del Estudiante Indígena y con la organización de centros de investigación social adscritos a las normales rurales, como lo ejemplifica con la experiencia de la Normal Rural de El Mexe, en el Estado de Hidalgo. De este proyecto nacería el Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) dentro de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

La matriz institucional de la que emergen las primeras instituciones indigenistas es la Secretaría de Educación Pública (SEP), con un departamento que le es impuesto al proyecto que presenta José Vasconcelos a la Cámara de Diputados; luego viene el experimento de la Casa del Estudiante Indígena, donde se forman los dirigentes tarahumaras que, junto con maestros de filiación socialista y comunista, fundan el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara, y los jóvenes chamulas que inician el proyecto de lo que Jan Rus ha llamado la “Comunidad Revolucionaria

Institucional", para las comunidades de los Altos de Chiapas, bajo la guía de Erasto Urbina, operador de la política indigenista cardenista en Chiapas, como lo refiere la propia Aída Hernández a propósito de la fundación del primer sindicato de trabajadores indios, pero sin aludir a toda esta compleja red de mediaciones; por lo contrario, la confusión es extrema, como se consigna en la nota 44 de la página 80.

Sin embargo, el antecedente más importante para la organización de la primera institución indigenista federal es la Estación Experimental para la Incorporación del Indio establecida en la Cañada de los Once Pueblos, en Michoacán, por Moisés Sáenz, subsecretario de Educación bajo el gobierno del general Calles, y no de Cárdenas, como lo refiere Aída Hernández (p. 68). En el libro donde se recoge esta experiencia, *Carapan*, publicado en 1934 por Sáenz en Perú, donde estaba como embajador, se propone el diseño del Departamento de Asuntos Indígenas, organizado por Cárdenas como un organismo autónomo y descentralizado, en 1936. Reducido a un departamento de la SEP bajo el avilacamachismo, con Miguel Alemán se le margina al fundar el INI, en 1948, y recuperar el proyecto de Sáenz, con la creación de los Centros Coordinadores Indigenistas.

Con respecto a la presencia de los pueblos kanjobal, chuj, jacalteco y mame de la región fronteriza con Guatemala se da una impresión equivocada, pues se alude al hecho de haberse asentado en la época porfirista, cuando se establecen los acuerdos diplomáticos que marcan la línea divisoria. Esta línea, como sucede en todos los países del continente, no respeta la distribución de los pueblos indios y escinde el territorio de algunos de ellos; en el caso de los mames, ellos ocupaban un territorio contiguo que fue partido con los tratados, pero sobre todo la parte de la sierra, conocida como Mariscal, donde se ubican, constituía parte del Departamento de Cuilco. Sin embargo, en las negociaciones México cedió la parte de Ayutla, en el Soconusco, y a cambio recibió la parte de Mariscal. Esto explica el encarnizamiento para eliminar la identidad de los mames, pues la mayor parte de ellos quedaban en el lado guatemalteco y no había manera de distinguirlos de los mexicanos. Hay que subrayar que los pueblos mames son uno de los cuatro grandes grupos de la población mayense de Guatemala (junto con quiché, cakchiquel y kekchí).

La política violentamente etnocida del gobernador V. Grajales tiene que ver con el proceso de articulación de la política federal, en el sentido de una creciente centralización que se despliega a lo largo del siglo xx; para los años treinta se expresa por la presencia de funcionarios

relacionados con la política agraria, las instituciones de crédito y la castellanización. De tal manera que para los años cincuenta los mames desaparecen de los registros censales.

Lo que resulta extremadamente interesante es que a través de la conversión al presbiterianismo se mantiene y reproduce la identidad mam. "Desde la fundación de su primer templo en la región de la Sierra los mames presbiterianos se han reivindicado como nacionalistas y tienen al lado del púlpito la bandera mexicana" (p. 72).

Si bien es cierto que las políticas integracionistas se plantean la construcción de una identidad nacional homogénea, como afirma la autora (p. 78), este propósito forma parte de los proyectos de nación del siglo XIX y se discuten ardientemente bajo el régimen porfirista, discusión en la que se inserta el clásico *Los grandes problemas nacionales* de don Andrés Molina Enríquez. La diferencia está en los medios empleados, pues mientras la política decimonónica acudió al exterminio físico de los pueblos indios por la acción del ejército federal y a las experiencias de "blanqueamiento" con inmigrantes europeos, la política revolucionaria nacionalista confiaba en la educación, los programas agrarios y la acción indigenista.

El segundo capítulo analiza los trabajos antropológicos desarrollados en la Sierra en el lapso 1950-1970, tiempo que corresponde al inicio del éxodo de los campesinos mames hacia la selva. Es también cuando la política imperial estadounidense hacia Latinoamérica acentúa su presencia, como lo manifiesta el proyecto de construcción de la carretera Panamericana (su nombre no pudo ser más expresivo en este sentido) y el interés en conocer los riesgos e implicaciones de cruzar por la región oncocercosa del Soconusco, lo que auspicia la investigación dirigida por Gamio, director en ese entonces del INIA, con un grupo de estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Por razones de carácter geopolítico, mencionadas por el geógrafo alemán Karl Helbig en su *Geografía de Chiapas*, la carretera se dirige hacia los Altos de Chiapas, posponiéndose la ruta del Soconusco. Aunque por otro lado, esa región estaba bien comunicada por tierra y por mar desde principios del siglo XX, con el puerto de San Benito y el ferrocarril que se articulaba al sistema nacional en Arriaga y la red centroamericana en Ciudad Hidalgo. Así pues, la afirmación de la autora sobre los beneficios de la carretera Panamericana para los cafeticultores del Soconusco (p. 78) parece muy discutible.

La década de los años cincuenta es la del comienzo de la acción indigenista federal directamente en las regiones interétnicas, recuperando de esta manera el proyecto de Moisés Sáenz, a través de los centros

coordinadores indigenistas, el primero de los cuales se establece en los Altos de Chiapas, en la región tzeltal-tzotzil (que es una región, definida como tal por las investigaciones etnográficas de los años cuarenta, y no dos, como se sugiere, p. 81), bajo la dirección de Gonzalo Aguirre Beltrán, uno de los más renombrados teóricos del indigenismo. Y aquí volvemos a encontrar la presencia distorsionada de la perspectiva estadounidense, pues en ella se refieren al libro *Regiones de refugio* (1967), como representativo de su posición teórica, como lo hacen por ejemplo John K. Chance y William B. Taylor al repasar las investigaciones sobre los sistemas de cargos en Mesoamérica (1985).

Sin embargo, el establecimiento de las bases para el diseño de los centros coordinadores está mejor expresado en la obra de Julio de la Fuente, de quien Aguirre lo toma y da a conocer en su libro *Formas de gobierno indígena* (1953). El primer centro coordinador comienza a funcionar en 1951, luego de lo cual Aguirre Beltrán publica varios libros, entre ellos su considerado clásico en la antropología mexicana, *El proceso de aculturación* (1957). En ellos están contenidos los elementos básicos de su perspectiva teórica, y política; en cambio, *Regiones de refugio* representa la incursión de Aguirre en el indigenismo continental, pues a la sazón era director del III, y en dicho libro adopta las concepciones de moda del dualismo en la economía, ajenas en su obra anterior, donde se muestra densamente evolucionista.

El grupo que recorre la sierra en 1967 no es el segundo, como apunta Aída Hernández, pues las piezas de la colección etnográfica del Museo Nacional de Antropología (MNA) (y no Museo de Antropología e Historia, p. 82), fueron recogidas en 1963 por un equipo en el que estábamos, entre otros, el fotógrafo Juan Guzmán y yo, ése es el año en que se diseñaba la sala de Mayas de las Tierras Altas, bajo la curaduría de Isabel Marín de Paalen; y efectivamente, los objetivos del recorrido eran la recolección de objetos etnográficos y de material gráfico para esa sala.

El Museo Nacional de Antropología se inauguró en septiembre de 1964, y en su organización interna estaban las secciones, una para cada rama de la antropología; en la de Etnografía el jefe era Fernando Cámara, quien desarrollaría un programa de investigaciones de "rescate etnográfico"; una de tales investigaciones fue la que se dirigió a la Sierra Madre de Chiapas y al Soconusco, con un equipo de seis investigadores, entre quienes estaba Juan Ramón Bastarrachea, conocido investigador yucateco (no Juan Ramos, como se apunta en la p. 92).

Hay en este capítulo una crítica hacia los sectores mexicanos de izquierda por haberse dejado permear por el nacionalismo (p. 102); sin embargo, se pierde de vista la tradición radical de ese mismo

nacionalismo, expresada en diversas organizaciones socialistas y comunistas, así como sus vínculos con los movimientos radicales y con el pensamiento crítico latinoamericanos. Esta postura desdeñosa no le permitirá reconocer a la autora la rica discusión desde los años setenta acerca de la cuestión étnico-nacional, en la que tiene un lugar importante Darcy Ribeiro, entre otros estudiosos latinoamericanos.

El "Segundo cruce de frontera" nos deja oír la voz de un joven dirigente de la comunidad protestante de Las Ceibas; inteligente y activo, narra la historia del éxodo de la sierra a la selva y de sus concepciones religiosas, con un tono seguro y decidido. Con esto se nos da una clave para seguir con el análisis del periodo que comienza en 1970 y sigue dos rutas, la de los campesinos mames testigos de Jehová que fundan Las Ceibas, en el tercer capítulo, y la de los efectos de la política indigenista en las comunidades de la sierra, en el cuarto.

El éxodo que parte de las comunidades mames de la sierra, a mediados de los años setenta, es seguido en las vicisitudes vividas por el grupo de testigos de Jehová que funda el ejido Las Ceibas, en la región fronteriza de Las Margaritas. Éste es uno de los más interesantes capítulos del libro, por su acercamiento a las concepciones de esta comunidad y a sus reacciones frente a un entorno difícil, agresivo; organizados en torno a la estructura religiosa, con una posición ciertamente milenarista, desarrollan sus propios procesos políticos, basados más en una jerarquía autoritaria y en un estricto control personal. "Este control se materializa en la existencia de responsables que supervisan el estudio y el comportamiento de todos los conversos, todo testigo es responsable de alguien y a la vez tiene un responsable" (p. 125).

En este grupo protestante tan rígidamente cohesionado Aída Hernández señala dos virtudes, atribuibles a las especificidades de su propia conversión; por una parte, la ampliación del "universo de participación de las mujeres al revalorar su capacidad intelectual y otorgarles nuevas responsabilidades en la esfera pública" (p. 124); y la respuesta positiva expresada por la población migrante ante las condiciones difíciles de su éxodo y a la desestructuración de sus comunidades de origen, por la otra (p. 125).

La mirada de la autora destaca el carácter activo de los miembros de esta comunidad protestante. "Los testigos de Jehová de Las Ceibas han desarrollado en general una resistencia y rechazo simbólico hacia las instituciones gubernamentales mediante un discurso mesiánico que critica la situación actual y mediante la reestructuración de la vida comunitaria bajo sus propias normas. Esta actitud crítica es resultado no sólo de su pertenencia al grupo religioso sino de la historia de marginación

y opresión..." (p. 131). Es aquí donde destaca la configuración de identidades múltiples, pues estos creyentes se definen primeramente como testigos de Jehová, luego como campesinos y finalmente, y sólo en ciertos contextos, como mames.

La fuerte identificación con esta comunidad protestante lleva a la autora a calificar un tanto despectivamente la presencia de manifestaciones de la religiosidad de raíz mesoamericana, pues se refiere a ellas como "elementos mágico-religiosos" (pp. 130 y 132), sin especificar a qué se refiere precisamente.

La parte final del capítulo está dedicada a señalar el impacto de la radio indígena *La Voz de la Frontera Sur* (XEFVS) en la construcción de la memoria histórica de los mames de la selva.

La construcción temporal de un lazo de continuidad mediante las narrativas de origen les permitió a los habitantes de Las Ceibas reivindicarse como mames, campesinos y testigos de Jehová, invirtiendo el orden en que habitualmente establecen sus autodefiniciones. Una perspectiva lineal y esencialista de la identidad no nos permitiría entender, ni escuchar estas voces que intentan dar a conocer sus historias. Se trata de narrativas que nos hablan de un sentido de pertenencia que se construye día con día, con largos momentos de silencio y negación, continuidad y afirmación (p. 136).

El cuarto capítulo recorre la presencia de la política indigenista de los años setenta en la sierra y la respuesta activa de las comunidades mames, las que reaccionan creativamente reinventando nuevas identidades. El periodo abarcado corresponde a la vigencia de una política indigenista que renuncia a la línea integracionista de Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán, para plantearse el reconocimiento de la diversidad cultural y de interlocutores indios. La explicación que da la autora a este giro en la política indigenista la remite a la emergencia de un movimiento indio y a la influencia de un sector crítico de la academia, lo que, por otro lado, concluiría en un fortalecimiento de los mecanismos estatales de control.

Sin embargo, hay aquí graves omisiones, pues, por un lado, tenemos las respuestas que da el régimen de Luis Echeverría a la crisis del campo, a las movilizaciones campesinas y a la propia situación política gubernamental luego de los efectos del movimiento de 1968 y de la violenta represión del 2 de octubre; por el otro, se destaca el movimiento indio continental, particularmente las organizaciones sudamericanas, y el impacto político e ideológico de la Declaración de Barbados, hecha en 1971.

Una de las medidas que impacta profundamente al movimiento indio mexicano es la Ley de Reforma Agraria de 1971, por la que documentos de origen colonial sobre la propiedad comunal adquieren validez, de tal suerte que ello genera una movilización en comunidades para la recuperación de sus tierras, principalmente de áreas boscosas. Debido a que los derechos son asignados a comunidades indias, el sujeto económico y jurídico en el régimen colonial, ello conduce a una reconstitución de las comunidades, como lo ha estudiado rigurosamente Luis Vázquez al mostrar el proceso de purepechización de los tarascos de Michoacán (en su libro *Ser indio otra vez*, 1992), pero igualmente afecta a otras regiones, entre ellas a la Cuenca de México, en donde reaparecen los comuneros de Milpa Alta para recuperar su reserva boscosa. Evidentemente esta medida responde a la crisis agrícola que se abre paso desde mediados de los años sesenta y en la que los pueblos indios tienen una participación considerable.

Otra medida en esa dirección es la que promueve el propio estado para organizar políticamente a los pueblos indios y constituir un movimiento de alcance nacional; desde los comienzos mismos del sexenio de Echeverría la Confederación Nacional Campesina (uno de los grandes sectores del PRI) y la recién creada, por la misma ley citada antes, Secretaría de la Reforma Agraria, se dan a la tarea de buscar las formas de representatividad de la población india. En lo que tienen que ver las ambiciones políticas de un sector gubernamental, ligado entonces a Alfredo V. Bonfil. Es decir, el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, realizado en octubre de 1975, no es resultado del éxito del Congreso Indígena que tiene lugar en Chiapas en 1974, ni mucho menos siguen los mismos mecanismos organizativos, pues en el primero la representación por Consejos Supremos es impuesta verticalmente, de hecho, una figura creada en el periodo cardenista. Los Consejos Supremos tienen como base social una invención de esa época, los "grupos étnicos", definidos gruesamente en términos lingüísticos, en cambio en el Congreso de Chiapas, la representación es comunitaria y resultado de un proceso democrático interno.

Si bien las demandas de ambos congresos son parecidas, no similares como afirma Aída Hernández, y en ello tiene que ver la vigencia de las mismas condiciones sociales y económicas, existe una diferencia sustancial, la presencia de un discurso de alcance nacional, así como la reivindicación del derecho a la diversidad cultural y lingüística, pero particularmente reclama el derecho a la autodeterminación, como se expresa en uno de sus documentos fundamentales, la "Carta de las Comunidades Indígenas" emitida al final del congreso, en Pátzcuaro, en tanto que

las conclusiones del congreso chiapaneco se mantienen en una perspectiva local, que responde a sus problemas más urgentes de carácter socioeconómico y educativo.

Esta diferencia tiene un referente bien definido, la Declaración de Barbados firmada en 1971 por un grupo de antropólogos latinoamericanos, entre los que estaban Guillermo Bonfil, Darcy Ribeiro y Carlos Guzmán Böckler, entre otros. Este documento remite tanto a los "grupos étnicos" como a reivindicaciones del derecho de los pueblos indios por encima de los estados y las sociedades nacionales; asimismo recoge fuertes críticas a los estados nacionales, a las diversas Iglesias y a los antropólogos por participar en este proceso etnocida, que mostraba características alarmantes entre los pueblos indios amazónicos. Nada de esto se menciona en el libro reseñado, no obstante, que constituye el marco político y antropológico de esa época.

El "Tercer cruce de frontera" está representado por uno de los más importantes animadores de la reconstitución de los pueblos mames, Don Eugenio, impulsor de los grupos de danza, expresiones nuevas que tienen como referente el teatro campesino, un proyecto gubernamental que tiene un fuerte impacto entre los chontales de Tabasco, y se convierten en modelo que es mostrado en diversas reuniones internacionales, aunque pareciera que aquí también Tabasco se situara remotamente de Chiapas, como lo señala la experiencia temprana del Teatro Campesino entre los pueblos chontales. Volvamos entonces la mirada al ras de la sierra.

El quinto capítulo contiene el meollo de la argumentación: la reinvención de las identidades culturales por los pueblos mames, en un diálogo estrecho con el indigenismo oficial, es lo que genera un movimiento de "rescate" de la lengua, de las tradiciones y del conocimiento "de los antiguos" (p. 173). Ésta es la situación que le permite mostrar a Aída Hernández cómo esas tradiciones alentadas por la política indigenista se convierten en recursos de resistencia y de reproducción de sus nuevas identidades. Surge entonces un nuevo discurso que reivindica la cultura mame y afecta la vida cotidiana de los campesinos.

Un elemento central en este proceso es el papel jugado por la Iglesia presbiteriana en la sierra, pues en ella, la lengua india es conservada y reivindicada como una parte importante de sus prácticas religiosas.

"Las llamadas danzas mames son grupos de teatro campesino que aparte de danzar acompañados de música de marimba, representan escenas de la vida diaria de los antiguos mames y reproducen celebraciones religiosas importantes." La escenificación del pasado es selectiva, apunta Aída Hernández, y no es ajena a una pugna de intereses, ya que

mientras unos quieren representar fiestas familiares y rituales religiosos, otros insisten en la necesidad de mostrar los sufrimientos vividos para legitimar sus luchas actuales (p. 178).

El cuarto, y último, cruce de frontera está representado por Doña Luz, una dirigente salida de novedosos programas de agricultura orgánica, en los que la formación de cooperativas ha estimulado la generación de una actitud radical en la reconstitución de la cultura mame y ha abierto espacios para la participación activa y creativa de las mujeres, particularmente en los espacios de poder; de ahí que no sea circunstancial la voz de una mujer en este cuarto cruce, en el que se destaca precisamente la perspectiva de género.

La organización de cooperativas agroecológicas ha sido promovida por un grupo de sacerdotes y religiosas católicas animados por las orientaciones de la "teología de la liberación", con ello se crea una alternativa económica, pero sobre todo se establece un espacio para el aprendizaje político y la reflexión, lo que ha redundado en la reformulación de las identidades colectivas de los pueblos mames. El trabajo de los religiosos, nos indica Aída Hernández, abre un diálogo con los hombres de conocimiento, concededores de las tradiciones mames, y con ello ha sido posible restituir el sentido de comunalidad; es decir, las reinvencciones culturales se articulan con prácticas y concepciones conservadas en la memoria de sus intelectuales y se legitiman en los nuevos rituales políticos, luego, no hay una ruptura, ni una creación completamente nueva. ¿Es esto a lo que se refiere con la calificación de "híbrido"?

Lo cierto es que luego de diez años de experiencia de las cooperativas agroecológicas en los pueblos de la sierra, los cuales son una minoría en el conjunto de la región, se han mejorado sus condiciones de vida. "De frente a una tecnología depredadora, a una economía global y a las tendencias homogeneizantes del capitalismo transnacional, estas cooperativas agroecológicas han proporcionado a los campesinos mames de la Sierra Madre nuevas estrategias de lucha. El señalar y analizar los procesos de construcción histórica de las identidades culturales, sin mitificarlas, es una manera de reconocer en los campesinos mames sujetos sociales, con contradicciones, aspiraciones y luchas internas y no mitos ahistóricos que respondan a la necesidad de utopías de Occidente" (p. 240).

El capítulo séptimo ofrece una sustanciosa y original información que nos ilumina sobre los efectos de la política salinista de "dos caras" y de las condiciones políticas y económicas en el surgimiento del zapatismo chiapaneco, particularmente en los efectos que el levantamiento armado y la movilización nacional de las organizaciones indias tienen entre los pueblos mames de la sierra; con ello podemos palpar las

transformaciones en la vida cotidiana y la conciencia política desde esta perspectiva privilegiada de ras de tierra, muy lejos de la superficialidad de la mayor parte de los análisis y glosas de los especialistas, que aparecen como por encanto con el levantamiento zapatista y llenan los editoriales de los diarios nacionales con sesudos, barrocos y emotivos comentarios.

El planteamiento de Aída Hernández es muy importante en tanto que destaca el papel jugado por el INI, al convertirse, como lo apunta la autora, en una "agencia de desarrollo", articulada estrechamente al programa central de la política social sexenal, el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol). El punto de partida para el nuevo viraje son dos programas: el de Fondos Regionales para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y el de Fondos de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas; en especial este último, que inicia sus actividades en 1991, pues se apoya en las redes sociales y políticas construidas por los consejos supremos. "En este sentido, los programas de Pronasol a la vez que creaban un nuevo tejido social en la región mediante la legalización y apoyo a organizaciones productivas, legitimaban a los consejos supremos como representantes 'culturales' del pueblo mam" (p. 254).

Sin embargo, la iniciativa alentada por estos programas, situados en el corazón del salinismo, es acotada por el carácter autoritario y represivo de las autoridades estatales y municipales. Como resultado aquella población que no alcanza los beneficios de los programas citados, por rigidez de la burocracia, enfrenta el "rostro más excluyente y autoritario del estado", y es donde germinan los movimientos de apoyo al zapatismo, como el denominado Resistencia Civil Pacífica (p. 260).

El impacto del movimiento zapatista en la región serrana es poderoso, pues transforma las perspectivas de los pueblos mames, tanto en lo que se refiere a su vida cotidiana como a sus concepciones sobre el futuro; los espacios creados con fines de corporativización por los programas gubernamentales se tornan en ejes para la reorganización municipal y la lucha agraria; se fortalece el movimiento campesino y se ensanchan los espacios de discusión en una escala nacional e internacional.

Ésta es una de las primeras investigaciones que da cuenta desde el terreno mismo tanto del proceso de organización económica y política bajo los programas instrumentalizados por el INI-Pronasol como de su transformación por los efectos del movimiento zapatista; y con esta perspectiva la autora aborda la debatida cuestión de las autonomías, aportando muy sugerentes consideraciones, como las indicaciones sobre la apertura a la construcción de un nuevo proyecto de nación, incluyente

y plural, más allá de las confrontaciones con el estado, con lo que se pone sobre el tapete la reivindicación de sus propios sistemas normativos y el rechazo de la "democracia electoral como única vía para la participación política amplia" (p. 280).

En toda esta discusión se genera la constitución de nuevas subjetividades, apenas gestándose, apunta la autora, pero ello de ninguna manera garantiza que los "nuevos espacios identitarios sean necesariamente más democráticos e igualitarios que la comunidad o la nación" (*loc. cit.*).

Y concluye advirtiendo sobre la idealización romántica del pasado indio, como una respuesta al racismo de la sociedad nacional, que sistemáticamente ha rechazado las formas de vida y la cultura de raíz mesoamericana, con lo que el movimiento asume otra forma de racismo, invertida.

Finalmente, en las "Consideraciones finales", Aída Hernández reúne los argumentos centrales de su planteamiento y precisa sus posiciones teóricas. Una de las más importantes propuestas es la que destaca la necesidad de ver a las identidades culturales entramadas profundamente en las relaciones de poder; como lo indica a lo largo del libro al describir las diferentes formas en que los programas estatales y la propia política indigenista han contribuido a la creación de nuevas identidades.

Tal es el caso de la identidad étnica mam, creada en los años setenta precisamente como consecuencia del discurso etnicista de Barbados, es decir asumida como propia por los propios pueblos; discurso que permea la política indigenista de participación de los años setenta y ochenta. Porque una cosa es tener una identidad de indio, la dominante antes del etnicismo, de origen fundamentalmente colonial, como lo indicó Guillermo Bonfil, y otra es transformar la identidad lingüística en étnica.

Por cierto que en ningún momento la autora nos indica como se llaman ellos mismos en su lengua mam, de la lengua consigna el nombre "tokiol" sin mayor comentario, no obstante, que el sector mayoritario de la población de habla mame se encuentra en el lado guatemalteco, en un territorio contiguo de tal manera que el paso de personas, mercancías y de ideas es un típico fenómeno fronterizo. Por la experiencia de otras regiones, como los Altos de Chiapas, sabemos que la identificación étnica es impuesta por la política indigenista, puesto que localmente la referencia más importante es la comunitaria, de raíz colonial; así los tzeltales, los tzotziles y los tojolabales aparecen como "grupos étnicos" en los años cincuenta, y ya para los noventa, como influencia de la etnografía estadounidense y su énfasis arqueologizante, como "mayas".

Resulta fundamental, y esclarecedor, la declaración de la autora con respecto a su posición personal, algo novedoso, destacado en los trabajos de los antropólogos posmodernos:

En este sentido debo reconocer que mi línea de análisis ha estado marcada por mis propios cruces de fronteras, al retomar propuestas tanto del debate teórico en torno a la identidad que se da en la tradición antropológica anglosajona, como del establecido dentro de las ciencias sociales latinoamericanas. Mis reflexiones finales son producto de los diálogos establecidos durante casi 10 años con los campesinos mames, pero también de múltiples diálogos mantenidos dentro de estas dos tradiciones antropológicas (p. 302).

Con estas afirmaciones podemos acercarnos a tres cuestiones que me parecen bastante polémicas y tienen que ver con las fronteras aludidas. En primer lugar es el rescate del Aguirre Beltrán constructivista, en un texto que es muy frecuentado por la antropología anglosajona, el de *Regiones de refugio* (1967), y no situar este texto en el conjunto de las obras de dicho teórico, pero sobre todo el no considerar su ubicación política, la que ciertamente otorga sentido a un discurso teórico zigzagueante. Más bien pareciera que se cae en el vicio frecuente de la búsqueda de "precursores" para legitimar una posición.

En segundo lugar está el cruce de la frontera del marxismo hacia otras teorías, en las que se trivializan conceptos teóricos, y esto es particularmente significativo de las ciencias sociales estadounidenses aquejadas del síndrome del "macartismo", lo que les ha dado un tono anti-comunista que obligaba a los simpatizantes del marxismo a disfrazar los conceptos empleados. Para un lector latinoamericano resulta sorprendente usar versiones esquemáticas, cuando no simplistas, de categorías como la de hegemonía, desarrollada brillantemente por Gramsci, y cuyas obras nos son accesibles en español por lo menos desde los años setenta. De hecho W. Roseberry se apoya en el marxista italiano, pero no me parece que diga algo nuevo, aunque posiblemente sea así para el lector en lengua inglesa.

Un concepto que permea todo el libro, en tercer lugar, es el de "híbrido", pero en ningún lugar se precisa su contenido teórico, reteniéndose su concepción de sentido común: el de producto de la mezcla de ingredientes distintos, o "puros", como sucede con el "mestizo", el "sincretismo" y otros términos de una vieja etnografía colonial. Así, más que aclarar, el aludir a identidades, a culturas, a procesos, como "híbridos", confunde. Tan es así que la propia autora se ve obligada a

aclearar lo que "no" quiere decir: "Al señalar el carácter híbrido de la identidad de los ecologistas mames, no pretendo en ningún momento deslegitimarla de frente a otras identidades 'más auténticas'. Considero que todas las identidades étnicas, son productos históricos, cambiantes, situacionales y no identidades milenarias que han sobrevivido al colonialismo interno y externo" (p. 230).

En el mismo sentido está el término "poscolonial" del título, que remite a una perspectiva eurocéntrica, a una moda contemporánea procedente de científicos sociales que aluden a los procesos de liberación nacional que siguieron a la Segunda Guerra Mundial en África y Asia. Es una propuesta que hacen estudiosos de la India, principalmente. Aplicar mecánicamente el concepto a América Latina, y específicamente a México, resulta confuso; se trata más bien de confrontarlo con la situación local y luego establecer las conclusiones pertinentes. Paradójicamente, la situación económica de México en relación con Estados Unidos expresa un mayor acercamiento y dependencia, como consecuencia del Tratado de Libre Comercio de América del Norte; una nueva fase de la hegemonía estadounidense que despoja de sentido a lo que pueda significar lo "poscolonial".

Aquí me parece fundamental subrayar la diferencia entre las comunidades antropológicas de Estados Unidos y México, pues en tanto la segunda mantiene una práctica que sigue las líneas teóricas y políticas establecidas bajo el régimen de la Revolución Mexicana y expresadas por sus autores principales, entre los que ocupan un lugar importante Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán, centrada en un eje nacionalista y latinoamericanista, la segunda es la práctica no sólo de uno de los países centrales productores de teoría, sino sobre todo de un imperio con una perspectiva político-militar fundamentalista, como se advierte en estos momentos en que se ha desatado una guerra injusta contra un país pobre. Robert A. Manners hace tiempo denunció el papel estratégico de la antropología en Estados Unidos para sus proyectos hegemónicos en el mundo, y sobre todo en América Latina a partir de la Segunda Guerra Mundial. ¿Estaremos entrando a una etapa "poscolonial" en que las diferencias se borren y tengamos que imitar la gran teoría?

Para cerrar estos comentarios quiero subrayar la importancia de este libro para la etnografía mexicana, pues introduce nuevas miradas y contribuye con críticas bien fundadas, con las que obliga a reconsiderar a la propia antropología mexicana; sin embargo, me parece que sus contribuciones mayores se refieren a la recuperación, por el diálogo, de las voces de los miembros de los pueblos estudiados, lo que se hace brillantemente, con gracia y pasión artísticas; y la insistencia en la construcción de una perspectiva de género. Desde aquí se penetra en

las redes y procesos políticos para entender las identidades de los pueblos mames en su diversidad y complejidad, y sobre todo el ver a los pueblos resistiendo, negociando y respondiendo creativamente, cuando es posible, a la presencia múltiple de las instituciones gubernamentales y a las presiones de una economía globalizada.

Bibliografía citada:

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO, 1953. *Formas de gobierno indígena*. México: Imprenta Universitaria (Col. Cultura Mexicana, 5).
- _____, 1957. *El proceso de aculturación*. México: UNAM (Col. Problemas Científicos y Filosóficos, 3).
- _____, 1967. *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: III (Col. Ediciones Especiales, 46).
- CHANCE, JOHN K. Y WILLIAM B. TAYLOR, 1985. "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy". En: *American Ethnologist*, v. 12, n. 1, pp. 1-26.
- GAMIO, MANUEL, 1982. *Forjando patria*. México: Porrúa.
- HELBIG, KARL, s/f. *Chiapas: geografía de un estado mexicano*. Tuxtla: Gobierno del Estado de Chiapas.
- MOLINA ENRÍQUEZ, ANDRÉS, 1999 [1909]. *Los grandes problemas nacionales*. México: Era.
- SAENZ, MOISÉS, 1992 [1934]. *Carapan: bosquejo de una experiencia*. México: CREFAL.
- VÁZQUEZ, LUIS, 1992. *Ser indio otra vez: la purepechización de los tarascos serranos*. México: CNCA (Col. Regiones).

Andrés Medina Hernández
Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM



KORSBAEK, LEIF, ALEJANDRO TONATIUH ROMERO Y CARLOS CASTAÑOS, *La comunidad antropológica de la Universidad Autónoma del Estado de México, Colegio de Antropólogos del Estado de México/ La Tinta del Alcatraz*, México, 2002, 71 pp.

La historia de las carreras universitarias es siempre necesaria, no sólo porque se pueden hacer balances de sus resultados académicos y sociales, sino además porque en los espacios con formalidad académica se pueden precisar y mejorar los objetivos educativos que se persiguen al instaurarlas; identificar las escuelas de pensamiento que deben guiar

su desarrollo; la corrección de sus rumbos; la eliminación de las prácticas indeseables, y el conocimiento del desarrollo mismo de las disciplinas que las fundan.

En esa línea se inscribe el libro de los antropólogos Leif Korsbaek, Alejandro Tonatiuh Romero y Carlos Castaños, titulado: *La comunidad antropológica de la Universidad Autónoma del Estado de México*, aparecido en abril de 2002 en coedición del Colegio de Antropólogos del Estado de México, A. C. con la editorial La Tinta del Alcatraz.

Se trata de un texto breve, pero preciso, que narra las adversas condiciones históricas en que se ha desarrollado la Licenciatura en Antropología Social de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex). El libro evidencia los magros resultados que ha tenido la carrera en el ambiente de la investigación antropológica de la entidad y muestra los lamentables derroteros por los que se ha conducido una formación profesional que debería merecer una atención importante y una mejor suerte —especialmente, si se toma en consideración que el Estado de México es la entidad más poblada del país; que está marcada por una migración altísima, interminable y desconocida en sus dimensiones reales; y que en su territorio coexisten grupos étnicos ancestrales y grupos sociales sumamente variados, que van desde los marginales hasta aquellos ligados a los procesos de la globalización de la economía.

Por lo mismo, el Estado de México presenta un complejo panorama sociocultural subrayado por las discontinuidades de todo género, sobre el que, desafortunadamente, existen pocas investigaciones de naturaleza antropológica para conocerlo mejor; para buscar las alternativas de solución a la problemática que les aqueja.

El prólogo—de la autoría de los representantes espirituales de cuatro de los cinco grupos autóctonos principales de la entidad— recuerda que fueron precisamente representantes de esos grupos quienes en 1977 sugirieron al entonces rector de la UAEMex, licenciado Carlos Mercado Tovar, la creación de un centro de estudios para abordar la problemática de los grupos étnicos de la entidad. La respuesta de la institución fue la de abrir la carrera de antropología social, que originalmente se ubicó en la Facultad de Humanidades.

Pese a ello, señalan los autores del prólogo, luego de una existencia llena de discontinuidades académicas y de un proceso complicado para alcanzar el estatus de organismo académico independiente, la labor de la ahora Facultad de Antropología "...por el momento no ha tenido ningún efecto en nuestros pueblos... Su problema fundamental reside en la vigencia maquillada de su labor que ha pretendido justificar un

apoyo para el análisis, reflexión y recomendación de la problemática étnica, a través de las investigaciones que han estado más al servicio de otras instituciones que de las etnias... se ha convertido en un centro de estudios donde sus acciones se centran en las persecuciones de indígenas, intelectuales, estudiosos, maestros y alumnos que simpatizan con nuestra causa...". Con la inestabilidad intelectual existente en ella y con un plan de estudios que está al margen de la realidad mexiquense, podemos preguntarnos después de 25 años de su fundación: ¿cuál es el impacto de la Escuela de Antropología Social en el Estado de México ante los grupos étnicos?, ¿cuáles son sus niveles de vinculación con la realidad diversa de nuestro entorno?, ¿cuál ha sido su participación profesional en la estructura de gobierno tanto municipal y estatal, como esferas de su radio de acción?, ¿cuál es la perspectiva de la antropología social mexiquense?

Se trata de preguntas que se quedan planteadas no sólo para los integrantes y los responsables de la Facultad de Antropología, sino para toda persona involucrada en el desarrollo de la disciplina, tanto en la entidad como en el ambiente nacional, pero cuyas respuestas no serán nada fáciles de obtener.

El texto de Korsbaek, Romero y Castaños, sin lugar a dudas, nos adelanta algunas de las respuestas a las interrogantes, pero debe decirse que ellas no son nada halagüeñas y, desde luego, hacen que surjan más dudas, especialmente en torno a la perspectiva de la carrera, en la que no se advierte consolidación del trabajo de investigación, ni de la extensión, ni de la difusión o de la vinculación social.

La mayor parte del libro que aquí se reseña está dedicada a analizar los procesos históricos que han perturbado de manera constante la vida de la licenciatura, y está apoyada en una considerable cantidad de documentos y fuentes de información incontrovertibles. En el análisis ayudan mucho al lector un conjunto de tablas elaboradas por los autores en las que se advierten muchas acciones trunca o, de plano, sin resultados de ninguna especie.

Sobresale el hecho de que, de 1989 al año 2001, en la Facultad de Antropología sólo se hayan publicado cuatro textos y dos revistas con aparición esporádica. Pero todavía más que durante el mismo periodo se hubieran registrado 15 proyectos de investigación de los que nueve nunca presentaron resultados.

Lo que sucede es, señalan los autores en sus conclusiones, que en la carrera en antropología social "...se formó un grupo de profesores que han actuado más como una facción política que como un sector académico, carentes de identidad antropológica, pero muy efectivos en su

reproducción y manutención, al seguir las reglas fijadas por la estructura del poder. Un error histórico fue el haber desprendido la Academia de Antropología de la Facultad de Humanidades, la cual actuaba como contrapeso a la expansión política del aparato estatal...”.

La lectura, pues, de este libro es obligada para quienes se desempeñan en el trabajo antropológico en nuestro país, pero especialmente para quienes lo hacen en el Estado de México, pues permite comprender por qué la Facultad de Antropología de la UAEMex carece de presencia y de trascendencia social:

Edgar Samuel Morales Sales
Universidad Autónoma del Estado de México



MALDONADO ALVARADO, BENJAMÍN, *Los indios en las aulas: dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México), México, 2002, 240 pp., ISBN 9701892208.

El fenómeno de la educación en contextos indígenas de México ha sido un tema de reflexión y análisis permanente. Estos análisis han proliferado a partir de la década de los setenta, especialmente después de la creación de la Dirección General de Educación Indígena dentro de la Secretaría de Educación Pública (SEP). Muchos autores, desde diversas perspectivas teóricas y disciplinarias, se han esforzado en conceptualizar la trayectoria de la política educativa en México, tratando de diferenciar y caracterizar el papel que la educación ha desempeñado en la construcción de la sociedad mexicana. Otros han fijado su análisis en el sistema educativo, evaluando las distintas estrategias institucionales que el estado ha adoptado para concretar los principios rectores de la política oficial. También hay quienes se han interesado por revisar aspectos curriculares y metodológicos asociados a los procesos de enseñanza-aprendizaje. La observación de las prácticas escolares y educativas, sus acciones específicas y el impacto de las ideologías envolventes ha sido otro importante blanco de la investigación educativa en México.

El libro de Benjamín Maldonado aborda algunos aspectos de estas cuatro vertientes temáticas y, en este sentido, constituye una importante contribución a la ya vasta y crítica literatura sobre la educación en el medio indígena mexicano. El texto se inscribe, principalmente, dentro de la primera, en tanto que es una reflexión en torno a las políticas educativas, considerando que éstas estuvieron y siguen estando vinculadas

a la construcción del México moderno. Pero para contextualizar aún mejor el libro de Benjamín Maldonado, habría que señalar que el texto es, antes que nada, una reflexión sobre las estrategias de dominación operadas por el estado frente a los grupos indígenas, así como sobre los mecanismos de resistencia desplegados por las sociedades indias de Oaxaca. Dentro de esta tensión, el libro se centra en el papel de la escuela y la escolarización, consideradas como estrategias “desculturalizadoras” de la dinámica cultural en las comunidades indígenas de Oaxaca. En otras palabras, aborda la institución escolar en términos de las premisas ideológicas de la política estatal y, consiguientemente, las consecuencias que la concreción de dichas premisas tuvieron para la vida de las comunidades indígenas del estado.

Aun cuando el libro lleve por título una temática educativa y escolar, ésta es recontextualizada desde otro eje de reflexión, a saber, la problemática sociocultural de las comunidades entendida como una “historia política de los pueblos indios en su dinámica de dominación y resistencia”. Esta reflexión se detiene en algunos momentos críticos de los periodos colonial, independentista y posrevolucionario, buscando explicitar los aspectos decisivos que condicionaron la continuidad histórica de los pueblos indios de México, así como los ámbitos y las estrategias locales que emprendieron las comunidades frente a las decisiones del estado. Estos aspectos dan contenido al subtítulo de la obra: *dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*. Hay que agregar, además, que el lector tiene ante sí un texto escrito por una persona que conoce muy bien —y desde hace mucho tiempo— el Estado de Oaxaca, particularmente la dinámica social y política de las organizaciones indígenas que surgieron en Oaxaca desde fines de los años setenta. Este aspecto organizativo es observado por Maldonado con mucha y justa simpatía, sin por ello permanecer acrítico con relación al papel de estas organizaciones ante el fenómeno educativo y los procesos de resistencia de los grupos indígenas del estado. En este sentido, el trabajo es una contribución no sólo para los estudiosos del fenómeno educativo en el medio indígena, sino también para los investigadores de los movimientos sociales indios del país y, obviamente, para los propios protagonistas de estos movimientos.

La preocupación principal de Maldonado en este texto es el presente y futuro de los pueblos indígenas. Por ello, el autor se detiene en considerar el papel de la escuela y la escolarización desde una perspectiva histórica y contemporánea, tomando como referencia los propios objetivos oficiales de la empresa educativa y evaluando los resultados ideológicos y culturales perseguidos por el estado con la institucionalización

de la educación en el medio indígena. Nos recuerda la distinción entre “escolaridad” y “escolarización”: el primer concepto remite a la eficiencia terminal del alumnado, el segundo implica la experiencia histórica (y sus consecuencias) de los niños que han “pasado por la escuela”, independientemente de su acreditación institucional y la calidad de la educación recibida. Es en este sentido que propone evaluar la institución escolar a la luz de las premisas estatales que le dieron origen (estandarización de la cultura nacional), concluyendo con un dictamen relativamente positivo de esta empresa neocolonial por el hecho de haberse establecido, con una “ideología totalitaria que niega su coexistencia con otras formas y espacios educativos posibles”, como “el único espacio e ideología educativos válidos y valiosos” (p. 14).

Estas ideas se adelantan en una breve introducción que sirve para encuadrar los propósitos del trabajo que, de ahí en adelante, está integrado por seis capítulos principales, más uno que redondea y concluye el texto. Aunque cada capítulo es preparativo del siguiente y, a pesar de que la lectura del libro se sugiera en este sentido, el lector podrá incursionar en cualquiera de ellos con la seguridad de obtener una visión coherente de la temática específicamente tratada. Con todo, el autor ha tratado de presentar, en cada uno de los capítulos, discusiones particulares para matizar y enriquecer el tema central del libro.

El primer capítulo está orientado a precisar la tríada conceptual *dominación-resistencia-liberación*, considerando que los tres representan aspectos inseparables de la historia política de los pueblos indios. Para ello, y considerando ciertas referencias antropológicas, además del propio discurso oficial, B. Maldonado muestra que la permanencia cultural de la población india del país ha querido entenderse, desde una matriz de interpretación hegemónica, como integrada por simples formas de *supervivencias* dentro de las cuales los propios protagonistas, los pueblos indios, tienen poco espacio de acción y escasa capacidad de reconocerse como sujetos de su propio destino. A diferencia de la noción de *supervivencia*, el concepto de *resistencia* permite reasignar a los pueblos indios una vitalidad y un protagonismo que los posiciona como responsables y actores directos en la prolongada dinámica de dominación y resistencia: “el concepto de resistencia enmarca la vitalidad de las culturas indias mientras que el de supervivencia caracteriza la vaguedad de un primitivismo tan poco mortal como estéril” (p. 24). Es visto de esta manera que la conquista puede entenderse, o debiera de entenderse, como una verdadera invasión. La resistencia, el otro polo instrumental de la respuesta subalterna, no estaría dirigida hacia la conservación de expresiones culturales, sino a la liberación de sus sujetos sociales: “la

función principal de la resistencia se encuentra fuera de ella, es decir, en la libración" (p. 25). Por el contrario, la autopercepción de los indígenas como portadores de supervivencias no es un fenómeno natural, sino el resultado de un largo proceso de dominación y control, tanto estructural como cotidiano, en el cual la institución escolar ha desempeñado un papel eficiente para inhibir y paralizar la vocación de la diferencia. Tanto el magisterio indio como los maestros en contextos indígenas, concentran en su propia personalidad social —y por su estatus—, esa doble identidad en tensión: han sido los "intermediarios" de la ideología nacionalista culturalmente uniformadora, a la vez que se han venido constituyendo en un importante sector que provee a los pueblos indios de sus más importantes intelectuales y cuadros políticos.

Una vez sentadas las bases de esta discusión general, y recordando al pionero Juan José Rendón, Maldonado desarrolla el tema de la comunalidad india. Hoy en día sabemos que, por razones históricas, la comunidad indígena, de emergencia colonial, se ha constituido en el ámbito social por excelencia de la vida cultural de los pueblos indios. La comunalidad, conformada por sus cuatro elementos constitutivos (territorio, poder, trabajo y disfrute), no sólo remite al contexto físico de la dinámica sociocultural indígena, sino sobre todo a la forma particular de vivir esa dinámica: "el hilo conductor entre el pasado y el futuro es, entonces, el ser comunal, la comunalidad como columna vertebral de lo indio". No se trata de una "expresión geográfica de localidad", sino de una "actitud política" del ser comunal (p. 27). Con todo, existen varios elementos que constatan el hecho de que la dinámica comunal, considerada incluso en términos geográficos, encuentra resonancia más allá de las fronteras comunitarias, aun cuando su cotidianeidad esté delimitada al ámbito de lo local. Esta amplitud de la resonancia, aunada a la estrategia del estado que históricamente ha privilegiado una relación aislada con cada una de las comunidades indígenas como parte de su estrategia colonial de dominación, sitúa actualmente lo comunal frente a la necesidad de reinventar estrategias contrapuestas de resistencia que permitan revertir las condiciones políticas de las relaciones interétnicas: "es fundamental reconocer que la resistencia supo moverse con éxito en el espacio comunitario y ante las nuevas necesidades de resistir, ya no es un espacio suficiente. El reto parece, entonces, saber llevar la comunalidad como principio a un ámbito mayor, que es el del grupo etnolingüístico funcionando como pueblo, es decir hacer del pueblo una gran comunidad, fundamentada en la comunalidad" (p. 35). Recuérdese que la aceptación política de la categoría de pueblo ha sido

uno de los elementos que el estado se ha negado a reconocer. Constituye, políticamente hablando, el parteaguas de dos modelos distintos de estado-nación y, ciertamente, una de las principales demandas actuales del movimiento indígena en México.

Este capítulo concluye con dos apartados complementarios. El primero se refiere al contraste entre escritura y oralidad; el segundo busca identificar estos mismos conceptos con los procesos de dominación y resistencia respectivamente. En cuanto al primero, Maldonado no deja de insistir, siguiendo a I. Illich y H. Lefebvre, que la lengua, sea escrita u oral, no se restringe a una forma de expresión o comunicación, sino que fundamentalmente participa de la "organización social" de los sujetos. En las sociedades indígenas contemporáneas, de tradición esencialmente oral, la resistencia (y la vida social en general) se articula a través de la oralidad, concebida ésta no como un medio (lengua oral) para un fin (resistencia india), sino a partir de los "espacios mentales" previos que se estructuran a través de la escritura o la oralidad. La escritura, por su parte, más allá de constituir una expresión civilizatoria, se ha constituido en un poderoso instrumento de control social que contribuye a reproducir la diferenciación social en sociedades con escritura. En el caso de los grupos indígenas, socialmente orales, la escritura se ha levantado como un signo de superioridad del dominador, como una forma de descalificación de lo propio y de lo local, al haber internalizado la percepción hegemónica que, como bien sabemos, asigna a las características del otro (el indio oral) un valor que emana de un parámetro externo y ajeno (el mestizo escrito) (pp. 35-39). El autor termina con algunas advertencias que pueden resumirse así: los esfuerzos actuales por ampliar el perfil bilingüe de la población india y la apropiación lingüística (del español y la lectoescritura de la lengua materna) como estrategias de resistencia, no están evaluando cabalmente el trasfondo cultural de la oralidad (entendida como un fenómeno consustancial del proceso civilizatorio y como espacios de resistencia), como tampoco la condición de "carencia" con la que se suele asociar a la cultura oral en cuestión. Asimismo, los esfuerzos de alfabetización en lengua materna corren el riesgo de subestimar las condiciones de diferenciación social que están ligadas a la formación de una élite que, con dominio de la escritura, puede sufrir un alejamiento frente al conjunto de la sociedad india. En forma complementaria a las ideas expuestas hasta aquí por Benjamín Maldonado, sugiero que el paralelismo entre oralidad y escritura por un lado, y el de resistencia y dominación por el otro, sea evaluado plenamente a fin de evitar correspondencias totalizadoras y

homogéneas que probablemente no encuentren plenamente asideros reales en la dinámica concreta de las relaciones sociales.

En el siguiente capítulo, "Los pueblos indios de Oaxaca", se incluyen algunas estadísticas (comparativas: estatales y nacionales) sobre índices de marginalidad y categorías ocupacionales, entre las cuales destaca que el magisterio indígena ocupa el cuarto lugar en orden de importancia, superado sólo por los trabajadores del sector agropecuario, los artesanos y obreros, y los comerciantes y ambulantes. Estas cifras reafirman algunos de los planteamientos adelantados en el capítulo anterior sobre la presencia e impacto del magisterio en las comunidades indígenas. La información estadística sobre bilingüismo también es reveladora del avance de esta tendencia lingüística entre la población india de Oaxaca y, a decir de Maldonado, implica un fuerte retroceso de la lengua materna. Con todo, y en concordancia con los argumentos planteados antes, este retroceso de la lengua local no pareciera corresponder a una disminución de la vitalidad de la identidad india que, como se dijo, está más asociada con los elementos de la comunalidad que con un instrumento de comunicación. Sin embargo, esto nos plantea, a mi modo de ver, el problema de la relación entre lengua, comunalidad e identidad india. Si la identidad está soportada en los elementos de la comunalidad, la cual a su vez está entretejida con la oralidad de la lengua materna, nos queda la interrogante sobre el destino del fenómeno identitario indio a la luz de los factores ideológicos que están condicionando la valoración plena de la oralidad de la lengua indígena. O, dicho de otra manera, creo que el escenario deseado de la pluralidad en el país no sólo implica un reconocimiento pleno a la comunalidad, sino también de la funcionalidad de las diferencias culturales, incluyendo a las lingüísticas.

Tomando como base la categoría de "grupo etnolingüístico" de Miguel A. Bartolomé, como una unidad cultural abarcadora, la noción de "pueblo" de Luis Villoro asociada a un territorio común, a una conciencia de pertenencia, una comunidad de cultura y un proyecto colectivo, y la noción de "comunalidad" descrita antes, y retomando las principales demandas del movimiento indio que reclaman el reconocimiento a los derechos colectivos, Benjamín Maldonado hace hincapié en la inexistencia de un proyecto colectivo y la necesidad de que éste sea creado. Propone que sean los propios miembros de los grupos etnolingüísticos los que definan sus *estrategias y estructuras de vinculación panétnica* que permitan articular las iniciativas y proyectos del colectivo. Este razonamiento difiere cualitativamente de las propuestas y experiencias gubernamentales que emergieron desde los setentas y que han preferido crear *órganos de representación* que, fácilmente se prestan a –fueron creados

con este fin— una desvinculación respecto de la población supuestamente representada. Diversos casos etnográficos de Oaxaca se mencionan para ilustrar esta problemática.

El capítulo tercero, “La dinámica de la dominación: las tres conquistas enfrentadas por los indios oaxaqueños”, explora las características y consecuencias de la conquista entre la población india de Oaxaca. Apoyándose en el argumento de M. Carmagnani sobre “la segunda conquista” de mediados del siglo XIX, la propuesta de Maldonado se sintetiza en que la dominación sobre los grupos indígenas no ha sido un hecho que ha decrecido con el tiempo, desde la independencia hasta la actualidad, sino que ha asumido nuevas expresiones, cuyas consecuencias culturales fueron y siguen siendo más violentas. Tendríamos, en la lógica expuesta por Maldonado, la invasión propiamente dicha, la penetración del proyecto criollo (mediados del siglo XIX) y la agresión modernizadora (p. 73). Para el caso del periodo independentista se señalan dos aspectos fundamentales que caracterizaron el resquebrajamiento de la dinámica india: la disminución de la autosuficiencia local y la carencia de una estrategia colectiva para rehacer la vida comunitaria, lo cual fue el resultado de la intervención directa de las autoridades estatales en las comunidades y el despojo de sus tierras comunalmente poseídas (pp. 79-80).

Pero el argumento central de Maldonado en este capítulo está dirigido a caracterizar esta “tercera conquista” que inicia con el periodo posrevolucionario y que se prolonga hasta nuestros días. El argumento es el de una “conquista total” porque, como lo han expresado otros autores también, se trata de una “destrucción cultural: no sólo busca su explotación económica y el saqueo de sus recursos, o la penetración política, ...sino, además, su disolución cultural...” (p. 81). Junto a los demás factores económicos y políticos, Maldonado ubica a la escolarización como uno de los ejes más importantes para operar esta tercera conquista, cuya agresión desencadenó procesos migratorios, desarraigo cultural, desestructuración de la unidad económica familiar e individualismo. La respuesta a esta agresión ha sido canalizada en dos direcciones: una de carácter individual a través de la migración y la otra de naturaleza colectiva por medio de la lucha por la tierra, los servicios y el poder municipal, lucha que, en muchos casos, se dio a través de las organizaciones campesinas e indias (pp. 83-86). Maldonado ubica la tercera conquista alrededor de 1950, considerando que ha sido la migración la primera respuesta a la crisis desatada por la agresión operada desde el estado. Coincidimos con el autor en su percepción de las implicaciones de esta tercera etapa de agresión que está significando la

"tercera conquista". Sin embargo, valdría la pena explorar también los alcances de las demás acciones y procesos operados por el estado a través de sus instituciones, tanto de tipo político como económico, para evaluar la dimensión real y complementaria que la escolarización ha desempeñado dentro de este gran proceso de desestructuración cultural. Asimismo, sería importante evaluar también los resultados posteriores de los procesos migratorios, porque si bien es cierto que dichos procesos se inician como respuestas individuales, tampoco podemos negar el hecho de que algunas de las organizaciones indias se han integrado con dirigentes migrantes, a la vez que sus estrategias de lucha han redimensionado el carácter local de la identidad india, hecho que en muchos casos es inexplicable sin el contexto migratorio.

La conclusión de Benjamín Maldonado en este capítulo es pesimista, aunque no por ello equivocada. La sobrevivencia a la primera conquista logró desembocar en procesos de resistencia que, dados los acontecimientos del siglo XIX y la etapa posrevolucionaria, se están transformando en situaciones de sobrevivencia: "el triunfo de la tercera conquista... está logrando derrotar a la resistencia, la cual está perdiendo su carácter totalizador..." (p. 99).

El siguiente capítulo se aboca a exponer *la dinámica de la resistencia india* que Maldonado sintetiza, metafóricamente, a través de tres estrategias principales: a) la simulación de la derrota; b) la resimbolización de las estructuras de dominación; y c) el enfrentamiento directo desde la clandestinidad. Como ejemplos de la primera estrategia se mencionan la religión y la lengua. Para el caso de la religión india y, apoyándose en información etnográfica existente, Maldonado argumenta en contra del fenómeno del sincretismo, sosteniendo que "afirmar que la religión de los indios es ahora el catolicismo popular es tanto como sostener que decidieron abandonar sus formas de religiosidad para adoptar la religión del conquistador —pintada con algunos rasgos indios— pero con la lógica y estructura católicas; es decir, ajena, impuesta y adoptada como 'sustituto' de la propia" (p. 102). En otras palabras, se argumenta que el sincretismo no implica la derrota y el rechazo de lo propio, sino más bien una estrategia para evitar la derrota. Concretamente se trata de una estrategia de resistencia porque implica un proceso de adaptación para resistir y "no una adaptación para formar algo distinto" (p. 102). Apoyándose en el razonamiento de Laurent Aubague, un enfoque semejante se lleva al caso de las lenguas, sin por ello dejar de mencionar la heterogeneidad de casos en Oaxaca, así como las situaciones en las que estas estrategias de resistencia no tuvieron el destino y éxito correspondientes.

En cuanto a la estrategia de resimbolización de las estructuras de dominación, se hace referencia a la resignificación del poder municipal mediado por el sistema de cargos que, como bien sabemos, es de origen colonial. Considerando que el sistema de cargos responde a una práctica del poder distinta a la occidental, Maldonado sostiene en este punto que el ejercicio de este sistema forma parte de una estrategia india de resistencia (p. 108). Más aún, su argumento incluye la consideración de que el cumplimiento de los cargos no sólo tiene la finalidad de "formar" y "probar" a los cargueros, sino que estaría orientado a generar un "contrapoder" frente a la estructura municipal a través de los "Consejos de Ancianos" (p. 109). La tercera estrategia de *enfrentamiento directo desde la clandestinidad* estaría ubicada en el ámbito de la herbolaria, en el conocimiento de las plantas y sus usos, en las concepciones de la salud y enfermedad, así como en la vigencia de los especialistas. La permanencia de estos ámbitos, conocimientos y prácticas revelan formas de autonomía que se siguen oponiendo al totalitarismo colonial y neo-colonial (pp. 111-120).

En el quinto capítulo, denominado "El estado y la escolarización en Oaxaca", el autor hace un breve recorrido de las principales premisas ideológicas que sustentaron y guiaron la empresa educativa en la consolidación del estado-nación después de la Revolución Mexicana. Las ideas de Moisés Sáenz, Rafael Ramírez y de Aguirre Beltrán después, son ejemplos de este contexto político-ideológico. En otros aspectos, Maldonado nos recuerda que bajo el disfraz del cambio cultural, el estado encubría su política etnocida y el proceso de aculturación: "la educación que ofrece el Estado a los indios sigue provocando aculturación, tal como lo deseaba Aguirre Beltrán, y los principales agentes aculturadores reclutados son indios. El etnocidio directo adoptó, desde entonces, el nombre de cambio cultural" (p. 125).

Pero la reflexión de Maldonado va encaminada a precisar la función básica de la escuela que, desde la perspectiva del estado y teniendo en cuenta su presencia masiva en Oaxaca y todo el territorio nacional, no coincide (y no puede coincidir) con las aspiraciones de las organizaciones indígenas y el movimiento indio en México que, aunque no en forma explícita ni coherente, demandarían un tipo de educación más cercana a la *experiencia colectiva* de los educandos en sus comunidades (p. 128). Para sustentar estas ideas sobre aculturación y etnocidio cultural, Benjamín Maldonado incluye información estadística sobre asistencia e infraestructura escolar, mostrando así la creciente y avasalladora presencia de esta institución en el medio indígena. Finalmente, el autor

hace referencia a algunas iniciativas educativas oficiales en Oaxaca, como por ejemplo el *Proyecto para el desarrollo de una educación indígena bilingüe intercultural del Estado de Oaxaca*, advirtiendo que, entre algunas de sus debilidades, está la carencia de un "esquema analítico" sobre el fenómeno de la comunalidad que permita al magisterio reconocer esta dimensión en los contextos comunitarios, así como incorporarlos en el plano operativo de la educación india. Esta carencia es muestra, a su vez, de que el magisterio indígena ha priorizado su propia agenda política y gremial y que esencialmente ha considerado la dimensión étnica en la educación como un problema de sustitución de contenidos.

El último capítulo, "La escuela y la resistencia india", está compuesto, básicamente, por dos conjuntos temáticos. El primero tiene que ver con algunas de las consecuencias subjetivas de la escolarización en las comunidades indígenas y el segundo hace referencia a ciertas experiencias educativas impulsadas por organizaciones indias, política, social y culturalmente innovadoras. En cuanto a sus efectos, el autor menciona cómo la escuela está logrando desplazar ciertos conocimientos de la sabiduría tradicional –la agrícola, por ejemplo– ensanchando, además, la brecha entre los que han y los que no han asistido a la escuela y produciendo un tipo de ignorancia que es el desconocimiento de lo propio. Aun cuando los niños siguen conservando las "formas de relación simbólica", a diferencia de las "relaciones productivas", por no concurrir a los sitios de la práctica agrícola, finalmente la escuela logra desestructurar las primeras al generar entre los alumnos cierto alejamiento si no es que rechazo (pp. 149-150). En opinión de Benjamín Maldonado, todo este proceso desemboca en la formación de una generación de "parásitos culturales" que se vuelven disfuncionales al interior de la propia estructura familiar. Al mismo tiempo revela que la escuela, más que eliminar la ignorancia, la vuelve funcional: "suprime la diferencia, borra la diversidad cultural y acaba con la eficacia 'supersticiosa' de las culturas indias" (pp. 152-155).

El mismo razonamiento es llevado al terreno del analfabetismo que, siendo primero una característica de la sociedad occidental y dominante, es apropiada por las comunidades indígenas cuando éstas se miran a sí mismas desde la perspectiva del dominador que, a decir de Maldonado, desemboca en una autopercepción calificada por la ignorancia. Y a diferencia de otras instituciones coloniales como la Iglesia y el municipio, frente a las cuales las comunidades lograron ciertos éxitos al generar mecanismos de apropiación y resimbolización, la escuela ha permanecido incólume en su papel etnocida al no poder ser nulificada,

sino todo lo contrario (pp. 159-163). Este papel preponderante de la escuela es matizado y contrastado por Maldonado con algunos casos, como el de algunas comunidades mixes de Oaxaca que, al enfrentarse desde una cultura más "sólida", han logrado monitorear los propósitos de la escuela al delimitarlas física y culturalmente dentro de los propios espacios comunitarios (pp. 166-167). También se hace referencia a la experiencia de La Casa del Estudiante Indígena Comunero de Yalálag (comunidad zapoteca), en cuyo caso la réappropriación de la escuela estuvo estrechamente vinculada a la reconquista del poder municipal en Yalálag y, por este medio, al reforzamiento de las "bases de la comunidad en el lugar mismo donde se socavaban: la escuela" (p. 189).

Con relación a las experiencias educativas innovadoras, Maldonado nos presenta tres casos importantes, aunque no comparables por su magnitud y alcance. El primero se refiere a la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca, constituida a mediados de los años setenta y estrechamente vinculada con diversos movimientos democráticos a nivel estatal y nacional. Siendo una organización heterogénea, con influencia en diversas regiones del estado, es una instancia que busca articular las demandas político-gremiales con una redefinición de la educación indígena desde una perspectiva de la resistencia étnica (pp. 191-196). El segundo caso incluido se refiere a la experiencia del Centro Cultural Triqui. Este esfuerzo es mucho más limitado, en términos de cobertura, aunque sus horizontes no son menos ambiciosos y pertinentes. La actitud crítica ante la escuela y el fuerte trabajo con los medios (video y radio principalmente), son los principales aspectos que los triquis de la región alta en el Noroeste de Oaxaca vienen desarrollando hace muchos años (pp. 197-202). Finalmente se hace referencia a la importante Academia de Derechos Indios de la Asamblea de Autoridades Mixes (ASAM). Con un prestigio y reconocimiento que trasciende las fronteras del Estado de Oaxaca, esta Academia mixe despliega sus acciones en diversos campos, entre los cuales destacan un programa jurídico de capacitación, apoyo legal e investigación, aspectos que se entrelazan dentro de una visión colectiva para el reconocimiento y el ejercicio de los derechos del pueblo mixe, así como un programa de educación y cultura que, desde hace varios años, aglutina a un cuantioso número de personas de diversas comunidades mixes preocupadas por la construcción de una educación alternativa (pp. 202-207).

En el séptimo y último capítulo, Benjamín Maldonado nos ofrece una síntesis de sus principales preocupaciones expuestas a lo largo del libro: habiendo sido la comunidad indígena el ámbito histórico de la

resistencia india, actualmente se le reconocen sus condiciones de insuficiencia. Las actuales acciones y demandas de la resistencia se vienen recontextualizando en términos de autonomía, por lo que el espacio panétnico será (y se propone que sea) el ámbito para el despliegue de las iniciativas locales.

En términos de las estrategias de resistencia directamente vinculadas con la lengua y la apropiación de la escuela desde el espacio comunitario, Maldonado nos advierte que la mayoría de las iniciativas (si no es que todas), adolecen de serias dificultades que vale la pena considerar: primero, ¿hasta qué punto la introducción de la lengua materna en la escuela puede continuar —suponiendo que alguna vez lo hubiera hecho— con un proceso de resistencia y, deseablemente, lograr condiciones para la liberación del grupo social, si la lógica de su incorporación se sustenta en la misma institucionalidad del aparato oficial?; segundo, ¿cuáles son las consecuencias y posibilidades reales del uso de la escritura para encaminar y garantizar la permanencia de los idiomas, cuando la oralidad ha constituido el código primordial de la reproducción cultural?

Las respuestas a estos dilemas van encaminadas a repensar las posibilidades reales de la escuela y a atribuirle funciones específicas que el contexto comunitario no puede asumir. Asimismo, se sostiene en una demanda para que el magisterio indígena se redefina en términos de sus responsabilidades como miembro de una sociedad india y no sólo como un grupo de maestros. Por otro lado, Maldonado nos recuerda, siguiendo a I. Illich, que la “alfabetización letrada” está precedida por una “alfabetización de la mentalidad” (la conciencia de la posibilidad de la escritura) y que, en este sentido, los esfuerzos de alfabetización (letrada) de los niños indígenas en Oaxaca estaría enmarcada por una alfabetización mental que se origina desde la percepción de su posibilidad en una lengua distinta y ajena (el español) con la consiguiente carga de asimetría y desprestigio de lo propio. Finalmente, el autor de *Los indios en las aulas* nos recuerda que junto a la necesidad de repensar la función de la escuela y la recontextualización de los espacios de la resistencia, las diversas acciones específicas de revaloración cultural no debieran emprenderse en forma aislada, si verdaderamente se busca evitar el encubrimiento de una dudosa resistencia con exitosas pinceladas de conservación del patrimonio (pp. 209-218).

Pedro Lewin Fischer
Centro INAH Yucatán



MAYER CELIS, LETICIA, *Entre el infierno de una realidad y el cielo de un imaginario: estadística y comunidad científica en el México de la primera mitad del siglo XIX*, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, México, 1999, 188 pp., ISBN 968-12-0860-9.

Introducción

Quizá pocas veces tiene uno la oportunidad de efectuar una verdadera reseña sobre el trabajo de investigación de un colega –sea éste membreado como científico social o como humanista–. Quiere decir que, erróneamente, uno opta por hacer comprender la obra, entenderla, penetrarla, evaluarla o justipreciarla cuando su contenido o el objetivo que se ha planteado no es lo suficientemente claro para el lector y uno trata de cumplir el papel de traductor. Nada más lejano al trabajo que nos ocupa en cuanto éste permite dar curso libre a la reseña y detallar, especificar, enterar e informar al eventual lector.

He de confesar que, por muy diversos motivos, la estadística, la cuantificación de la realidad social vivida, el afán por los números y, sobre todo, sus antecedentes sociales, económicas y políticas no han sido del todo atractivas para mí. Quizá por la duda sobre sus orígenes y finalidades. En este caso prefiero la intuición.

El trabajo que nos presenta Leticia Mayer Celis nos exhibe toda una lógica científica que –aparentemente– arranca en el siglo XVII y se fragua en el iluminista y razonable siglo XVIII para dar sus primeros frutos –y cultivadores– en el siglo XIX. Recuérdesse la muy difícil situación sociopolítica de España y sus colonias americanas. Como es sabido en México se inició, formalmente en 1810, y aun antes, una cadena de más de 40 conflictos bélicos y de violencia armada que cesó, relativamente, hasta la República Restaurada y la llamada paz porfirica. Dos de estos conflictos fueron de carácter internacional debido a la agresión y la imposición extranjera. Fueron significativos por la pérdida territorial y la división de la nación entre sus connacionales. No obstante, el bandolerismo, la criminalidad, los golpes de estado, los pronunciamientos y, en general, la pobreza y las desigualdades sociales producirían, quizá, mayores dificultades para la supresión de la hostilidad y la institucionalización de la legalidad y la paz.

Es en este contexto, entre el infierno de una realidad y el cielo de un imaginario, que se descubre la proclividad y la conducción de México, en los momentos mismos de su emancipación, hacia una trayectoria de cientificidad a partir del pensamiento y del razonamiento. Y no parece

ser que ello estuviera ausente en la colonia mexicana. Fue precisamente un ritual, iniciado en un septiembre de 1810, el que gradual y prontamente iría informando a la nación y patria, aun a partir de sus minoritarias élites, de una búsqueda y un encuentro numérico, estadístico y poblacional acerca de su antecedencia, situación y proyección. La intención final era fincar y estructurar sólidamente una nación —el lugar de una nacencia y una patria— el lugar del origen de la cabeza o de la proveniencia de quien ocupa el puntal familiar, entre muchas, la célula básica de la organización social.

La obra

A partir de la institucionalización de la estadística en México, en 1833, con la fundación del Instituto Nacional de Geografía y Estadística, la investigación da cuenta de una serie de fenómenos relacionados con la cuantificación, la información, la previsión y la utilización de los datos en la administración pública. Cuatro son los capítulos que conforman la obra: “La estadística mexicana en la primera mitad del siglo XIX”, “La estadística se institucionaliza”, “El colegio invisible”, y “Dos rituales académicos y un drama social”. La obra concluye con un epílogo y con las referencias correspondientes, que incluyen archivos, fuentes primarias impresas y bibliografía. Desde la introducción (18 pp.) y las 34 ilustraciones que contiene, la obra es atractiva, interesante y de fácil y amena lectura.

En la introducción, titulada “Estadística, cultura, símbolos y rituales”, la autora hace comprender al lector el lugar que la estadística había ocupado en el horizonte científico desde el siglo XVII, pero especialmente en el siglo XIX, con la sucesiva aparición de las sociedades alusivas, desde la primera en París, que publicara entre 1821 y 1829 *Recherches statistiques sur la ville de Paris et le département de la Seine*, llegó la germana Gesellschaft für Erdkunde zu Berlín (1828), la Geographical Society de Londres (1830), la mexicana conocida como el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (1833), luego la de Brasil y, finalmente, la norteamericana (Nueva York, 1852) American Geographical and Statistical Society.

Una serie de problemas y de situaciones referentes relacionadas con la estadística se plantean y discuten en la introducción: la revolución científica, la estadística como conocimiento utilitario, el determinismo social, el control de la desviación de la norma moral, la estadística como texto cultural, el problema historiográfico, la teoría antropológica y el

análisis histórico-cultural, símbolos y rituales. En esta parte se destaca el aparato teórico y conceptual que se utiliza para manejar el problema mexicano.

Valiéndose de algunos historiadores y de un quinteto de antropólogos, Mayer Celis estructura, en forma por demás interesante, los referentes que le llevarán, ritual, simbólica y culturalmente a datar, interpretar y analizar. Resulta una lástima, dada la extensión que puede guardar una recensión, no poder dar cuenta completa de la rica observación y discusión que la autora realiza de sus referentes; por ello, optamos por un breve resumen, invitando a los interesados a leer su trabajo y la bibliografía citada.

Comenzamos por mencionar lo que la propia autora menciona sobre su obra:

En el presente trabajo se encuentran dos vertientes: primero la estadística como texto cultural, en el cual la veracidad de la noticia no tiene importancia, dado que lo que interesa es el mundo pensado: qué tipos de datos suscitaban la atención de los científicos, cómo se interpretaron y qué utilidad quiso dárseles. Lo que nos interesa es la historia de la estadística en su carácter interpretativo, la significación cultural que creó en la élite intelectual del país y no la nota concreta (p. 27).

Observa que:

Los datos y la reflexión estadística de la primera mitad del siglo XIX nos enfrentaron a un tipo de análisis: la significación cultural. Para entender las estadísticas como texto histórico y dentro de su contexto fue necesario recurrir a técnicas de investigación y análisis tomados de la antropología social, particularmente de los estudios simbólicos (p. 27).

Mayer Celis pasa revista luego a los historiadores que, desde fines de los años setenta, consideraron la antropología social como fuente de inspiración. En la discusión dentro de un mundo entonces naciente, en cuanto a una nueva modernidad, no se podía ignorar el mecanismo y el determinismo, tampoco el racionalismo y el pensamiento, como corrientes científico filosóficas novedosas. Para el filósofo de la ciencia Ian Hacking se llevó a cabo, entre 1800 y 1930, una segunda revolución de larga duración. En ella se modificó el pensamiento científico y el sentido, el de la cultura y la concepción del mundo. En ella se crearon instituciones en torno a una nueva idea o forma de pensar, lo mismo en la cotidianidad como en las mentalidades; de ahí se anticiparon formas peculiares de pensar como el evolucionismo y el positivismo.

En México, independientemente de adelantos anticipados, Alejandro de Humboldt obtendría, por informes mexicanos, una estadística que daría a conocer ampliamente a México a nivel universal. El matemático Condorcet afirmó que la probabilidad de los fenómenos sociales, a partir de la estadística, era tan cierta como en física. Antes, la relación entre la astronomía y la sociología había posibilitado la "científización" de la ciencia del hombre y la formulación del "hombre tipo", una regularidad que, basada en la desviación de la norma, permitía tomar en cuenta las regularidades contadas y regularizadas a partir de crímenes, suicidios, prostitución, vagancia, alcoholismo y demás. Ya en México, José Justo Gómez de la Cortina documentaba en 1837 su "idea general de ciencia" y hacía presente la noción determinista entre la comunidad científica nacional.

Carlo Ginzburg es otro científico citado por la autora. Este autor reedifica lo que ha llamado "cultura de las clases subalternas", entendiendo la cultura "como un conjunto de actitudes, creencias y patrones de comportamiento" (p. 28); relativiza la acción del historiador, ya que "al no poder entrevistar a su sujeto-objeto de estudio... sólo llega a aproximarse en forma indirecta por medio de los documentos escritos por personas de otros estratos sociales" (p. 28). Acepta que la lectura y el análisis de la literatura de "cuatro cuartos" puede ayudar al historiador y observa que "es probable que ningún campesino leyera a Rabelais, pero en el centro de su novela se encuentra la narración de la feria, la fiesta popular, el carnaval, el mito y el rito" (p. 28).

Escribiendo desde la tradición de la clase obrera, William Sewell, otro autor mencionado por Mayer Celis, pretende rescatar, igualmente, las "masas populares", excluidas de las historias populares. Es Sewell quien llama la atención sobre el que volver a la tradición de la antropología cultural, puede hacer que los historiadores corrijan su metodología, volviendo los ojos a las costumbres, ritos, mitos y símbolos, al igual que a los conceptos de "otredad" y de "poder meterse en la piel" del sujeto de estudio para internalizar la cultura (pp. 28-29).

Investigar el mundo pensado es, para Robert Darnton, hacer historia con espíritu etnográfico, tener presente al "otro", tomar en cuenta los significados culturales. El paso del texto histórico a la realidad, vivida y pensada, al contexto cultural, conlleva ir encontrando una ruta de significados. "La cultura, según Darnton, [al igual que para Geertz], debe ser interpretada y no contada como los precios" (p. 29).

Uno de los autores más reconocidos dentro el estudio de las mentalidades es Jacques Le Goff. Le Goff observa que, debido al triunfo del evolucionismo, el estudio de las sociedades avanzadas abandonó la

etnología a mediados del siglo XIX al comparar las llamadas "sociedades primitivas": "La nueva historia, después de hacerse sociológica, se vuelve ahora etnológica" (p. 29). También para Le Goff "el estudio de las fiestas puede dar luz sobre las estructuras y transformaciones de la sociedad" (p. 29).

Llegamos así a la elección de los autores antropológicos que se hace en la investigación para comprender a la comunidad científica mexicana en cuanto a sus aspectos laborales, culturales, rituales y simbólicos. Nos dice la autora que "uno de los problemas más complejos que ha enfrentado y enfrenta actualmente la antropología social es entender, conceptualizar y definir la cultura" (p. 30). Para Lévi-Strauss, la antropología y la historia estudian una cultura que no pertenece al investigador, "todo lo que el historiador y el antropólogo pueden hacer es ampliar una experiencia particular hasta alcanzar ámbitos más generales que, por esta misma razón, resultan accesibles a hombres de otros países o de otro tiempo" (pp. 30-31). Para Lévi-Strauss "la diferencia está en la elección de perspectivas complementarias: la historia organiza sus datos en relación con las experiencias conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes" (p. 31). En resumen, la autora rescata de Lévi-Strauss su discusión sobre el funcionalismo, advirtiendo que "lo que interesa al etnólogo no es la universalidad de la función, que está lejos de ser indudable, sino la diversidad de la cultura" (p. 31).

"A diferencia de Lévi-Strauss, [Clifford Geertz] no busca leyes universales; para él [cuyo concepto de la antropología como ciencia es esencialmente semiótico], 'el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido'..." (p. 32). Geertz considera que "...el etnólogo va leyendo e interpretando la significación" de los datos culturales (p. 32). Igual que los demás antropólogos pertenecientes a esta corriente, "define la cultura como un documento activo y público porque la significación lo es" (p. 32). La conducta es vista como acción simbólica que tiene sentido para un grupo de personas.

Edmund Leach media entre los empiristas y los racionalistas para concluir que "ambos puntos de vista deben considerarse como complementarios antes que como verdaderos o falsos" (p. 33). Coincide con Geertz en que la etnografía ha dejado de ser un inventario de costumbres para convertirse en "el arte de la descripción densa" (p. 33); subraya que "la cultura comunica información a quienes participan en ella". "En términos generales podemos decir que los signos son relaciones intrínsecas entre dos términos y que están por lo regular ligados por una metonimia. Ésta existe cuando una parte representa el todo y depende

de la contigüidad. Los símbolos, en cambio, son asociaciones arbitrarias que aparecen en las metáforas y éstas dependen de una semejanza afirmada" (p. 33).

El estudio de los rituales es más que uno de los elementos centrales para poder entender y analizar la cultura; "el ritual académico aporta nociones teóricas y metodológicas que ayudan a comprender la cultura y permiten 'dialogar' con el pasado" (p. 33). Para Mary Douglas, "los ritos crean una realidad social que no puede subsistir sin ellos y [es] imposible mantener relaciones sociales sin actos simbólicos" (p. 34).

Es Víctor Turner quien entiende al ritual "como una conducta formalmente prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas" (p. 34). "Las celebraciones rituales son fases específicas de los procesos sociales por medio de los cuales los grupos llegan a ajustarse a sus cambios internos y adaptarse a su medio ambiente" (p. 34). "Las celebraciones, son fases de procesos sociales más amplios cuya complejidad es proporcional al tamaño y, particularmente, al grado de diferenciación de los grupos en que se desarrollan. Los rituales pueden ser reparadores, reguladores o de crisis vitales" (p. 34). Y, finalmente,

Turner distingue entre dos tipos de símbolos: los dominantes y los secundarios o instrumentales. Estos últimos se deben considerar dentro de un contexto más amplio, es decir, en términos del sistema total que constituye una ceremonia determinada (pp. 34-35).

Sobre el primer festejo de la ciencia y sus consecuencias

Los festejos se organizaban, desde el primero, ocurrido en 1825 en honor de Guadalupe Victoria "en medio de poesías, música y la lectura de ensayos que los hombres, [la élite científica] del siglo XIX consideraron como científicos" (p. 41). "La fiesta permitió la creación y recreación de la utopía, aunque ahora el imaginario fuera el nacional" (p. 43).

"En el ambiente flotaba la necesidad de imaginar, desde el tipo de gobierno idóneo para el país, hasta la forma de incrementar la población, riqueza e ilustración de la joven nación" (p. 42).

Nos dice Leticia Mayer que "la ciencia utilitaria llegó hasta el centro mismo del poder en el siglo XIX, el ejército... a este tipo de planificadores perteneció el general Juan Nepomuceno Almonte" (p. 73). Esto y la aplicación de la estadística al estudio de la delincuencia era perfectamente comprensible: un estudio en situación de constante violencia militar civil y militar interna y externa.

Así, la fiesta fue una costumbre generalizada. Representó la forma de romper la cotidianidad.

Pero vayamos un tanto atrás para hablar brevemente de dos interesantes apartados de la obra de Mayer Celis: el II, "La estadística se institucionaliza" y el III, "El colegio invisible".

Las sociedades de geografía y estadística se crearon durante el siglo XIX, luego de la emancipación colonialista. Sus finalidades se convirtieron pragmáticas: conocer a las nuevas naciones. Crearon y fueron creadas por la nueva cultura; en lo primero se dedicaron a la creación de colecciones de objetos propios de viajes y exploraciones que se iniciaron en el último cuarto del siglo XVIII y continuaron durante todo el XIX.

Ya se han mencionado los dos principales intereses prácticos de la sociedad: 1) crear la carta geográfica de la República Mexicana y 2) reunir las estadísticas suficientes para conocer sus riquezas. Ahí se apreciaban varias características que definen la obra:

1. la influencia de la economía política al descartar el enfoque comunitario ciencia;
2. la ciencia aplicada como la única manera de conocer el país... fueron la estadística y la geografía las ciencias que dieron forma científica a la idea de nación (p. 84).

Aquí cabe reiterar que la fundación de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística fue la primera en América.

Respecto al apartado III, nos recuerda Mayer Celis, sobre la comunidad científica mexicana de los primeros decenios del siglo XX, sus redes, participación social, académica, familiar. Compartían intereses similares, conformaban prácticamente una élite. En 1821 se creó la Sociedad Económica de México y en 1826 se creó el Instituto de Ciencias, Literatura y Artes (p. 106).

La vida social, cultural y de diversión, es decir, cafés, pulquerías, hosterías, mesones, teatros, circos, plazas de toros y demás, tenían gran intensidad.

En el Portal de Mercaderes, punto por demás importante de la ciudad, y en muchos se hacían comentarios a dos desviaciones a la norma: la embriaguez y las enfermedades, en especial, la viruela.

Leticia Mayer concluye su visión del medio científico mexicano de la primera mitad del siglo XIX escribiendo:

Los suscriptores de periódicos científicos y miembros de asociaciones ampliaron su cobertura y se incrementó su difusión. Por ejemplo, el Instituto

Nacional de Geografía inició sus funciones con 38 socios, dos años después contaba con 48 miembros, en 1838 tenía 61 asociados, y para 1850 agrupaba un total de 171 personas (pp. 143, 146).

Posteriormente nos dice:

La ciudad de México era escenario de actividades sociales, culturales, y científicas, así como de decisiones militares e intrigas políticas. En esa época funcionaban, por lo menos 10 librerías, 8 imprentas y 2 litografías, además de varias fondas y cafés, así como hoteles que daban servicio a quienes visitaban la ciudad.

En la reflexión estadística se realizaron avances: se reconoció la importancia de la población como recurso básico del país, pero sin olvidar, al mismo tiempo, el problema maltusiano del crecimiento de los habitantes *versus* el aumento de los alimentos (p. 146).

Reiteradamente señala que "podemos asumir que el ritual académico fue desarrollado por una élite tanto social como económica e intelectual" (p. 149).

"La celebración anual consistía en que cada uno de los catedráticos importantes del Colegio pronunciaba un discurso público sobre la ciencia de su especialidad. Otros dos o tres especialistas en el área efectuaban una réplica y se premiaba a los alumnos elegidos en cada una de las materias" (p. 150). Ante los asistentes, "los profesores aprovechaban el foro para mostrar sus avances científicos, pero también aprovechaban el ritual para enfatizar ideas políticas, conceptos morales o afanes religiosos" (p. 150).

Es importante advertir la formación de redes sociales entre los investigadores, siendo varios de ellos "egocentros" de ellas y la constitución de los miembros de la comunidad científica que hicieron aportaciones a la comunidad científica. Los discursos académicos expresados en las celebraciones, se pueden clasificar en tres categorías: "1) los puramente científicos, 2) los científicos pero que incluían un mensaje político, moral o alguna recomendación, y 3) los de corte ideológico" (p. 152).

"Durante los años de 1846 y 1847 se suspendió el ceremonial académico público de Minería. En 1848 se reanudó la ceremonia de premiación y de presentación de cátedras. Nuevamente se presentó un anuario, pero en vez de 71 páginas, contó con 115. Las cátedras aumentaron de ocho a diez y los invitados a la ceremonia se incrementaron de ochocientas a tres mil personas, el ritual se inició el 12 de noviembre y terminó el 19 del mismo mes" (pp. 162-163). "El elemento de reconexión de

todas ellas fue la terrible desgracia de la guerra del 47... y la obligación de recuperar, simbólicamente, a la patria por medio de la educación y la ciencia" (p. 165).

La fiesta de clausura, ofrecida en el patio del Colegio para dar cupo a tres mil invitados, contó con la presencia del presidente de la República, José Joaquín Herrera, y de su gabinete, como invitados de honor (p. 167). "El juego de símbolos cobró un nuevo significado. Todo el ritual fue consagrado a la memoria de Agustín de Iturbide" (p. 168).

"Sobreestimado el icono se intentó superar la metáfora de Iturbide creador del pabellón tricolor, para lograr una unión metonímica con la bandera: no sólo era su creador, sino el único que supo defenderla. Iturbide y el estandarte nacional eran lo mismo" (pp. 169-170). "La ceremonia se consagró a la nación mediante la metáfora: Iturbide = a la bandera nacional. Del juego metafórico de dos símbolos y un significado se pasó a la metonimia de dos signos y un significado" (p. 170). "En esta ocasión había sido tan fuerte el peso de la política y del discurso patriótico, que se prescindió de los símbolos instrumentales: los científicos" (p. 170).

Comentario sobre el epílogo

Mayer Celis nos habla de lo que paradójicamente resulta la lectura de Agatha Christie o mejor aún, las *Aventuras de Sherlock Holmes*: "...al principio del relato nos intriga lo absurdo de los eventos: todos aparecen de forma irracional. Pero conforme se va desarrollando la trama, el personaje central... dentro de un proceso lógico e impecable demuestra que lo que aparentaba confusión, irracionalidad o intervención de la casualidad, no era más que un acontecimiento organizado y racional" (p. 175).

"Para concluir el siglo XIX, el determinismo en el pensamiento era una constante, pero era un determinismo regido por la naturaleza y al cual se suponía que tenía acceso el ser humano mediante la racionalidad y la ciencia. Este tipo de novelas no habría sido impensable a fines del siglo XVIII, sin embargo, invadió la literatura al concluir el siglo XIX y durante gran parte del XX" (p. 175).

"Es muy probable que los habitantes de la República Mexicana no se sintieran incluidos en las estadísticas que hablaban de su comportamiento promedio y las implicaciones que éste tenía. Sin embargo, el pequeño grupo conformado por la comunidad científica sí se permitió soñar partiendo de las tablas secuenciales y de la ciencia utilitaria que los rodeaba" (pp. 175-176).

"En términos generales, podemos decir que este ensayo intenta subsanar una larga inquietud: la lógica de una comunidad científica mexicana en la primera mitad del siglo XIX" (p. 177).

José Lameiras Olvera (†)
Centro de Estudios Antropológicos-Colmich



MEDINA HERNÁNDEZ, ANDRÉS, *En las cuatro esquinas, en el centro: etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, 350 pp., ISBN 9683684335.

Sin duda alguna, Andrés Medina ha desarrollado el ensayo en antropología y, con toda seguridad, es uno de los más destacados antropólogos en este estilo. El texto que tengo la oportunidad de reseñar no abandona este recurso. Su tema central es la etnografía, lugar desde donde se puede apreciar la riqueza de la originalidad de la antropología mexicana. "Desde la etnografía podemos obtener una perspectiva interesante de la antropología mexicana, particularmente si nos interesa seguir su proceso histórico, es decir, sus momentos fundacionales, las etapas más importantes de su crecimiento, e incluso, sus momentos de crisis" (p. 11).

A Medina le interesa la forma en que se configuran la antropología mexicana y su comunidad científica, el paradigma que convoca a los precursores. Línea de trabajo que mantiene ya por varias décadas. Efectúa tal vez, hasta de manera nostálgica, su transitar por edificios, paradigmas y personalidades desde su paso por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en el Palacio de Moneda, su ingreso a la Dirección de Investigaciones Antropológicas del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), su tránsito por la Universidad de Chicago, la estancia en los Altos de Chiapas, que seguramente lo sellaron en su vida profesional, su participación en los guiones museográficos del Museo Nacional de Antropología (MNA), así como de su corta estancia en el Instituto Indigenista Interamericano (III). También rememora su participación en el movimiento de crítica del indigenismo. Y en este currículum reseña su estancia en la Academia de Educación Indígena de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Este tránsito a consideración de Medina, lo ha llevado a repensar la historia de la antropología mexicana, a explorar el campo del movimiento indígena y de la política indigenista, así como cuestiones de identidad étnica, de la cultura y de

las lenguas vernáculas en el marco de la sociedad nacional; para él, la etnografía se constituye en un campo de prueba.

Sus puntos de referencia, al parecer, son sus propios compañeros de trabajo. Él mismo destaca a Alfredo López Austin y a Johanna Broda. Del primero, entresaca la configuración en el campo de la cosmovisión; y de la segunda, la continuidad en el estudio de los rituales y de las fiestas relacionadas con el espacio y con el ciclo agrícola, así como el papel central que juega el sistema de cargos; todos ellos aspectos de gran complejidad. El autor señala, no lo desarrolla, que estos temas, esencialmente etnográficos, son parte central en la discusión contemporánea sobre la autonomía y las formas propias de gobierno. Llama la atención a la gran cantidad de contribuciones sobre estos tópicos en la etnografía mexicana, pero que se encuentran dispersos y poco trabajados, incluso él sólo lo apunta.

Medina señala que la cultura de los pueblos antiguos sigue viva, aunque ciertamente con grados diversos de camuflaje, sus portadores escasamente están enterados de ello, hay mucho en el inconsciente sobre la cultura mesoamericana como se advierte en las grandes fiestas tradicionales como la de la Santa Cruz y la de muertos, y en los rituales de los sistemas de cargos (p. 17). Si bien, no en todo los portadores del ser mesoamericano podríamos encontrar una postura militante –salvo quizá en los ideólogos de la mexicanidad y en los inventores de rituales ancestrales–, sí encontramos gente plenamente participativa de las actividades que *grosso modo* participan de la parafernalia simbólica del llamado mundo mesoamericano, y quizás más en tiempos de crisis. En un intento de periodización, Medina marca un inicio temporal:

...cuando aludo a la cosmovisión mesoamericana en sentido estricto, me refiero a aquellas características en las cuales podemos reconocer una continuidad con lo que conocemos de las sociedades y culturas del siglo xvi (p. 18).

Sin embargo, por la invasión europea es difícil poder pensar en un modelo uniforme para toda Mesoamérica, por lo que surgen problemas al respecto: la cosmovisión mesoamericana es para todos los pueblos o se presenta un modelo con variantes regionales. Problema que queda anotado.

Medina se preocupa por enfatizar el carácter nacional de la antropología mexicana –distante de la perspectiva colonial– a su juicio diferente de la antropología de los países centrales que mantienen una intención hegemónica sin tomar en cuenta el hecho nacional. Consideración que

en gran medida guiará el horizonte de su trabajo. A la luz de la antropología que se ha desarrollado en el país, sobre todo en tiempos neoliberales, esta distinción de una antropología nativa respecto a las antropologías metropolitanas no es fácil de mantener. Seguramente, y esperamos que así sea, éste debe de ser un punto obligado en el debate contemporáneo del quehacer antropológico en México.

La etnografía y el trabajo de campo

Es por medio de la etnografía que podemos encontrar la percepción del "otro" y la descripción de sus diferencias. El eje de la investigación etnográfica es el trabajo de campo.

La etnografía en un afán historiográfico tiene tres grandes etapas. La primera, que corresponde a su prehistoria, hace referencia a relatos escritos por viajeros, cronistas, misioneros, funcionarios coloniales e incluso comerciantes que registran el asombro en la confrontación con otros pueblos y culturas. El marco histórico de estas expresiones fue la expansión colonial y adquiere un estatuto científico en el siglo XVIII.

La segunda etapa de la etnografía la encontramos en Malinowski, en *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922), texto en el que se funda la metodología del trabajo de campo, entendido como la base empírica de la teoría antropológica y se constituye el antropólogo como profesional. Se persigue la objetividad, pero paradójicamente, es con el *Diario de campo en Melanesia* de Malinowski publicado en 1967, en el que se cuestiona el conflicto del investigador con el entorno.

En la tercera etapa se despliega una refinada tecnología y se reflexiona sobre la objetividad en torno a la alteridad. Esto se hace a través de discursos emitidos desde los países centrales, y sus autores, en su gran mayoría, se deslindan de lo que sucede en los países periféricos. En esta etapa, se comienzan a derrumbar las perspectivas etnocéntricas de construir una ciencia universal.

Por contraste, la antropología que se configura en México, como en otros países de América Latina, tiene como eje de su problemática teórica la cuestión de la identidad nacional (p. 22). Para reforzar esta hipótesis se recurre al trabajo ya clásico de Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización* (1977), en el que los pueblos en América tienen una composición amerindia, europea y africana, que se integran en estamentos en los que la minoría europea ocupa una posición dominante, así como la tipología que el mismo Ribeiro establece para las naciones en América (pueblos testigo, pueblos trasladados y pueblos testimonio). Para el

caso mesoamericano, Medina recurre a los pueblos testimonio, los cuales se configuran sobre la base de antiguas poblaciones con una densa tradición cultural, una elevada complejidad social y política, y un proyecto civilizatorio y que en el encuentro y sometimiento por un régimen colonial, generan naciones escindidas por sus grandes tradiciones culturales: la amerindia y la colonial europea. "Es decir, hay una negación absoluta de los pueblos indios como sujetos políticos y miembros de la nación que se busca construir" (p. 23). Y han dado paso a naciones pluriétnicas que tienen como signo la preocupación constante por definir su identidad nacional.

En nuestros países encontramos a los viajeros ilustrados y científicos con un fuerte sello evolucionista, y al mismo tiempo, a los pensadores de las naciones americanas, para quienes, los indios, son sus "primitivos".

La comunidad científica antropológica, para Medina, se constituye hasta los años cuarenta del siglo xx, y encuentra en la ideología nacionalista su mayor fundamento y la fuente de su reflexión, elemento que lo va a distinguir epistémicamente de la antropología de los países centrales. Haciendo de los pueblos indios un obstáculo para la consolidación de la unidad nacional—el llamado "problema indígena"—, con lo cual se elude confrontar dos proyectos de nación.

Los indios de la etnografía en México

La actividad etnográfica en México, es relativamente reciente, señala Medina, y a la manera de Kuhn, tiene que ver con la conformación de una comunidad científica que comparte un paradigma común, un proceso de profesionalización e institucionalización. Sus antecedentes son para él, el régimen cardenista.

Las instituciones como el INAH y la ENAH son las que congregan a la comunidad antropológica. Junto a estas instituciones se encuentran el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM), el III y el Museo Nacional, que será sede de la ENAH, la cual tiene sus raíces en el pensamiento político del criollismo del siglo xviii (esto es simbólico).

El contexto es el de la ideología nacionalista de la Revolución Mexicana. Es quizá Miguel Othón de Mendizábal el que más se preocupa por formar profesionales procedentes de los sectores obrero y campesino, que atiendan los grandes problemas nacionales. Así, el antropólogo tendrá como perfil el ser un trabajador de campo.

A nivel internacional, son los movimientos socialistas los que orientan al indigenismo dentro de la política de nacionalidades de la ex Unión Soviética.

El indigenismo tiene como fin el de "mexicanizar" a las minorías nacionales, es decir, a los pueblos indios, en otras palabras, desconocer los derechos políticos de estos pueblos.

El rasgo fundacional de la comunidad antropológica mexicana es el poseer el paradigma propuesto por Paul Kirchhoff sobre la definición de Mesoamérica que propone en su breve artículo "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales" (1943). Este breve ensayo ha sellado a la antropología mexicana, pues caracteriza a Mesoamérica como una súper área cultural, marcadamente difusionista. Pero pese a su brevedad y a la luz actual y posibles inconsistencias, es quizá el mito fundacional de la disciplina, y por otra parte, es la ruptura con la antropología evolucionista y culturalista decimonónica de los años veinte y treinta. A la par de Kirchhoff se instalan y adaptan en México el funcionalismo británico y el neoevolucionismo wittfogeliano, así como un culturalismo exclusivamente empírico. Medina propone el deslinde y ubicación de la antropología profesional en épocas anteriores.

Se presentan importantes contribuciones para el conocimiento mezoamericano, y éste es el de los frailes, que son trabajos recuperados por los ideólogos del nacionalismo criollo, que si bien defienden una patria en América, rechazan cualquier vínculo con los pueblos indios, como Clavijero, Fray Servando Teresa de Mier, Carlos María de Bustamante, e incluso llegan a cristalizar en espacios como el del Museo Nacional de Antropología (1964, que para Daniel Cazés, es el templo ideológico de la burguesía mexicana), y en donde la Sala Mexica es el centro y eje de todo el Museo. En tal sentido, hay una coexistencia entre la concepción de Mesoamérica y la concepción del México antiguo.

Una preocupación de Medina radica en la periodización del nacionalismo en México y de sus acentos no sólo de clase, sino también étnicos, y así trata de demostrar cómo se produce el proceso de la consolidación del modelo nacional criollo que ha sido, sin duda, el tiempo más terrible para la población indígena. Como ejemplo tenemos la Ley Lerdo de 1856, en la que se declara la ilegalidad de la propiedad comunal y la representación política de las autoridades tradicionales. Se crean incluso, las bases jurídicas políticas para un lento y creciente proceso de despojo y represión sistemática. La tendencia se acentúa a lo largo del siglo XIX y se frenó hasta el movimiento armado de 1910. Esta agonía no se ha detenido.

El autor nos ofrece un recorrido por el quehacer de los museos, y es en este espacio, en el Museo Nacional, donde se va a desarrollar un antecedente fundamental para la profesionalización de la antropología en México, y es la creación de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas (1911) con el apoyo de Justo Sierra. Esta iniciativa surge con el patrocinio de varias universidades de Estados Unidos y el gobierno Prusiano, el proyecto fue elaborado por Ezequiel Chávez y Franz Boas, el primer director fue Edward Seler.

La presencia de Boas en México fue todo un acontecimiento, como fundador de la antropología mexicana y como su principal teórico hasta su muerte en 1940. Pero además, es bajo la concepción culturalista que se establece el plan de estudios de la ENAH. La Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas funcionó hasta 1920 con un receso en 1914 por la Primera Guerra Mundial y por el propio movimiento armado mexicano. Un precursor formado en esta escuela es Manuel Gamio, que crea la Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento, e inspirará el perfil profesional antropológico en el sexenio de Cárdenas. Trabajo importante pero inconcluso de Gamio, es *La población del Valle de Teotihuacan* (1922), que no sólo implicó la arqueología, sino un proyecto de carácter integral pero que no logró cuajar.

Con la influencia de esta experiencia, Moisés Sáenz, realiza una investigación etnográfica de 1932 a 1933 en Carapan. Esta investigación tuvo como propósito central identificar las causas del fracaso del programa educativo gubernamental. Esta experiencia tuvo una muy corta duración de siete meses y es abortada por las dificultades que Sáenz mantuvo con el secretario de Educación, Narciso Bassols. Para Medina es probablemente el primer trabajo de etnografía de la educación, su objetivo es encontrar las limitaciones de los programas gubernamentales vigentes, para ello hace entrevistas a maestros, autoridades y padres de familia. Aplica pruebas a los estudiantes de las escuelas y define una alternativa adecuada a las condiciones de las comunidades indígenas. Tal vez, lo más importante del trabajo de Sáenz radica en una reflexión sobre el poder regional que lo lleva a recorrer los espacios en la Secretaría de Educación Pública (SEP), hasta las facciones políticas que existían en las comunidades, pasando por el sistema político estatal y, en lo particular, sobre el cacicazgo en la región (p. 49).

En la misma línea de Gamio y Sáenz, encontramos la obra de Miguel Othón de Mendizábal, quien trabaja en el Mezquital, y quien también recurre a la lingüística para una determinación étnica. Para Medina, la obra de Mendizábal sobre los yaquis, resulta nodal, pues es un primer

planteamiento de la autodeterminación política de los pueblos indios, desde luego, en el espíritu de la cuestión nacional adquirida en la Unión Soviética. En este eje encontramos la obra de Carlos Basauri, quien hace una síntesis en tres volúmenes de *La población indígena en México*.

El temario obligado de la etnografía de esta época, consiste en lo siguiente: ambiente biológico, antecedentes históricos, distribución geográfica, censo, caracteres antropológicos, características culturales-materiales, características culturales-espirituales, economía, estructura social, otras informaciones y bibliografía.

Con Basauri se cierra la etapa antecedente a la configuración de la comunidad antropológica mexicana dominada por el paradigma evolucionista, pero mantiene su orientación social establecida por Gamio, es decir, una ciencia que contribuye a la solución de los problemas nacionales y que tiene como referente la educación indígena y otros programas gubernamentales.

A partir de la década de los cuarenta, el plan de estudios de la ENAH, tendrá una influencia importante para la determinación de la antropología en México, ahora bajo la tutela de las universidades norteamericanas (Chicago, California, Columbia, Tulane).

Otro espacio que impacta es el IIS-UNAM, bajo la coordinación de Lucio Mendieta y Núñez, en donde se trabaja una *Etnografía de México*.

Alfonso Caso es, sin duda, una figura central para la profesionalización de la disciplina, participa en la creación de la Sociedad Mexicana de Antropología, el INAH, la ENAH; además, fue rector de la UNAM, director del Instituto Nacional Indigenista (INI) y promovió la creación del IIS.

Ya para la década de los cuarenta, se establecen líneas muy claras de investigación que son dirigidas por Sol Tax, Robert Redfield, más tarde, Robert Lewis, y desde otra perspectiva, Paul Kirchhoff, economía y tecnología, relaciones interétnicas, relaciones de parentesco, sistema de cargos, aculturación, religiosidad y la antropología psicológica de moda en esos años. Para Andrés Medina, esto constituye una comunidad científica dentro de la teoría culturalista, con una técnica rigurosa bajo la influencia de científicos extranjeros de prestigio.

La etnografía mexicana a partir de los sesenta

Un hito más dentro del quehacer etnográfico será el proyecto para la construcción del Museo Nacional de Antropología, el cual se desarrolla en 1961, y con ello se ofrece un espacio a la etnografía de los pueblos indios de México, pese a que el carácter central del Museo es arqueológico.

Un elemento de interés geopolítico fue el impulso a las investigaciones etnográficas sobre Mesoamérica y que tienen su antecedente en el *Handbook of South American Indians*, coordinado por Julian H. Steward, trabajo realizado en plena Segunda Guerra Mundial y en la obligada redefinición de la hegemonía de las grandes potencias. La participación de Paul Kirchhoff es central al definir el área Circuncaribe y otras en Sudamérica, de ahí surge el *Handbook of Middle American Indians*. Ya aquí, la definición de *middle american* no corresponde a la que hiciera Kirchhoff de Mesoamérica, que responde más a criterios geopolíticos que a criterios históricos y culturales (p. 63). El culturalismo plasmado en esta obra ignora las implicaciones de los pueblos indios en la dimensión nacional.

Para Andrés Medina no hay que descartar que esta obviada se da en tanto se supone la rápida desaparición de los pueblos indígenas y sólo se registra para aquellos que se interesen en un rescate.

El año 68 marca políticamente la quiebra de esta tendencia. Se abandona la investigación etnográfica, es decir, el interés por las descripciones sobre la especificidad cultural y lingüística de los pueblos indios, y aumenta el número de investigaciones sobre los campesinos, las clases sociales en el campo, el caciquismo y los problemas de poder tradicional, entre otros temas novedosos.

Para ilustrar el entorno político, hay dos referencias: *De eso que llaman antropología mexicana* y la Reunión de Barbados en 1971. Por otra parte, el INAH pierde el monopolio sobre la formación de profesionales y sobre la investigación antropológica; también sucede la muerte de Alfonso Caso en 1970.

Otro elemento que contribuye a una mayor complejidad de nuestra disciplina, son los congresos indígenas, como el de Chiapas, realizado en San Cristóbal en 1974, y organizado por la diócesis encabezada por Samuel Ruiz. Al año siguiente y con apoyo oficial, se efectúa el Primer Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas, en Pátzcuaro en 1975, y que da paso al oficialista Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, que se desploma ya en la década de los ochenta por la incapacidad de las organizaciones de regular el movimiento indígena. Otro elemento que interviene, es la creciente profesionalización de indios, ya sea desde el magisterio, o bien, en las universidades. Para Medina, esto se refleja en el discurso indio del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), sobre todo, en la propuesta de construir la nación a partir de la diversidad cultural y lingüística (p. 69).

Un ejemplo de la profesionalización, es la participación de los indios en la obra *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México* que

edita el INI en 1995 y que es coordinada por Gabriela Robledo; sin embargo, la temática no se desprende de la ya establecida desde el culturalismo. Entre los autores tenemos a Abad Carrasco, sobre los tlapanecos; Manuel Ríos Morales, sobre los zapotecos de la Sierra Norte; Laureano Reyes Gómez, sobre los mixes de Santa María Alotepec. Medina observa que el principal reto a su descripción, es que no existe una alteridad, sino una identidad profunda con su lengua y cultura, si bien hay un manejo consciente de la diferencia; sin embargo, son nuevas voces en la etnografía. En este mismo sendero, pero más centrado en la construcción política del concepto de comunidad, tenemos a Floriberto Díaz, y por otro lado, las referencias a aquellos que mantienen el saber tradicional.

Hasta aquí Medina nos lleva por una más o menos conocida historia de la antropología en México y por sus afanes de construir una historiografía de la antropología mexicana que mantiene cierta cercanía con una historiografía general de México. Medina ratifica el conflicto del nacionalismo criollo que reivindica sólo los orígenes prehispánicos de la nación frente a un rechazo colonial que da paso a gran parte de la discusión contemporánea.

Una figura central en esta discusión y que sorprende que Medina lo reivindique, es la del desaparecido Guillermo Bonfil, quien inicia desde el etnicismo una revaloración de los aspectos culturales de los pueblos originarios. Sorprende la mención, pues en su momento Medina se convirtió en uno de los más acres críticos de este antropólogo, hoy ampliamente reivindicado en la discusión en torno a la nación por su ensayo *México profundo*. Un México profundo que tiene su raíz indígena, que crea constantemente su cultura y la adapta ante las presiones foráneas, y un México imaginario que es ajeno a la gran población y que posee un proyecto lesivo para la nación. Bonfil es quizás, junto con Aguirre Beltrán, desde distintas vías, uno de los antropólogos más destacados en el quehacer antropológico nacional, por el hecho de haber rebasado la estrecha frontera de la Academia y permear a un público no académico. Así, Bonfil conduce a una nueva concepción de la etnografía, pues se levanta por encima de los antiguos cauces indigenistas y culturalistas para llevarnos al concepto de nación, una instancia mayor pero, por otro lado, recupera la instancia empírica en la que se conjuga lengua y cultura como diversidad, y no ya considerándolas en su homogeneidad propuesta por Manuel Gamio y enriquecida con Gonzalo Aguirre Beltrán: la región interétnica, pero ahora en el marco de la nación (p. 82).

Muy previo a Bonfil y como parte del programa académico, se encuentra el concepto de Mesoamérica de Kirchhoff, que tiene el mérito

de vincular a la población contemporánea con la prehispánica en términos sociales y culturales como lo había logrado ya la lingüística histórica. Sin embargo, la tensión surgida en relación con los vínculos entre los pueblos indios y nación, no sólo no se resuelve, sino además se oculta (p. 78).

Un trabajo que para Medina constituye un hito para un retorno al quehacer etnográfico, es el célebre trabajo de López Austin, *Cuerpo humano e ideología* publicado en 1980.

A modo de resumen sobre la primera parte de la obra

Para Medina, la etnografía se inscribe en momentos de consolidación de una u otra corriente teórica y es expresión de las tendencias teóricas que soportan el quehacer etnográfico. Para el caso de México, se ha pasado por prácticamente todas las corrientes de la disciplina (evolucionismo, difusionismo, culturalismo, funcionalismo, estructural-funcionalismo, marxismo y las actuales tendencias posmodernas).

La primera parte del trabajo, es para decirlo con Llobera, de carácter externalista, queda marcado su interés por hacer coincidir el quehacer antropológico en el país, sus tensiones, sus tendencias con una discusión (en más de las ocasiones obviada) en torno a la nación.

Esta primera parte del texto resulta sugerente en tanto una indicación a la relectura de los clásicos y a explorar en torno a la literatura etnográfica. La década de los setenta marca un abandono a la etnografía y un viraje hacia nuevos problemas desde una óptica materialista que desgraciadamente no logra la riqueza del quehacer etnográfico clásico.

Sobre la cosmovisión mesoamericana

La segunda sección del trabajo de Medina aborda el concepto “visión del mundo” o “cosmovisión”, el cual tiene diferentes connotaciones según la lengua en que se enuncie. Aguirre Beltrán utiliza el latinajo *imago mundi*. En inglés es usual el término *world view*, que para Medina es restrictivo. El de mayor utilización es el término alemán *Weltanschauung*, que tiene implicaciones filosóficas de mayor amplitud, distinguiendo las ciencias de la naturaleza de las del espíritu. Sin embargo, el autor no abunda sobre este tema.

Las aportaciones de Marcel Mauss contribuyen a trabajar la magia, la religión y la lingüística bajo el presupuesto del *hecho social total*. Para

el caso de México, quien impacta desde una perspectiva de cosmovisión es Jacques Soustelle, con un trabajo sobre *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*, publicado originalmente en francés en 1940 y traducido al español en 1959, texto que es una reivindicación a los aportes de Durkheim y Mauss.

Pero sin duda, para Medina, quien más contribuye a un primer acercamiento a la cosmovisión, es Marcel Griaule, autor que en los años treinta dentro del marco del imperio colonial francés trabaja con el pueblo dogon. El aporte central de este autor es la descripción de una cosmovisión muy elaborada del universo de la cultura dogon, que tiene al cuerpo humano como principio organizador de las relaciones sociales y de la definición de los aspectos fundamentales de su concepción del mundo. Así la imagen de la sociedad, en su forma y en sus orígenes, remite al cuerpo (p. 104). El mundo mismo y el asentamiento arquitectónico, remiten al cuerpo. Griaule impacta a Robert Redfield, quien sugiere a sus estudiantes que realicen investigaciones en torno a la cosmovisión.

Un destacado discípulo de Boas –poco conocido pese a la importancia de su obra– es Paul Radin (1957), quien insiste en la necesidad de escuchar la voz de los pensadores nativos, insiste en no interpretarlos ni resumirlos en función de los intereses del propio observador.

Así es que Redfield en su texto "The Primitive World View" (1952) plantea una línea de trabajo dedicada a la cosmovisión, definida ésta como la imagen o perspectiva que es característica de un pueblo; es decir, la concepción que tienen los miembros de una sociedad acerca de las características y propiedades de su entorno. En la manera en que un hombre en una sociedad específica se vea a sí mismo en relación del todo, es la idea que se tiene del universo. Cada cosmovisión, añade, implica una concepción específica de la naturaleza humana. Aquí propone que el término de cosmología se remita a la concepción del mundo realizada por un pensador especializado.

Con esta intención es que se inicia una larga lista de trabajos etnográficos en la región de los Altos de Chiapas y Guatemala. Sin dejar de estar presente el problema eurocéntrico como sucedió con el trabajo de Michel Mendelson, quien desarrolla una etnografía al respecto en Santiago Atitlán, *Los escándalos de Maximón* (1965), en donde se queja amargamente, pues sus informantes no le daban la información que él requería, y se justifica por su proyecto civilizatorio. Otra experiencia en este mismo orden es la efectuada por Charles Leslie y Elsie Clews en Mitla, que es la visión sobre los zapotecos y el título del trabajo es bastante significativo: *Now We Are Civilized*.

Para Medina, quizás quien con mayor precisión responde a la demanda de Redfield es Calixta Guiteras Holmes, mujer graciosa y con una formación teórica sólida para su tiempo y quien logra realizar una etnografía siguiendo las recomendaciones de Marcel Griaule de mantener un informante, guía filósofo, teórico del lugar y poder, en sus propios términos plantear la construcción del universo en *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil* (1965), donde establece categorías sobre el cosmos tzotzil. Éste es cuadrado como una cementera y la casa, rodeado de agua, presenta al cielo sostenido por cuatro pilares, y el inframundo, donde residen los enanos. Es también, el reino de los muertos. Destaca la importancia de la luna, del sol, de la tierra. La tierra es fuente del bien y del mal en una dimensión antropocéntrica. La tierra es madre de la vida. Un gran aporte en el trabajo de Calixta Guiteras es la dimensión simbólica en los cargos de la comunidad, a éstos se les atribuye el manejo y contacto con lo sagrado. Un referente a la noción de autoridad en términos locales (p. 129).

Calixta Guiteras, dentro del proyecto *Man in nature*, influye en otros investigadores, así, a juicio de Andrés Medina, en Marcelo Díaz Salas quien describe los niveles del universo. Y destaca los trabajos de Esther Hermitte, quien trabaja con entidades anímicas. Identifica a los nahuales y su relación con la jerarquía social, así hay una distinción entre los que tienen poder y el resto de la comunidad marcada por la posesión de nahuales marcados por calor o fuego, y establece diferencias por el número y tipo de nahuales. Por otra parte, indaga sobre el papel de los sueños, es por ellos que se convalida la enfermedad y los nahuales como medio del control social, así como una vigencia del gobierno sobre la naturaleza.

Uno de los más importantes programas de investigación antropológica desarrollados en los Altos de Chiapas, y posiblemente en México, es el que se despliega desde 1957 a la fecha bajo la dirección de Evon Vogt de la Universidad de Harvard. Cientos son las investigaciones que se han ocupado de los más diversos temas, pero aún falta el balance (p. 137).

En un primer esbozo de balance de las investigaciones resulta que se ha destacado Mesoamérica y mucho menos la ubicación del área dentro del estado-nación. El destacar a Mesoamérica resulta sugerente dentro de procesos históricos de largo plazo, pero extremadamente limitante cuando nos referimos a pueblos actuales. Lo que ha traído como consecuencia un conjunto de monografías de estudios especializados sobre algunas de las islas del archipiélago que pudo haber sido una Atlántida mesoamericana (p. 138).

Los trabajos desplegados por la Universidad de Harvard han dado un importante acervo sobre la cosmovisión y se destacan los trabajos de Evon Vogt, Robert Laughlin, Gary Gossem, Kazuyasu Ochai, y Eva Hunt. Un clásico trabajo de Vogt es *Ofrendas para los dioses*. Laughlin logra la mayor recopilación de textos en tzotzil sobre sueños, mitos, narraciones, oraciones, poemas y otros temas de la vida zinacanteca y elabora un diccionario tzotzil-inglés.

Victoria Bricker hace una investigación comparativa con los ciclos de fiestas de tres comunidades tzotziles y el contenido de sátira establecido en los rituales. En el texto *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas* establece una dimensión binaria, con ello nos permite definir rangos, tamaño, barrio de pertenencia, distancia del centro ceremonial.

Vogt trabaja la cosmovisión zinacanteca sobre la siguiente metodología: en principio, la organización social y del sistema ceremonial, en el que incluye el sistema de cargos; en segundo lugar, lo que denomina "episodios recurrentes" en los rituales, es decir, situaciones en las que se reconoce una estructura conceptual que puede ser manejada como unidad de análisis. Además de reconocer los principios generales a partir de los cuales se constituye la cosmovisión. Aquí, Medina distingue entre cosmología y cosmovisión. Es decir, una cosa es la descripción e interpretación de un pensador local miembro de la sociedad estudiada, y muy otra, la del antropólogo que desde fuera se acerca a la perspectiva interior, pero que finalmente construye un modelo por medio de sus propios recursos teóricos e intelectuales (p. 145).

A modo de resumen sobre la segunda parte

Esta segunda parte es un llamado de atención a indagar internamente sobre la dimensión teórica y metodológica de la disciplina, enfatizando siempre en la etnografía. Esto es toda una empresa. Andrés Medina no logra en esta segunda sección de su texto una presentación pedagógica como en la primera. Esta segunda parte da la impresión de ser notas de lectura que requieren mayor análisis y rigor en la esfera de la presentación, ello sin demeritar el trabajo de Andrés Medina y su intención de incursionar sobre las vías internalistas de la disciplina que, ciertamente, requieren de acuidad, y constituir en torno a ello una comunidad científica que al momento es muy reducida. Así, la segunda parte es densa, no por ello deja de estar bien escrita y se nota el oficio de investigador.

Otros espacios que deben de convocar a la investigación son aquellos referentes al análisis diacrónico de la etnografía, de las instituciones,

de los objetos de estudio, así como de los horizontes de la disciplina. Con ello se podrá estar en condiciones de establecer una historiografía que Medina propone pero que aún carece de un análisis más minucioso.

Sin duda, el trabajo invita a participar de las reflexiones de uno de los más importantes ensayistas del quehacer antropológico en México.

Bibliografía citada:

- BASAURI, CARLOS, 1940. *La población indígena en México*. México: SEP.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO, 1987. *México profundo: una civilización negada*. México: SEP/CIESAS.
- BRICKER, VICTORIA, 1986. *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. México: FCE.
- GAMIO, MANUEL, 1922. *La población del Valle de Teotihuacan: el medio en que se ha desarrollado, su evolución étnica y social, iniciativas para procurar su mejoramiento*. México: Secretaría de Agricultura y Fomento/Dirección de Antropología.
- GUITERAS HOLMES, CALIXTA, 1965. *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE.
- INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA/SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL, 1995. *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*. México: INI/Sedesol.
- KIRCHHOFF, PAUL, 1943. "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales". En: *Acta Americana* [Sociedad Americana de Antropología y Geografía, México], v. 1, n. 1, pp. 92-107.
- LESLIE, CHARLES Y ELSIE CLEWS, 1960. *Now We Are Civilized: A Study of the World View of the Zapotec Indians of Mitla, Oaxaca*. Detroit: Wayne University Press.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, 1980. *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. México: IIA-UNAM.
- MALINOWSKI, BRONISLAW, 1922. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Londres: Routledge.
- _____, 1989 [1967]. *Diario de campo en Melanesia*. Gijón: Júcar.
- MENDELSON, MICHEL E., 1965. *Los escándalos de Maximón: un estudio social sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Guatemala: Tipografía Nacional (Serie Seminario de Integración Social Guatemalteca, 19).
- MENDIETA Y NÚÑEZ, LUCIO, 1957. *Etnografía de México: síntesis monográficas*. México: UNAM.
- RADIN, PAUL, 1957. *Primitive Religion: its nature and origin*. Nueva York: Dover.

- REDFIELD, ROBERT, 1952. "The Primitive World View". En: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, n. 96, pp. 30-36.
- RIBEIRO, DARCY, 1977. *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos latinoamericanos*. México: Extemporáneos (Serie Ensayo).
- SÁENZ, MOISÉS, 1934. *Carapan: bosquejo de una experiencia*. México: CREFAL.
- SOUSTELLE, JACQUES, 1959 [1940]. *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*. Puebla: Federación Estudiantil Poblana.
- STEWART, JULIAN H., COORD., 1946. *Handbook of South American Indians*. Washington: G.P.O.
- VOGT, EVON Z., 1979. *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: FCE.
- WARMAN, ARTURO, 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.
- WAUCHOPE, ROBERT, COORD., 1964. *Handbook of Middle American Indians*. Austin: University of Texas.

Sergio Ricco
Universidad Pedagógica Nacional



MUÑIZ, ELSA, *Cuerpo, representación y poder: México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Porrúa, México, 2002, 346 pp., ISBN 9707012323.

A un libro como el de Elsa Muñiz, que aquí tengo el agrado de comentar, siempre se le hace poca justicia en las tradicionales presentaciones. Unas cuantas notas mal podrían resumir o reflejar la riqueza de ideas que se exponen, así como la multiplicidad de hechos y variantes recogidas en la acuciosa investigación de la autora. Tratándose de un denso texto que involucra innumerables aspectos de la historia política, cultural y social de este país, admite lecturas –permítaseme la licencia– infinitas. La autora dice que su interés primordial fue “recuperar la importancia de las relaciones interpersonales para la construcción de un sistema político” (p. 238, nota 625). Nada sencillo conseguir este propósito, porque la historia o las historias de la cotidianeidad apenas se han abierto paso en los últimos lustros, frente a las historias monumentales concebidas como “la memoria de los estados”. Desde su puesto de pionera, Elsa Muñiz logra enlazar el mundo de las familias, las modas, la educación, los deportes, el cuidado de la salud, la sexualidad entre otros ámbitos sociales, con el del régimen político.

La selección del periodo es ya afortunada porque entraña una época de cambios en la que todas las relaciones y discursos sociales estaban sometidos a debate. México vivía entonces lo que algún historiador ha llamado la época heroica de las revoluciones. Todo se intentó, todo se vivió y se sufrió. El edificio de las viejas y venerables tradiciones se cimbraba y se derrumbaba, pero al mismo tiempo se reconstruía otro, que sólo en parte negaba al anterior. Como consecuencia de la Revolución, México experimentó los cambios más profundos entre los países latinoamericanos y “empató” con las transformaciones que siguieron a la Primera Guerra Mundial en todo el orbe.

Los discursos político, moral, religioso, educativo, jurídico a los que se refiere Elsa Muñiz, expresan todas las contradicciones que vivía la sociedad mexicana posrevolucionaria. En todos ellos se manifiesta la acción de nuevas fuerzas sociales, de idearios nuevos, frente a la reacción de intereses, modos de ser, comportamientos y tradiciones enraizados profundamente.

Apenas puedo referirme en estas reflexiones a unos pocos de los temas tocados por el libro. Discrecionalmente señalo algunos. Uno de ellos es el que podemos llamar, al estilo del siglo xix y todavía las primeras décadas del siglo xx, la cuestión femenina, como se decía la cuestión social, o la cuestión indígena o la cuestión religiosa. Las costumbres de la inmensa mayoría de las mujeres de los años veinte son, según lo muestra la autora, hondamente conservadoras, guiadas por el catecismo del padre Ripalda o el manual de Carreño, sometidas a la tiranía de todos los cautiverios (usando el afortunado término de Marcela Lagarde): del padre, del marido, de la Iglesia, de la familia. Pero el movimiento armado las había sacado de sus casas y arrojado en masa a la retaguardia de los ejércitos y a muchas de ellas a las líneas de combate como lo hizo la Guerra Mundial con las inglesas, las alemanas o las francesas, ocupadas en sostener todo el esfuerzo bélico en fábricas y campos. A partir de entonces, pudieron abrir o forzar, diríase mejor, las puertas de partidos políticos, de sindicatos, de universidades, de labores y modas tenidas como masculinas, en medio de luchas sin cuento y del escándalo que venía de la Iglesia o de la “mejor sociedad”.

De allí que pueda Elsa Muñiz labrar en torno a tipos tan disímbolos como Magdalena Jurado, por una parte, con todas las cualidades tenidas como propias de la mujer: su discreción, su pudor, su belleza, sus modos suaves y como Tina Modotti, con su sensualidad a flor de piel, su descaro retador, su provocadora intención de aparecer igual que los hombres. Es cierto que buena parte de las cualidades de la Jurado, como de Nidia Camargo y otras procesadas, fueron inventadas por los

hábil y elocuentes abogados-oradores (Moheno, Sodi, etc.); quienes lograron demostrar que las famosas autoviudas de la época, no eran sino víctimas de la opresión de sus maridos y símbolos elocuentes de la abnegación y el espíritu de sacrificio de las madres y esposas mexicanas. Es cierto también, que la Modotti venía de Italia y había ya pasado por la Torre de Babel como entonces llamaban algunos a Los Ángeles, pero muy bien pudo ser Guadalupe Marín, Antonieta Rivas Mercado, Nahui Ollín, Dolores Álvarez Bravo, Alicia Echeverría, Frida Khalo, María Izquierdo o Jesús Palañares. En fin, cualquiera de esta tropa de mujeres que en los años veinte y treinta, destacaron por sus atrevimientos, sus audacias o sus realizaciones y que a pesar de su ínfimo número en relación con el total, contribuyeron a dibujar un nuevo rostro al México de su época. Con tal fuerza, que siguen siendo tema de novelas, historias o películas.

Este minúsculo grupo no quiso aceptar el papel de guardianes de las costumbres, educadoras de los hijos en las tradiciones, paridoras infatigables, a los que confinaba a la mujer el discurso que, venía tanto de la Iglesia ultramontana del siglo XIX, como de las nuevas ideologías y movimientos de masas del fascismo, el corporativismo, el nazismo y todas sus variantes en los distintos países europeos. Cuando leía las descripciones y los análisis de la autora respecto al rol asignado a la mujer por hábitos, creencias y costumbres dominantes en el período de estudio, recordaba la película italiana *Un día especial*, que borda sobre temas similares y ubicada en la misma época. En ella Sofia Loren y Marcelo Mastroianni, representan a dos tipos sociales marginados y condenados casi al ostracismo por el fascismo: el ama de casa y el homosexual. La primera, estaba destinada a entregar más y más hijos a la patria, como en la Alemania hitleriana, a cuidar a sus hijos y tener a los varones siempre listos para las pequeñas y grandes empresas que la patria les asignaría. El segundo, era un paria social, un apestado, como el leproso.

Los movimientos comunista y socialista mundial, que tantos y tan brillantes representantes tuvieron en el México posrevolucionario, por su parte, albergaron en su seno corrientes y expresiones antagónicas en torno a las mujeres y al trato de las cuestiones sexuales. Por una parte, apostaron a la emancipación femenina con un vigor que nunca se había visto. De esta vertiente vienen por ejemplo Alejandra Kollontai, Inés Armand, Emma Goldman o las propias Tina Modotti y Frida Khalo. Sin embargo, en sentido opuesto, en la Unión Soviética staliniana sobre todo, y de allí desde luego a todo el mundo se insistió en que las mujeres deberían cumplir con su deber fundamental de procrear.

Paradójicamente, en este punto enlazaba el comunismo oficial con el viejo ideal reaccionario de la fecundidad como la mejor de las virtudes femeninas y la esterilidad como el peor de los defectos. "Es mula", se decía, para arrojar a una mujer la más infamante de las injurias. No se diga de los homosexuales, quienes sufrieron represiones interminables en la Rusia soviética, igual que en la Italia fascista o en la Alemania nazi.

Las revoluciones son siempre contradictorias; la mexicana, igual que las otras, dio lugar a emancipaciones que de otra manera hubieran llegado mucho más tarde. Trajo consigo la educación rural, la fundación de miles de escuelas y la formación de miles de maestras. Algunas fueron desorejadas o violadas sobre todo durante las violentas campañas contra la educación sexual, que la autora aborda largamente. Ya no eran las mujeres sometidas y de apariencia frágil, sino ejes de las comunidades en las que laboraban. Estas maestras dirigían la construcción de escuelas, del cultivo de las parcelas escolares y participaban en los movimientos agraristas pidiendo o tomando las tierras. A contrapelo, la revolución confirmó también el ideal del "macho" mexicano, viril, fuerte, sostenedor. En películas y en casi todos los escenarios se mantuvo esa visión de la masculinidad. Me viene a la memoria una escena de otro *film* cuyo nombre no recuerdo, en el que el Indio Fernández doblega a María Félix, de quien había recibido una bofetada, al tiempo que le advierte "nunca le pegue a un hombre". O bien, veía de nuevo y con asombro, una manta de los mineros de Nueva Rosita, Coahuila, aquellos que en 1952 junto con muchas de sus mujeres, ejecutaron la hazaña de caminar desde Monclova hasta la Ciudad de México para exigir que les cumplieran compromisos y en la que se leía: "Las palabras son hembras, los hechos son varones".

Así que, la sociedad mexicana posrevolucionaria y específicamente las clases medias de la capital, objeto preferente en la perspectiva del libro, se nutría de mensajes contradictorios. De una parte la lucha armada liberó muchos demonios, "soltó al tigre", como decía el viejo dictador Díaz. Puso alas a obreristas, indigenistas, movimientos artísticos, educadores de vanguardia y también a feministas. Pero, como lo muestra también Elsa Muñiz, allí estaban siempre presentes los viejos custodios de la tradición y de la moralidad: la Iglesia, la familia educada según los parámetros de la primera, el manual de Carreño. ¿Cómo se constituyó el nuevo régimen político, con relaciones interpersonales enmarcadas en este contexto? El resultado, desde mi punto de vista, también tiene en su seno componentes que se contradicen: visiones empresariales, populismo, propiedad privada, propiedad común, protección a los latifundios, reparto agrario... sujeción de la mujer, ruptura de nudos que la atan, etc.

La exigencia de un representativo grupo de intelectuales para que se excluyera a los homosexuales de cualquier puesto público, es reflejo de los antagonismos que ofrecía la realidad, aún en las conciencias más críticas y lúcidas de este tiempo. Simultáneamente, Salvador Novo o Xavier Villaurrutia, podían burlarse de tabúes y hacer gala de su homosexualidad, actitudes inconcebibles durante el Porfiriato.

Otro aspecto abordado por el libro es el de los roles del clero y la Iglesia católica en este mundo de la posrevolución mexicana. La jerarquía eclesiástica había construido durante toda la segunda mitad del siglo XIX una especie de blindaje ideológico y político contra todas las herejías posibles: masones, comunistas, judaizantes, protestantes, liberales, socialistas, jacobinos, etc. Se había pertrechado sólidamente para las nuevas batallas, con instrumentos tan poderosos como el establecimiento del dogma de la infalibilidad del papa. Así que, ante el nuevo régimen, en el que abundaban todas las herejías mencionadas y en el que muchos estaban totalmente persuadidos de que la Iglesia era uno de los principales enemigos de la revolución, el choque era irremisible. A la postre, como lo muestra la autora, el *modus vivendi* surgido de los acuerdos que pusieron fin a la Guerra Cristera en 1929, benefició a ambos. Los puntos del conflicto, de todos modos, abarcaban casi todo el espectro social. El primero fue el reparto agrario. Sobre todo en la zona del Bajío y los Altos de Jalisco, donde confluían intereses de grandes o pequeños terratenientes, pequeños propietarios y los de la jerarquía eclesiástica, dominadora de las mentalidades. El resultado fue una guerra popular en la que se mezclaron genuinas defensas de la fe religiosa, con manipulaciones y oposiciones al reparto de la tierra. Al final, la alta cúpula eclesiástica negoció una especie de concordato a espaldas de los campesinos insurrectos. La Iglesia ganó el reconocimiento de espacios en la educación y garantizó su influencia en toda la colectividad. En el ambiente mundial de la época no debería sorprendernos los arreglos. Ese mismo año el Vaticano consumó el concordato con el régimen fascista en el que, a cambio de una cuantiosa indemnización económica y la garantía de la hegemonía de la religión católica en Italia, reconoció al Estado Italiano y renunció a los territorios pontificios perdidos en 1870. Cuatro años después, Pío XII también celebró otro concordato con el régimen alemán, ya en manos de Adolfo Hitler, en el que se establecieron ventajas para ambas partes: el silencio de la poderosa Iglesia alemana ante las tropelías nazis, a cambio del apoyo oficial a la educación religiosa, a las instituciones de la Iglesia y pagos en efectivo. Sólo en la Rusia soviética no se llegó a ningún acuerdo, básicamente por la escasa influencia del Vaticano en ese país.

Uno de los asuntos más escabrosos en las relaciones estado-Iglesia fue el de la educación sexual, que comenzó a impartirse en las escuelas oficiales. Las pretensiones de la Secretaría de Educación Pública (SEP) eran modestas: informar a los niños y jóvenes sobre su desarrollo sexual y los riesgos de las enfermedades venéreas (que por entonces hacían estragos). La respuesta fue una feroz campaña nacional en la que se descalificaba totalmente a los promotores de la educación sexual. Se decía:

los mueve su odio al cristianismo; muchos son comunistas; otros profesan un "naturalismo" que les hace creer que lo ideal para el hombre es seguir sus instintos casi a la manera de los animales... Toda esa gente pretende que los jóvenes inicien sus actividades sexuales lo más pronto posible, libres de toda traba religiosa... (Unión de Católicos Mexicanos, citada por la autora p. 262, nota 686).

El argumento central descansaba en el principio de la libertad y el derecho de los padres para formar a sus hijos. Ninguno quizá más hipócrita. La realidad es que a la jerarquía eclesiástica, lo que menos le ha interesado nunca es tal principio. Y ha sido, en realidad, su más consistente e implacable enemigo. Tal como sucedió posteriormente con el libro de texto único y obligatorio. Lo que peleaba era en realidad que el contenido y la dirección de la enseñanza, sea en las pláticas de orientación sexual o en los libros de texto, se estableciera como dominante la posición de la Iglesia. Y si la práctica se hacía obligatoria desde el estado, mucho mejor.

Afortunadamente para la emancipación del espíritu, la jerarquía ha venido perdiendo todas estas batallas desde el Renacimiento: contra la libertad de creencias religiosas, contra la ciencia en general y especialmente contra la ciencia médica, contra la separación de las dos burocracias: la estatal y la eclesiástica, contra el divorcio, contra la moda, etc. Sólo una no ha perdido, quizá la verdaderamente importante para la organización eclesiástica: su influencia en el poder político. El México de los veinte y los treinta constituye un escenario privilegiado, como lo muestra la autora, para examinar estos conflictos sobre todo en el ámbito de la cultura y de la vida cotidiana.

Muchas otras lecturas, como lo anticipé, son posibles de este magnífico libro. Señalé unas cuantas. Hubiera querido mencionar de otras que me inspiró. Les dejo allí éstas, que ojalá sirvan como un estímulo para que lo compren y lo lean.

Víctor Orozco
Instituto de Ciencias Sociales y Administración-UACJ



OSORIO, ROSA MARÍA, *Entender y atender la enfermedad: los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles*, Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana/Instituto Nacional Indigenista/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Col. Biblioteca de la medicina tradicional), México, 2001, 276 pp., ISBN 968-29-6132 (Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana), 968-496-424-2 (CIESAS), 970-18-4188-3 (INAH).

Éste es un libro importante. Heredero y continuador de la Antropología Médica Crítica, ubica en la articulación entre hechos estructurales y significaciones sociales el lugar legítimo de los padecimientos infantiles y las representaciones y prácticas de las protagonistas centrales de la prevención-diagnóstico-atención-curación de los mismos: las madres.

Artesana de una "etnografía densa", Rosa María Osorio no sólo construye datos contundentes –a partir de prolongadas entrevistas con los sujetos centrales de la investigación cuya información nos brinda en una cuidadosa descripción– sino que, con la misma, va construyendo datos diferentes cuando la observa y analiza desde distintas ópticas. Un calidoscopio que ilumina de diferentes maneras el problema de investigación para mostrarnos la complejidad de las articulaciones sociales, familiares y personales que intervienen en la construcción de las representaciones y prácticas maternas referidas a los padecimientos de sus hijos.

Los resultados de esta investigación antropológica se despliegan en siete capítulos en los que, de manera analítica, se van exponiendo las diferentes aristas del objetivo central del trabajo definido por la autora, en la introducción del libro, como "la problemática de la construcción sociocultural de los padecimientos analizando la manera en que éstos son interpretados, elaborados y clasificados por las madres de familia, generándose estrategias de respuesta social que incluyen prácticas de curación, prevención y cuidado. Tratamos de demostrar que los saberes maternos tienen racionalidades particulares que expresan una determinada construcción sociocultural de los padecimientos, la cual puede ser estructurada e interpretada en términos de *sistemas de conocimiento y acción*" (p. 13).

Racionalidades que no son pensadas y analizadas de manera maniquea sino rescatando su complementariedad, conflictividad y contradicciones en la dinámica entre representaciones, entre representaciones y prácticas y entre estas últimas y las representaciones sobre las mismas.

Este objetivo central se especifica y circunscribe empíricamente a las 12 entidades nosológicas que seis madres de familia reconocen como las principales causas de morbilidad infantil y preescolar y que son agrupadas en padecimientos respiratorios, gastrointestinales y síndromes culturalmente delimitados.

Las seis madres pertenecen a grupos domésticos que, siendo representativos de una tipología, son caracterizados socioeconómicamente y según variables que comprenden número de hijos (vivos y muertos), edades, nivel educativo, inserciones y carreras laborales así como por sus posibilidades de acceso a los servicios de salud. La vida de estas mujeres, sus tiempos de trabajo y las carreras preventivas-diagnósticas y curativas que implementan para sus hijos tienen lugar en una localidad del municipio de Huixquilucan, Estado de México, muy próxima al Distrito Federal. Esto le confiere la dinámica laboral y de acceso relativo a algunos servicios de salud que la diferencian, como a otras, de las localidades rurales e indígenas del mismo estado.

En el capítulo teórico-metodológico (capítulo I) se discuten y vinculan los conceptos de modelos médicos (hegemónico, subalterno subordinado y de autoatención), mismos que se recuperan en el análisis posterior; y se los incluye tanto en su relación con los conceptos de *disease*, *illness* y *sickness*¹ como en la construcción de los modelos explicativos que las madres y los curadores construyen alrededor de los padecimientos infantiles.

La trayectoria de atención, eje a través del cual se instrumentan las representaciones y prácticas maternas respecto a los padecimientos de los hijos, es otro concepto central que permite, a lo largo de este trabajo, ver las formulaciones y reformulaciones diagnósticas y terapéuticas que las madres realizan en el proceso de búsqueda de la recuperación de la salud infantil.

De esta manera en los capítulos sobre "Los saberes diagnósticos y pronósticos", "Los saberes etiológicos y preventivo", "Los saberes terapéuticos y la trayectoria de atención" y "Estructura y condicionantes de la trayectoria de atención", este hilo conductor nos guía por los caminos, que estas mujeres recorren en su papel de cuidadoras y curadoras: desde las representaciones y prácticas respecto de los diagnósticos y pronósticos, sus evaluaciones de los signos y síntomas de gravedad y agravamiento, sus ideas y acciones respecto a la crianza temprana en relación con la prevención de enfermedades vinculadas a sus nociones de causalidad de las mismas hasta la explicitación de sus conocimientos

¹ La traducción es clara, aunque no unívoca en su significación para los dos primeros, como enfermedad y padecimiento, pero no tanto para el último cuando se le entiende como "malestar".

terapéuticos, la construcción de sus botiquines y prácticas curativas domésticas, las tomas de decisiones sobre el uso de los distintos curadores y la lógica subyacente para la continuidad o suspensión de los tratamientos, en vinculación con las condiciones sociales de vida.

Sin duda, el texto es mucho más complejo que lo que aquí se puede manifestar. Inscripto en los trabajos sobre el primer nivel real de atención, muestra las eficacias y los límites del accionar de la madre de familia, su vinculación y aprovechamiento de los recursos alopáticos y populares y el cuestionamiento que de su actuar hacen los profesionales biomédicos, en especial en lo que se refiere a la automedicación. Práctica que puede implicar riesgos, pero que se constituye en el recurso más utilizado y más probado para la resolución de las dolencias en el ámbito doméstico y cuya aplicación implica un aprendizaje diagnóstico de signos y síntomas así como una utilización de los medicamentos aprendida, en muchas situaciones, en la consulta médica.

Es un libro que convoca a diversos lectores; estudiantes y científicos de las ciencias sociales, estudiantes y profesionales de las ciencias de la salud y todos aquellos que, preocupados por las condiciones de salud-enfermedad de los conjuntos sociales, buscan respuestas para entender y atender la enfermedad más allá de los caminos demasiado recorridos por las políticas de salud. Una vuelta de tuerca que ajusta con mayor precisión el accionar de las mujeres madres como protagonistas condicionadas y transaccionantes del acto curativo pero no recursos inermes de las directivas e indicaciones del mundo médico.

Además de su contenido de calidad, éste es un libro formalmente bello; sin embargo, hay que atreverse a subrayarlo.

María Eugenia Módena
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social-D.F.



PORTAL, MARÍA ANA, COORD., *Vivir la diversidad: identidades y cultura en dos contextos urbanos de México*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 2001, 237 pp., ISBN 9706548580.

La extrema complejidad que asumen los procesos urbanos en la actualidad, tornan cada vez más ardua la tarea de aprehender globalmente la ciudad, mucho más si se trata de zonas metropolitanas como las que aborda la obra que nos ocupa: el Distrito Federal y Guadalajara. La publicación colectiva que coordina María Ana Portal, ofrece un testimonio de

los acelerados procesos de cambio que se viven en ambas zonas y del desorden, la inseguridad y la fragmentación social que tales cambios provocan, pero sobre todo, destaca la apertura de posibilidades para la antropología urbana para desentrañar la forma cómo los distintos grupos sociales producen significados y construyen un orden social a partir del cual puede comprenderse su articulación a la urbe.

La explicación de los fenómenos urbanos desde la diversidad social, cristalizó gracias a la conformación de un equipo de trabajo que estuvo constituido por un grupo interdisciplinario y multi-institucional que recibió financiamiento del Conacyt. Participaron investigadores y estudiantes de varias instituciones: CIESAS-Occidente, FLACSO, Colmex, la UNAM y el Departamento de Antropología de la UAM-I, organizados en cuatro equipos de investigación que se delimitaron en relación con determinados espacios geográficos. Las diferentes formaciones de los participantes (antropólogos, historiadores y sociólogos) y la diversidad en edad, experiencia profesional y urbana, constituyó, a decir de la coordinadora del libro, una experiencia enriquecedora pero difícil, impidiendo entre otras cosas elaborar conclusiones conjuntas y análisis comparativos. Afortunadamente esta incipiente experiencia antropológica de compartir con los estudiantes el trabajo de investigación en todas sus fases, incluida la publicación de resultados, cada día cobra más fuerza, pues será garantía de la renovación de ideas y del avance de la disciplina al ritmo de los cambios sociales que se dan actualmente.

La obra se inscribe en la discusión sobre el proceso de globalización y sus tensiones con el nivel local, como María Ana Portal señala en la introducción:

...la forma en que abordamos la ciudad implicó estructurar nuestra mirada en el franco intento por "rescatar" lo local y las identidades que allí se generan, comprendiendo que es en el espacio público local en donde los sujetos y las colectividades se articulan, viven y resignifican los procesos de globalización (p. 8).

Así es como en los once artículos que integran el libro, se aborda el estudio de la ciudad, privilegiando el significado que tiene la experiencia urbana para cada colectivo analizado. Los trabajos están agrupados en tres grandes bloques, los dos primeros aglutinan resultados de las investigaciones realizadas en las delegaciones de Tlalpan y Xochimilco en el Distrito Federal, integrados por tres y cinco artículos, respectivamente, que nos muestran distintas maneras del ser ciudadano según el

espacio territorial en el que se viva; el último, agrupa tres investigaciones, desarrolladas en el área metropolitana de Guadalajara, dos de las cuales no corresponden a grupos sociales con una base territorial específica. A pesar de que cada artículo privilegia el estudio de la dinámica interna de uno o varios sectores sociales determinados, el entramado urbano mayor siempre está presente.

Una de las preocupaciones centrales del texto es matizar la visión caótica que se tiene de las grandes ciudades mediante la búsqueda de identidades sociales, como vía que permite a los colectivos ordenar sus acciones y vivencias cotidianas en la ciudad. Dos de los equipos de trabajo, el de Tlalpan y el de Xochimilco, orientaron principalmente esta búsqueda sobre tres ejes ordenadores de sentido:

- a) El territorio, al que Portal define, retomando a Gilberto Giménez, no sólo como una determinante geográfica, sino fundamentalmente como "...una construcción histórica y una práctica cultural significativa, en donde la identidad social encuentra sustento" (p. 18).
- b) La historia local, en donde la versión oficial se conjuga con los recuerdos vivenciales dando como resultado diversos puntos de partida históricos en cada espacio seleccionado, que significan los modos de existencia social.
- c) Las prácticas culturales, asociadas a determinadas formas de organización, redes y relaciones sociales, con un anclaje histórico y territorial.

Las parcialidades urbanas seleccionadas en Tlalpan y Xochimilco buscaron el contraste: moderno-urbano, tradicional-rural. La comparación tiene siempre un punto de origen distinto; el pueblo, el barrio, la colonia, el fraccionamiento y la unidad habitacional, se presentan no como un *continuum*, sino como niveles territoriales imbricados entre sí y entretajidos en el complejo urbano mayor, donde las polaridades pierden validez, en tanto que ambos polos se dan en el mismo tiempo y espacio y con un alto grado de hibridación.

El territorio constituye una de las vías de entrada a las identidades locales en la mayoría de los trabajos, aunque con diferente énfasis. En Tlalpan, María Ana Portal contrasta las diferentes formas de apropiación del espacio urbano entre los habitantes de un pueblo, un barrio y una unidad habitacional y encuentra que el territorio no constituye la única dimensión explicativa del proceso identitario, sino que éste es resultado

de una conjunción de variables, entre las que la historia y la consolidación de redes locales, aparecen como relevantes. En el pueblo, el territorio, ligado a la lucha por la tierra y la tradición se constituye en un fuerte núcleo aglutinador. En tanto que en el barrio, este proceso se muestra desdibujado, la acción colectiva se genera principalmente en torno a lo religioso sin trascender a otros ámbitos. Finalmente, en la unidad habitacional, la vida social se orienta hacia afuera, sin un aglutinador histórico social, el aislamiento y la falta de vida colectiva son la consecuencia.

En Xochimilco, Julia Flores y Vania Salles comparan la pertenencia socioterritorial que se da entre barrios, pueblos, fraccionamientos y unidades habitacionales; el arraigo y el apego a la localidad, junto con las redes sociales, son los referentes identitarios del análisis. Los resultados muestran la compleja situación que genera el proceso de modernización, pues a pesar de que los barrios y los pueblos tienen un origen histórico común, en los primeros se encontró que la identidad local es más fuerte, ya que en los pueblos hay mucha gente recién llegada. Las unidades habitacionales y fraccionamientos representan el nivel de pertenencia socioterritorial más baja, pues las actividades de sus habitantes están más orientadas hacia afuera. Otras variables como la edad, el sexo y la ocupación, propician matices en la pertenencia socioterritorial. La investigación está sustentada en un aparato metodológico complejo, diseñado para abordar espacios de gran tamaño y diversidad, que puede ser muy útil a la investigación del fenómeno urbano.

El contraste entre pueblo, barrio, colonia y unidad habitacional en Xochimilco, también es estudiado por María Eugenia Ramírez, pero con un enfoque distinto al de Flores y Salles, ya que el interés se centra en la relación que hay entre la conformación social de la identidad y los espacios vividos, aquellos que al ser testigos de las vivencias sociales son significados y contruidos conceptualmente en la cotidianeidad. Los espacios de vida son estudiados conjugando dos ópticas: a) el espacio geográfico o externo, que da cuenta del impacto modernizador hacia las formas de vida de la sociedad xochimilca y b) el espacio vivido o interior, que refiere la manera de cómo a partir de la identificación y la convivencia diaria, se crean lazos entre los individuos y con el hábitat, de tal forma que en mayor o menor grado, la vida social actual lleva la huella de la sociedad anterior.

Otros trabajos que también tienen como punto de partida el territorio, se ubican en un solo plano espacial, como el de Angela Giglia sobre la Villa Olímpica. Éste muestra que los espacios residenciales cerrados

pueden ser interpretados como una respuesta a la inseguridad, heterogeneidad y fragmentación de la vida urbana, así como una búsqueda de distinción hacia el resto de la urbe; el adentro y afuera cobran relevancia simbólica, en tanto que el espacio interior está sometido a "otras leyes", encaminadas a crear un ambiente distinto al "afuera" y propiciar redes sociales.

Las concepciones contrastantes que se tiene sobre los usos de los espacios públicos, son analizadas en dos de los artículos que integran la obra. El primero, escrito por Adriana Aguayo y Mariana Delgado, se ubica en el centro de Tlalpan y muestra la tensión que se da entre los vecinos y las autoridades delegacionales en torno a la idea que cada uno tiene de este espacio público que es a la vez patrimonio histórico. Para las autoridades delegacionales es un espacio público de uso extensivo, en tanto que para los vecinos es un espacio público "semiprivado", su concepción de patrimonio histórico es menos dinámica y más conservadora, remite a la imagen de la ciudad de antes, cuando tenía una "escala humana"; su defensa de esta área como zona habitacional les ha llevado a organizarse. El segundo artículo es de Francisca Lima y aborda el estudio de los espacios públicos en Xochimilco. A través de un recorrido histórico, la autora muestra la divergencia en el significado y uso del espacio público entre los habitantes de Xochimilco y las autoridades locales.

Los trabajos de Raquel Guzmán e Ivan Gomezcézar Hernández se centran en la memoria histórica como elemento clave en la construcción de identidades en Xochimilco y Tlalpan respectivamente. Raquel Guzmán explora el problema a partir de la recreación de mitos y leyendas, dando cuenta de identidades culturales mezcladas en el espacio heterogéneo de Xochimilco, donde a pesar de la modernidad, la flexibilidad cultural lleva a que no se clausuren los elementos propios. Ivan Gomezcézar por su parte, resalta la importancia que ha tenido la historia fundacional entre el grupo de pueblos autodenominado Confederación de los Nueve Pueblos de Milpa Alta. Su estudio analiza la construcción de esta historia fundacional y encuentra el vínculo estrecho que guarda con la lucha de estos pueblos por la tierra; el rescate y la reproducción de esta historia dan legitimidad a su lucha.

El tercer bloque de trabajos, sobre la zona metropolitana de Guadalajara, está compuesto en primera instancia por los artículos de Patricia Safa y Lilia Solórzano, que abordan las distintas formas de organización ciudadana en Guadalajara. El primero de ellos se trata de la asociación vecinal de una unidad residencial y el segundo trabaja con una

muestra de organizaciones civiles que se asumen a sí mismas como organizaciones culturales. Ambos trabajos incursionan en la acción política ciudadana, su participación en los asuntos que incumben a la colectividad como posibilidades para mejorar las condiciones de vida de la ciudad y ejercitar la democracia.

Finalmente, el trabajo de Jorge Aceves nos introduce a la manera de cómo los procesos de globalización impactan en las formas de vida y de trabajo de los panaderos tradicionales y sus familias, así como sobre el significado que para el gremio y las nuevas generaciones tiene "el orgullo profesional". Muestra la forma como los panaderos han tenido que movilizar sus recursos para innovar y no sucumbir ante la modernización, pero también señala una tendencia a preservar una matriz simbólica identitaria, en la que la familia y la historia del sindicalismo juegan un papel importante.

María Cecilia Lara

Facultad de Ciencias Antropológicas-UNADY



REYES GÓMEZ, LAUREANO, *Envejecer en Chiapas: etnogerontología zoque*, Universidad Autónoma de Chiapas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002, 274 pp., ISBN 968-36-9849-2.

"Abre las puertas de tu casa, para que entre mi corazón ¿No eres acaso piedra preciosa? ¿No eres acaso fino pedernal? Así como las aves de hermoso plumaje dejan escuchar su canto, permíteme oír tu voz..." (p. 11).

Este fragmento del epígrafe inicial del libro, extraído de la mediación en un conflicto efectuada por un anciano zoque, facilita intuir lo que se confirmará en la obra, que el enfoque dado por Laureano Reyes privilegia la voz de los informantes. La presencia de los sujetos de estudio, a través de sus propias palabras, estructura el texto mediante la visión que los zoques tienen de su papel en el cosmos, así como de las etapas vitales que deben pasar para cumplirlo. De esta forma, la cosmovisión aporta un ritmo peculiar al contenido, al quedar matizado por la explicación de los propios zoques.

Si la temática es inexplicable sin tomar en cuenta dicho ritmo, también lo es sin conocer los trabajos previos del autor y los intereses que dieron lugar a la construcción de *Envejecer en Chiapas: etnogerontología zoque*.

Si se inicia por este segundo aspecto hay que concretar que el texto muestra las transformaciones de la vejez zoque a través de la interacción entre la cosmovisión y los roles sociales jugados en la actualidad, todo ello gracias a un acercamiento a la enfermedad, pobreza y marginación social que sufren los ancianos. Las disciplinas antropológica y sociológica le permiten abarcar temas clásicos, como la organización social, o adentrarse en discusiones médicas, más recientes en el ámbito de los estudios sobre Chiapas.

Sin embargo, hay que recordar que estos resultados no son fruto de un trabajo extemporáneo, tanto Laureano Reyes, como Susana Villasana, con quien ha escrito diversos artículos y un libro, llevan casi 20 años de investigación en municipios chiapanecos con hablantes del idioma zoque, de manera especial en el de Tapalapa. La obra *Estudios recientes en el área zoque*, publicada en 1988 por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), define sus intereses posteriores y recoge los avances previos, que para el caso de Reyes se encuentran en dos artículos (Reyes 1986a y 1986b). En ellos se interesa por elementos de la cosmovisión pero, en concreto, por el papel del sueño y las repercusiones que se derivan a través de ordalías oníricas.

Es a partir del libro mencionado cuando decantarán con mayor nitidez sus líneas de investigación, concretadas en temas relativos al cuerpo humano, la enfermedad, la nutrición y la terapéutica zoque, todo ello estudiado mediante un seguimiento lingüístico de primera mano del idioma; emparentado con la lengua mixe hablada por el autor.

En el libro publicado en 1988, su artículo "Introducción a la medicina zoque: una aproximación etnolingüística", refleja el modelo diseñado por Alfredo López Austin (1983) para establecer la tipología del cuerpo zoque, mientras que en posteriores trabajos no dejará de estar presente la referencia al especialista de los náhuas, pero sus obras adquieren un talante propio, singular, debido a los mayores conocimientos adquiridos en el campo y a un gusto por el dato etnográfico. Este último, en muchos casos, dejado en la voz de los informantes o, como en su tesis de maestría (1995), diseccionado en cuadros estadísticos, o en otros donde se enfatiza la percepción cosmovisional del hecho alimentario.

En definitiva, conocer la trayectoria profesional y los intereses del autor facilita comprender lo que arriba denominé el ritmo de *Envejecer en Chiapas: etnogerontología zoque*, puesto que, en este libro Laureano Reyes quiere dejar oír su voz, como el anciano de su epígrafe, una voz construida en el trabajo de campo y que parece ser, cada vez con mayor insistencia, una correa de transmisión del *otro*, por encima de la exégesis propia. En esta ocasión los encargados de aportar el contenido del

libro son ancianos de tres municipios de Chiapas, el ya mencionado Tapalapa, Copainalá e Ixtacomitán; los dos últimos lugares, a pesar de conocerlos por sus trabajos sobre la erupción del volcán Chichónal en 1982, no eran referencias frecuentes en sus estudios.

Por lo anterior, divido el acercamiento al libro en cuatro temáticas en forma de apartados, no coincidentes con los capítulos de la obra. El primero dedicado a la tipología cosmovisional referida a la edad y la vejez, el segundo muestra la voz de los ancianos, el tercero aborda el cambio de percepciones de la ancianidad indígena y, por último, tomaré en cuenta las propuestas e interpretaciones del autor, y señalaré algunos aspectos formales que construyen el texto. Las dos primeras podrían ser consideradas desde una perspectiva *emic*, mientras que las segundas desde la *etic* pero, en ambos casos, no debe olvidarse que el resultado final es parte de una tesis de doctorado (Reyes 1999), lo cual implica unos requisitos y una forma determinada de mostrar los datos obtenidos en la investigación.

La tipología cosmovisional referente a la vejez

El autor pretende "conocer cuál es la clasificación etérea del ciclo de vida individual de los zoques del Noroeste chiapaneco" (p. 92); para ello asume el método comparativo y confronta lo establecido con anterioridad por otros autores que trabajaron entre los zoques de Chiapas (Córdoba Olivares 1975), o entre parientes lingüísticos, como los mixes.

El resultado es la construcción, "desde la visión zoque" (p. 94), de un sinnúmero de cuadros que muestran las constantes correspondencias entre la percepción de la edad y el ciclo solar, todo ello dividido, a la vez, mediante el género de los involucrados.

Esta división etérea, que el autor traduce en 11 etapas de vida, se relaciona, al mismo tiempo, con el rol social jugado por los individuos. A cada etapa de vida, que es identificable con la fase solar, le corresponde un papel asignado en la sociedad. De igual manera, la muerte se relaciona con distintas fases lunares o edades nocturnas, que varían dependiendo cómo se produzca el deceso.

Tal explicación la recupera a través de lo que denomina *habla culta*, es decir, las expresiones habladas por los ancianos, diferentes a las conocidas por los jóvenes zoques. El aporte etnográfico se centra en la clasificación por edades y, también, en la terminología lingüística zoque, cada vez más escasa por la pérdida del idioma de las nuevas generaciones.

Diferenciaciones sexuales, por edades o roles sociales se engranan en un gran complejo analógico que relaciona la percepción del mundo, los elementos de la naturaleza y el papel que los seres humanos juegan en él, aspectos perceptibles a través de la explicación de Reyes o mediante la mencionada disección en cuadros.

Esto empata con un elemento que suele obviarse a la hora de analizar el papel de los ancianos en sociedades indígenas: su ubicación en el medio social en el que viven, por encima de los modelos ideales de clasificación. De tal suerte que el aparato cosmovisional se entrecruza, de manera efectiva, con la observación etnográfica y las experiencias vividas por los ancianos, motivo del segundo aspecto que abordo.

La voz de los ancianos

Sin la voz de los ancianos resulta incomprensible la obra y el anterior apartado. Sin embargo, el autor va más allá de la recopilación de datos y su posterior interpretación, los informantes se expresan en el texto, con mayor énfasis en el capítulo V: "Vejez y pobreza". Las distintas experiencias vitales de cuatro ancianos permiten que se establezca una relación entre los intereses de investigación y la historia vital, hecho que entrelaza, a través de la heterogeneidad de los casos, el análisis de Reyes con múltiples posibilidades de comprensión de la vejez.

Los informantes facilitan el acercamiento a las diversas manifestaciones de la vejez de manera abierta y no dirigida. Es decir, los casos no son pretexto para ratificar las hipótesis de la obra sino para abrir el conocimiento de una realidad compleja, con singularidades propias.

Las formas de vivir la enfermedad y las de asumir la marginalidad social son parte de estas singularidades pero, al mismo tiempo, el comportamiento que los ancianos hayan tenido en su vida. Éste es un punto relevante que se extrae del libro. La aparición de una reciprocidad diferida, aunque el concepto de reciprocidad sea tan controvertido como el de don, hace que Reyes denomine a este vínculo "sistema de reciprocidades" (p. 112), sistema que funciona mediante el cumplimiento de los roles sociales y las obligaciones familiares. Los padres que hayan tenido un comportamiento adecuado con sus hijos, donde se incluye la asignación de la herencia en vida, también podrán recibir de sus congéneres un tratamiento adecuado en sus últimos días de vida. La situación contraria conducirá al estigma del anciano. Esto ratifica lo que el mismo Reyes asegura tras la información recopilada: "Desde la perspectiva

zoque no hay una vejez, sino diferentes 'grados' de vejez tanto masculina como femenina, a los cuales se accede combinando una serie de factores tanto biológicos como socioculturales" (p. 125).

Cambios en la percepción de la ancianidad indígena

Lo anterior conduce a esa visión *etic*, que mencioné en párrafos precedentes, y mediante la cual se entiende una de las innovaciones del libro: la deconstrucción de la visión del anciano en las sociedades indígenas.

La discusión con especialistas sobre el tema, sobre todo con los que lo han tratado desde la idea de modernización, le sirve a Laureano Reyes para construir cuadros comparativos y, por encima de todo, para desmontar las convicciones que establecen una vejez homogénea, ya sea desde la perspectiva social o cultural. La comparación con sociedades occidentales, o al menos con los roles jugados por los miembros de la *tercera edad*, hace que el anciano zoque emerja en su heterogeneidad como una contradicción del modelo. Ésta podría ser entendida desde una visión evolucionista que ubicara la situación de los indígenas como una carencia, una inadecuación a los cambios sociales, sin embargo, la misma discusión del autor ofrece disfunciones del modelo en casos de sociedades industrializadas como la japonesa.

Este primer logro, que podría entenderse por la especificidad mexicana o indígena, tiene una prolongación radical al cuestionar la percepción etnográfica nacional. Los roles adjudicados desde la antropología al anciano indígena no se corresponden con lo vivido entre los zoques del presente. El anciano líder, hombre de respeto, idealizado en las sociedades tradicionales, no aparece como norma. Si alguna vez jugó ese papel, como se intuye hoy en día por ciertos cargos religiosos, o gracias a las mediaciones en conflictos y peticiones de novias, ya no lo realiza por el simple hecho de ser anciano. El rol desempeñado en su vida y la visión de sus vecinos resultan de mayor relevancia que el hecho mismo de la ancianidad.

De igual manera, su papel como transmisor de conocimientos, dador de palabras en el idioma, está siendo sustituido por jóvenes que tienen otros modelos de vida en sociedad y cuyo bilingüismo, o en muchos casos desaparición del idioma, es sinónimo de una distinta percepción de la vejez.

Comentarios generales

Esta vejez, desde la perspectiva abordada, no sólo se define por la edad o por el seguimiento de un modelo ideal inamovible, sino por los roles sociales asumidos o asignados. Para Laureano Reyes, el anciano ejemplifica la propuesta de cambios en las estructuras de poder establecida por Andrés Fábregas Puig (1986 y 1987) para los zoques. Las transformaciones históricas en las instituciones nacionales modificaron el papel de los ancianos en los puestos de decisión local, y estos cambios no han dejado de producirse hasta llegar incluso, como muestra la obra, a que en ciertas localidades el único cargo a su disposición sea el de panteonero (p. 221); el que controla el lugar donde serán enterrados los muertos.

Esta realidad, incuestionable entre los zoques actuales, se prolonga mediante la observación etnográfica de dos aspectos disímiles, aunque unidos a través de la discusión sobre la modernización. Me refiero a la violencia ejercida sobre los ancianos (p. 185 y ss.) y a la creciente migración de jóvenes a Estados Unidos. En ambos casos la precariedad de la herencia o la controversia que ella suscita producen reacciones que afectan la integridad física y la manutención del anciano en un proceso que es inseparable, como el autor insiste, de las modificaciones en los roles jugados.

Novedosa es, también, la presencia de las mujeres en el libro. Pocos autores, sin abordar la perspectiva de género, se preocupan por aportar información sobre ellas o sus puntos de vista, que incluyen su percepción de la vejez y de la enfermedad; tema este último que empata con otros trabajos realizados sobre antropología médica en Chiapas por Graciela Freyermuth y Jaime Page. Sobre el tratamiento de la enfermedad por el autor sólo mencionaré dos ejes que merecen la atención antropológica, uno es la reiterada voz de los ancianos en la descripción del autor, por encima de la frialdad estadística, y otro, no de menor interés, la carrera del enfermo como búsqueda, en distintos ámbitos de atención, de solución a sus dolencias y la incorporación del aludido concepto de reciprocidad en este entramado.

Lo expuesto demuestra una voz propia en el tratamiento de la vejez indígena, así como la ofrece, desde otro ángulo, mediante las propuestas lanzadas al final de la obra para su atención. Los hospitales sobre ruedas o las unidades de atención y convivencia de ancianos, como solución de problemas prácticos, empatan con otras medidas de previsión y análisis como la creación de centros de estudios gerontológicos, que determinen la planeación sobre el envejecimiento de la población. Todo

ello bajo un estricto respeto a sus derechos humanos –la lucha contra el despojo es un ejemplo– y a los conocimientos que poseen de la realidad que los circunda.

Para terminar, hay que destacar la pulcritud formal del libro, ejemplificada en la organización de los seis capítulos. La coherencia en la distribución de los temas tratados se aúna al equilibrio de los apartados, antecedidos por una introducción y finalizados con unas conclusiones. A ello hay que añadir la presencia de cuadros, gráficas y mapas que ayudan a entender, y a resumir, lo escrito, y que se conjugan con una precisa bibliografía y un listado de entrevistas y fuentes consultadas.

La escasez de estudios sobre el envejecimiento en México, en especial de la población indígena, las marginadas condiciones de vida que padecen los ancianos, sin nítidas perspectivas de futuro, las propuestas basadas en conocimientos de primera mano, y la detallada reconstrucción del ciclo vital, a través del recuento cosmovisional de los zoques, son un reclamo suficiente para los futuros lectores de esta obra madura de Laureano Reyes.

Bibliografía citada:

- CENTRO DE ESTUDIOS INDÍGENAS-UNACH, 1998. *Estudios recientes en el área zoque*. Chiapas: UNACH.
- CÓRDOBA OLIVARES, FRANCISCO R., 1975. "Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocotepéc y Chapultenango, Chiapas". En: Alfonso Villa Rojas y otros, *Los zoques de Chiapas*, pp. 187-220. México: INI.
- FÁBREGAS PUIG, ANDRÉS, 1986. "La transformación de las formas de poder entre los zoques: una hipótesis". En: *México Indígena*, n. 10, pp. 9-13.
- _____, 1987. "Las transformaciones del poder entre los zoques". En: *Revista ICACH*, 3ª época, n. 1, pp. 33-47.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, 1983. *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v. México: UNAM.
- REYES GÓMEZ, LAUREANO, 1986a. "El papel del sueño entre los zoques de Tlapala, Chiapas". En: *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, v. I, pp. 105-117.
- _____, 1986b. "El tribunal de I'PS TOJK". En: *México Indígena*, n. 10, pp. 14-15.
- _____, 1995. *Antropología de un volcán: migración y nutrición de comunidades zoques, a diez años de la erupción del Chichonal*. México: ENAH (tesis de maestría en antropología social).

_____, 1999. *Los zoques de Chiapas: salud, enfermedad y atención a la vejez*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte (tesis de doctorado).

Miguel Lisbona Guillén
Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste-IIA-UNAM



ROMERO CONTRERAS, ALEJANDRO TONATIUH, COMP., *Historia de la ciencia en México: la antropología*, Universidad Autónoma del Estado de México (Col. Ciencias Sociales, Serie Antropología), Toluca, 2001, 292 pp., ISBN 968-835-693-X.

Esta útil compilación de artículos sobre la historia de la antropología en México, reúne textos publicados en la revista *Ciencia Ergo Sum*, sobre todo en su sección "Historia de la ciencia" a cargo del etnohistoriador quien compiló el volumen y quien escribió varios de ellos.

La historia de la ciencia antropológica en México tiene sus antecedentes en la vida intelectual de la Nueva España, cuando se hicieron recuentos de estudios que hoy en día se considerarían propios de disciplinas antropológicas. Posteriormente, en el siglo *xix*, también se llegaron a escribir historias de la ciencia mexicana, por ejemplo, una de lo que hoy se denomina antropología física. Sin embargo, en la introducción se considera que fue en los años sesenta del siglo *xx*, cuando se empezó a examinar sistemáticamente la génesis de los conocimientos antropológicos.

Ciertamente, en los años sesenta y setenta del siglo pasado surgió una rama de avanzada o "de punta", como solía decirse hace unos años, que desarrolló científicamente la historia de la antropología en México, dejando atrás aquella legitimadora de tono apologético o meramente anecdótica que hasta entonces se hacía. La inquietud política en el gremio antropológico de esas décadas fue la que promovió este campo de estudio, tal vez porque la discusión sobre el futuro de la antropología mexicana, que tanto interesaba a sus practicantes, necesitaba abreviar en su historia para diseñar un futuro disciplinario partiendo del conocimiento sobre su naturaleza y los rasgos que hasta entonces la caracterizaban. Tras amainar la motivación política, continuó desarrollándose en un ambiente más propiamente académico. En la actualidad, la historia de la antropología en México ha dejado de estar entre los estudios de vanguardia, pero permanece su cultivo, aunque sin el impulso

inicial que desnudó instituciones y teorías prevalecientes y permitió vislumbrar diversas alternativas.

Con todo, su interés e importancia han quedado plenamente asentadas y quienes le dedican sus esfuerzos se han ganado el respeto de la comunidad científica, en un principio regateado, tal vez porque sus colegas veían mal que se estudiara cómo se hizo y se hacía antropología, en vez de hacer antropología. Este pero cayó por los suelos cuando se demostró, por ejemplo, que podía hacerse antropología del presente y pasado de la arqueología con la misma seriedad y rigor y aplicando métodos y técnicas científicas como lo hace un arqueólogo en una exploración. Y para mayor contundencia, la realización incluso de trabajo de campo entre sus sujetos de estudio, por parte de los historiadores y antropólogos de la antropología, mostró impecablemente que se trata de un área de estudio tan científico como el arqueológico o el lingüístico.

El compilador considera que en el presente la tarea se ha vuelto más compleja de lo que se pensó, debido al entrelazamiento de vidas, escuelas, instituciones y conceptos. Razón le sobra, pues lo que en un principio pareció una sencilla tarea de recopilación sistemática de datos fechados, pronto exigió marcos teóricos y análisis sofisticados que llevaran a una reflexión histórica, intelectual y política sobre lo que ha sido, es y puede ser la antropología mexicana.

Contenido

La compilación agrupa en tres partes sus artículos: una, dedicada a protagonistas destacados de la antropología en México; y las otras dos, a su enseñanza y algunas de sus líneas de estudio y desarrollo. Así, se aborda el inicio de la enseñanza de la antropología, la evolución de la geografía cultural y los estudios sobre ambiente y cultura, la antropología aplicada, el desarrollo rural, los estudios regionales y el concepto de Mesoamérica. A lo largo de estas tres partes, se trata la trayectoria y obra de Carlos de Sigüenza y Góngora, Edward B. Tylor, Alfonso Villa Rojas, Robert Redfield, Daniel Rubín de la Borbolla, Gonzalo Aguirre Beltrán, Efraín Hernández Xolocotzin, Ángel Palerm y Eric Wolf.

Algún artículo podrá parecerle mal logrado y acrítico al lector, pero al menos encontrará información interesante en su contenido. En cambio, la mayoría le parecerán dignamente escritos y reflexivos.

Como los artículos compendiados abordan una amplia gama de asuntos, si se le permite a este reseñador, aquí se evitará hacer una exhaustiva descripción del contenido, pues ello exige considerable espacio;

mejor se hará referencia sólo a unos cuantos de los tópicos tratados en los artículos, acotando una serie de recomendaciones sobre la manera de abordarlos y otra serie de advertencias al lector. Mediante ese procedimiento y omitiendo el nombre de los autores de los escritos e incluso de los personajes estudiados, con objeto de evitar personalizar tales recomendaciones y advertencias, será posible hacer una reseña a la vez crítica y constructiva. Así pues, véanse a continuación algunos temas que se desprenden de esta compilación.

La ciencia novohispana

Sé ponen de relieve como rasgos notables de la ciencia novohispana: el coleccionismo de antigüedades, documentos, libros y otros productos que formaron el conjunto de materiales para la investigación y el reconocimiento científicos; el interés por aplicar el conocimiento en la solución de problemas prácticos; el enfoque que hoy se llamaría interdisciplinario; el pasado como campo de estudio; y la configuración de una ciencia desarrollada por españoles criollos arraigados en la Nueva España, la cual contribuyó a sentar cimientos culturales e ideológicos de su futuro nacionalismo.

La geografía cultural

Se proporciona un panorama de la geografía cultural en México, la cual enriquecería considerablemente su contenido si recordara también la antropogeografía introducida en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en su primera época de existencia, la arqueología seguidora de Gordon Childe, la corriente marxista de estudios sobre la sociedad y la naturaleza y el análisis crítico de los programas de desarrollo agrícola (como la llamada "revolución verde").

La polémica sobre Mesoamérica

Se reconstruye el desarrollo del concepto de Mesoamérica, considerando la adopción anglosajona del mismo, lo cual tiene indudable interés. El lector debe, por su lado, completar la lectura del compendio con la consulta de información sobre la concepción alemana original y los antecedentes de la ciencia mexicana decimonónica, cuyo estudio del "México

antiguo" prefiguró el futuro concepto. En caso de estar específicamente interesado en un estudio de la citada visión anglosajona, considérese que un mejor título del artículo dedicado a ella podría ser: "La recreación de la idea de Mesoamérica en el pensamiento estadounidense".

Por otra parte, si consideramos al autor del concepto, queda una pregunta sin responder: ¿cómo pudo haberse formulado en términos de la teoría marxista de la historia?, pues su descubridor ni respondió a esta pregunta que siempre quedó abierta, aunque casi nunca se hizo explícita.

Además, queda también por verse: ¿cómo seguir la pista de Mesoamérica propiamente dicha: como manera de vivir, como cultura, como civilización, como un modo de producir los bienes de subsistencia, como un tipo de sociedad que ya no existe o que sobrevive transfigurada en su versión campesina? O para preguntarlo de otro modo: ¿de qué se habla cuando se hace referencia a Mesoamérica: de una sociedad, una organización política, una cultura, una civilización, un área cultural, una economía?

La antropología aplicada

Se repasa lo que ha sido la antropología aplicada, planteando una gran pregunta y una de las mejores del compendio: ¿cuál ha sido la realidad social mexicana producida por dos siglos de capitalismo y 50 años de desarrollo acelerado? Para responder sería preciso aceptar nada menos que el reto de hacer la antropología del capitalismo en México, lo cual equivaldría a considerarlo como el objetivo mismo de la disciplina en la actualidad, es decir, todo un proyecto científico.

Los personajes del gremio antropológico

Otra destacada aportación de la compilación es su descripción de las trayectorias de diversos personajes. Uno de ellos en particular fue un etnógrafo que vivió la sorprendente cantidad de 101 años. Su semblanza permite conocer su fascinante vida, durante la cual pudo comparar y, literalmente, vivir dos mundos históricos: el maya decimonónico y el incorporado del siglo xx. Lo interesante es conocer cómo hizo su trabajo de campo y ordenó y escribió sus datos. Ello permite caracterizar lo que ha sido la antropología realmente existente en México, haciendo a un lado, de una buena vez, la que tuvo como modelo a la inglesa.

Al estudiar las figuras antropológicas nacen a veces sospechas de actividades y filiaciones que se silencian por temor a la calumnia, pero que pueden tenerse como hipótesis plausibles. Por ejemplo, en algún caso es evidente la información del artículo dedicado a cierto personaje, la probabilidad de que él haya fungido como agente, espía y/o ideólogo al servicio de los gobiernos estadounidense y mexicano, algo cuyo interés histórico es indudable. Esta probabilidad tiene relevancia, más que para emitir un juicio político o moral, para conocer el patrocinio del desarrollo de ciertas antropologías y sus respectivos objetivos. Más fácil de conocer es la posición social de una figura, lo cual contribuye al conocimiento sociológico del gremio antropológico.

La antropología estadounidense: ¿generadora de la mexicana?

En varios textos de la compilación se aborda la presencia e influencia de las antropologías estadounidenses en México. Notable es la visión de quienes, a pesar de las abundantes y rotundas evidencias del desarrollo de la ciencia novohispana y la mexicana posterior del siglo xix, sostienen que la antropología en México la hicieron originalmente estudiosos extranjeros.

También sorprende la razón a la que se le atribuye el interés por México de los estudiosos europeos y estadounidenses: "la fuerte dosis de etnicidad" del país. Como si Estados Unidos careciera de ella, siendo el mosaico étnico más diverso y heterogéneo de todo el continente americano.

Uno de los conceptos desarrollados y aplicados por una de las escuelas de la antropología estadounidense en México fue el del *continuum folk urbano*, al cual se le dedica atención particular en el compendio. En su época, su influencia en la ciencia antropológica en México fue perceptible; sin embargo, cabe preguntarse por qué, a la larga, apenas dejó huellas, luego de haberse usado a manera de comodín teórico y desechado cuando los antropólogos mexicanos formularon sus propias explicaciones teóricas de la realidad rural mexicana. Esto último fue particularmente claro en los estudios agrarios de los años setenta del siglo xx, cuando varias corrientes mexicanas se abocaron al estudio de la cuestión agraria. Con todo, hay que consignar que la citada escuela estadounidense estimuló los estudios de "comunidades" rurales, el campesinado y los reestudios de poblados y regiones investigadas en el pasado. Décadas después, tuvo considerablemente más éxito la influencia de un antropólogo estadounidense interesado en los campesinos como

entidad humana, social y cultural. Un libro suyo dedicado a ellos en general y publicado en español el año de 1971 tuvo una aparatosa repercusión en México, donde toda una corriente de seguidores logró prosperar haciendo investigación de campo bajo su enfoque y postulados teóricos, produciendo numerosos libros y artículos.

Dicho autor había ya influido antes, junto con un antropólogo catalán, en la apertura de la arqueología mesoamericanológica adoptando un enfoque más antropológico y menos descriptivista. Su libro, resumiendo la antropología física, lingüística, arqueología y etnología de Mesoamérica, publicado en español el año 1967, había resultado superior a las síntesis arqueológicas hasta entonces publicadas, pese al esfuerzo de éstas por describir la arqueología mesoamericana en un marco histórico general, pues éste fue incapaz de sustituir la ausencia de una reconstrucción de la civilización propiamente dicha, la cual sólo era adivinada en descripciones del origen, distribución y características de los asentamientos humanos, su arquitectura y restos materiales.

Pero fue su libro teórico sobre el campesinado el que tuvo una repercusión mayor. A su difusión contribuyó el hecho de que la lectura de esa obra fue relativamente más accesible, en comparación con la de los estudios marxistas sobre la cuestión agraria que entonces también prosperaron explosivamente. Sin duda, tal influencia fue importante en: a) el acrecentamiento del, ya de por sí, notable interés de esos años en este campo de estudio, y b) la adopción de enfoques regionales que superaron el estudio de las llamadas "comunidades" consideradas erróneamente "cerradas". El antropólogo estadounidense, autor del libro de 1971, se convirtió en el gurú intelectual de la corriente mexicana que lo siguió y que se llegó a calificar de "campesinista". Ésta se desarrolló explícita e implícitamente como una antropología alternativa que eludía la constitución, estructuración y organización de las clases sociales y su lucha entre ellas en el país, sus regiones y localidades. La intención ideológica y el interés político de esta omisión fueron patentes y están a la vista de los lectores.

Las formas de hacer historia de la antropología en México

Para el compilador, en los artículos reunidos se discuten tres formas de historiar la antropología en y sobre México:

1. Relatar cronológicamente acontecimientos y sucesión de personajes, vidas y hechos.

2. Analizar instituciones y escuelas que formaron corrientes de pensamiento.
3. Estudiar el desarrollo y aplicación de los conceptos básicos creados por personajes y escuelas académicas.

Los lectores tendrán más puntos de vista y podrán omitir, reagrupar o agregar otras formas. Como sea y dado su notable desarrollo, este campo exige actualmente el uso de fuentes primarias, en particular los documentos, los testimonios orales, la fotografía, las ediciones originales de investigaciones antropológicas y las fuentes primarias fielmente publicadas. El uso de las secundarias se ha convertido sólo en apoyo adicional o bien, en material para elaborar ensayos, mientras la investigación histórica propiamente dicha está basando hoy en día su desarrollo en materiales de primera mano. Lo que puede hacer una historia de la antropología así elaborada está ejemplificado en esta compilación, al abordar los orígenes de la enseñanza de la antropología en México.

La memoria histórica faccionaria

La compilación tiene un valor agregado inesperado. Algunas cuantas partes pueden usarse como fuente de conocimiento sobre un fenómeno notable de la historiografía antropológica en México: el interés de cada facción política del gremio por construir su propia memoria histórica.

Por supuesto, esas historias facciosas han tenido frecuentemente como rasgo la apología de sus trayectorias; es interesante conocer las maneras cómo se ha hecho esto. La menos creativa ha consistido en la enumeración simple del *curriculum vitae* de una figura sin mayor análisis ni evaluación. También se hace apología de escuelas y antropologías completas, por ejemplo, de la preetnología inglesa mexicanóloga, aunque se critica la sustracción y el contrabando de "antigüedades" que se hizo en México para enviarlas a Inglaterra.

Pero lo más interesante es la elaboración de historias de corrientes gremiales que, además de hacer apología de sí mismas y sus líderes intelectuales y políticos, ha procurado hacer recuentos históricos que pretenden ser, más que reconstrucciones de su desarrollo, la historia misma de toda la antropología mexicana, barriendo la memoria de las demás facciones. De tal manera, que usan el pasado conocido para aparentar descender en línea directa de los supuestos fundadores de la antropología mexicana, como ha sido tomado por tal algún renombrado fraile y cronista del siglo XVI, a pesar de lo riesgoso que es asignar la

paternidad de una disciplina científica a un sólo personaje y de que éste difícilmente puede ser considerado propiamente un “antropólogo” en términos actuales. Y en un arrebató desmesurado, se enlistan como obras cumbre de la antropología mexicana compilaciones de ensayos de sus líderes, olvidando las obras que fueron modelos de investigación de campo y análisis de datos de los años veinte a setenta del siglo pasado. En honor a la verdad, hay que decir que este olvido premeditado puede percibirse no sólo en una corriente sino en varias, las cuales enumeran sus propias hazañas, más allá de cualquier evaluación realmente objetiva y resultado de retrospecciones que en verdad abarquen el total del universo de investigaciones y reflexiones de los antropólogos mexicanos y extranjeros mexicanólogos.

Particularmente es notable este fenómeno en las corrientes no marxistas, deliberadamente antimarxistas o de plano anticomunistas. A diferencia de la antropología con enfoque marxista que procuró incorporar a su propia memoria histórica a diversas figuras, sobre todo las afiliadas al nacionalismo revolucionario y populista del siglo xx, la no marxista omitió deliberadamente la tradición antropológica inspirada en las luchas populares y los movimientos por las libertades democráticas. Esta corriente fue tanto más negativa cuando, a veces, se expresó promoviendo el olvido, ya no sólo de cualquier atisbo de la llamada antropología marxista, sino incluso de la ciencia novohispana y la decimonónica, considerando sólo como única antropología historiable la que prosperó desde que la antropología estadounidense hizo sentir su influencia en México, en particular desde la década de los años cuarenta del siglo xx. De más está decir lo conveniente que esto resultó para la expansión del nuevo imperio mundial en México.

Se trata de una corriente desarrollada en buena medida por descendientes de españoles, criollos arraigados y algunas minorías étnicas europeas, acomodados y educados en una preferencia visible por seguir las pautas de alguna de las corrientes de la antropología estadounidense, a pesar de que ésta los ignora a ellos casi del todo. Reacia a tomar en cuenta la tradición antropológica mexicana, algunos de sus miembros protagonizaron la corriente antimarxista de los años setenta del siglo pasado.

Así pues, un elemento de interés en esta compilación es proporcionar fuentes interesantes para conocer la manera de descalificar el estudio de la constitución de las clases sociales y la lucha entre ellas, permitiendo así analizar cómo se quiso construir una antropología y una historia de ésta específicamente no marxista, como alternativa anticomunista en la conformación de la actividad académica nacional e, incluso,

regional en algunos estados del interior. Dicho esto sin que, de ninguna manera, sea el propósito de este reseñador hacer aparecer toda esta compilación como una colección de textos no marxistas, ni mucho menos anticomunistas. Lo que aquí se dice es que ésta contiene algunos pasajes, sólo algunos, que permiten conocer dicha corriente y que eso es ciertamente útil para su conocimiento histórico.

Despedida

Hasta aquí, se ha renunciado a reseñar el contenido de todos y cada uno de los artículos compilados. En cambio, se han enumerado y, a veces, comentado algunos de los tópicos abordados, llamando la atención sobre ciertos puntos interesantes y alertándolos sobre los enfoques polémicos con el cual son abordados, esperando así despertar su curiosidad por estos artículos y provocar la discusión entre los lectores y los autores.

El reseñador se ha esforzado en omitir nombres, pues estos suelen despertar pasiones entre los colegas, desalentando la reflexión crítica absolutamente indispensable en la actividad académica y la reflexión intelectual. Sin embargo, quiere hacer una excepción con Efraín Hernández Xolocotzin, "Xolo" como cariñosamente le llamaron sus alumnos y admiradores.

A algún lector desinformado puede sorprenderle que un artículo de esta compilación antropológica se dedique a este ingeniero agrónomo, orgullosamente tlaxcalteca y defensor incansable de los campesinos y su agricultura. Sepa que, a partir de los años setenta, sobre todo, fue creciendo su autoridad entre los antropólogos mexicanos dedicados al estudio de la agricultura campesina y al de la antropología ecológica. La admiración que despertaba su gran conocimiento del campo mexicano, en particular de la agricultura del maíz, pero también de otros aspectos más, y su denodada lucha por enseñar una agronomía que tenía en el campesinado mexicano su mejor maestro, llegó a expresarse en una medalla que el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales le otorgó en cierta ocasión, durante una reunión académica. Quien esto escribe todavía recuerda haberlo sorprendido, tras haber recibido la presea en una cajita y ya pasado el breve intermedio cuando se le entregó, sentado con la medalla entre sus manos, mirándola y acariciándola con mirada de abuelo benévolo y la sonrisa de quien apreciaba ese modesto, pero bello gesto de los antropólogos mexicanos que así reconocieron su valor e influencia sobre ellos. Por eso, que no por otra cosa, ese artículo está incluido, porque los antropólogos, aunque quizás él no se dio

cuenta, lo adoptaron entre ellos como uno de los suyos. A él quiere dedicar el reseñador estas notas para significar así la valía de hacer una ciencia al servicio de México y su gente, lo cual no es ya poca cosa en estos aciagos tiempos en que vemos desmoronarse ante nuestros ojos la configuración de nuestro amado país. La presencia de "Xolo" en esta antología permite recordar que una antropología comprometida con la nación y su pueblo fue y sigue siendo posible.

Carlos García Morá

Dirección de Etnohistoria-INAH



RUTSCH, MECHTHILD Y METTE MARIE WACHER, COORDS., *Alarifes, amanuenses y evangelistas: tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana (Col. Científica, 467), México, 2004, 461 pp., ISBN 968-03-0050-1.

Por más buena salud que le atribuyamos a las historias de las ciencias en México, dedicar un libro al análisis histórico de la antropología y ciencias sociales en México es algo digno de elogio. Preceden al libro de Rutsch y Wacher excelentes estudios, como el de Guillermo Zermeño, *La cultura moderna de la historia: una aproximación teórica e historiográfica* (2002); la reciente biografía intelectual de Mendieta y Núñez de Margarita Olvera (2004) o *El leviatán arqueológico: antropología de una tradición científica en México* de Luis Vázquez (2003), entre otros. Pero lejos de haber agotado el tema, con estos trabajos se revela cuán urgente es mirar los pasados de las disciplinas sociales en el contexto nacional así como ponernos a reflexionar sobre cómo escribir, en algunos casos, reescribir esas historias. Múltiples interrogantes cruzan los textos que editaron Rutsch y Wacher: ¿cuáles son los intereses de conocimiento y los intereses políticos que han definido el desarrollo de estas ciencias?; ¿cómo escribir la historia de las ciencias sociales que no se reduzca a determinar su grado de cientificidad; o bien a narrar pasajes y epopeyas de sus autores?; ¿cómo evaluar la relación de los intelectuales y su vínculo con los estados nacionalistas, desde el Porfiriato hasta los posrevolucionarios?; ¿pueden estas historias y estudios sociales de las ciencias prescribir o proponer nuevas perspectivas de conocimiento?; ¿sirven para evaluar las responsabilidades éticas de los llamados científicos sociales? Son estas preguntas las que nos exigen avanzar y plantear la necesidad de nuevos trabajos, justo como éstos que han compilado Rutsch y Wacher.

El contenido de la obra

Integrado por 17 artículos, escritos en diferentes perspectivas, estilos y temáticas, en el libro se abordan los más diversos aspectos de la historia del quehacer antropológico en México. Esta diversidad, sin embargo, es parte de su riqueza pues, comparten las mismas preocupaciones. Como bien lo señala José Luis Vera en su texto introductorio al libro, tal diversidad invita a proponer una clasificación, aun cuando se sabe que cualquier intento es arbitrario y artificial. Con el fin de avanzar en mi comentario, dividí al conjunto de los textos compilados en tres grandes grupos. El primero, donde ubico los textos de Carlos López Beltrán y Fernando Castañeda Sabido quienes discuten nuevas perspectivas teóricas que permitan hacer y pensar otras historias de las ciencias sociales; el primero desde la historia conceptual y el segundo desde la sociología ensayan respuestas al problema de dar cuenta de las ciencias sociales más allá de los clásicos determinismos sociológicos e historiográficos. Los artículos de Nicanor Rebolledo y Sergio Ricco comparten esa misma preocupación; pero ellos la plantean desde la posibilidad de crear "híbridos disciplinarios" o perspectivas interdisciplinarias. Rebolledo lo hace pensando en los puntos de confluencia o de encuentro entre educadores y antropólogos, y Ricco discute la necesidad de construir puentes entre la discusión jurídica actual y la antropología. En estos casos, lo educativo o lo jurídico no se abordan como objetos de conocimiento de la antropología. Más bien, son ventanas de análisis para la antropología mexicana que hunde sus raíces en la cuestión indígena y campesina donde la educación y el sistema jurídico consuetudinario cruzan los problemas de esta sociedad multicultural.

Un segundo grupo de textos siguiendo una perspectiva sociohistórica se concentra en las comunidades que contribuyeron a los orígenes de la antropología como disciplina. Ahí están los interesantes artículos de Bárbara Cifuentes, Rosa Brambila, Rebeca de Gortari, Mechthild Rutsch, Haydée López, Leif Korsbaek, Tonatiuh Romero, Carlos Castañón, José Roberto Gallegos. Exponiendo la trayectoria de distintos grupos, el conjunto de artículos logra mostrar la compleja relación entre la voluntad política de los investigadores y la política de las instituciones que formalizó y estandarizó el quehacer de los antropólogos en este país. Analizan los distintos cursos de institucionalización de la disciplina, desde los museos, la Secretaría de Educación o de las propias revistas especializadas en arqueología y antropología, aparecidas a fines del siglo XIX y principios del siglo XX.

En ese mismo grupo caben los sugerentes artículos de Rafael Guevara Fefer, Fernando González, Ana María Crespo, Beatriz Cervantes y Alba

González. Pero, a diferencia de los anteriores, éstos abordan a la antropología poniendo en el centro al “antropólogo (mexicano)”; entonces la “comunidad” se opaca y el investigador, como ego, aparece. Tomados en conjunto muestran en sus diversas tareas y prácticas a los clásicos (y los no tanto) personajes de los siglos *xix* y *xx* afeitados en los trabajos antropológicos, arqueológicos o lingüísticos: Manuel Orozco y Berra, Francisco Pimentel, Joaquín García Icazbalceta, Gumesindo Mendoza, Alfredo Chavero, Nicolás León, Paul Kirchhoff hasta Ángel Palerm, entre muchos otros. Estos artículos constituyen el grueso del libro y, como lo señalan Guevara Fefer, Fernando González y Mechthild Rutsch, el saber del “antropólogo” del siglo *xix* no reconocía las fronteras disciplinarias que el de hoy reconoce: sabían de farmacia, medicina, historia natural, etnología y lingüística; eran literatos, aficionados a la paleontología, enseñaban historia patria, participaban en excavaciones arqueológicas. Mirados desde sus más variados intereses, pasiones y dificultades, los estudiosos de la antropología se nos muestran con más de un perfil e identidad. En esas biografías no son héroes sino sujetos con intereses políticos, ligados a los proyectos de las instituciones educativas (museos, escuelas y revistas) y a las políticas del estado porfiriano y posrevolucionario. Se documenta así que en la práctica no había *el* antropólogo, un personaje unívoco, sino sujetos con diversos rostros e identidades, marcadas por sus compromisos y negociaciones con instituciones del Estado Mexicano, el “problema” indígena o sus conveniencias políticas. Como lo señala Rutsch, no es igual escribir desde el Museo Nacional y sus *Anales* que trabajar en la Dirección de Inspección y Conservación de Monumentos Arqueológicos; tampoco es lo mismo hacer antropología en la Universidad Nacional que en la Universidad Iberoamericana; formarse y recrearse en las exploraciones de campo, confiado en la observación antropológica y arqueológica o bien en la reflexión teórica; no es igual, yo agregaría, ser antropólogo hombre o mujer.

El resto de los artículos del libro operan desde un ligero pero significativo desplazamiento: el antropólogo aparece en primera persona y habla de sus posibilidades y dificultades, poniendo especial énfasis en su propia narrativa y escritura. Con respecto al primer grupo se invierten los términos, pues acá el sujeto (que conoce) se mira a sí mismo –como objeto– y se arriesga, analizando su escritura (que siempre será sobre los otros), a preguntarse ¿quién soy yo? Me refiero a los textos de Fernando López, Carlos García Mora e Ignacio Rodríguez García; artículos que, de algún modo, están anunciados en las reflexiones de Castañeda Sabido y López Beltrán.

Puestos en este orden, los artículos del libro de Rutsch y Wachter delinean un camino que va del antropólogo como creador/portador de teorías hasta llegar al punto en que se mira al espejo, colocándose como producto, por momentos subproducto de sus compromisos teóricos y negociaciones políticas. Este ligero movimiento, no perceptible en algunos de los textos compilados, es algo que me parece digno de ser mencionado como uno de los aspectos centrales del texto que comento.

Como lo señala Castañeda Sabido, las ciencias sociales (al menos la historia, la sociología y la propia antropología) han tendido a desplazar o poner en el centro al "sujeto" (lo que esto quiera decir es asunto de mayores y profundas reflexiones para lo cual les remito al libro), abandonándose teorías como la del *rational choice*, estructuralismos, determinismos históricos. En sintonía con este problema del retorno del sujeto, Fernando López Aguilar nos introduce al reciente debate sobre la escritura de la arqueología y la antropología y nos recuerda que una cosa es escribir desde el pedestal de la ciencia, colocando al antropólogo en una posición de poder frente a su objeto y otra la postura que reconoce que en el acto de escribir sobre el otro y lo ajeno existen varias formas de observarlo; que inciden en el horizonte de nuestro presente. El ensayo de Carlos García Mora es una reflexión sobre el antropólogo como autor. Para él, sólo a través de la escritura éste se afirma como tal; piensa que el resto de sus actividades, como la recolección de información o trabajo de campo, adquieren sentido cuando se redacta un artículo, un libro. Ignacio Rodríguez analiza esas narrativas enfatizando los compromisos políticos y conceptuales de vena paternalista, compromisos indigenistas políticamente ineficaces, unos conservadores, otros tantos racistas.

Estudiosos y estudiados: entrejuego de identidades

Frente a la pregunta cómo generar nuevas historias y sociologías de las ciencias sociales, otras que nos lleven más allá del paternalismo indigenista, más acá del todo se vale relativista, muchos han avanzado proponiendo interesantes y complejas perspectivas teóricas, críticas de los determinismos y las posturas de la objetividad de la ciencia como espejo de la naturaleza. En este empeño, sin embargo, considero relevante abrir un espacio, siquiera como una rasgadura, para pensar en el propio antropólogo, como sujeto en la historia.

El ponerse frente al espejo significa estar dispuesto a mirarse y a preguntar cómo el antropólogo y, en general, los científicos sociales se identifican y, por extensión, se diferencian del otro, de sus objetos de

estudio. En las posibles respuestas que se ofrezcan al ¿quién soy yo? estará implícito lo que se dice o se cree del otro. La posibilidad de analizar este aspecto se abre cuando nos atrevemos a revisar nuestras identificaciones como sujetos que hablamos y escribimos sobre los otros, de otros tiempos y lugares. Algunos artículos de este libro invitan a repensar al antropólogo que, como sujeto que conoce, se colocó en posturas etnocéntricas, al antropólogo cuya identificación fue con un sujeto racional y objetivo, unidad sin rupturas, ni contradicciones colocando a los otros, sus objetos de estudio, como sujetos de un pasado fragmentado, colonializado, empobrecidos y sin más sentido en la historia que el que les ofrecía el análisis antropológico. En ese juego de identificaciones, el antropólogo se posicionó como el único "portavoz" del otro (el indio), sin reconocer que todo acto de escritura es un acto de poder. Lo que resulta de este tipo de identificaciones es una narrativa teórica y política embebida de sujetos centrados en sí mismos, o como decía Marx de los burgueses en *La sagrada familia*, de alguien que "en su representación insensible y en su abstracción sin vida, (puede) inflarse hasta convertirse en un átomo, es decir, un ser desprovisto de toda relación, autosuficiente, sin necesidades, que se basta a sí mismo y está dotado de absoluta plenitud" (1967: 187). A lo largo del libro se afirma lo que todos sabemos, que los indios han sido el sujeto por excelencia de la antropología mexicana y justamente, el problema ha sido ¿cómo analizarlos y problematizarlos sin revisar las identificaciones del propio antropólogo? Quizás los análisis de la sociología y las historias de la antropología deberían contemplar esta "vuelta de tuerca" que nos obligue a vernos en el espejo, ya no como lo idéntico a nosotros mismos (absolutamente completos, dotados de absoluta plenitud), sino como implicados en esos otros que se analizan, como parte de lo fragmentado, contingente y subjetivo. Reconocer en el quehacer de la historia y la antropología la fascinación por, al mismo tiempo que el miedo de los otros, en este caso los indios o las mujeres, nos abriría la posibilidad de reconocer que en el origen de la antropología y de las otras ciencias sociales se han fabricado distancias (temporales y de lugares) entre el observador y el observado, entre el sujeto y el objeto de conocimiento; entre el antropólogo y el indígena; entre el presente y el pasado. Con ello no se cancelarían o anularían esas distancias pero nos permitiría reinventarnos en otras historias y narrativas históricas, sociológicas y antropológicas.

Este tema que he puesto de relevancia no agota la riqueza de los análisis y ensayos compilados en el libro de Rutsch y Wachter, aunque es un aspecto que se sugiere a lo largo del libro mostrando cuán sugerentes son los textos ahí compilados. Más aún, nos invitan a la valiosa y

compleja tarea de repensar la cuestión de cómo crear historias alternativas para la ciencia en países marginales como México, nos confirma además que no basta con tener nuevos temas o el archivo con las mejores fuentes. En fin, nos estimulan a preguntarnos otra vez, ¿qué se ha hecho y cómo se ha desarrollado la antropología?; ¿cuáles han sido sus preguntas explícitas e implícitas?; ¿de qué sirven el antropólogo y sus narrativas?

Bibliografía citada:

- MARX, CARLOS Y FEDERICO ENGELS, 1967. *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo.
- OLVERA, MARGARITA, 2004. *Lucio Mendieta y Núñez y la institucionalización de la sociología en México*. México: Porrúa/UAM.
- VÁZQUEZ, LUIS, 2003. *El leviatán arqueológico: antropología de una tradición científica en México*. México: Porrúa.
- ZERMEÑO, GUILLERMO, 2002. *La cultura moderna de la historia: una aproximación teórica e historiográfica*. México: Colmex.

Laura Cházaro
Centro de Estudios Históricos-Colmich



VARGAS CETINA, GABRIELA, COORD., *De lo privado a lo público: organizaciones en Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa, México, 2002, 200 pp., ISBN 970-701-293-5.

Conocer las dinámicas y modalidades que caracterizan a algunas organizaciones en el Estado de Chiapas de fin del siglo xx, nos explica Gabriela Vargas Cetina en tono modesto, fue el eje articulador de las espléndidas investigaciones que constituyen el libro *De lo privado a lo público: organizaciones en Chiapas*.

En un diálogo imaginado con Eric Wolf, los estudios de caso que nos presentan María Dolores Palomo Infante, Ronald Nigh y Gabriela Vargas Cetina aportan a las ciencias sociales una fresca y novedosa aproximación a las organizaciones. Para estos tres especialistas, las asociaciones lejos están de ser entidades fijas, monolíticas y cerradas. Por el contrario, los estudios de caso que presentan dichos autores (o, más apropiadamente: los marcos teóricos y metodológicos en los que se sustentan los

diversos análisis que conforman esta obra), problematizan a cortapisa esta conceptualización. Al hacerlo, los tres estudiosos tienen el tino de reconstruir, ante nuestros ojos, los procesos asociativos que van cambiando con el tiempo. Las organizaciones son, afirma acertadamente Vargas Cetina, procesos. Procesos inacabados, aclara Nigh. Por ello, aunque no lo explicitan, sus narrativas se tejen con una fina aproximación diacrónica y, simultáneamente, con el presente etnográfico, los cuales logran con éxito entreverar las dinámicas de poder al interior de dichos procesos y entre éstas y el contexto mayor que las conforma (y, al cual, de una forma o de otra, reconfiguran).

Esta manera de concebir las organizaciones rompe, de entrada, con los acartonados y viejos, mas aún vigentes, esquemas para el entendimiento de las organizaciones, que se han generado desde disciplinas sociales otras que la antropología (y, en más de algún caso, desde la antropología misma). Baste recordar la reciente publicación de un conjunto de estudios de caso que se realizaron con el fin de entender y explicar el "éxito" o el "fracaso" de organizaciones de corte económico de agro-productores de México y Centroamérica. En esta obra la organización se concibió como "una estructura con reglas internas que permiten la relación entre sus miembros, la división del trabajo y el establecimiento de responsabilidades y derechos" (p. 20). A pesar del esfuerzo que los autores realizaron por incorporar las dimensiones social y cultural a la económica, no lograron explicarnos:

- cómo es que se tejen las relaciones entre los sujetos que constituyen las organizaciones;
- cómo van éstas cambiando;
- cómo se articulan los procesos asociativos con otras redes de relaciones y maquinaria de poder, tales como "la familia", los parientes, las jerarquías políticas, las corporaciones, otras organizaciones de corte humanitario desarrollista (como es el caso de las ONG), de los estados.

Lejos están de permitirnos entender, como sí lo hacen los estudios de Palomo, Vargas y Nigh:

- cómo y por qué se da la acción colectiva;
- qué les significa ésta a los sujetos que viven y objetivan el proceso asociativo;
- cómo se da el engranaje de las organizaciones con la globalización neoliberal –con sus tensiones, contradicciones y conflictos.

Los sólidos estudios históricos y etnográficos que componen este libro, nos aclara la coordinadora de la obra, privilegiaron el entendimiento de procesos asociativos cuya distinción descansaba en la procedencia étnica de los actores. Empero, no todos los capítulos se refieren a los indígenas y a sus formas de organización, como bien nos avisó de entrada la coordinadora. El capítulo de María Dolores Palomo Infante sobre cofradías se ocupa de los indígenas. Estos son también los sujetos centrales de análisis de las organizaciones artesanales que estudió Gabriela Vargas Cetina. Ronald Nigh observa, en su capítulo sobre organizaciones de productores de café orgánico, que quienes fungieron como sus sujetos de estudio no fueron únicamente indígenas. Los miembros de las tres asociaciones que nos presenta Nigh, al igual que aquellos de las cofradías que estudió Palomo y de aquellos que conforman las tres cooperativas de tejedoras que examinó Vargas, reflejan y refractan las desigualdades de las sociedades a las que pertenecen los socios de las organizaciones en estudio. Estos actores se distinguen por poseer formas diferenciadas de prestigio y poder (material, simbólico y político), por no compartir necesariamente ni la misma filiación partidista, ni la misma ideología.

En este sentido, los diversos procesos asociativos estudiados por los tres antropólogos comparten, con la mayoría de las organizaciones de corte económico que han surgido en la fase neoliberal del Estado Mexicano, la capacidad de romper y traspasar (no sin alterar) las fronteras socioculturales, económicas y de poder que informan la cotidianidad de los actores. Estos procesos asociativos también se nos presentan como la fluidez (no sin contradicciones y conflictos) que marca las distinciones de género, étnicas, de militancia política y aun de clase entre los socios.

Así, Palomo, Nigh y Vargas dibujan las organizaciones como proyectos no terminados, siempre en proceso de llegar a ser. Al hacerlo argumentan que, como en muchos otros casos de organizaciones autónomas de reciente creación, las organizaciones productivas y aun las de ayuda mutua son espacios resultantes de la voluntad de los sujetos de incidir en el cambio y mitigar la incertidumbre que le acompaña. Aun en aquellos casos en los que las organizaciones en tanto forma institucional son impuestas, como Palomo lo muestra atinadamente en los casos de las cofradías, quienes las constituyen transforman dichas arenas en esferas de resistencia, de apropiación y resignificación de la dominación. Las organizaciones, objetivadas en las cofradías, son plataformas de gestión y recreación de lo propio y, simultáneamente, domesticación e impugnación de los ejercicios y tecnologías de poder que los que les dominan intentan imponer.

Los autores de *De lo privado a lo público*, nos muestran con agudeza y veracidad las formas en las que los procesos organizativos concretizan, para quienes los componen, nichos de oportunidad, de esperanza basados en una comunidad imaginada de intereses, anhelos, ideas y prácticas –comunalidad que a veces es cuestionada por ellos mismos, otras por las relaciones que tejen dichos actores con los diversos contextos a los que se encuentran vinculados–. Nigh clama, como otros especialistas del campo mexicano, que el surgimiento de estos procesos organizativos está en estrecha relación con el adelgazamiento del estado y, por otro lado, con la cruda exposición de los agroproductores a las fuerzas homogeneizantes y excluyentes de la globalización. Al hacerlo, empero, Nigh nos muestra las formas en las que los miembros de las nacientes organizaciones toman ventaja de sus acciones colectivas, logrando, con ellas, arrebatarse al flujo global el espacio para articular su producción, en los términos que la demanda exige: calidad y singularidad con base en las cualidades orgánicas del café. Si bien Nigh cuestiona que esto conlleve ventajas económicas significativas para los socios de las organizaciones, las cuales se traduzcan en jugosas ganancias, con maestría Ron Nigh nos muestra el espacio abierto por las organizaciones como aquel en el que los sujetos pueden recrear y fortalecer su identidad colectiva. Las organizaciones de corte económico son, en la narrativa de dicho autor, el espacio local de construcción de la heterogeneidad que, no sin contradicciones y tensiones, caracteriza a la globalización.

Los procesos organizativos como objetivaciones de la dinámica tensión homogeneidad/heterogeneidad son también creativamente aprehendidos en los estudios de caso que nos presenta Gabriela Vargas Cetina. Más aún, mediante una narrativa sólidamente construida, desde el recuento de las dinámicas de construcción de la teoría y del movimiento mismo de las cooperativas internacionales, Vargas Cetina devela las formas en las que las organizaciones están estrechamente vinculadas y, de hecho, son configuradas por, e inciden en la conformación del, contexto mayor que les circunda. Esta vinculación de lo local con lo global, la cual es sagazmente aprehendida por Nigh, es nuevamente expresada en las articulaciones que Vargas explicita de los procesos organizativos que ella estudió con otros de corte similar que se dan en espacios otros que el del Estado Mexicano.

Lo que pareciera ser el propósito compartido por los sujetos de estudio que constituyen las organizaciones que abordaron Palomo, Nigh y Vargas –y por otros que, aunque no son analizados directamente por estas investigaciones, comparten la experiencia asociativa–, objetivo que los lleva a enfrascarse en procesos organizativos de corte económico,

es creer que la acción colectiva les permitirá ser constructores activos de su propio destino y, por ende, constructores de sus condiciones históricas. Unas condiciones, que valga resaltar, les permitan alcanzar niveles de vida dignos.

La organización, ya sea para la ayuda mutua o para la comercialización como medio para hacer eficientes las actividades productivas, descansa en lo que James Scott denomina "economía moral", esto es: la cooperación que se da entre individuos en pos de un bien común. Lo anterior, remarca Palomo en su narrativa, conlleva, a la vez que abre el espacio para, la búsqueda de la equidad, representatividad y ayuda mutua entre quienes se embarcan en el proyecto asociativo. Los procesos organizativos son concebidos y, de hecho vividos, como medios de liberación. No en balde, señala Vargas en el detallado recuento del movimiento cooperativo internacional y lo reitera Nigh en su capítulo sobre las asociaciones de cafetaleros, que las organizaciones son atractivas para sujetos sociales en apariencia tan dispares porque las organizaciones ofrecen:

- la posibilidad de membresía abierta sin discriminación;
- la participación y control democrático de dicha instancia por sus miembros;
- la autonomía de la nueva colectividad;
- la neutralidad en términos de política formal, religión y educación.

Palomo, Nigh y Vargas, sin embargo, cierran sus trabajos señalando –no sin cierto desencanto y posición crítica– las limitaciones que tiene, en lo cotidiano, la acción colectiva que informa y da forma a los procesos organizativos. La participación es en apariencia de todos por igual. Sin embargo, son los líderes de las organizaciones quienes entienden y se hacen cargo de los teje manejes colectivos. Este bemol en la participación es un llamado a cuestionar el juego democrático que se dice informa las organizaciones.

Más fuerte se torna este llamado cuando Vargas Cetina nos narra que el liderazgo del proceso asociativo es externo en los casos de la Casa del Tejido y de Tejiendo Juntas. Es importante señalar, empero, que éste es un cuestionamiento que se hace extensivo a las organizaciones de corte económico que se han venido dando en el México rural en el contexto de la globalización neoliberal. En algunos casos, como el de los productores de Amatlán de Cañas en Nayarit, se señala la ausencia de participación equitativa como el explicativo del fracaso de la organización. La pregunta queda, prendida en el silencio:

- ¿Es posible una participación democrática en las organizaciones?
- ¿Cómo se manejan los componentes que, según Eric Wolf, son inseparables de todo proceso asociativo, específicamente las disputas por el poder y las fricciones entre grupos con intereses o concepciones de la organización misma encontrados?
- ¿Quiénes, cómo y por qué participan en los conflictos internos?
- Y ¿quiénes lo hacen en aquellos que se dan entre la organización y otros procesos mayores, como el estado y el capital a la par de sus respectivas maquinarias de poder?
- ¿Es, de hecho, necesaria la participación democrática como principio rector de los procesos asociativos?
- O ¿es simplemente la membresía voluntaria la que da fuerza y forma a estos procesos asociativos, como parecieran proponer el estudio de las cofradías de Palomo y el de la cooperativa "Tek Lum Antzetik" de Vargas Cetina?

Para la coordinadora de esta obra, los procesos asociativos que constituyen el eje articulador del análisis en su conjunto se identifican por ser "empresas sociales". Podría detenerme en este punto y recalcar la relevancia que este libro cobra frente a las prácticas discursivas neoliberales que tan enérgicamente parecieran informar los Programas del Estado Mexicano. La contribución a la generación de conocimiento que lleva a cabo *De lo privado a lo público: organizaciones en Chiapas* rebasa, con creces, los límites de las ciencias sociales.

Es fuerte, sin duda alguna, categorizar los procesos asociativos como "empresas sociales". "Empresas sociales" puede leerse como un negocio en el cual un grupo de agentes, unen fuerzas para alcanzar satisfactores de corte social –ya sea mejoramiento de las condiciones de vida, elevar la eficiencia de la cadena productiva (en particular de la comercialización) y una incidencia "de abajo hacia arriba" sobre el desarrollo y manejo de los recursos locales–, los cuales se acompañen, simultáneamente, de ganancias para los miembros de la organización y conlleven un modo de vida digno para estos actores y para sus familias o, en su defecto, la mitigación de la pobreza de quienes están embarcados en estos proyectos colectivos. El punto nodal de estas "empresas sociales", nos recuerda Nigh, es la superioridad que conlleva la "racionalidad colectiva" y, con ella, las normas de reciprocidad, confianza mutua y los sistemas de prestigio que inciden en las decisiones y acciones del grupo. Los trabajos de Palomo, Nigh y Vargas nos muestran, de diversas formas, cómo se dan acciones colectivas de agentes que comparten un objetivo común específico, el alcance del cual es facilitado por la movilización del capital

social de las comunidades a las que pertenecen los actores en cuestión vía su organización. Los estudios de caso de Palomo, Nigh y Vargas quedarían, con ello, como lecturas obligadas para los especialistas del estado neoliberal y del México globalizado hoy por hoy.

Sin demeritar la importancia que esta obra pueda tener para el enriquecimiento de las políticas públicas que tienen que ver con los menos protegidos —a saber: agroproductores e indígenas— desde una perspectiva crítica, mas siempre propositiva, me gustaría rescatar la singularidad que estos aportes representan frente a otros estudios realizados sobre procesos organizativos de corte económico. Me refiero, en particular, a la fresca (mas no por eso, menos compleja) mirada que, desde la antropología, hacen estos distintos estudios de caso donde los actores dejan de ser “variables económicas”.

Al hacerlo, no sólo recobran su voz... sino que se nos muestran como sujetos que, aun con desencanto e incertidumbre, luchan por forjar su cotidianidad, que lloran y esperan, que construyen su hoy y el mañana de ellos, de sus hijos y de los hijos de sus hijos aprovechándose, mediante las organizaciones que conforman, de las bondades tanto como de las limitaciones y contradicciones de la globalización neoliberal que les envuelve.

El problema que queda, empero es porqué a pesar de los esfuerzos de los autores, los socios de las asociaciones insisten en presentárenos bajo la imagen del *homo economicus*...

Guadalupe Rodríguez Gómez
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social-Occidente



YANES, PABLO, VIRGINIA MOLINA Y ÓSCAR GONZÁLEZ, COORDS.,
***Urbi indiano: la larga marcha a la ciudad diversa*, Dirección de**
Equidad y Desarrollo Social-Gobierno del Distrito Federal/Universi-
dad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2005, 413 pp., ISBN
968-5720-41-X.

Resultado de las presentaciones realizadas en el Seminario Permanente “Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad”, que organizan la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), se publica este volumen, con 17 ensayos y una presentación, en el que se muestra una amplia y sugerente gama de enfoques y problemas con los cuales se enriquece el conocimiento

sobre los procesos de diverso orden que conducen a la configuración de la diversidad étnica en las ciudades mexicanas, pero sobre todo en la capital del país, la Ciudad de México, con mucho la mayor concentración urbana nacional.

Entre las mayores contribuciones de este volumen está el señalamiento de diversos problemas a los que se caracteriza con rigor y finura teórica, conduciéndonos por senderos novedosos y ampliando nuestras concepciones acerca de un fenómeno de extrema complejidad que no sólo marca el siglo xx, sino que se ha constituido en uno de los grandes temas de nuestro posmoderno y globalizado presente, el de la creciente urbanización en países hasta hace poco ocupados en la producción agrícola como actividad económica dominante. A este importante proceso de crecimiento urbano habrá que añadirle el ingrediente que le da color y genera agudos conflictos marcados por el racismo y la discriminación: la diversidad étnica.

La breve presentación que hace Pablo Yanes nos orienta sobre los temas y los autores que participan en el volumen, destacando algunas de las más importantes contribuciones contenidas en los trabajos. Éstos se organizan en tres partes: la primera, contiene cuatro ensayos históricos; la segunda, reúne seis trabajos teóricos, tres dedicados a analizar diferentes facetas del racismo, dos que analizan las políticas públicas y uno que ofrece un modelo teórico de la interculturalidad; la tercera, nos presenta tres breves textos preparados por funcionarios que ocuparon el cargo de coordinador territorial en pueblos de tres delegaciones (Milpa Alta, Xochimilco y Tlalpan), un sustancioso ensayo etnográfico y tres balances (uno sobre las acciones desarrolladas por el Programa de Apoyo a los Pueblos Originarios, otro sobre la experiencia de las organizaciones indígenas en la Ciudad de México y un tercero sobre los encuentros realizados entre los hablantes de náhuatl desde 1987 y promovidos por un intelectual de Milpa Alta).

La primera parte el ensayo que abre es un erudito estudio sobre el gobierno colonial en Xochimilco, escrito por Juan Manuel Zeballos, un conocido investigador que ha hecho antes otros trabajos sobre el mismo tema y muestra un profundo conocimiento sobre las fuentes históricas, particularmente archivos de diferente tipo y trabajos de los cronistas más importantes. La transformación gradual del gobierno del *altepetl* por parte de la nobleza xochimilca a consecuencia de la imposición del cabildo español es documentada a lo largo del dominio colonial, lo que se expresa, entre otros aspectos, en la conversión de un sistema tripartita a uno centralizado, lo que ciertamente violenta las normas de la tradición política local.

Evidentemente, este trabajo marca una pauta para otras investigaciones que se requiere hacer hasta abarcar a los pueblos y señoríos que ocupan la Cuenca de México a lo largo del periodo novohispano. La rica tradición historiográfica sobre la constitución de la ciudad fundada por los españoles nos ha proporcionado una sustanciosa perspectiva sobre la vida y la cultura de criollos y peninsulares, de sus conflictos y de su conversión gradual en los sostenedores de un patriotismo criollo cuyas concepciones llegan hasta nuestros días. Es tiempo ya de mirar el reverso de esa historia, la de los pueblos indios que no sólo llegan a formar parte de esa ciudad, sino que son sus constructores y los que la nutren y la mantienen con servicios diversos.

Para eso Teresa Rojas, en el segundo ensayo histórico, nos abre una ventana por la que se nos permite ver el duro esfuerzo desplegado por los pueblos indios para proveer de mano de obra y de materiales a la Ciudad de México. Tanto a través del trabajo forzado como del repartimiento los trabajadores de los pueblos indios contribuyeron decisivamente a erigir la ciudad española; los mayores contingentes procedían de Chalco, Xochimilco y Tetzaco, las entidades políticas más grandes de la Cuenca de México, junto con los tepanecas y los integrantes del vencido México-Tenochtitlan, reagrupados en las parcialidades de San Juan y Santiago. Este texto recoge la presentación en el Seminario, respaldada por una extensa obra de la autora sobre los trabajos de investigación en torno a las obras hidráulicas prehispánicas y la tecnología agrícola, particularmente las chinampas.

Los otros dos ensayos de carácter histórico se refieren a sendas ciudades coloniales, la antigua Valladolid, hoy Morelia, y Mérida. Carlos Paredes nos refiere cómo se funda Valladolid el 18 de mayo de 1541 en el contexto del conflicto en el que se enfrentan el obispo Vasco de Quiroga y el virrey Antonio de Mendoza; lo que resulta de una gran importancia es el hecho de que en esta fundación juega un papel importante un considerable contingente procedente de diferentes señoríos de habla náhuatl, como son Tlaxcala, México, Tetzaco, Huejotzingo y Nochistlán, los que se organizan en el Barrio de San Juan de los Mexicanos. Para el año de 1620 se registran 15 barrios de indios, lo que significa que antiguos pueblos que rodean la ciudad son devorados por ella y convertidos en barrios urbanos, un proceso que subsiste hasta nuestros días y que tiene en la Ciudad de México una de sus expresiones más dramáticas.

Otro promotor importante de la incorporación de pobladores indios a la ciudad es el clero, cuyos integrantes, para tener mano de obra accesible, organizan nuevos barrios en torno a sus iglesias. Al respecto Carlos Paredes apunta:

Los barrios de indios de la ciudad se formaban, físicamente, a la manera de los pueblos y villas españolas, con su capilla y plaza al centro, hospital, sus calles formadas y en torno a éstas las casas y huertos familiares. Políticamente se constituyeron en algún momento bajo el esquema del cabildo español, con su gobernador, alcaldes, mandones y demás, como sucedió en múltiples pueblos de indios y que la legislación española reconocía como república de indios (pp. 112-113).

El siglo XIX acentúa el proceso de expropiación de las tierras de los barrios indios y la expulsión de sus habitantes, como sucede en 1848 para construir la Alameda y el Paseo de San Pedro, como era la moda de la época. Es decir, ésta es la otra modalidad que se seguirá con mayor frecuencia, a medida que se remodela la ciudad y se reorganiza su población, en cuyos planes no hay lugar para los indios, a los que se margina de muchas maneras. Sin embargo, la población india tiene una presencia y una participación sustantiva en la configuración de la cultura, la sociedad y la política urbanas, como lo expresa el autor citado:

No está por demás insistir en que toda la obra construida tanto religiosa como civil, toda la obra de infraestructura de la ciudad, las labores agrícolas y de cuidado de la ganadería, así como el suministro de requerimientos constructivos y de otro tipo, en todo ello, la mano de obra indígena fue sencillamente básica y determinante en toda la época colonial; sin embargo, hasta ahora la historia urbana y política de la ciudad tan sólo ha visto a estos grupos indígenas como fuerza de trabajo, sin considerar su aportación como pobladores, fundadores incluso y como parte constitutiva de la sociedad que se conformó y compartió una historia común, aun marcada por la diferencia social, étnica, política y religiosa (p. 108).

Pedro Bracamonte, por su parte, nos ilustra sobre el lugar de los indios en el plano de la ciudad de Mérida, fundada en 1542. Los nueve barrios de indios se sitúan extramuros de la ciudad, de ellos el de San Cristóbal está integrado por los tlaxcaltecas que llegan con Montejo, el conquistador, y quienes se autocalifican como "mexicanos"; pero el barrio que tiene el mayor número de ellos, es el de Santiago.

En la administración política y religiosa, dependían de Santiago los habitantes de los barrios de Santa Catarina y de La Ermita de Santa Isabel; al menos así lo indican algunas transacciones de solares de ese lugar que requirieron de la autorización del cacique y cabildo de Santiago. Debemos advertir que a pesar de su paulatina integración a Mérida, los barrios de Santiago, Santa

Catarina, San Juan, Santa Ana, San Cristóbal y San Sebastián mantuvieron durante todo el siglo XVIII sus propias autoridades indígenas y muy seguramente, además de los solares de sus habitantes, poseían tierras de jurisdicción y también tierras de *ch'ibales* o de linaje y de particulares (pp. 132-133).

Estos dos sugerentes ensayos nos indican la necesidad de mirar, desde la perspectiva de la composición pluriétnica de las ciudades a partir de su fundación, el carácter dinámico de su diversidad y descubrir así la ceguera que han introducido tanto el racismo de una parte de la propia historiografía como el nacionalismo que ha exaltado el mestizaje. Es de importancia fundamental volver sobre nuestros pasos y estudiar con mucha atención la constitución de las ciudades mexicanas a lo largo del periodo colonial para entender mucho de sus peculiaridades y de su cultura, en términos de una diversidad en la que se fundan.

En la segunda parte tres ensayos nos ofrecen sendas miradas sobre el racismo que impregna las relaciones interétnicas. En el primero, Alicia Castellanos resume datos e interpretaciones publicados en dos libros de reciente aparición, su trabajo describe las formas específicas que asumen la discriminación y el racismo en Cancun, Mérida, San Cristóbal de Las Casas, Oaxaca, Huauchinango, Tenango de las Flores y la Ciudad de México. Aunque todas ellas son parte de la vida cotidiana y de las relaciones políticas y culturales, sus manifestaciones son diversas y van desde la violencia abierta hasta muchas otras formas sutiles, aunque ciertamente no menos violentas, como las implicadas en las diferentes maneras de exclusión. Un rasgo común de las clases dominantes es su reclamo de blancura:

El color blanco es una cualidad exclusiva de las élites, marca de distinción que se expresa en el discurso cotidiano, en la prensa, en espacios universitarios y en las zonas turísticas, sobre todo, de las ciudades de Mérida y Cancún. Por ejemplo, Mérida es blanca, los hombres del poder han sido los blancos, el gobierno durante la guerra de castas era el gobierno de los blancos. El valor del color moreno se define frente al blanco y hay una disputa interclasista por una inmensidad de tonalidades de lo moreno, que acercan y alejan del estereotipo indígena y desvalorizan en la medida en que se oscurece (p. 147).

La marca común en las representaciones de las clases dominantes es su origen colonial, "pero su uso en cada región, siempre despectivo, es diferenciado", dependiendo del carácter de su inserción en la economía

y en la política regionales (p. 149). Así, entre los numerosos ejemplos que aporta Castellanos, se destaca el papel que juegan los maestros de educación básica y media en la reproducción de los prejuicios y la discriminación en el espacio escolar tanto en las comunidades y los centros urbanos regionales de la Sierra Norte de Puebla como en la propia Ciudad de México.

Otro ámbito particularmente permeado por el racismo es el de las relaciones laborales y, específicamente, en aquellas situaciones en las que se ocupa mano de obra no calificada, como es el caso de la construcción de viviendas en las ciudades de Cancun y México, en las que se ocupa a trabajadores indígenas, sobre todo a migrantes; mal remunerados y sin prestación alguna, los trabajadores realizan los trabajos más pesados y peligrosos.

Cristina Oehmichen, a su vez, se centra en los migrantes indígenas de la Ciudad de México, privilegiando en su análisis aquellos espacios en los que se advierte la discriminación; esto le permite reconocer un proceso de reforzamiento de las identidades étnicas, lo que llama "segunda etnicización", como una respuesta al racismo de que se les hace víctimas. Asimismo, a través de un experimento, en el que usa palabras-estímulo relacionadas con lo indígena, consigue respuestas que le conducen a la definición de los estereotipos compartidos, tanto los que corresponden a los que ejercen la discriminación como aquellos otros que poseen los que la padecen.

Por ejemplo, los resultados obtenidos en la exploración realizada entre el "grupo urbano popular", mostraron que términos como "indio" o "indígena" se asociaban con:

Gente del campo, gente sin cultura, gente con tradiciones, gente sin preparación, gente que no es de aquí (de la ciudad), gente sucia, indigentes, miserables, marginados, nuestros antepasados, sucios y borrachos, gente que no quiere trabajar, gente que explota a sus hijos, ignorantes, sumisos, sirvientas (p. 205).

Uno de los espacios de discriminación es la escuela, pues en ella los niños indígenas son objeto de burlas. Oehmichen se refiere al caso de una escuela primaria que está precisamente atrás de Palacio Nacional, donde los niños triques reaccionan al hostigamiento de que son objeto formando un grupo cerrado que no se relaciona con el resto de sus compañeros. Otro espacio más, característico del entorno multiétnico de la Ciudad de México, es el de la vecindad, es decir del entorno social donde los migrantes indígenas se instalan para vivir. En un caso los vecinos

acusaron a una familia mazahua de estar formada por drogadictos y no dudaron en denunciarlos en un programa de televisión en horario estelar; en otro caso, un grupo de otomíes que se había instalado en un edificio semiderruido de la colonia Roma sufrió el incendio provocado por sus vecinos.

En el comercio informal de las calles del Centro Histórico de la Ciudad de México también se expresa el racismo hacia los vendedores indígenas: desde los años setenta era evidente la represión ejercida contra las familias mazahuas, lo que llevó a preguntarse sobre el origen aquellos indígenas que realizaban diferentes formas de comercio informal. Se reconoció entonces la red establecida entre migrantes y comunidades de origen, pero eso no ha atenuado la violencia en todas sus formas.

Sin embargo, la situación más sorprendente es la del racismo expresado en la administración de la justicia hacia los migrantes indios. No sólo se encarcela con mucha frecuencia a los comerciantes indígenas, sino que se ignora su especificidad lingüística, asumiendo sus dificultades para expresarse en español como una agravante. La situación no es mejor en clínicas y hospitales, donde los indígenas también se ven expuestos a sufrir tratos vejatorios. En la reproducción de los estereotipos racistas y en la discriminación tienen un papel importante los medios de comunicación masiva. "En la televisión pocas veces aparecen personas de piel morena. Cuando así sucede, los actores salen representando a la servidumbre o personajes cómicos" (p. 220).

Para los indígenas que participaron en el experimento realizado por Cristina Oehmichen los habitantes de la ciudad son buenos y malos, pero son descritos como "presumidos, gente que se cree superior a ellos: 'creen que son más que nosotros nada más porque hablan mejor; son abusivos y gandallas, son gente de razón'... 'se visten mejor: nos dicen que somos unos indios ignorantes, que somos sucios, que les vamos a pegar los piojos'" (p. 215). Las conclusiones que aporta Cristina Oehmichen me parecen significativas para entender la complejidad de la situación y de las soluciones que se pueden ofrecer:

La lucha por los derechos indígenas va mucho más allá de las modificaciones legislativas. Existe un prejuicio compartido que tiende a negar derechos específicos a las comunidades indígenas. Dicho prejuicio se integra a las representaciones sociales compartidas de origen colonial, las cuales se vieron renovadas con el nacimiento y consolidación de la moderna nación mexicana... La lucha por la democracia y la ciudadanía, por tanto, pasa por la disputa en el terreno de la cultura y por transformar las representaciones sociales de origen colonial (pp. 223 y 224).

El tercer ensayo que realiza otra aproximación al racismo es el escrito por Marta Romer, quien analiza la situación que muestra la identidad étnica de los hijos de migrantes en la Ciudad de México. Contra lo que podría suponerse, la generación nacida ya en la ciudad no necesariamente se integra plenamente a las relaciones sociales y culturales vigentes en la gran capital del país. A partir de un planteamiento centrado en el análisis de la identidad como una estrategia puede profundizar en las complejidades de los procesos que se reconocen en los hijos y nietos de los migrantes indígenas.

Marta Romer propone una tipología de las respuestas encontradas: un tipo corresponde a aquellos que aceptan la identidad étnica como natural, otro lo compone quienes la asumen como una identidad secundaria, y el tercero es conformado por quienes de plano la rechazan. Cada tipo es analizado para reconocer matices, así en el primer tipo hay quienes expresan una identidad étnica positiva, o quienes relacionan la identidad con el lugar de origen de los padres, otros definen su identidad étnica como un hecho objetivo, en tanto la remiten a la de sus padres. Para el segundo tipo la autora encuentra que tal identidad étnica secundaria se presenta en jóvenes menores de 19 años o en aquellas personas que tienen una relación conflictiva con sus padres indígenas. En el tercer tipo, el de la identidad étnica rechazada, también aparecen variantes; de ellas la que muestra las condiciones extremas que conducen a la negación es la correspondiente a familias donde se presentaron situaciones de alcoholismo y violencia hacia la esposa y los hijos, con pobreza y discriminación padecidas en la infancia y adolescencia (pp. 240-241). En el conjunto de elementos implicados en la construcción de la identidad étnica y en la pérdida de la misma la posesión de una lengua amerindia juega un papel central. Aunque se encuentran situaciones en las que se mantiene la identidad indígena sin hablar la lengua, en ellas otros aspectos destacan, relacionados tanto con el carácter de las relaciones con las comunidades de origen como con un proceso de transformación que encuentra en tal identidad una reivindicación política y cultural.

En contrapunto con estos tres espléndidos ensayos que analizan el racismo en el contexto urbano nos encontramos con el trabajo que nos presenta Luz María Chapela, en el que se construye un modelo teórico de la interculturalidad para aplicarse en el campo de la educación; con claridad y coherencia se define a la interculturalidad, y se analizan las condiciones de su aplicabilidad en el currículo escolar. Pensar esta propuesta en el panorama establecido por los tres ensayos referidos

abre diversas cuestiones de orden metodológico y plantea problemas que indudablemente nos ubican en la encrucijada que se nos presenta en la coyuntura política contemporánea.

Los dos ensayos que completan esta segunda parte nos remiten a las políticas públicas dirigidas a la población indígena de la Ciudad de México. Por una parte, Dolores Figueroa hace un planteamiento sustentado en la dialéctica migrante / originario y enmarcado en una discusión desde la perspectiva de la antropología posmoderna y de su corriente poscolonial; esto tiene la ventaja de ubicar la problemática en un ámbito de mayor generalidad, al abarcar situaciones y debates que se dan en otras partes del mundo, pero sobre todo en países que comparten rasgos de su condición política y cultural con México, particularmente en relación con los problemas que se presentan en las ciudades de composición pluriétnica. Desde aquí podemos establecer diversos diálogos con especialistas de otras partes y enriquecer una dinámica discusión teórica.

Sin embargo, en este ensayo se ofrece una definición de los pueblos originarios distante de los datos reunidos en trabajos recientes, como aquellos que se han presentado en el Seminario Permanente "Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad". No encuentro reclamos nacionalistas ni demandas de autonomía y soberanía en el movimiento de los pueblos originarios de la Ciudad de México, por ejemplo. Por otro lado, se ignoran dos hechos que son centrales en el reconocimiento de la situación actual: por una parte, el carácter fuertemente comunal de los actores políticos y, por la otra, el peso que la reforma constitucional de 1928, por la que se suprimen los municipios, tiene en los procesos de representación política que han emergido con gran fuerza en el contexto de la transformación política de la Ciudad de México a partir de las reformas de 1996 y los años siguientes.

En cambio, el ensayo de Rebecca Lemos muestra un seguimiento cercano tanto de las políticas desarrolladas por diferentes instituciones gubernamentales hacia la población indígena de la Ciudad de México, como del despliegue político y la transformación de las demandas hechas por el propio movimiento indígena. En este magnífico ensayo en el que se traza una perspectiva de la historia reciente de los programas desarrollados por las autoridades políticas de la ciudad, con un tono crítico y constructivo, se destacan aquellas áreas en las que se expresa con mayor intensidad la problemática analizada.

Al reconocimiento de la creciente presencia de migrantes indígenas en la Ciudad de México en los años setenta se habrá de responder, años después, con la creación del Programa de Atención a la Población Indígena de la Zona Metropolitana del Distrito Federal, por parte de la

Subdirección del Área Metropolitana del Instituto Nacional Indigenista (INI), en el que se dan cursos de capacitación para dirigentes y se organizan asociaciones civiles, lo que sucede en un contexto no exento de paternalismo y clientelismo. El programa impone criterios de exclusión que limitan su acción, como el negar el apoyo a quienes han nacido en la ciudad, o hablan bien el español o a los que se supone bien integrados a la ciudad, a ellos se les niega la identidad de indígenas. Este autoritarismo expresado en el otorgamiento del reconocimiento de la identidad étnica es compartido por otras instituciones, como la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, o en situaciones críticas por las autoridades judiciales mismas, entre cuyos funcionarios prevalece la arbitrariedad en el reconocimiento de la identidad indígena.

El panorama de las políticas públicas hacia los migrantes indígenas y los pueblos originarios de la Ciudad de México cambia con la creación de la Dirección de Atención a los Pueblos Indígenas por parte del Gobierno del Distrito Federal, ya bajo el régimen de Cuauhtémoc Cárdenas. Es entonces cuando se enfrentan los problemas más agudos que presentan los migrantes indígenas, como el comercio ambulante, la vivienda y los conflictos con la justicia. Dos hechos que destacan en la configuración de estas nuevas situaciones son la manipulación de la identidad étnica y cultural por parte de los indígenas y, en estrecha relación con ello, la pulverización de las organizaciones indígenas. Esto conduce a un señalamiento trascendente: la imposibilidad de crear organizaciones multiétnicas en la Ciudad de México, seno de la mayor diversidad étnica a escala nacional. Por otro lado, Rebecca Lemos nos advierte que la invención de lo étnico por parte de las instituciones gubernamentales ha contribuido a una esencialización de las identidades. Esto es algo que podemos reconocer no sólo en los programas relacionados con la población indígena, tanto migrante como originaria de la Ciudad de México, sino también en el apoyo y promoción de diversas manifestaciones festivas y artísticas.

También nos advierte Lemos sobre el peligro de concentrarse en programas dirigidos a temas culturales y de derechos en la ciudad, dejando de lado las cuestiones económicas, políticas y sociales, que están en la base misma de toda la problemática que presentan los pueblos indígenas. Lo cierto, apunta Rebecca Lemos, es que ha habido una transformación del panorama de la diversidad cultural en la Ciudad de México, pues es posible reconocer una reconfiguración de la identidad étnica en las organizaciones indígenas, así como la presencia de dirigentes que han establecido un discurso respetuoso e igualitario, con capacidad de negociación con el estado desde una posición privilegiada.

Ante la situación actual que presentan los pueblos indios en el contexto urbano la autora aboga por el establecimiento de una política específica, multiétnica hacia tales pueblos, que conduzca a su inserción justa y plena sin demérito de sus especificidades culturales, y concluye:

Así, creo que el estado debe actuar a favor de los indígenas en la ciudad, pero lo debe hacer respetando su diversidad étnica en la ciudad, la forma en que construyen sus identidades y como reproducen sus culturas, la especificidad de su problemática y su participación directa en la elaboración de políticas. Cabe al estado romper con el paternalismo, el clientelismo y la posición de dominación que han dirigido sus anteriores acciones y abrir un espacio de diálogo y de respeto (p. 316).

Finalmente, en la tercera parte del libro nos encontramos con siete textos, de los cuales tres corresponden a sendas reflexiones de anteriores coordinadores territoriales que fungieron en Santa Cruz Acapulco, delegación Xochimilco, San Pedro Mártir, Delegación Tlalpan, y San Agustín Ohtenco, Milpa Alta. En ellos reconocemos un mismo estilo discursivo en el que se acude a la historia local y se asume la condición originaria de sus pueblos. Los tres hacen un señalamiento que tiene fuertes implicaciones políticas: la inadecuación de las representaciones establecidas por la Ley de Participación Ciudadana. Es decir, los comités vecinales chocan con la asamblea comunitaria y con las funciones del coordinador territorial, incluso este mismo puesto se sitúa en una condición de ambigüedad, entre su papel como funcionario delegacional y su representatividad comunitaria. En el fondo está tanto la presencia y legitimidad de las instituciones comunitarias en el marco del gobierno de la ciudad, como la necesidad de explorar otras formas que permitan la participación política plena. Resulta fundamental entonces la participación activa de las comunidades en el establecimiento, vigilancia y evaluación de los programas que les incumben, pero sobre todo su integración desde sus especificidades políticas y culturales a la vida de la Ciudad de México.

Otros tres textos realizan sus respectivos balances de diversos programas. Verónica Briseño hace una cuidadosa reflexión crítica sobre el Programa de Apoyo a los Pueblos Originarios. Este programa abarca a las 50 comunidades que se agrupan en las siete delegaciones más meridionales del Distrito Federal, área que posee la mayor extensión del suelo de conservación ecológica (el 68% para ser más precisos); esto otorga una mayor importancia a los pueblos que lo ocupan y que tienen por ello una enorme responsabilidad, pues afecta a todos los habitantes

de la ciudad. Briseño repasa algunas de las características del programa que son fundamentales en su operatividad, como el apoyarse en las decisiones de la asamblea comunitaria y en la constitución de sendos comités de administración y supervisión para garantizar el adecuado manejo de los recursos que se les otorga. Si bien en el primer año enfrentaron varios problemas, como la no participación de los pueblos de Tlalpan o la apatía y escasa participación comunitaria, el accionar de los programas y los primeros resultados pronto atrajeron a otros pueblos y generaron participaciones entusiastas, como se expresa al hacer un balance del programa para el año 2003.

De la diversidad de proyectos y temas desarrollados, Briseño reconoce cuatro grandes ejes: medios de comunicación, patrimonio cultural y ambiental, fortalecimiento de la identidad comunitaria, así como de la tradición oral y la historia local, y, el apoyo a expresiones artísticas, culturales y deportivas desarrolladas en los pueblos originarios.

Por otra parte, Leonardo Sánchez Piña realiza un balance de las organizaciones indígenas de la Ciudad de México. Destaca en primer lugar la organización tradicional realizada por migrantes mixtecos y zapotecos desde los principios de la migración masiva de indígenas a la ciudad en las décadas de los años cincuenta y sesenta. Estas organizaciones culturales mantuvieron sus relaciones con las comunidades de origen, lo que condujo en ocasiones a que los representantes ciudadanos fueran aprobados por las autoridades tradicionales de sus comunidades. Esto ha implicado también situaciones conflictivas ante la emergencia de nuevas expresiones organizativas. Un papel significativo en la formación de nuevas organizaciones corresponde a los comerciantes indígenas, particularmente los del sector informal, quienes han reclamado un reconocimiento y respeto a su derecho al trabajo, ante las múltiples expresiones de violencia y rechazo que han padecido. Reconoce finalmente el autor que no existe un movimiento indígena único en la Ciudad de México; lo que encontramos, apunta, son diversas organizaciones, algunas de ellas entrecruzadas que, finalmente, constituyen la expresión viva de la diversidad étnica y cultural de la Ciudad de México.

El tercer balance es hecho por Librado Silva Galeana, un reconocido intelectual nahua de Santa Ana Tlacotenco, Delegación Milpa Alta, quien junto con otros hablantes de nahua han organizado diversos encuentros en los que han participado investigadores y estudiosos nacionales e internacionales. El principio de esta rica actividad cultural, centrada en la lengua amerindia con mayor número de hablantes en el país, y con una sustanciosa tradición literaria e histórica, se realiza en 1987, y en ella el autor tiene un papel promotor principal. Si el punto de partida es

humilde, la preparación de un periódico bilingüe y la reunión de hablantes de náhuatl en Santa Ana, pronto adquiere una dimensión nacional e internacional con la participación de distinguidos académicos. El autor reconoce la importancia del respaldo y participación del doctor Miguel León Portilla, junto con el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), así como las contribuciones que en diferentes momentos han hecho distinguidos intelectuales. En el camino se han diversificado las actividades de los participantes, sobre todo se ha logrado una creativa promoción cultural y de la lengua nahua. Entre los resultados de la actividad desplegada destaca la formación de escritores y poetas en lengua nahua, reconociendo a los que recogen narraciones tradicionales de aquellos otros quienes describen las costumbres y escriben relatos, cuentos y cantos, lo cual resume con puntualidad al asumir el renacimiento de la cultura nahua.

El último ensayo al que me referiré en esta reseña, y que está integrado a la tercera parte del volumen, es el único de carácter etnográfico, y se dedica a estudiar las mayordomías de Iztacalco en la actualidad. En efecto, Norma Lorena Estrada González realiza una cuidadosa y sistemática descripción de la organización religiosa de este antiguo pueblo chinampero. Sorprende la complejidad de las actividades desplegadas en el ciclo de las festividades religiosas, particularmente de los elaborados rituales de las mayordomías de los siete barrios de que se compone esta comunidad. Como parte de tales actividades están las grandes fiestas comunales, las peregrinaciones a Chalma, la Villa de Guadalupe, San Juan de los Lagos y otros centros de importancia regional. Destaca notablemente el carácter corporativo de las mayordomías, que incide incluso en la vida privada de sus integrantes, como se refiere a los funerales, en los que se hacen presentes los estandartes de todas aquellas instituciones religiosas en las que participó el difunto.

Este ensayo es valioso en tanto que da noticia de un pueblo originario que no había sido reportado antes, sobre todo en términos de una etnografía apoyada en el trabajo de campo intensivo y en la recopilación de materiales diversos. Sin embargo, es lamentable la ausencia de referencia alguna a la cultura de tradición mesoamericana que indudablemente posee, como los otros pueblos chinamperos de la Ciudad de México; el énfasis impuesto por el marco teórico que maneja le lleva a destacar la parte medieval hispana de la religiosidad, pero también a ignorar la densa tradición mesoamericana que se expresa de diversas formas en la cultura comunitaria de Iztacalco.

En fin, este volumen reúne un conjunto de ensayos que hacen una notable contribución al conocimiento de la diversidad étnica de la

Ciudad de México; los distintos enfoques adoptados y los variables énfasis dados a los problemas tratados constituyen una valiosa indicación de la complejidad de los fenómenos que se expresan en la capital del país. La situación interétnica de que dan cuenta los trabajos nos señalan las insidiosas formas del racismo prevaleciente, en el que se conjugan la herencia colonial con las formas exacerbadas por la globalización posmoderna. Sin embargo, las condiciones políticas propiciadas por las reformas establecidas al inicio de este siglo, junto con los crecientes reclamos de reconocimiento de los derechos de las organizaciones indígenas y los pueblos originarios, abren diferentes perspectivas en las que se exige una participación activa de todos los actores involucrados, como se desprende de los señalamientos críticos y de las reflexiones mismas de los autores. Estos materiales constituyen un punto de referencia obligado para la comprensión de esta problemática que enfrentan numerosas ciudades mexicanas, la del reconocimiento de la complejidad de la diversidad étnica y la necesidad de encontrar las respuestas políticas adecuadas en una perspectiva democrática.

Andrés Medina Hernández
Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM