

nos años cuando criticó con vehemencia a la “Nueva historia social”, pues según él, había un manifiesto vaciado de contenido político en muchas de las historias escritas.

Mientras Juan Carlos Yáñez sigue avanzando –sin desfallecer– en una historiografía social popular del siglo xx, evaluando el papel de las instituciones –sin exclusiones– y sus vinculaciones con diversos actores, otros historiadores –movidos por las modas del Bicentenario– han optado por buscar las raíces de la rebeldía popular y las bases sociales de la revolución proletaria en la independencia, síntomas de una historiografía que se planifica desde la coyuntura y que zigzaguea en búsqueda de los recursos económicos “frescos”.

La crisis actual del capitalismo global, la discusión sobre el rol del Estado en regular el mercado y las relaciones capital-trabajo, las reformas que deberá enfrentar el modelo de bienestar producto de un déficit presupuestario de la hacienda pública, son temas que cruzan nuestra discusión cotidiana en la hora presente. El estudio de Juan Carlos Yáñez es una excelente oportunidad para hacer una relectura de nuestros procesos de integración y desajustes sociales, pero también es útil para seguir promoviendo enfoques sociohistóricos de un tema, que para el caso de Chile, sigue

siendo una frontera abierta para descubrir historias con rostro humano en clave política e institucional.

Patricio Herrera González
El Colegio de Michoacán
herrera.pb@colmich.edu.mx

AMOS MEGGED, *CAMBIO Y PERSISTENCIA: LA RELIGIÓN INDÍGENA EN CHIAPAS, 1521-1680*, MÉXICO, PUBLICACIONES DE LA CASA CHATA, CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL, UNIVERSITY OF HAIFA, 2008, 276 P.

Este trabajo –originalmente publicado en inglés en 1996– se centra en la idea de que los cambios en la vida religiosa que ocurrieron entre los siglos xvi y xvii en las comunidades chiapanecas tuvieron un impacto directo en los mecanismos de subsistencia bajo el gobierno español.

Dado el relativo aislamiento del poder central, los sacerdotes tuvieron que ajustar sus prácticas y conceptos a las condiciones y modos locales, en tanto que los indígenas se apropiaron y modificaron aquello que consideraban cristiano. En este contexto, la formación de cofradías y su consolidación como principal institución socioeconómica al interior de las comunidades fue el resultado más evidente de esta interacción –en este sentido se trata de comprender el rol de las confraterni-

dades indígenas en la reestructuración social-. El reconocimiento de prácticas mal aceptadas por los frailes, provocó en los indígenas la creación de dos modalidades de acción religiosa: lo estrictamente católico se desarrolló en el espacio público de la iglesia y lo de tradición mesoamericana en el ámbito privado. A fin de obtener mayor reconocimiento por parte de la autoridad colonial, las elites indígenas se apegaban más al dogma y aprendían la lengua castellana; de tal modo que, constituyéndose como intermediarios entre éstos y los indígenas, habrían adquirido la nueva identidad de ladinos. Con el Concilio de Trento, se agudizó el distanciamiento entre lo indígena y lo católico, y aumentó la persecución. Como resistencia de las poblaciones locales a las presiones económicas de la Iglesia, en el siglo XVII comenzaron a desarrollarse distintos cultos heréticos que, abandonados por una serie de apariciones milagrosas y mensajes divinos, proclamaban la independencia de una "Iglesia indígena". Es esto último lo que daría pie a las grandes sublevaciones que tendrían lugar los siglos siguientes.

El trabajo se encuentra dividido en cinco capítulos. El primero aborda la perspectiva de los frailes sobre los indios. Se habla de los distintos planteamientos en torno a su origen (judíos perdidos después del diluvio) y se explica cómo se veía la religiosidad indí-

gena de los primeros siglos de la Colonia (los dioses, el nahualismo, etcétera). Se resalta la influencia de los tratados de demonología en la concepción del otro y el modo en que, a partir de dicha óptica, el ritualista indígena es asimilado como rival del religioso español. En una última sección, se menciona el uso de relatos de milagros cristianos que pretenden sustituir los mitos prehispánicos.

El segundo apartado habla de los distintos obstáculos a los que se debieron enfrentar los primeros sacerdotes chiapanecos. Se describen las estructuras socioeconómicas indígenas y el modo en que la comunidad debió reestructurarse ante la conversión misionera. Se habla de una especie de guerra simbólica entre los frailes y obispos y los indígenas, pues algunas de las sanciones implicaban cosas como desenterrar a un antiguo señor, entierro de herejes fuera de los campos de la iglesia y quemar los ídolos. Al mismo tiempo, se explica el modo en que los funcionarios indígenas de las parroquias iban apropiándose de la autoridad sacerdotal y de los roles de mayor jerarquía. A través de los relatos de los obispos, se muestra la negligencia con la que actuaban los sacerdotes en la administración de sus servicios ante los nativos. Se habla de cómo estaban organizadas las comunidades indígenas locales en época prehispánica y cómo debieron

reconformarse tras la presencia de los evangelizadores. En seguida, se describe el modo en que el imaginario dominico de la vagancia y la indigencia terminó por asimilarse a la indianidad y la forma en que esta particular visión fue empleada para promover la reducción y el trabajo forzado de los indígenas. A través de las reducciones se destruyeron o vulneraron las unidades políticas indígenas y, con eso, se minó la unidad social y la resistencia a la imposición colonial. Los sacerdotes se aliaron con los gobernantes indígenas para evitar que la población se dispersara y aceptara colaborar en la construcción de los nuevos asentamientos.

La tercera sección se ocupa de la institucionalización del ritual católico en las parroquias indias y su asimilación por parte de la población local en consonancia con sus propias formas de entender los ritos y obligaciones cristianas. Empieza por preguntarse cuáles fueron las distintas operaciones simbólicas que fue necesario realizar para que los frailes pudieran transmitir sus preceptos religiosos a los indígenas; traducir de una lengua a otra, pero también establecer equivalentes simbólicos. Aun cuando en 1551 se propuso la imposición del español a los indígenas, en la realidad, éste sólo fungió como lengua de intercambio con las elites y la doctrina siguió impartándose en las lenguas locales. En

todo caso, este cambio de perspectiva provocó que el habla del castellano se convirtiera en un medio para la movilidad social y política. Con las migraciones forzadas y la pérdida de población a causa de las epidemias, las organizaciones tradicionales –como las parcialidades– comenzaron a decaer. La cofradía “traduce” la organización tradicional indígena al universo cristiano colonial; sin embargo, ésta sigue cumpliendo su función de institución de reeducación de vagos, indigentes y ociosos. No obstante, el hecho de que, en Nueva España, la cofradía se encontrara ligada a la administración del trabajo colectivo, hizo que sus principales cargos se convirtieran en fuentes de poder y prestigio para las elites indígenas. Bajo la imagen de una asociación igualitaria, la confraternidad enmascaraba la existencia de una marcada división social entre la masa que prestaba sus servicios de manera obligatoria y una pequeña elite que los regenteaba. Es esta misma clase privilegiada quien, a partir de 1580, comenzó a apropiarse de algunos hábitos españoles para cambiar de estatus social y pasar de indios a ladinos –intermediarios entre su pueblo y los patrones–. Como aliados, los españoles y ladinos empezaron a formar sus propias confraternidades. Al secularizarse las parroquias indígenas y, por lo tanto, tener menos influencia los frailes, las

confraternidades se volvieron más independientes.

El cuarto título trata sobre los “aspectos mentales” del choque cultural. Se habla de cómo los conceptos de herejía e idolatría provocaron numerosos malentendidos entre los frailes, se dice que la búsqueda de similitudes entre las tradiciones indígenas y europeas fue igualmente causante de fallas en la interpretación de la realidad local. Se habla de los sermones como principal instrumento de diálogo entre ambos grupos. El autor define cuáles son los términos indígenas que emplean los frailes para expresar las ideas que buscan transmitir a los indios; idolatría, brujería, herejía, pecado, confesión, etc., y la manera en que la creación de tales términos ayudó a la construcción de un distinto discurso católico indígena. Muestra que, al adaptarse los *exempla* europeos a los contextos indígenas, éstos terminaron por contener un doble mensaje; cristiano y mesoamericano a la vez. Se habla del reto que implicó para los frailes distinguir lo indígena cuando esto se asemejaba a lo católico. Del largo debate que, tras el Concilio de Trento, suscitó el tema de si debían o no ser tratados como herejes los indígenas que se apartaban del dogma. La instauración del culto a los santos proveyó a los ritualistas tradicionales de nuevos roles –algunos se hicieron sacristanes, otros mayordo-

mos– sin que ello implicara la desaparición de sus funciones originales.

El quinto capítulo habla de las reacciones indígenas ante las estrategias misionales, desde el absentismo hasta la resistencia activa que terminó en las grandes revueltas del siglo XVIII. Para el siglo XVII, el culto mariano aparece como elemento distintivo de la Iglesia indígena. En España se atribuían facultades protectoras a la Virgen; cuando llega a Chiapa se le empiezan a atribuir cualidades de la diosa lunar y la telúrica. Antes los milagros marianos eran gestionados por los obispos, pronto los indígenas comenzaron a apropiárselos. Durante los años 1580, la Iglesia colonial de Chiapa comenzó a preocuparse por el uso impropio de las cofradías y la difusión de herejías en ellas. Tras el aparente fracaso de los dominicos en la evangelización, aparece una corriente que buscaba la autonomía de los ritos católicos al interior de una “Iglesia indígena”. Como resultado de ello, algunas prácticas que, hasta entonces, eran prerrogativa exclusiva de los sacerdotes comenzaron a ser ejercidas por las elites locales. En ello se observan concesiones a una cierta clase indígena que deseaba volver a controlar su transfigurada vida religiosa.

Es en este escenario que se sugiere que las rebeliones indígenas que defendían una suerte de catolicismo sincrético –la de Cancuc y la de la Cruz

Parlante—pudieron haber sido manifestaciones de esa elite ladina que buscaba reinstalarse en la cima de la jerarquía político-religiosa.

A mi parecer, el mayor mérito de la obra de Megged es el haber problematizado el tema de la transformación cultural en el periodo colonial; pues, usualmente, esto se ve como una simple transferencia unidireccional de prácticas e ideas que se fusionan con un conjunto estable previamente adquirido. Acierta al señalar que la labor misional en el Nuevo Mundo tuvo como antecedente el trabajo que los frailes realizaron en las zonas rurales europeas. Y es gracias al amplio espectro metodológico del que se vale, aunado a la gran variedad de fuentes consultadas, que el texto permite dibujar con detalle el lento proceso de construcción de identidades y sistemas ideológicos.

Sin embargo, encuentro algunos puntos que tienden a oscurecer la exposición. En un principio, el autor critica el concepto de “sincretismo” especificando que éste no es lo suficientemente explícito como para dar cuenta de los complejos procesos de cambio que se dieron en la época virreinal. El problema es que, en otro momento, se recurre a dicho vocablo sin que se presente una nueva definición (p. 153).

Asimismo, el autor se vale de algunos términos ambiguos sin justificar

la acepción con que se emplean; éste es el caso de “cualidad totémica”, “chamanes” y “animismo”.

Considerando que ya han pasado doce años desde su primera publicación en inglés, hubiera sido bueno revisar los datos presentados y actualizar la propuesta con alguna de la bibliografía que desde entonces se ha generado en torno al tema del llamado “sincretismo” y la transformación cultural. Hubiera sido muy útil, por ejemplo, que se contrastara el manejo de los *exempla* en los sacerdotes chiapanecos y los del centro de México a través de la lectura de Dehouve (2004); también hubiera sido ilustrativo contrastar el caso de estudio con las Moradas de las que habló Severi (2007) en su más reciente libro. Tampoco se consultó la obra de Aramoni (1992), que para entonces ya estaba disponible, sobre el modo en que los zoques de Chispas debieron apropiarse de algunas creencias y ritos cristianos para poder conservar una parte del nahualismo. Y se ignoró la obra de Foster (1978) al momento en que se aborda el problema de distinguir lo cristiano de lo indígena—además de que esta problemática ya había sido abordada por tal autor, este introdujo todo un debate sobre la mesoamericanidad de las culturas indígenas coloniales—.

Una crítica que estaría más dirigida a los editores y traductores de este tra-

bajo que al propio autor es que la escritura se encuentra un tanto descuidada; hay algunos errores de redacción y múltiples faltas de ortografía. Sólo para citar algunos ejemplos, puedo mencionar que se escribe "Hugo Notini" en lugar de "Hugo Nutini" (p. 27), "la el razón" en lugar de "la razón" (p. 60), "asé" en lugar de "así" (p. 117), "antesores" en lugar de "antecesores" (p. 174), "cto" en lugar de "acto" (p. 193) y "annual" en lugar de "anual" (p. 194). Eso sin mencionar algunas redundancias; como "un ritual que, por medio de distintas acciones rituales" (p. 66).

Con todo y estas mínimas deficiencias, considero que se trata de una obra que no puede faltar en la biblioteca de cualquiera que se interese por los procesos de transformación cultural en las poblaciones indígenas de América.

REFERENCIAS CONSULTADAS

- ARAMONI CALDERÓN, Dolores, *Los refugiados de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CONACULTA, 1992.
- DEHOUE, Danièle, *L'évangélisation des Aztèques ou le pêcheur universel*, París, Maisonneuve-Larose, 2004.
- FOSTER, George, "Hipócrates' Latin American legacy: 'hot' and 'cold' in contemporary folk medicine", en R. K. Wetherington (ed.), *Colloquia in Anthropology*, Dallas, Southern

Methodist University, Fort Burgwin Research Center, vol. 2, 1978, 3-19.

SEVERI, Carlo, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, París, Ecole Normale Supérieure, 2007.

Roberto Martínez González, ENAH
nahualogia@yahoo.com.mx

FRANCISCO JAVIER GÓMEZ CARPINTEIRO, ED.,
SENDAS DE LA GLOBALIZACION: COMPRESIONES ETNOGRÁFICAS SOBRE PODERES Y DESIGUALDADES, PUEBLA, MÉXICO, BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, CONACYT, CASA JUAN PABLOS, 2008, 260 P.

La versión original de esta reseña fue una presentación de libro en el xxx aniversario del Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán. Fue un texto idóneo para presentar en ese evento porque constituye una muestra representativa de varias corrientes claves de las preocupaciones teóricas y etnográficas de la antropología social mexicana a lo largo de esas tres décadas. Entre los elementos teóricos centrales del libro son la "objetivación participante" de Pierre Bourdieu (1995, 2003), que busca "hacer evidentes las condiciones que hacen posible una vida y con ello uno mismo colocarse a un lado del lugar desde donde se constituyen esas visiones" y, aún más importante, su modelo de "có-