



José Luis Escalona Victoria, *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*, México, UNAM, 2009, 420 p.

Alejandro Agudo Sanchíz*

Universidad Iberoamericana-Ciudad de México

PARA CONSTRUIR UNA ANTROPOLOGÍA
DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Galardonado con el Premio Arturo Warman 2006, al fin vio la luz *Política en el Chiapas rural contemporáneo*. El volumen de José Luis Escalona (ciudad de México, 1964) constituye un importante punto de quiebre con respecto a una larga y persistente tradición antropológica en el estudio de las poblaciones rurales e indígenas mexicanas. Podríamos situar parte de las raíces de esta corriente en la conocida controversia entre los antropólogos Robert Redfield y Oscar Lewis. Provocada por el reestudio de la comunidad de Tepoztlán por parte del último, dicha controversia reflejó los problemas del primero para tener en cuenta el impacto de los eventos de la Revolución mexicana aún recientes en el momento de su trabajo de campo, construyendo su modelo de “sociedad folk” sobre fundamentos notablemente ahistóricos. Ésta continuaría siendo una cuestión no resuelta en las críticas dirigidas contra el indigenismo oficial por la generación de antropólogos mexicanos surgida del movimiento estudiantil de 1968, quienes, como muestra el trabajo de Guillermo Bonfil, tendieron a asumir que la defensa de la “cultura indígena” residía en perpetuar algo originado en un pasado precolonial. Esta noción de “vestigio”, compartida por el indigenismo clásico y sus críticos, refleja la persistencia de un particular concepto de “cultura” con múltiples cruces en ambas direcciones de la frontera México-Estados Unidos, incluyendo la, a menudo, incómoda relación con instituciones patrocinadoras y equipos de investigación norteamericanos en que se desarrollaron las modernas escuelas antropológicas mexicanas. Desde el particularismo de Boas hasta el cultura-

*alejandro.agudo@uia.mx

lismo de antropólogos norteamericanos de mediados del siglo xx, pasando por las distintas vertientes del indigenismo mexicano, la reificación de la diferencia cultural vinculada con perspectivas relativistas encuentra hoy continuidad en los enfoques de diversos científicos sociales sobre las políticas de la identidad, caracterizados por la reproducción de imágenes sobre la “cosmovisión” indígena y estimulados en especial por el levantamiento zapatista de 1994.

En sus críticas a estas persistentes construcciones de “cultura” y a sus concomitantes caracterizaciones de las sociedades indígenas, Escalona nos deja ver dos grandes problemas interrelacionados. El primero de ellos reside en la falta de atención a los conjuntos de relaciones históricas y de poder que, en determinados momentos y lugares, pueden conferir significado a aseveraciones como “nosotros somos tojolabales” –para usar como ejemplo al grupo etnolingüístico con el que se identifica la población en la que Escalona realizó su investigación–. Una cosa es que ciertos grupos se muestren dispuestos a reafirmar una identidad indígena en sus luchas y negociaciones con otros grupos o con el Estado, por ejemplo, para justificar su carácter como sujetos de programas de desarrollo vinculados con ciertas políticas de intervención indigenista. Otra cosa muy distinta, empero, es que tomemos automáticamente dichas aseveraciones como una muestra de la “persistencia” de particulares “cosmovisiones” coherentes o de nociones culturales estáticas. Lo que precisamente logra Escalona, al rechazar aquello que él llama un “acercamiento etnográfico cultural”, es analizar cómo ciertos mensajes y procesos vinculados con la participación política más amplia son recibidos, difundidos y movilizados por la gente de acuerdo con sus particulares circunstancias y ubicaciones sociales. De esta manera, el enfoque etnográfico del autor se centra en la permanente producción de significados –representaciones e interpretaciones– como modalidad mediante la cual las poblaciones locales se constituyen y transforman en relación con las intervenciones y los procesos políticos más amplios.

El segundo problema expuesto por el material empírico y el análisis de Escalona, por tanto, es que las identidades que la gente construye y emplea no se corresponden necesariamente con las construcciones de cultura indígena señaladas anteriormente. Esto resulta especialmente relevante con respecto al contexto contemporáneo y las complejas y

cambiantes identidades que se construyen en él. Los cambios demográficos recientes, la expansión de la agricultura comercial y la presencia de instituciones gubernamentales en áreas rurales, como nos aclara el autor, han influido en la transformación de las condiciones sociales de la población. La comunidad tojolabal analizada en su trabajo, un ejido llamado Veracruz en el municipio chiapaneco de Las Margaritas, se convirtió hace mucho en una población bilingüe caracterizada por la presencia de diferentes organizaciones, partidos políticos y religiones, integrada por agricultores pero también por jóvenes profesionistas y trabajadores itinerantes. Una vez perdido su valor relativo como medio de subsistencia, la “tierra” continúa teniendo un lugar central en el imaginario político de la población y en las demandas y movilizaciones de sus organizaciones, aunque aún vinculada con memorias y relatos concernientes al espacio de lucha y reproducción social provisto por la antigua finca San Mateo, en cuyas tierras se constituyó la comunidad mediante una dotación ejidal a sus antiguos trabajadores en 1934. Este último hecho reviste no poca relevancia: en términos generales, los tojolabales no vivieron en “pueblos indígenas antiguos” que hubieran “persistido” a pesar del colonialismo y las intervenciones posteriores del Estado mexicano, sino como peones de fincas cuyas comunidades deben gran parte de su origen y existencia a la política gubernamental de reforma agraria emanada de la Revolución de principios del siglo xx. Uno de los principales corolarios que el trabajo de Escalona nos aporta queda así claramente establecido desde la primera de las cuatro grandes partes en que se estructura su libro, dedicada al examen de la formación histórica y crisis del campesinado en la región tojolabal durante buena parte del siglo pasado: en lugar de dedicarse a revivir “culturas indígenas” coherentes y estáticas, los antropólogos contemporáneos habrían de preocuparse más por el estudio sistemático de los significados construidos por la gente mediante la acción y la interacción en cambiantes campos de relaciones de poder.

Gracias al marco analítico empleado por Escalona, mucho de lo que concluye acerca del ejido Veracruz podría trasladarse a otros contextos contemporáneos como, por ejemplo, los estudiados bajo el enfoque del transnacionalismo allí donde un gran número de indígenas y mestizos vive a través de fronteras y en mundos con referentes socioes-

paciales crecientemente fragmentados y desterritorializados —una experiencia que no resulta ajena a los tojolabales que se dirigen a los Estados Unidos en busca de trabajo—. Ahora bien, recalcar la relevancia del libro de Escalona para estudios más amplios y temas de interés global resulta aparentemente paradójico en virtud de la propia aclaración hecha por el autor: su estudio difícilmente puede ser considerado un “análisis representativo” de la población del área maya, constituyendo “simplemente una variación histórica (dentro de un amplio rango de alternativas) en el desigual proceso de configuración del campesinado”. En vista del contenido del libro, no obstante, lo anterior constituye una declaración de honestidad que no hace sino anunciar las lecciones más amplias que pueden derivarse de la investigación etnográfica en lugares como Chiapas. Dichas lecciones son posibles precisamente porque la variación histórica y su “amplio rango de alternativas” pueden aprehenderse sólo mediante la contextualización adecuada y el análisis de estudios de caso en situaciones y lugares particulares.

De esta manera, se rompe aquí con lo que podríamos llamar la “tiranía del estudio de caso”. Escalona emplea esta técnica de manera verdaderamente relevante al evitar que el medio se convierta en fin (producto de un empirismo mal entendido que no hace sino exponer a la antropología a críticas que, señalando su supuesta carencia de rigor, “objetividad” y relevancia, serían de otra forma injustas). Como argumenta Teresa Pacheco en *La investigación social en Chiapas* (2007), su incisiva revisión crítica de los estudios realizados y publicados en esta entidad, la tendencia a refugirse de este modo en el estudio de caso, en tanto recurso de excelencia en la investigación regional, pone de manifiesto un conjunto de dificultades concernientes a los dilemas internos y propios de cada disciplina social. Éste es el caso de la antropología y sus persistentes nociones de “etnia”, “comunidad”, “ritual” y, cómo no, de “cultura”.

¿Cómo logra entonces Escalona evitar los peligros de esta última noción, empleando aquella otra de “poder” para mostrar además las posibilidades metodológicas del estudio de caso sin quedar peligrosamente confinado al mismo? Lejos de centrar sus preguntas en singularidades normativas o culturales indígenas, el autor orienta su análisis hacia la organización y las interpretaciones locales como procesos nun-

ca acabados ni autocontenidos. Al no desviar la atención de la dimensión social de la permanente producción de significados sobre la política en el nivel local, las relaciones, eventos y relatos recogidos por Escalona en la segunda y tercera partes del libro arrojan luz sobre el problema central de la interacción dialéctica entre las relaciones de poder y la producción simbólica. Aquí el autor retoma directamente la amplia propuesta de analizar los “modos de categorización” que corresponden a distintos modos de producción en una historia de larga duración, realizada por Eric Wolf en uno de los ensayos que componen su obra póstuma *Pathways of Power* (2001), la cual anuncia en su subtítulo el propósito de “construir una antropología del mundo moderno”. De manera significativa, Escalona avanza más allá en la consecución de este proyecto al retomarlo donde Wolf lo dejó, desarrollando sus preocupaciones mediante una perspectiva etnográfica centrada en una historia de corta duración y localizada en una población inmersa en la transición entre una sociedad agraria y una capitalista.

Dicha perspectiva se centra de manera significativa en los relatos, las sospechas y las acusaciones de brujería, envidia, enfermedad y muerte, analizados aquí como parte de un “lenguaje de poder” que, lejos de suponer un “punto de vista del indígena” en oposición al “pensamiento occidental”, permite a las personas expresarse acerca de las tensiones cotidianas en un mundo de cambio. El espacio social resulta así entendido y representado como un reino de intercambios jerarquizados entre diversas personas, entrelazadas, permeables y abiertas a ataques producidos por las ansiedades y malos deseos ajenos. Dichos intercambios e influencias incluyen asimismo a poderosas entidades, lo cual apunta a una “amplia ontología” que Escalona encuentra, también, en historias que establecen relaciones entre el control de la lluvia y el viento ejercido por distintos tipos de rayos y las condiciones cotidianas para la agricultura y la sobrevivencia; o en prácticas rituales como peregrinaciones a santuarios católicos y ofrendas que alimentan expectativas acerca de la fortuna en aspectos como el bienestar y la salud.

Tras la particularidad de relatos y prácticas, percibimos aquí algo familiar: un sentido de encontrarnos estrecha e inevitablemente vinculados los unos a los otros mediante sueños, deseos e intercambios de bienes, palabras y obligaciones. ¿Cómo asumir que esos sentimientos y

experiencias sean exclusivos de la población tojolabal estudiada por Escalona? ¿Quién de nosotros no experimenta o ha experimentado alguna vez un sentido similar de “estar en el mundo”? Al reconocer la importancia que tuvo el contraste intersubjetivo entre sus enunciados y los de su amigo Antonio Gómez, un prolífico antropólogo tojolabal oriundo del ejido Veracruz, Escalona anuncia en la introducción del libro que “el propio investigador está expuesto a los mismos campos de poder que dan forma a las vidas de las poblaciones bajo estudio”. Lejos de ser una “mímesis en el contexto”, para Escalona el trabajo de campo se convierte así en una comunicación crítica con éste que toma distancia metodológica. Resulta por demás significativo que análisis similares aparezcan en el trabajo de antropólogos cuyos estudios transcurren en contextos no latinoamericanos, como Kapferer (quien se refiere a la ontología discutida por Escalona como un tipo de “socialidad”) o como el africanista Geschiere, ambos citados en el libro. Al rechazo de Escalona del concepto de trabajo de campo como simple empresa personal de incursión en las vidas de los “otros”, yo añadiría que los estudios de caso no reforzarán la investigación antropológica a menos que se contextualicen histórica y conceptualmente con respecto a estudios comparativos más amplios y temas de interés global.

Al referirse a prácticas e intercambios jerarquizados, los lenguajes cotidianos del poder analizados por Escalona están inevitablemente vinculados al uso de ciertas categorías sociales. Entre las últimas se encuentran aquéllas referidas a las diferencias fundadas en el sexo, la edad y el parentesco, analizadas en la tercera parte del libro a la luz de prácticas organizativas y tensiones cotidianas en el ámbito de la colaboración familiar. Estas categorías aparecen aquí como otra parte central de la forma en que las personas interpretan y representan las relaciones sociales más amplias. De aquí se desprenden otras dos de las grandes conclusiones del libro, a las cuales el autor nos lleva pacientemente a través del análisis de su material empírico. La primera de ellas es que el lenguaje mediante el que la gente habla del poder es distinto al de la política formal pero condiciona la participación y la movilización de tal manera que termina influyendo en eventos de mayor calado. La cuarta parte del volumen está sustanciosamente dedicada a estos temas y viene precedida por la mención de un interesante ejemplo: la toma de la

presidencia municipal de Las Margaritas por unas cuantas horas en agosto de 2001. El objetivo de esta movilización era obligar al presidente municipal y a varios de sus funcionarios a cumplir con el compromiso de construir un puente a la entrada de Veracruz (de lo cual se ocuparon principalmente los hombres del poblado), así como a dar cauce a la promesa de construir granjas de gallinas (de lo cual se hicieron cargo las mujeres de Veracruz). Aparte de enfatizar dos aspectos importantes para la subsistencia diaria –infraestructura de vialidad y crianza de animales de traspatio–, esta movilización implicó la participación organizada de hombres y mujeres según una división de tareas basadas en distinciones de género. “Lo doméstico y lo político se encuentran y se entrecruzan” en varios niveles, como afirma Escalona, anunciando así la relevancia de su perspectiva metodológica para trazar las conexiones entre las formas cotidianas de confrontación y desigualdad y las expresiones públicas de participación política. Aquí el autor no hace sino ocuparse de un problema central, aún necesitado de mayor profundización empírica mediante estudios como éste: ¿cómo coexisten los diversos niveles globales y locales de poder y regulación, y cómo son todos ellos constitutivos de la sociedad?

Vayamos ahora a la segunda conclusión a la que nos lleva José Luis Escalona al analizar las prácticas organizativas domésticas y comunitarias como escenarios de categorización de personas y de sus relaciones: la casa y la comunidad son fuentes de producción simbólica al tiempo que ámbitos de reproducción material. Compárese este enunciado con la siguiente noción de ideología de Gramsci, incluida en una nota de sus *Cuadernos de la cárcel* en la que discute la conexión entre “sentido común”, religión y filosofía, donde la última aparece “contenida” en una forma de actividad práctica a la manera de “premisa” teórica implícita: “una concepción del mundo que se halla implícitamente manifiesta en el arte, en la ley, en la actividad económica y en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva”. Sin citarla, Escalona acude así con mayor fidelidad a una de las fuentes de la propuesta wolfiana de la relación entre modo de producción, modo de categorización y relaciones sociales, distanciándose aún más tanto de las nociones culturalistas clásicas como de la dicotomía y las determinaciones simplistas entre lo material y lo ideal, entre “base” y “superestructura”. Wolf

continúa estableciendo cierta distinción entre formas instrumentales e ideológicas de la cultura —una separación que no interesaba a Gramsci— y aferrándose a relaciones causales provenientes de la ortodoxia marxista: en “Ideas y poder”, uno de los ensayos de *Pathways of Power*, llega a definir la ideología como “la consecuencia de las relaciones sociales que gobiernan un modo de producción”, de tal manera que diferentes modos de producción dan como resultado diferentes “expresiones simbólicas”. Para Escalona, en cambio, la reproducción material, como todas las formas de actividad práctica —desde la agricultura y la cría de animales hasta el reparto de tareas entre los sexos y las generaciones en el ámbito doméstico y extradoméstico—, lleva ya implícita una visión del mundo y de estar en el mundo que en modo alguno constituye “una cultura” discreta, sino un complejo tapiz de dimensiones inextricablemente unidas.

Por esta razón no estoy seguro de qué tan preciso sea afirmar que, en el enfoque etnográfico de *Política en el Chiapas rural contemporáneo*, se “desplace la noción de cultura por la de poder” —una provocativa sentencia con la que se ha empezado ya a popularizar el libro de Escalona—. De mayor justicia resultaría plantearnos qué noción de “cultura” se está exactamente abandonando aquí —a buen seguro la antropológica clásica, con profundas raíces en el nacionalismo y el romanticismo alemanes y en el relativismo boasiano— y qué otra se nos está proponiendo en su lugar. De forma más certera y fructífera, no obstante, Escalona nos invita a pensar *lo cultural* y nos muestra dónde localizarlo —en lo material y *lo político*, sin lo cual además no puede entenderse adecuadamente “la política” ni cuándo, cómo y por qué la gente participa (o no) en movilizaciones y luchas de calado más amplio—. De esta manera, el análisis de los campos de poder realmente existentes, con su complicada, impredecible y cambiante incorporación de lo simbólico en lo material y lo social, podría ayudarnos a superar finalmente esa noción de cultura cuyas reificaciones, dicotomías y estrechas relaciones causales han resultado tan hegemónicas en la definición de los rumbos de la antropología moderna. Los “caminos del poder” por los que nos invita a transitar Escalona nos conducen así al aún inacabado y muy necesario proyecto de construir una antropología del mundo contemporáneo.