

Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, 2001, México, 321 pp.

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 con las complejas articulaciones económicas y culturales que vinculan los fenómenos locales con los procesos vinculados con la globalización. Aquí encontramos una nueva propuesta etnográfica, sugerente y discutible y un esfuerzo para polemizar con las dos comunidades científicas en las 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 hace 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 veinte, que irrumpe simultáneamente el mismo día que entra en vigor en 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 viven las comunidades indias y 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 ello indudablemente tienen que ver mucho las múltiples lecturas de lo que constituye el hecho fronterizo, la noción misma de frontera, de la que por cierto nos dan pistas sugerentes, 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 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 tiene la gente entre la cual 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 Victórico 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 Gral. 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 Green, 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 Victórico 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 con las de los pueblos mesoamericanos, 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 ni directo, pues está mediado por complejas relaciones institucionales y políticas. No es éste el lugar para describirlas y, por otra parte, están indicadas en la abundante bibliografía sobre la historia de la antropología mexicana; pero señalemos 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 Gral. Cárdenas, con una concepción institucional específica diseñada por Moisés Sáenz, nombrado primer director del Instituto Indigenista Interamericano.

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 dentro de la UNAM.

La matriz institucional de la que emergen las primeras instituciones indigenistas es la Secretaría de Educación Pública, 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 donde se ubican conocida como Mariscal, 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 quedaba 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 el quiché, el cakchiquel y el 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 lo largo del siglo veinte; 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 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 diecinueve 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 Instituto Indigenista Interamericano, con un grupo de estudiantes de la 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 veinte, 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 cafecultores 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 Instituto Indigenista Interamericano 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 (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, ese es el año en que se diseñaba la sala de Mayas de las Tierras Altas, 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 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 deseñosa no le permitirá reconcer 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. Este 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 su 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 las movilizaciones campesinas, a la crisis del campo 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 el movimiento indio mexicano es la Ley de Reforma Agraria de 1972, 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, 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 ello 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 sigue los mismos mecanismos organizativos, pues en el primero la representación por Consejos Supremos es impuesta verticalmente, 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 reinención 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). Esta 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 desempeñado 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 bailar 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, conocedores de las tradiciones mames, y con ello ha sido posible restituir el sentido de comunalidad; es decir, las reinenciones 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 desempeñado por el Instituto Nacional Indigenista, al convertirse, como lo apunta la autora, en una “agencia de desarrollo”, articulada estrechamente al programa central de la política social sexenal, el 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.

Esta es una de las primeras investigaciones que da cuenta desde el terreno mismo tanto del proceso de organización económica y política bajo los programas instrumentados 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 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 setetenta precisamente como consecuencia del discurso etnicista de Barbados, es decir asumida como propia por los 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 cómo 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 esclarecedora, 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 anticomunista 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 aclarar 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 referida a procesos globales, pero que para el lector mexicano puede confundir, pues como me comentó un estudiante: “creí que se refería al siglo diecinueve”. De hecho los procesos estudiados nos remiten a la historia contemporánea, reciente.

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 políticomilitar 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 verlos resistiendo, negociando y respondiendo creativamente, cuando es posible, a la presencia múltiple de las instituciones gubernamentales y a las presiones de una economía globalizada.

*Andrés Medina*