

ENTREVISTA A ANDRÉS MEDINA

José Eduardo Zárate Hernández*

Javier Serrano**

Nicolás Olivos Santoyo***

Andrés Medina (Ciudad de México, 1938), es profesor investigador titular del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Es autor de más de media docena de libros y de varias decenas de artículos científicos. Una preocupación permanente a lo largo de su trayectoria ha sido precisamente la comunidad y sus variaciones, así como sus fundamentos en el parentesco y en la cosmovisión mesoamericana. En esta entrevista nos narra, desde sus pasos iniciales por la práctica antropológica, su preocupación por la particularidad del pensamiento antropológico mexicano y sus preocupaciones y disquisiciones contemporáneas en torno a las comunidades y pueblos originarios del valle de México.

–En primer lugar, nos gustaría saber de tu experiencia, tus inicios y tu formación y que encontraste en el estudio de las comunidades mesoamericanas, en particular las comunidades de Chiapas. Cuando te iniciaste en estas labores Antropológicas.

–Yo me formé en el proyecto Chiapas de la Universidad de Chicago. Mi trabajo era hacer la monografía de una comunidad. Yo elegí Tenejapa, una comunidad tzeltal. En San Cristóbal conocí a dos tenejapanecos, me cayeron bien e hice amistad con ellos. Para enero que iba a ser la fiesta de San

* Investigador en el Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán, México. Correo electrónico: zarate@colmich.edu.mx

** Investigadora en el Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Derechos, Inclusión y Sociedad de la Universidad Nacional de Río Negro, Argentina.

*** Profesor-investigador de Tiempo Completo adscrito a la Academia de Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: luis.nicolas.olivos@uacm.edu.mx

Ildefonso, me preguntaron si quería ir con uno de ellos. Claro, me arranqué caminando 4 horas de San Cristóbal a Tenejapa.

Pedro Jiménez, se llamaba el señor que me guiaba. Era un personaje interesante. Había sido un dirigente importante de la comunidad y presidente municipal. También había sido promotor indigenista, pero sobre todo era de la gente que se había formado en la lucha social. Su padre también era un luchador, don Mariano Jiménez. A los dos los metieron a la cárcel. Entonces él aprendió a escribir, leer, escribir en la cárcel con su papá, pero evidentemente tenía un espíritu de lucha muy fuerte, después se hace presidente municipal y logra varias cosas. El otro personaje de Tenejapa, era un joven como de mi edad, Alonso Méndez que había sido regidor, cuando Pedro había sido presidente, o sea, los 2 se conocían bien.

En ese entonces la cabecera estaba claramente dividida entre indígenas y ladinos. Y por esos años descubrí que me gustaba la fotografía y tomaba buenas fotos. Tengo una foto donde se ve la claramente, de un lado la parte indígena, con sus casas de adobe y su techo de paja, y del otro lado, las casas de los ladinos de mampostería con tejamanil

También pude tomar fotos de mayordomos en varias situaciones. De entrada, tuve la facilidad de tomar fotografías de autoridades en el ritual, de las procesiones, etc. Después de la misa patronal, le pregunté a Alonso si podía instalarme en un paraje porque mi intención era hacer un estudio de parentesco. Yo pensé: lo ideal es irse a un paraje y desde ahí, ver la organización familiar.

Por lo que le pedí permiso para instalarme en su casa. Me aceptaron y me incorporé al grupo familiar. Eso también tuvo una ventaja para la fotografía, porque conviviendo con ellos se me abrieron muchas puertas.

Había una escuela bilingüe y el profesor, por cierto, era un gran narrador, él grabó una serie de cuentos con un otro investigador, en tzeltal y luego grabó la traducción al español. Una persona muy agradable, también muy accesible con quien hice contactos. Y aquí también otro detalle interesante es que entonces los niños me vieron como alguien normal del paraje y pude tomar muchas fotos de niños.

Además en Tenejapa, estaba un lingüista, Brent Berlin que iba a trabajar el tzeltal. De hecho, él hizo un trabajo muy importante sobre la clasificación de las plantas desde la perspectiva tzeltal.

Luego me tocó el ritual del carnaval, donde un grupo de músicos y reza-dores hace un recorrido por los 13 lugares sagrados del paraje. Eso dura 13 días y el grupo estaba formado por músicos que tocaban guitarra, violín y también tambor y flauta e iban al lugar a rezar. Y generalmente los invitaban a tomar chicha y se quedaban en esa casa. Entonces eran 13 días de estar de casa tras casa, yendo a rituales. Yo me quedé algunas veces porque más que nada me interesaba estar ahí con ellos. Y así comencé a familiarizarme con el paraje. Yo tenía 22 años. Era un chamaco y comencé, con la ayuda de Alonso, a levantar un censo casa por casa en el paraje.

Este trabajo fue muy interesante porque cubrí todo el paraje. Los lugares donde no había gente o en alguna ocasión se negaron a darme los datos, Alonso que ya conocía a las familias y sabía quiénes vivían ahí me los proporcionaba. La idea era preguntarme qué papel tenía el parentesco en la propiedad de la tierra, en el trabajo y toda la organización social. Pero el trabajo más importante fue ir de casa de casa, en casa, levantando los datos y haciendo un mapa de cada de cada casa, ¿cómo se distribuía el espacio en cada casa?

En el verano de 1963, se propuso que hiciéramos un recorrido por todos los parajes de Tenejapa, el lingüista, Alonso y yo para que él sacara datos lingüísticos y a mí me permitiera ver la diferencia de los parajes, porque de hecho hay parajes de tierra caliente y de tierra fría. Sobre la sierra hay muchos parajes, pero luego está la tierra baja, la tierra caliente, donde hay mucha fruta. Recuerdo muchos mangos y zapotes. Hicimos unos meses de recorrido, paraje por paraje, y eso me permitió familiarizarme con toda la comunidad.

Después en el verano, también ese año me propusieron que hiciera un recorrido para levantar vocabularios en la comunidad de Oxchuc. Entre los especialistas que había en ese grupo estaba un muchacho de nombre José Gómez. Fue una experiencia extraordinaria. Porque en cada lugar, dependíamos que nos dieran de comer y nos dejaran quedarnos en la escuela. A veces nos recibían bien, con música, otras veces, eran con cierta hostilidad. Había de todo, porque además, Oxchuc era una comunidad que estaba en conflicto. Había una división muy fuerte entre protestantes y católicos. Los padres católicos eran beligerantes. Varias veces habían quemado la Iglesia de los protestantes. La Iglesia de Cancuc también la habían quemado. O sea, había una guerra, un conflicto. Entonces la gente no siempre era receptiva, pero hicimos el recorrido, hablamos con diferentes personas, y

nos encontramos con el centro de reclutamiento y organización del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). De hecho, el ILV llegó a Oxchuc muy temprano en los años cuarenta. Cuando llegamos al centro lo primero que me sorprendió fue ver a muchos jóvenes muy arreglados, muy limpios, que escribían perfectamente el tzeltal. Me impactó ver esos jóvenes que tenían la capacidad de leer y escribir en su lengua. Claro, ellos aprendían a escribir la Biblia fundamentalmente ahí se entrenaban, pero fue notable esta experiencia, porque eran jóvenes que después iban a hacerse misioneros.

Luego decidimos ir a Altamirano, que es un centro tojolaval. Llegamos y percibimos cierta hostilidad, porque pensaban que éramos pastores protestantes. Entonces fui con el sacerdote y le dije yo soy estudiante de antropología. Me dijo: la gente piensa que ustedes son protestantes. No, le aclaré. Entonces dijo, pues más vale que se vayan cuanto antes, si no los van a linchar. Y ¿cómo salgo? le pregunté. Bueno, hay vuelos en avioneta, nos dijo. Pero yo ya no llevo dinero eran los últimos días de estancia. Y dije, ¿qué hacemos? Y me acordé de este amigo que conocí en Tenejapa que vivía en Altamirano. Y fui a verlo. Y le dije, yo necesito que me prestes lo que cuesta el pasaje de avión para que salgamos nosotros de Altamirano. Dijo: sí, con todo gusto yo te lo pago y me dio el dinero. Voy al aeropuerto, nos subimos a una avioneta. Afortunadamente salimos de ahí y estando en la avioneta, pues ya no tenía dinero. Íbamos 4 pasajeros y me dice un señor que el aeropuerto no está Comitán y que hay que tomar un transporte del aeropuerto a Comitán y pues no tengo dinero. En eso me acuerdo que traía una pluma. Schiefer. Y le dije, le vendo mi pluma y me dio el dinero, pero no me recogió la pluma, entonces ya llegando a Comitán comimos, descansamos, pasamos el susto y regresamos a San Cristóbal en el transporte público.

Pero esa experiencia fue muy intensa porque fue una sensación de peligro con la gente. Yo me sentía amenazado, y pues no tenía opción. Pero gracias a ese contacto y al señor que me dio el dinero para pagar el transporte del aeropuerto a la ciudad, salimos y ya pues nos reíamos de esa experiencia pero creo que todas esas son experiencias que se tienen en el trabajo de campo.

Bueno mi trabajo duró un año, hice un diario de campo porque se nos pedía que hiciéramos diario de campo. Y cada tres meses nos reunimos en San Cristóbal para discutir lo que estábamos haciendo y generalmente nos

daban lecturas funcionalistas, por cierto, para discutir las ahí en las presentaciones. Me acuerdo de las lecturas del control social de Radcliffe Brown, por supuesto. En esas reuniones hacíamos mesas redondas y era una ocasión para platicar, discutir lo que habíamos encontrado y hacer amistades. Hice amistad con algunos de los investigadores. Recuerdo muy bien a Marcelo Díaz de Salas, que era de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

Después de estar un año ahí, me regreso a la ciudad, México: me acuerdo que no tenía trabajo y me dieron una beca de seis meses, de 500 pesos mensuales para que me mantuviera. Después, entré a trabajar a dar clases en la Escuela de Turismo de Toluca. Mi amigo Gabriel Mohedano me dijo, te conviene dar clases, hay una posibilidad de antropología en la Universidad de Toluca en la escuela de turismo. Me inicié como maestro con todas las nervioleras, pero había la exigencia de dar clase y la necesidad económica de trabajar.

Después de eso regresé a Chiapas porque me pidieron que hiciera un trabajo en Chanal, una comunidad que era muy cerrada, no permitía fácilmente el acceso, pues fui a Chanal. Estuve ahí dos meses, levanté un censo, hice muy buena amistad con la gente. Es más, me hice compadre el tesorero municipal, lo cual fue también una ventaja pero ellos esperaban que yo hiciera una monografía etnográfica. Yo estaba en segundo año de antropología. Entonces hice un mapa, saqué datos lingüísticos, levanté un censo de la comunidad, pero no podía hacer más.

Recuerdo que después enviaron a Calixta Guiteras a que hiciera la parte que yo no había hecho. Antes que yo viviera ahí, y de eso me enteré después, habían venido dos estudiantes gringos y a los dos los habían corrido de Chanal que sigue siendo una comunidad muy cerrada.

Cuando yo llegué, era un chamaco de 22 años, me hice amigo de los promotores bilingües y me acogieron, Y fue una experiencia muy grata, pero no podía hacer más. Me volví a la escuela antropología a México y la gente de Chicago, el director del proyecto, Norman McQuown me recomendó con la gente del Instituto nacional de Antropología e Historia (INAH) y entré como pasante de antropología en el Departamento de Investigaciones Antropológicas, lo que es ahora la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS), como ayudante de Roberto Weitlaner, fue una experiencia muy interesante. Era una bellísima persona, un gran maestro con el que se aprendía. Estando con él me tocó hacer una investigación en la región

popoloca, del sur de Puebla me dijo: tienes que hacer trabajo de campo, porque no sabemos cuáles son los límites de la región popoloca.

Hay un artículo escrito por una investigadora que había hecho un mapa. Pero era un mapa que era una idea, no estaba mal, pero no era preciso. Entonces me fui a hacer un recorrido con otro estudiante, Jorge Sepúlveda Coria, de Paracho, Michoacán, quien había estudiado arquitectura. Pero después se fue por la antropología. Hicimos el recorrido durante dos meses. Llegamos al límite, sobre todo la parte sur donde el límite es la lengua mixteca y distinguimos los pueblos mixtecos de los pueblos popolocas, pues la gente, los pueblos, son muy pobres. Llegamos a un pueblo mixteco y nos presentamos a las autoridades. Y le digo a un policía, oiga, pero pues vamos a comer. No, Aquí no se puede comer, nos dijo, no hay comida, lo que voy a hacer es encargar a la mujer que haga unos frijoles. Para cuando hagamos el recorrido comamos frijoles parados. Pues, bueno, frente al hambre era lo que había, pues era muy amable. Hizo el recorrido por el lugar con nosotros. Nos explicó cuáles eran los cerros de las cercanías, etcétera, y comimos frijoles parados.

Y también me acuerdo que fuimos a un lugar donde había barrios, mixtecos y barrios popolocas. Luego hasta el otro lado, a una comunidad que se llama Los Reyes Metzontla, donde hacen una cerámica anaranjada. Nos dijeron que este era el lugar de origen de un tipo que se llamaba anaranjado delgado. Entonces seguían haciendo esa artesanía. Efectivamente, los límites que la investigadora había puesto no correspondían a la realidad. Nuestro recorrido realmente nos permitió delimitar la región. Había otro compañero en el proyecto Walter Hope. Cuando regresamos y hablamos con Weitlaner, nos dijo: pues faltan datos y fuimos Walter y yo otra vez a la región popoloca. Lo que yo no sabía es que estas investigaciones eran para el *Handbook of Middle American Indians*. Weitlaner tenía que hacer los resúmenes etnográficos de varios pueblos popolocas, mixtecos, chochos, etcétera. A nosotros nos tocó el popoloca de tal suerte que en el artículo de popolocas, que apareció en el *handbook*, muy generosamente Weitlaner nos puso como coautores a Walter Hope y a mí. Digamos que es de mis primeras referencias bibliográficas.

Después de eso, me puse a hacer mi tesis y tardé, más de un año. Finalmente hice una monografía etnográfica con lo cual me recibí en 1964, el 30 de agosto, en la ENAH, que estaba en la calle de moneda 13 y para entonces

seguía trabajando en el Departamento de Etnología y Antropología Social. Bueno, en ese momento era investigaciones antropológicas.

En 1964, ingresé al equipo que estaba construyendo el Museo Nacional de Antropología, el coordinador de asesores era Alfonso Villarrojas, a quien conocí cuando llegué a San Cristóbal en junio del 58. Es muy interesante ese detalle porque yo no sabía que él me había recomendado. Villarrojas me asoció con la gente de Chicago y me recomendó para que entrara al área de la sala de etnografía de los mayas, de las sierras altas y las sierras bajas. El asesor de tierras bajas, era Guillermo Bofill y de tierras altas era el propio Villarrojas, pero lo que querían era un joven que fuera a comprar los productos que iban a estar en la exhibición, o sea, viajar y comprar ropa y artesanías. Para las tierras bajas, me dijeron, pues tú vas a ir con los chontales de Tabasco y luego a Yucatán. Yo no conocía Yucatán, por lo que le pregunté a Guillermo en qué hotel llegas, porque yo no tengo la menor idea de llegar a Mérida. Me recomendó el hotel Caribe que está en el centro y que cobraba barato. El otro lugar era la región chotal. Mi trabajo era no solo conseguir objetos, sino contratar a un grupo de gente que se comprometiera a construir una casa en el museo de antropología.

Entonces había que comprar los materiales y contratar a los que quisieran viajar a la Ciudad México para construir la casa. Yo no sé cómo lo hice, pero en Nacajuca conseguí a los trabajadores y qué me dicen que ellos cooperaban con los materiales. Pasé varios días ahí y luego me fui a Yucatán. Llegué efectivamente al hotel Caribe y tuve la suerte de encontrarme a dos personalidades en Mérida.

Cuando llego a Mérida, me encuentro con un arqueólogo, Víctor Segovia, que era muy brillante, muy elocuente, Yucateco. Había trabajado en México, en Tlatelolco, tenía experiencia. Era un tipo alto, mulato, como de uno ochenta. Le digo lo que tengo que conseguir y me dice no te preocupes, vamos, te invito a Uxmal. Me hizo una visita guiada por Uxmal, que es un lugar muy interesante y le dije, pero fíjate que pues necesito buscar a gente que consiga material, que construya una choza, una casa, en el museo. Fuimos a una comunidad cercana a Uxmal en que tenía contacto. Hablé con la gente quienes se interesaron en trabajar en el museo y, sobre todo, viajar a la Ciudad México para construir la casa y trato hecho.

La asesora del proyecto, me dijo que para la casa para la sala maya, tierras bajas, se necesitan tres troncos de árbol de chicle. Así mi tarea era conseguir, aparte de artesanías y la indumentaria, tres árboles de chicle. Bueno, yo no tenía idea dónde los podría conseguir, pero esa era mi tarea. En Mérida, también me encontré con un investigador, un sabio de mucho prestigio, don Alfredo Barrera Vázquez que era el director del Museo de Antropología de Yucatán y conocía a medio mundo, muy amablemente habló conmigo y me dijo, no te preocupes, te los traigo. Yo tengo amigos que son madereros en la parte oriental de Yucatán y ellos no solamente te consiguen los troncos y los llevan a la ciudad de México, ah, perfecto. Pues eso resolvió mis grandes dificultades.

Don Alfredo era un sabio. Era una personalidad con una trayectoria importante. Era de la generación de Andrés Henestrosa, hablante de Maya y formado como lingüista, como antropólogo. Un día me invita a cenar a su casa y le digo: maestro, qué buena biblioteca tiene usted. Es la cuarta que tengo, dice, porque cada vez que me divorcio, pierdo mi biblioteca. Era aún de la gente que conocía bien los libros, conocía las bibliotecas, conocía las librerías, o sea, era una persona conocedora. Él me acompañó a Valladolid, me acuerdo que entramos al mercado, y como era hablante de Maya, se comunicaba perfectamente. Fue una experiencia muy grata. Gracias a estos dos personajes, Víctor Segovia y a don Alfredo Barrera Vázquez, logré cumplir con las tareas que me habían encomendado.

Regresé al museo, y ahí me tocó hacer el diseño de la sala en términos de etnográficos. La Museógrafa dijo: vamos a ver, será una sala que tenga en el centro del mercado todos los objetos y la indumentaria que es tan diversa y tan rica en Chiapas. Como cada comunidad tiene su indumentaria, es muy espectacular. La idea era mostrar esos trajes diferentes de las grandes comunidades de los altos. Para eso, se diseñaron unos maniqués especiales. Me acuerdo que se hicieron a partir de las fotos, se tomó en cuenta, en el tipo físico de la gente de los altos para los maniqués.

Había un grupo de pintores, conocí e hice mucha amistad con varios. Estaba Constantino Lameiras hermano de Pepe Lameiras que era museógrafo más o menos de mi edad, con él hice muy buena amistad. Por cierto, llegó también en un momento dado Adolfo Mejía que hizo varios murales. Entre otros un mural sobre la estructura política comunitaria y religiosa, a

partir del modelo que publicó Villarrojas. Un sistema que tiene en la cúspide a un personaje central que se caracteriza por tener un nahual, tigre o jaguar. Villarrojas narra eso en su etnografía de Oxchuc. Yo le dije a Mejía: esa es la estructura de cargos. Fue una experiencia muy rica porque éramos jóvenes e hicimos mucha amistad. No solamente trabajábamos juntos, nos emborrachábamos juntos, íbamos a fiestas juntos, o sea, era muy agradable todo el ambiente del museo. De hecho, cuando el museo, se estaba construyendo, era como un hervidero de artistas. Había muchos pintores famosos, haciendo sus murales. Antropólogos también trabajando en el diseño del museo. O sea, había recursos y fue una experiencia extraordinariamente rica. Finalmente participé en las dos salas de etnología Maya: la de tierras altas y tierras bajas hice el guion para decir cómo se construía las salas. Escribí algunos textos, propuse algunas fichas y luego se cambió todo eso porque cambiaron el museo y quitaron la casa de los tabasqueños, de Nacajuca y la casa maya de tierras bajas.

Yo me recibí, con una tesis sobre la comunidad de Tenejapa que me dirigió Barbro Dahlgren, que era una maestra que queríamos mucho todos los etnólogos, me ayudó mucho. Y creo que no era muy común estudiar el parentesco, pero me apoyó. Me sentí cobijado para hacer la tesis. Aunque yo me quedé con la preocupación, la espinita del parentesco. O sea, mi material era bueno, pero no lo usé lo suficiente, eso pensé, cuando fui a Estados Unidos a finales del 64. El museo se inaugura en septiembre del 64 y a las dos, tres, semanas me fui a Chicago con una beca. Ahí llevé un curso de parentesco con Fred Eggan, uno de los funcionalistas que se había formado con Radcliffe Brown, a quien le gustó mi trabajo. Me saqué una buena calificación. Entonces, me acuerdo que para otros, hice una revisión de los estudios de parentesco en México. La biblioteca de la Universidad de Chicago es extraordinaria. Uno entra y encuentra cosas de México increíbles y se puede pasar el tiempo hojeando, viendo libros y pues los saca. Hice todo un panorama del sistema de parentesco que después, cuando regreso a México, lo actualizo y lo redondeo. Se publicó en la revista *Anales de Antropología de la UNAM*. Ese artículo es un primer resumen del parentesco, es una visión panorámica. Me acuerdo que hago un comentario crítico a Hugo Nutini un investigador que trabajó en Tlaxcala, maestro de David Robichaux.

Luego, cuando Robichaux escribió sobre parentesco, descalificó mi artículo. Solo porque hice una crítica a Nutini. El trabajo de Nutini, en mi opinión, no contiene algunos aspectos importantes del parentesco, como la terminología tlaxcalteca. Yo encuentro varias limitaciones del trabajo de Nutini y me quedo con la preocupación y hace poco decido retomar el tema del parentesco. Sobre todo viendo que Robichaux publicó tres libros con artículos sobre parentesco, de muchos tipos pero no se meten con el tema de la articulación entre terminología y organización del trabajo.

Entonces decido hacer un artículo sobre parentesco planteando la hipótesis de que el sistema de parentesco de los pueblos mesoamericanos expresa las exigencias de trabajo en la Milpa y que la división del trabajo en la Milpa incide sobre el tipo de parentesco, con las mujeres, por un lado, en la casa, los hombres en la milpa. En fin, todo lo que conocemos de cómo se trabaja en la milpa. La terminología refleja eso. Me acuerdo de los materiales que reunió Calixta Guiteras en Chiapas primero en Chalchihuitán y en Cancuc y luego en Chenalho. En Chalchihuitán encuentra un sistema de parentesco que es el Omaha, que es unileal y dice: este es un sistema unileal, entre otros. Pero en la época en que Calixta escribe, se deja llevar por la teoría de Redfield del *continuum* folk urbano. De los 3 modelos de parentesco que ella encuentra, el más extremo, unileal, es el de Chalchihuitán y de Cancuc. Luego en Chenalho encuentra que hay una parte del territorio muy conservadora (unilineal) y otra más cambiante (bilineal). El otro que pone como extremo es Chamula, donde el sistema es ya bilineal, es decir, hombres y mujeres, heredan la tierra. Lo que no pasa en el sistema unileal.

Entonces digo, bueno el dato es interesante pero no me convence la tesis del *continuum* folk urbano. Además, hay que buscar otras razones del parentesco. Luego me encuentro un libro de un francés que trabajó en Bachajón. Se pasa más de un año trabajando en una comunidad. Es un estudio cuidadoso del parentesco y del trabajo en Bachajón. Y muestra cómo el sistema de Parentesco Omaha tiene como núcleo los patrilinajes que son los propietarios de la tierra y se articulan en barrios. Y cuando hay un proceso de cambio muy intenso la identidad territorial Cambia porque buscando nuevas tierras de cultivo dejan las suyas. Pero lo que permanece es el patrilinaje como la unidad básica. Entonces me dije, voy a escribir sobre eso. Volviendo mis pasos, desde mi tesis que tiene información del paren-

tesco. Considero que el sistema de parentesco que fue encontrado entre los milperos mesoamericanos es el más eficiente para trabajar la milpa.

Hay un dato también que se me hace sensacional de Frank Cancian, lo encuentra en Zinacantán. Él estudió el sistema de cargos de Zinacantán. De hecho, él rompe el mito de Gary Gossen, que dice que el sistema de cargos es una democracia de la pobreza, Cancian dice: no es cierto, hay ricos y pobres en las comunidades. Su monografía es muy buena. Se pregunta ¿Quiénes ocupan los cargos? y se da cuenta que los cargos más altos son los más caros y que son ciertas familias, nada más, las que los ocupan. No todos. Hay cargos para medianos y cargos para pobres y no hay tal ascenso. Pero entonces él narra que va a un paraje para averiguar quiénes son las familias y en que trabajan las que ocupan los cargos más altos y descubre que son grupos patrilineales: un hombre con sus hijos casados, sus yernos trabajando la tierra y, sobre todo, cuenta que cultivan mucho maíz para vender.

Vi que era evidente que esta organización unilineal era la base organizativa que permitía, trabajando con tierra suficiente, una producción con excedentes. Digamos que además, los zinacantecos rentan tierras en la parte de tierra caliente y contratan peones chamulas, para trabajar. Eso les permite tener más recursos. Es evidente que la organización patrilineal, es la unidad más importante de producción.

Escribí un artículo que apareció el año pasado que trata el tema del parentesco y la red social de milperos mesoamericanos, porque esto es válido para todos los cultivadores de maíz. Inclusive ahora me pregunto qué tanto esto se expresa también en la parte llamada Aridoamérica, es decir el norte de México, entre guarijios y tarahumaras. Que tanto es aplicable a esta teoría porque, por ejemplo los guarijios tienen muy malas tierras. Tienen solo las vegas de los ríos, que ya se las están quitando por el agua y viven de la recolección básica y de la caza, muy pobres. Hay un libro muy bonito de Teresa Valdivia, *Entre yoris y guarijíos*. Ahora las condiciones de vida de los guarijios, son de pobreza, de hambre, dice, “huelan a hambre” pero está hipótesis funciona.

Según este planteamiento, para Mesoamérica, el patrilineaje es la unidad más importante. Yo creo que lo que puede pasar en Mesoamérica, es que la pérdida de la tierra y las migraciones, contribuyen a que se vaya deteriorando el sistema. La milpa es altamente productiva, pero debe tenerse la tierra suficiente para hacerla producir y de hecho, la milpa genera un surplus. De

ahí que se generen las que fueron grandes civilizaciones. ¿Cómo dar cuenta las grandes civilizaciones, desde Teotihuacán o la Olmeca, sino es por un excedente que viene de las milpas?. Para cerrar ya este relato, la comunidad es resultado de la colonización española, ésta es importante, pero los españoles imponen una estructura político religiosa, la base económica sigue siendo la milpa. En esa medida hay una negociación, digamos, entre la producción de la milpa y la organización en la república de indios, con el sentido comunitario, con la caja de comunidad, con las tierras comunales. O sea las comunidades contemporáneas, son resultado de la colonización española articulada con los sistemas de producción que existían previamente. Creo que es, digamos, la gran conclusión a que yo llegaría.

—Hay un momento de tu carrera cuando haces la crítica, a los enfoques funcionalistas y culturalistas, y señalas que te encuentras con la antropología crítica y con la excepcionalidad de la antropología mexicana, con los intelectuales indígenas a los que les das clases en la Universidad Pedagógica y con todo el movimiento de reivindicación étnica. Es un momento muy importante en los años ochenta. Quería ahora pasar a este momento, en que te inmiscuyes en esta cuestión de la antropología crítica mexicana. La excepcionalidad de la antropología mexicana, en la ya que había antropólogos críticos como Miguel Othón de Mendizabal, Alfonso Fabila, Moisés Sáenz y otros, que hacían una antropología muy distinta a la antropología del centro. Diferente, digamos, a estas vertientes que venían sobre todo de Estados Unidos. Entonces me gustaría que hablaras un poco de este momento en tu trayectoria.

—De hecho, me he especializado en historia de la antropología en México por una razón. Cuando estuve en Estados Unidos y te enfrentas a la antropología de los centros exportadores de teoría, pues es deslumbrante. O sea, llevé clase con Clifford Geertz, de religión. Sobre parentesco con Fred Eggan, que era ya una institución. Paul Friedrich me dio clases también. El historiador que me dio clase sugirió como lectura el libro de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. Lo leí y me impactó profundamente. Porque dije ¿dónde está la antropología mexicana frente a esta suntuosidad teórica, esta gran riqueza?

Cuando yo estaba como estudiante en la ENAH se hablaba mucho de Miguel Othón de Mendizabal, a quien conocí. Era más bien en un gru-

po político que luego sería el de “los magníficos”, que se llamó entonces “Grupo Miguel Othón de Mendizábal”, pero no sabía cuál era su aportación. Era un personaje importante de izquierda. Me puse a trabajar sobre eso, primero a leer a Mendizábal y luego preguntarme, ¿cómo se construye la antropología mexicana? ¿cuál es nuestra identidad frente a las grandes escuelas teóricas? Es que en los setenta y en los ochenta hay una gran discusión y todo se estaba haciendo.

En este camino me encuentro con Carlos García Mora, un etnólogo crítico. Y Carlos me decía que esas preguntas eran algo fundamental, importantísimo, que había que reunir los materiales y resolverlo por nuestra cuenta. Juntamos los materiales. Me acuerdo de que personalmente mecanografiábamos los artículos que iban a formar parte de la publicación. Nos dividimos el trabajo. Yo hice la década de los sesenta y las de los setenta y ochenta, que es la época más álgida en la antropología. Aquí en la Ciudad de México comenzamos a trabajar en eso. Entonces pude ir conociendo cómo se construye la antropología en México y descubriendo los grandes temas, las grandes presiones y el papel de la política. La política indigenista, que es todo un cohete. Debería haber una política de reconocimiento de los grupos indígenas como categoría política y esto se pierde en el siglo XIX. Los indígenas tenían una representación como repúblicas de indios, pero el siglo XIX es la desgracia para los pueblos indios.

Cuando separan a los indios de los españoles en la colonia, a los españoles les estaba prohibido ir a las comunidades indígenas. Solamente los frailes y las autoridades podían ir. Y a los indios les tenían prohibido ir a la ciudad. Lo interesante de esto es que la población de la ciudad es una población criolla y mezclada. Hablan de castas, pero no eran castas. Eran gente mezclada, todas las razas se juntaban ahí. En parte eran empleados de los ricos españoles. Además, la Iglesia era la que dominaba. Hay una descripción muy bonita de un estudioso de la colonia que dice que el paisaje de las ciudades mexicanas era las iglesias y sus barrios. Toda la ciudad de México era iglesia, sus barrios. El control de la población era de las iglesias, sobre todo donde había población indígena. Pero de este modo los criollos no conocen a los indígenas. Esta es mi hipótesis. Es decir, los indígenas están lejos de la ciudad, en el campo.

Entonces, cuando viene el siglo XIX, lo primero que hacen es desconocer a los indios como ciudadanos particulares. Todos somos ciudadanos, como decía José María Mora, pero los indígenas son de otro tipo de ciudad, son los antiguos habitantes. El siglo XIX es el exterminio. En 1810 el 60 por ciento de la población era indígena, en 1910 sólo el 30 por ciento. Y así las guerras de casta son el gran evento del siglo XIX, desde los levantamientos de los yaquis, de los pimas, de los tarahumaras, el levantamiento de Losada en Nayarit, el levantamiento de Sierra Gorda. Pero la guerra más feroz fue en el área maya.

Los mayas se levantan en armas en 1847 y casi expulsan a los blancos. No lo hacen porque viene la lluvia y tienen que ir a trabajar a sus milpas para tener que comer. Así se salvaron los blancos en Mérida y en Valladolid. Por cierto, en esa guerra de castas hubo mucha violencia y yo creo que la zona más golpeada fue Valladolid, donde entraban a las iglesias y mataban a todos, salvo algunas mujeres. Pero en general mataban a todos. Recuerdo que fui un día a una comunidad yucateca que había sido una ciudad, que estaba ya abandonada. Todos eran monolingües. Y me acuerdo de que había un lugar en que se vendía refrescos. La señora que estaba ahí, vendiendo, era una señora blanca de ojos verdes. Era de las descendientes de las mujeres que se robaron en Valladolid. Pero ella era maya, no físicamente, era rubia, pero culturalmente, era maya.

En el siglo XIX se borra a los grupos indígenas, se los elimina, se los aniquila prácticamente. Una parte muy importante es el papel central que juega Andrés Molina Enríquez en recuperar esta reflexión sobre los pueblos indígenas. Claro, es evolucionista, etc. Acabo de leer el libro que coordinó Emilio Kourí, *En busca de Molina Enríquez: cien años de Los grandes problemas nacionales*. Reúne a seis investigadores que discuten qué es lo bueno y lo negativo de Molina Enríquez. Lo cierto es que Molina Enríquez adquiere una presencia importantísima a través de Luis Cabrera; se convierte en uno de los arquitectos del artículo 27 constitucional. Las cosas no salen como él lo planteaba, pero la información en su libro, los datos relacionados, es fundamental para entender la cuestión campesina en 1910.

Todo esto me lleva a reflexionar sobre la necesidad de releer a los antropólogos mexicanos pensando en cuál es la línea que define la antropología mexicana. Sobre todo, porque a partir de la década del 40, cuando llega la influencia estadounidense, se da esta situación contradictoria. Por otra par-

te, está la línea etnográfica mexicana que se expresa en el indigenismo. De hecho, a partir de la antropología aplicada se recupera la antropología social. Y aparte está la etnología. Creo que el abrirnos al funcionalismo, al culturalismo, nos puso en una situación que he criticado recientemente. Estos teóricos que dicen que pues una cosa es la antropología del centro y otras las antropologías del sur. No estoy de acuerdo, hay que decir las del centro y las periféricas, porque además las periféricas son nacionales. Cada antropología periférica expresa una identidad nacional. Creo que esta discusión es muy rica y de alguna manera estaba latente cuando escribimos García Mora y yo aquel trabajo que era profundizar la crítica de la antropología.

Carlos García Mora culmina esta reflexión con su gran historia de la antropología (*La antropología en México: panorama histórico*). Y yo sigo con esa reflexión, esa reflexión sobre dónde estamos ahora. La idea es simple. Es cómo está la antropología mexicana y cómo desde ahí podemos leer a los teóricos. Los estudiantes se fastidian leyendo las modas, lo que está de moda ahorita, el perspectivismo de Viveiros de Castro, etc. Las aplican directamente y no leen a estos autores desde la antropología mexicana. No estoy contra ellos. Estoy en contra estas modas que los estudiantes incorporan desconociendo la tradición mexicana. Creo que, como estudiantes, uno está abierto a esas influencias. Pero si no se contrarresta con la construcción de una conciencia nacional sólo repetimos, nos convertimos en lectores de los autores extranjeros, cuando lo que hay que hacer es dialogar. Hasta ahora no hemos insistido al dar clases en dialogar con los grandes autores. Es muy agradable estar al día y dar la lista de nuevos autores, pero ¿quién dialoga con ellos? Creo que ese es el problema real.

—¿El conocimiento de la antropología crítica mexicana le fue cambiando su noción de comunidad o de otras nociones de pueblo indígena? ¿Fue teniendo un cambio en sus concepciones? Y de la antropología mexicana, ¿qué aporte encuentra a la noción de comunidad distinta a la que viene de la influencia norteamericana de Redfield?

—A mí me parece que la categoría es fundamental. Es decir, la población indígena se organiza en comunidades desde el siglo XVI. Cuando la Iglesia hace la política de agrupamiento, de reubicación, sienta las bases de las comunidades indígenas. Establece un centro con la Iglesia, la “horca” como

dicen, la cárcel y las casas se distribuyen, los más ricos cerca del centro y los más pobres en los márgenes; pero todos rodeados de las milpas. Y la distribución de la tierra es igual comunitaria. Hay una caja comunitaria con que financian las fiestas. Entonces creo que la comunidad es fundada en la política de congregación que hacen los frailes del siglo XVI y es reelaborada por las comunidades. Creo que hasta ahora la comunidad es lo que ha permitido a la población indígena sobrevivir el siglo XIX, pues recibieron muchos golpes quitándoles tierras, afectándolas de muchas maneras.

El siglo XIX es violento contra los indígenas. Uno ve la violencia desatada hacia las comunidades indígenas en el siglo XIX, pero no tenemos investigaciones concretas en regiones concretas de cómo era este proceso. Efectivamente, creo que no hay investigación. Nos hemos ido con los discursos generales y creo que hay una exigencia empírica de documentar. Creo que hasta ahora no hay muchas investigaciones de qué pasa en todo el siglo XIX en esa comunidad particular, en esta región particular. Es cierto que pierden sus tierras. Es cierto que los robaron. Pero ¿cómo pasa?

Y creo que hay toda una mitología. Bueno, el siglo XIX fragmenta las comunidades, fragmenta las redes de las comunidades, pero no las destruye. De hecho, el sistema solar de mercado y comunidades sigue vivo en muchos lugares y eso fue establecido en el periodo colonial, que es la recuperación del periodo anterior. O sea, los mercados rotativos que varios investigadores estudiaron en Oaxaca. Es una tradición que sigue viva. Digo, en la Ciudad, México, los tianguis y los mercados sobre ruedas es una expresión de esta tradición, estos mercados semanales.

Creo que la comunidad ha sobrevivido, se ha adaptado y esa ha sido mi preocupación al estudiar pueblos originarios. La pregunta es cómo se han transformado bajo el impacto de la Ciudad de México, de la urbanización. Y éste es un fenómeno prácticamente del siglo XX. Uno ve demográficamente cuántos habitantes tiene la ciudad en 1900 y cuántos tiene en 1940, 1950, y es un crecimiento exponencial. Entre 1940 y 1970 hay muchísimos migrantes. Los migrantes van ocupando terrenos, van instalándose, van invadiendo tierras. Hace un momento estaba platicando con una colega sobre el Pedregal Santo Domingo; dice que fue ahí, la invitaron unos estudiantes a tomar mezcal. Es un lugar pues peligroso, porque es todo de pobreza, de casas hechas a mano, autoconstrucción, ¿no? Pero lo que pasa es que ahí

llega mucha gente de provincia. Y hay un estudio de una colega mía, Teresa Romero, que muestra que ese Pedregal de Santo Domingo eran las tierras comunales del pueblo de Santo Domingo, que está en Coyoacán. Es un pueblo con una tradición de lucha muy importante y tenía ese terreno comunal y estaban peleando por el reconocimiento. Y cuando logran el reconocimiento con la declaración oficial de que eran tierras comunales a los 8 días llegan los invasores guiados por políticos priistas. Se instalan y no hay quien los quite; y sigue siendo Santo Domingo, sigue siendo una zona peligrosa.

Es un ejemplo de un pueblo originario que pierde una parte de su zona por el crecimiento que se va a dar en el siglo XX. ¿Cómo se mantiene su identidad? ¿Qué es lo que mantiene su identidad? Ya la tierra no es. Salvo situaciones particulares como en San Francisco Tlalnepantla, Xochimilco, y algunas comunidades muy a la orilla, rurales. En general, estos pueblos originarios que fueron de la cuenca de México ya están muy urbanizados, algunos de ellos, pero mantienen su identidad mesoamericana en su carácter comunitario, en su estructura político-religiosa. De hecho, una buena parte de la lucha de las comunidades, de los pueblos originarios, es el reconocimiento de su estructura política y religiosa que hasta ahora no hay. No se reconoce este estatuto político de los pueblos originarios de la Ciudad de México con derecho a tener su propio estatuto político, para dialogar desde ahí frente a las autoridades. Hay un centralismo muy fuerte, hay una terrible corrupción, hay una expansión urbana también muy acentuada. Tienen que luchar contra esos grandes procesos de una ciudad que está en crecimiento y un crecimiento que ha sido explosivo.

Creo que el momento más dramático es cuando comienzan a desaparecer las lenguas indígenas, el náhuatl. Eso pasa en los setenta. Hay una investigación que hacen Fernando Horcasitas y Yolanda Lastra recorriendo los pueblos de la cuenca para preguntarse dónde están los hablantes del náhuatl. Ya estaban en proceso de desaparición. Muchos de los pueblos que se registran como hablantes del náhuatl, Tláhuac, por ejemplo, ya no hay hablantes; en varios de los pueblos hay núcleos pequeños. Yo creo que el núcleo más grande de los hablantes está en Texcoco y está desapareciendo rápidamente, (lo que no sabemos es que tan rápido a través de investigaciones concretas). También hay hablantes en la Sierra de las Cruces. Ahí no hemos hecho investigación. Lo que nosotros hicimos es ir a las comunidades del sur de la

ciudad de México, que son las más activas políticamente. De hecho, cuando se hace la elección de Jefe de Gobierno con Cuauhtémoc Cárdenas (1997) y se hacen mesas de trabajo, etc., aparecen los pueblos originarios y aparecen las reivindicaciones por reconocimiento en cuatro alcaldías o delegaciones, que eran Xochimilco, Milpa alta, Tláhuac, Tlalpan. Son 42 comunidades. Claro ahora el movimiento político ha permitido que se reconozcan más pueblos originarios como Iztapalapa, por ejemplo. O sea, es un proceso que está en movimiento todavía porque por una parte está el tomar conciencia de la identidad comunitaria de muchos de los pueblos y, por la otra, es el desconocimiento o la resistencia de las autoridades a reconocer este estatuto político o jurídico.

Pero si uno va a ver cómo funciona una comunidad aquí encuentra que tiene ciclos festivos marcados por el ciclo de milpa, el ciclo mesoamericano. Junto con otras fiestas, por supuesto. Pero la fiesta patronal y las fiestas del ciclo de milpa siguen vivas. Es decir, la fiesta del 2 de febrero, la Candelaria que es una instancia simbólica mesoamericana que hay que mencionar, la fiesta de la Santa Cruz, las fiestas de San Juan, sobre todo el 15 de agosto que es cuando aparecen las primeras mazorcas, la fiesta de San Miguel y la fiesta de muertos. Esas fiestas sintetizan la cultura mesoamericana de la Ciudad de México. Eso es una señal de que sobrevive este ciclo agrícola. Ese ciclo festivo que tiene raíces en el ciclo agrícola. Hay una corriente, la de Mariana Portal y otros que hablan de pueblos urbanos y de la urbanización, lo cual es cierto. Pero a mí lo que me importa es la raíz mesoamericana. ¿Qué hay de raíz mesoamericana? Creo que es la pregunta.

Es increíble, porque a veces hay que leer las fiestas buscando su fondo Mesoamericano. Por ejemplo, la fiesta de la Candelaria es una fiesta muy densa en la cuenca de México, por el cambio de mayordomías. El cambio de cargos se hacía cuando comenzaba el año mesoamericano y el año mesoamericano oficial comenzaba el 2 de febrero. Entonces, la fiesta de la Candelaria en Xochimilco principalmente remite a la celebración del inicio del año. Pero lo otro es que en Xochimilco hay un personaje extraordinario que es el *niñopa*. Es el santo oficial de Xochimilco. El *niñopa* no es sino una personificación del niño maíz, el maíz tierno. Uno encuentra en todas partes narrativas que dicen que al maíz hay que cuidarlo. Se habla, por ejemplo, de las mazorquitas que hablan, el maíz que cae al piso, y ahora que hay que

recogerlo. Esto pasa en toda Mesoamérica y aquí se expresa de muchas maneras. Bueno, en Tláhuac, el 15 de agosto son las *elotadas*, es decir, cuando se va a la milpa a comer los primeros elotes. La etnografía que yo planteo es la búsqueda de esas relaciones que expresan una tradición mesoamericana que no es explícita, pero que está presente de muchas maneras.

–Me gustaría que ampliara sobre esta cuestión, porque ha sido uno de sus temas, la cuestión de la cosmovisión mesoamericana. ¿Cómo se mantiene en la actualidad? Sabemos que hay cambios muy profundos. También hay mucha migración y mucha modernización. Pero hay cosas que se mantienen, de alguna manera, dirigiendo estos procesos de cambio, dándoles sentidos para la gente o significado, pues.

–Hay un historiador joven de ascendencia náhuatl, de Tláhuac. Él es hablante de náhuatl, la aprendió de su abuelo, y ha estudiado la historia de Tláhuac desde el siglo XIX. Muchas de las creencias que se dicen populares sobre la llorona, sobre el Diablo en el monte, son referencias a la cosmovisión que han perdido su contexto original. Porque ya se perdió la lengua, porque se han perdido muchas cosas. La agricultura misma. Entonces él muestra, como hay, en el caso específico de Tláhuac, un proceso de fragmentación de las creencias y, aparte como se mantienen creencias populares. Hay muchos dichos, pero todos remiten a ideas que originalmente conforman parte de una visión global, de una cosmovisión, una concepción global, pues, que implica tiempo y espacio, pero ya se han perdido prácticamente.

Yo creo que el nutrimento más importante para la cosmovisión es la milpa. En la medida que se pierde la milpa y se urbaniza una comunidad va desintegrándose o va reelaborándose con otros términos. Porque lo otro es que hay una fuerte conjugación del cristianismo con la tradición mesoamericana. Por ejemplo, uno ve a los mayordomos de Xochimilco que veneran al *niñopa*. Si yo le digo que están adorando a un dios mesoamericano va a decir “no, somos cristianos apostólicos, guadalupanos”. Es decir, ya no es consciente la gente de la densidad simbólica de muchos signos que se usan en el ritual. Pero lo hacen, la comida misma. Entonces creo que eso tenemos que explorar nosotros, qué de esa cultura, en este momento, conjuga elementos de la tradición mesoamericana con otros elementos de la cultura contemporánea. Y es una pregunta para la etnografía, básicamente, si se responde a preguntas particulares.

Es el caso del historiador Faustino Chimalpopoca. Es excepcional, porque él descubrió, por cierto, algo que refiere a uno de los grandes políticos del siglo XIX que forma parte del grupo que va que va a pedirle a Maximiliano que venga a México. Este personaje fue descubierto por Andrés Lira cuando hace un trabajo sobre las comunidades. En los bienes del siglo XIX, los bienes de los dos grandes sistemas políticos: Santiago Tlatelolco y San Juan Tenochtitlán. Él menciona a este intelectual, este personaje que es extraordinario porque es hablante del náhuatl, de una familia rica de Tláhuac, estudia derecho, es abogado y es diputado en el Constituyente del 56, 57. Entonces le encargan que administre los bienes del barrio de San Juan y del barrio de Santiago, es decir, las antiguas comunidades mesoamericanas que forman parte del centro de México que tienen sus bienes. Quieren, ya en el siglo XIX, deshacerse de eso. Le encargan a este abogado que administre los bienes. Él es el catedrático de náhuatl en la Pontificia Universidad de México, donde se dieron clases de náhuatl hasta 1860 y tantos. Alguien con mucha presencia. Creo que reconocer a todos estos personajes es importante. Es decir, creo que la nobleza sobreviviente en la época colonial se mantiene viva, va perdiendo memoria de su condición, digamos, de nobleza o recuerdan algunas cosas. Y tienen referentes.

Una cosa que descubrimos en los pueblos originarios es que las familias troncales, las grandes familias en las comunidades, son familias que tienen la historia de esa comunidad en la memoria, en sus objetos, en muchos elementos de su propiedad familiar, porque son hechos de la comunidad, dado que son las grandes familias. Y cada comunidad tiene sus apellidos y todos se reconocen. En Tláhuac recuerdo un investigador del propio lugar que reconoce que hay apellidos dominantes en cada barrio. Es una señal de familias, de parentescos que están ahí históricamente. O sea, no miramos su raíz, miramos como un hecho etnográfico inmediato. Pero tiene un sentido histórico, es decir, son descendientes y herederas de los antiguos habitantes que han estado ahí.

Hay que cambiar la mirada sobre las comunidades. Hay que preguntarse por su historia, por su memoria histórica, sus referentes, los espacios que consideran sagrados o históricos, los objetos que tienen. A veces también las bibliotecas tienen estos elementos que dicen mucho de la historia de una comunidad, de un pueblo. Creo que es importante señalarlo, porque

es una manera de construir las historias locales. Aquí estaría de acuerdo con este historiador del de Michoacán, Luis González y González, de la microhistoria. Tenemos que hacer microhistoria, pero con esa mirada, esas preguntas, sobre todo aquí en la cuenca de México, sobre los componentes de raíz mesoamericana.

Un testimonio elocuente es una novela, *Los bandidos de Río Frío* (de Manuel Payno), que habla de la vida en el siglo XIX de México. Uno ve cómo era en la cuenca de México y cómo todavía no había una conciencia nacional; las comidas, las bebidas, es una novela extraordinaria, sobre todo es un documento histórico que habla de esa transición de la sociedad española a la ciudad del siglo XX. Y es divertida y la hace en episodios, la hace emocionante, cada capítulo lo deja en suspenso, etc. Yo recomiendo leer ese libro porque de verdad que es un documento etnográfico, histórico, valioso y grato de leer.

–Y pensando en la historia también se puede pensar, digamos, en el futuro de las comunidades. O sea, pensando la etnografía de las comunidades ¿qué proyectos tienen, hacia dónde quieren ir o hacia donde se imagina que van?

–Muchas veces pienso que las comunidades siempre están pensando para atrás y todas sus reivindicaciones son para no cambiar, como dijo algún historiador. Pero creo que aquí tiene que ver mucho su estatuto político. Voy a dar un ejemplo. Aquí cerca donde vivimos hay un pueblo originario, San Nicolás Totolapan. Lo he visto desde hace 30 años. San Nicolás es una comunidad muy cerrada, muy organizada, tienen sus títulos primordiales. Están muy orgullosos. No permiten que uno tenga acceso a esos títulos primordiales, no los dejan ver. Y alguien dijo, seguro que esos títulos tienen hasta sangre de la lucha de esos pueblos. Bueno, de pronto esto se ha ido poblando y se ha convertido en una zona urbana de clase media. Y ahora el tráfico que hay en esta zona es terrible. Porque se crean fraccionamientos, pero no se crean vías de acceso. Entonces este pueblo está cercado por esta zona residencial que ellos propiciaron vendiendo sus antiguos terrenos. Yo creo que aquí hay una situación muy difícil y tiene que ver con la ausencia de un estatuto legal que les permita defenderse como comunidades. O sea, no hay un estatus legal como comunidad. Entonces sus tierras son invadidas, ocupadas, y muchas de ellas tienen que defenderse, digamos, para impedir que se pierdan sus tierras. Yo creo que cada comunidad es una historia de

cómo se han defendido para detener a los invasores. Pero como que no se puede siempre ¿verdad? Hay una presión muy fuerte de los invasores, de los terratenientes, de las autoridades. Creo que la única manera de que pueden tener la defensa es a partir de la construcción de un estatuto jurídico que les permita defenderse. Eso no existe, el reconocimiento jurídico como pueblos originarios. Eso creo que es un elemento que les va a permitir conservarse. De otra manera, van a ser arrasados por la urbanización.

–Y en ese sentido ¿cómo observa, por ejemplo, Xoco con la torre famosa Mitikah? Luego está Santa Cruz Atoyac. Vemos estos pueblos que estaban en la zona centro, más céntricos que estos otros pueblos de Tláhuac, Milpa Alta, que ahora emergen como pueblos originarios, ¿son similares a los que usted nos narra o dónde ve continuidades o diferencias?

–Pues lo que pasa, hasta donde yo he visto, el pueblo donde está el local de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) ahí en Coyoacán, en la calle en la que está, Lorenzo, había un pueblo. Ahí queda solamente la iglesia y el jardín. Se dice, bueno, viven 10 familias que siguen ahí y que no han aceptado salirse a pesar de lo que les ofrecen por sus terrenos. Es decir, estos pueblos, mientras no tengan una defensa jurídica, quedan expuestos a la fuerza de la urbanización. El caso más elocuente es el que estudió Alfonso Gorbea Soto, Tlacoquemecatl, que era un pueblo de cultivadores de flores. Llegó la autoridad y les dijo se van a tener que ir. Les vamos a pagar esos terrenos y les vamos a dar unos terrenos allá, por el Estado de México, etc. Y la gente tuvo que irse. No tenía opción. Y cada año, cuando es la fiesta del pueblo, regresan a su iglesia con cohetes, con música. Y los vecinos que viven ahí les dicen “fuera indios, no queremos ese ruido, aquí los cohetes espantan a las mascotas”.

No hay defensa mientras no exista un estatus jurídico para protegerlos. Es heroico en las condiciones actuales defenderse, pues las fuerzas que enfrentan son muy fuertes y solamente con una situación jurídica que les dé cierta autonomía para defenderse pueden sobrevivir. De otra manera serán arrasados como esos otros pueblos, que han sido prácticamente arrasados.

Hay una chica de un pueblito, Axotla, que está por ahí cerca de Viaducto, por cierto, que narra cómo el día de fiesta marcan donde estaba el Panteón para venerar a sus muertos, porque ya está todo asfaltado. Enton-

ces es la memoria lo que les permite sobrevivir, digamos. Pero no, no tienen los instrumentos legales para su defensa. El tema que yo veo, pues claro, es preguntarnos cómo el ciclo de fiestas construye conciencia comunitaria. Y creo que ese es el punto que hemos desarrollado nosotros. Por eso el descubrimiento del ciclo mesoamericano. Son las fiestas lo que se reivindica, las fiestas del calendario mesoamericano. Pero junto a ello están los ciclos que puso la iglesia, como el ciclo de Navidad, el ciclo de Cuaresma que se celebran con esas otras, la fiesta de muertos, la fiesta de la Candelaria. Es una raíz muy profunda mesoamericana. Aunque la gente ya no lo sabe, pero lo sigue celebrando.

–Pues yo tengo varias preguntas que son también de carácter comparativo. Hay una cosa importante, me parece, y es que se puede comparar situación de lo comunitario de los pueblos originarios en la zona urbana y de los que vienen de afuera, que también construyen comunidad, pero bajo otras modalidades. Abí hay todo un tema que se puede conversar.

–Bueno, yo creo que estos residentes migrantes se organizan de otra manera y generalmente son grupos familiares, pero no hay el sentido comunitario como lo hay en los pueblos originarios. Es decir, una estructura tradicional que articula las fiestas y convoca a toda la población que es la comunidad viva. Estos migrantes son grupos pequeños. Es más, muchos van todavía a sus pueblos de origen para celebrar las fiestas. No hay una unidad política que las articule en la ciudad, excepto movimientos urbanos circunstanciales, coyunturales. Pero no una defensa comunitaria como colectivo. O sea, lo comunitario es un referente importantísimo y con este hecho de que su organización comunitaria se construye en el siglo XVI, con la política de la Iglesia.

–Sí, sin embargo, justamente refuerzan lo comunitario respecto de la localidad de origen. Es decir, refuerzan lo comunitario con una situación geográfica, digamos, compleja. Y la verdad que hay ciudades como San Pablo, por ejemplo, donde precisamente sin disolver los lazos con el lugar de origen construyen comunidades. También en Buenos Aires hay comunidades de esas. Incluso hasta aquí en la Patagonia los migrantes hacen sus fiestas. El ciclo de festivo es en agosto, después solsticio están todas las fiestas.

–Buenos Aires es un ejemplo espléndido, porque hay muchos peruanos. Cuando estuve en Buenos Aires nos preguntaban si no éramos peruanos; hay bolivianos, también. Esto pasa en toda América Latina, inclusive en Argentina, que hayan llegado los comerciantes de verduras a los mercados de Argentina y Buenos Aires. Muchos son peruanos. Sí. De estos fenómenos que son siglo XX, el siglo XXI, es decir, esas migraciones hacia las zonas urbanas en las cuales se construyen pequeñas comunidades que forman parte de la ciudad, son articuladas a otras tradiciones y las reproducen en la ciudad. Creo que eso pasa aquí también, de alguna manera, pero no tan espectacularmente, digamos. Hay comunidades notables, como las oaxaqueñas, por ejemplo. Aquí la colonia está llena de oaxaqueños y en varias partes se encuentran. Es posible reconocer esos núcleos, pero no tienen cierta autonomía como una comunidad para hacer su propio ciclo de fiestas. Estos ciclos son arraigados en la tradición agrícola de celebrar los momentos importantes del desarrollo de la milpa y por eso siguen vivos, y son tareas comunitarias, colectivas. Hay movimiento de venida (de migrantes). Pero eso tenemos que trabajarlo con datos específicos de un lugar. No hemos hecho suficiente trabajo de investigación sobre estos migrantes en estos contextos urbanos.

–Quizá habría que pensar otra manera de conceptualizar la comunidad en estos términos de los migrantes. Porque hay una fluidez, a veces, entre la comunidad de origen local y la que se reproduce en la ciudad y que luego se va consolidando. Porque hay colonias, por ejemplo, de zapotecos o purépechas en México, que ya no son recientes, que ya tienen 30, 40 años y ya están, de alguna manera sólidas, ¿no? Y sí mantienen el contacto. Como dicen, van a hacer la fiesta allá, aunque luego resulta que se traen copias de los santos para la ciudad y empiezan a hacer también su copia del sistema de cargos y cosas así. Entonces habría que repensar.

–Hemos querido reconocer las comunidades más mesoamericanas; nos hemos preocupado menos por las transformaciones que impone la ciudad. Tanto como migrantes como por la propia influencia de la ciudad. Y ahora, por cierto, un fenómeno que es notable es estos migrantes que llegan de Estados Unidos y construyen casas estilo gringo. Pues es una cosa novedosa y visible, porque es parte del prestigio construir estas casas con ese estilo, pues, pero es un fenómeno real. O sea, ahí está.

–También es cierto que muchas veces los migrantes financian las fiestas. He visto eso en Jalisco, o sea, las fiestas grandes son de las de los pueblos con migrantes. Es un fenómeno complejo y cambiante, pero parece que lo comunitario tiene múltiples vías de desarrollo.

–Sí, de acuerdo. Pero creo que no hemos insistido suficiente para centrar la investigación en lo comunitario y la manera en que las comunidades evolucionan, se extienden o desaparecen. Habría que partir de ese hecho, la comunidad como el sujeto de análisis. Aquí, yo investigué más que nada el fenómeno de la transformación de las antiguas comunidades nahuas y la reivindicación de sus derechos. Es novedoso y ya se ha consolidado y sigue la lucha, porque no hay todavía un reconocimiento que les dé cierta autonomía. Hay una negociación y hay un juego político muy complejo pero la comunidad es un referente. Y para nosotros es, al contrario, una red de procesos. Se articulan formando una unidad que puede ser inestable o puede tener continuidad, pero creo que es la mirada que hemos dado. Yo creo que el funcionalismo conceptualizó estas comunidades cerradas corporadas, como las llamó Erick Wolf. Pero es resultado de la mirada, el tipo de mirada. Mirando a las comunidades en la ciudad de México, pues veo otra cosa.

–Tengo una inquietud, ¿cómo ve esta extensión del concepto comunidad para hablar de otras formas de agregación? Las comunidades en redes, las comunidades de fanáticos de fútbol o del equipo pumas, digamos, ahora en el dossier nos llegaron de cuidados maternos. ¿Qué opina usted de esta extensión?

–No, pues es un concepto muy grande, muy flexible. No nos ayuda, porque mientras no haya una definición de una cosa particular y sus características... Entonces podemos comparar con otras comunidades. Pueblos jóvenes, son como son figuras retóricas. La red de contactos, la comunidad de fans del equipo, etc., pues son expresiones, pero no tienen un referente socioeconómico, como lo tiene la comunidad real y cultural, sobre todo. Lo interesante es que estas comunidades tienen una personalidad cultural específica, y esto se ha expresado, por cierto, en las lenguas indígenas. Hay tantas lenguas como comunidades.

Ya el difunto Polo Valiñas creó el concepto de *comunalecto*. Porque efectivamente, cada comunidad tiene su variante de dialectal y la considera como la más importante, toda una experiencia muy interesante. Él era muy

amigo de un dirigente oaxaqueño, Floriberto Díaz, y decidió apoyarlo yendo al área para construir un alfabeto, un sistema de escritura. Entonces fue a estudiar el mixe y pues descubrió que cada comunidad decía que su variante era la buena y la original. Entonces no podían aceptar la versión que venía de otra comunidad. Era imposible generar una política para varias comunidades. Solo es posible a partir de una movilización política. Hay unos pueblos chatinos que se han organizado como una unidad política discreta, están ahí. Pero en general, cada comunidad se asume como el centro del mundo, como autónoma, como única. Hay un etnocentrismo comunitario. En fin, como ven hay mucha tela donde cortar. Hay que hacer etnografía.