

una alternativa de ingresos a los campesinos, absorbiendo mano de obra desocupada y aumentando los ingresos del municipio, de la misma manera la organización sindical trajo los cambios más grandes para el espíritu del pueblo, entre otras cosas, porque correspondió a esta década de la revolución, como menciona Nash, destrozada por Castillo Armas, sus mercenarios y el imperialismo norteamericano. Este golpe al pueblo guatemalteco en 1954 tuvo también sus consecuencias en el municipio y en la organización sindical, segregando a sus organizadores y sostenedores y en general a muchos canteleños que intervenían en el proceso democrático.

El libro de Nash es una experiencia aleccionadora sobre el cómo puede hacerse un trabajo, cómo hay que partir de él para superarlo, y ofrecer más perspectivas para la ciencia y para la transformación del mundo.

RENÉ CABRERA PALOMEC

Centro de Estudios Mayas

HERMITTE, M. ESTHER. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. Ediciones especiales: 57. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1970. 177 pp., 22 láminas, 6 figuras.

Los grupos indígenas del estado de Chiapas, en especial los que se encuentran en la región de los Altos, han constituido una de las más socorridas materias de estudio por parte de numerosos equipos de antropólogos y otros especialistas en ciencias sociales, la mayoría, por supuesto, norteamericanos (uno de los más graves problemas del subdesarrollo económico, político y social es su incapacidad para generar una sólida y permanente estructura académica y científica que sirva de base para la formación de contingentes calificados de técnicos y científicos que puedan abordar con incisión y profundidad los problemas nacidos de tal subdesarrollo; ése es el caso de México).

El trabajo de la doctora Hermitte es una contribución más al estudio de los grupos indígenas chiapanecos, contribución que sin duda enriquece todo el acervo de materiales que han proporcionado sobre el problema antropólogos tan destacados como Vogt, Cancian, etcétera. Sin embargo, tenemos una reserva crítica al respecto: todo ese acervo citado casi nunca rebasa un carácter de conjunción de datos empíricos, y las interpretaciones que sobre la realidad factual de las comunidades indígenas se han dado por la mayoría de los investigadores que han entrado en contacto con estas últimas, son concep-

ciones fragmentarias que casi nunca llegan a constituir una conceptualización sistematizada y coherente sobre la vida social y cultural de los indígenas chiapanecos. No hay pues una *teoría* de la estructura social de las comunidades indígenas de la región que tratamos, aunque por fortuna, bases más o menos sólidas para la conformación de tal teoría se hallan en trabajos que sobre la zona han realizado investigadores como Ricardo Pozas o Rodolfo Stavenhagen.¹

La doctora Hermitte nos indica que el propósito de su estudio es analizar el sistema de control social que Parsons define como "aquellos procesos en el sistema social que tienden a contrarrestar las tendencias desviantes, y de las condiciones bajo las cuales tienen lugar tales procesos" (p. 1). Hermitte no sólo parte de esta definición de Parsons para abordar el problema; de hecho, todo su enfoque está ligado a una concepción funcionalista del sistema social, concepción de la cual Parsons es uno de los más notables representantes. Conforme a tal concepción, el sistema social es en primera instancia armónico, y todos los casos que tiendan a darle una faceta armónica (que signifiquen desorganización social) son hechos que revisten un cierto carácter patológico; un sistema social es ante todo un sistema en equilibrio. De tal forma dejan de percibirse una serie de relaciones cuya constante transformación conforman una dinámica dentro del sistema, dinámica caracterizada por la presencia de una serie de contradicciones, entre las cuales hay que abstraer las principales, las que constituyen las fuerzas motoras del proceso de transformación.

Hermitte no deja de vislumbrar tales contradicciones, sin tener una idea muy clara acerca de éstas. Así por ejemplo, señala que:

nuestro enfoque del control social está exclusivamente reducido a aquellas sanciones sobrenaturales impuestas a los indios tzeltales de Pinola cuando transgreden el código moral local. Esta salvedad es necesaria, porque en esta comunidad bicultural no sólo operan las sanciones sobrenaturales, sino que además las del código legal mexicano bajo la jurisdicción de funcionarios ladinos y bajo las presiones sociales y económicas que ejercen los ladinos. La distinción entre los dos tipos de sanciones es muy clara para los propios indios. Ellos saben qué clase de transgresiones y de conflictos han de tratarse con el juez de la

¹ Pozas, Ricardo: *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, vol. VIII de las memorias del INI, 1959.

Stavenhagen, Rodolfo: *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI. México, 1969.

localidad o con el presidente municipal, y cuáles pueden resolverse tan sólo mediante la intervención de los agentes sobrenaturales (p. 1).

O sea, Hermitte nos señala que hay una serie de sanciones que en esa comunidad bicultural son elaboradas y respaldadas por uno de los dos centros culturales que precisamente le dan a la comunidad ese carácter de biculturalismo, y otro conjunto de sanciones que son formuladas y aplicadas por el grupo que representa el otro foco cultural. Aquí habría que preguntarse en qué medida los representantes y afectados por el código moral local (no escrito, no asentado en leyes) realizan acciones que son materia de aprobación o sanción conforme al otro código, el "legal mexicano", bajo la jurisdicción de funcionarios ladinos, y si tales acciones son prevenidas para su tratamiento en el primer código, es decir, el que regula las relaciones entre los indígenas. ¿Cuáles transgresiones castigan los indígenas y cuáles los ladinos? ¿Pueden sancionar los ladinos a los indígenas?, ¿Los indígenas a los ladinos? ¿Tienen ambos códigos la misma fuerza y alcance, o uno tiende a imponerse como el único mientras el otro se halla en decadencia? ¿Hay interinfluencia entre ambos códigos?

Siendo todas las regulaciones antedichas producto del poder mayor o menor que poseen los dos grupos que componen la comunidad bicultural, fuerza es que Hermitte empiece su estudio haciendo un breve esbozo de las relaciones interétnicas que privan en la comunidad, haciendo un cotejo entre la estructura sociocultural propia de los indígenas y aquella que caracteriza a los denominados ladinos. La autora señala que de los aproximadamente 8 000 habitantes de Pinola (según el censo nacional de 1960), el 40% son ladinos y el 60% de mayas que hablan un dialecto del tzeltal. A los ladinos los caracteriza simplemente como "los portadores de la cultura nacional mexicana" (p. 8) y señala que el gobierno, la educación, el catolicismo formal y la administración del pueblo están en manos de los ladinos, que son también empresarios y comerciantes en gran escala. Afirma que los indios tienen representación en el gobierno municipal, pero siempre en una situación subordinada, sujetos a la jefatura de los ladinos. (p. 9).

Hermitte analiza el grupo ladino sin llevar demasiado lejos su estudio. Ella tiende a demostrar que si bien los ladinos son parte esencial de la comunidad bicultural, su cultura no ha eliminado a la de la parte indígena, sino que coexiste con esta última, pero sub-

ordinándola a sus propios fines; es decir, permitiéndole existir mediante la infraordinación de los valores indígenas y la casi nula capacidad de éstos para competir con los valores ladinos, que son los de la cultura dominante. Al dominar y controlar las estructuras formales de poder, los ladinos impiden la intrusión cultural indígena y las prácticas guiadas por ella, al menos en lo que a sus personas se refiere. Por el contrario la intrusión cultural ladina en el grupo indígena es constante, por lo que la cultura indígena emplea una serie de mecanismos para integrar los valores indígenas a su seno e impedir la muerte sociocultural del grupo indígena. La cultura nativa se adapta a las nuevas condiciones sin perder su identidad. Así, Hermitte nos dice que:

Una forma interesante de esta adaptación a las nuevas condiciones es la manera en que el control social incorpora elementos de fuera y sin embargo mantiene una gran consistencia interna. Algunos de estos factores externos incorporados son las creencias católicas... (...). La proximidad de los ladinos locales y de otros grupos de indios que fijaron residencia en Pinola en las últimas décadas ejerce presiones externas adicionales. La tensión causada por la presencia de estos fuereños es introducida en el grupo pinolteco. En los cincuenta y dos casos de brujería que pude recoger, las sanciones negativas contra los pinoltecos que se aproximaron a los ladinos constituyen una de las categorías más importantes.

La brujería funciona como un medio de mantener los límites sociales contra los ladinos. La integridad de la cultura india frente al impacto de los ladinos se conserva sancionando al pinolteco que se atreve a explorar las fronteras de su propia sociedad (p. 171).

Por el contrario, el sistema de sanciones y creencias tiene poco efecto en el mundo ladino (no habiendo "portadores" de la cultura indígena en este medio, ésta carece de alcance en él). Así, un hombre cuya función sea la de hacer retornar el espíritu a un hombre que lo ha perdido, puede realizar tal acción fundamentalmente en el medio indígena, y con ello hace una curación. Este curandero —el *poshtawaneh*— "llama" al espíritu fugitivo y hace regresar al *ch'ulel* (espíritu). Para ello tiene que ir al lugar donde está el espíritu fugitivo, ya sea en persona (con su propio espíritu) o mandando a amigos o parientes del enfermo para que hagan la llamada y en este caso el curandero envía tan sólo su propio espíritu. Pero

la presencia de lo ladino hace variar las cosas: "Uno de los casos en que el *poshtawaneh* no va en persona a 'llamar', es cuando el espíritu ha quedado en casa de un ladino. Dado que ningún amigo o pariente del enfermo pueden ir a realizar la cura, el *poshtawaneh* dice que él ha ido en su espíritu y todos aceptan esto como suficiente" (p. 59).

Así pues, las sanciones sobrenaturales son mecanismos para mantener y ampliar la distancia cultural entre indios y ladinos y para reforzar la cohesión interna del grupo indígena. Tales sanciones cobran un carácter específico en esta comunidad y Hermitte las define como "las actividades metafísicas de individuos poderosos que envían a sus nahuales a dañar los espíritus de los transgresores, haciendo que se enfermen. En esta comunidad las sanciones sobrenaturales pueden equipararse con la brujería" (p. 1). Los nahuales son animales o fenómenos naturales que fungen como *alter ego* sobrenatural de los diversos indígenas de la comunidad. Todo hombre tiene su nahual, dicen en Pinola. Sólo los brujos y los "que pueden ver el mundo" (los guardianes sobrenaturales del pueblo) saben cuáles son sus nahuales. Son los únicos que pueden enviarlos a castigar gente o a "mirar en sus corazones" y llevarles enfermedades (p. 46).

La descripción y análisis del sistema de creencias de los tzeltales de Pinola es un buen logro del libro; sin embargo, la marca del etnografismo norteamericano está presente siempre en el texto. La matriz sociocultural del sistema de creencias está nebulosamente definida. Hermitte avanza poco en su análisis de las relaciones interétnicas; no concibe los sistemas de explotación de clase detrás de ellas y pese a su afirmación de la esencialidad del grupo ladino, la caracterización que de éste hace es bastante fragmentaria; en su afán de demostrar la distancia cultural entre los grupos de la comunidad bicultural, subestima el fenómeno concomitante: la interinfluencia que se da entre ellos (por otra parte, Hermitte apunta con precisión seis aspectos de interdependencia económica entre indios y ladinos, aspectos fenoménicos de relaciones más esenciales. Tales aspectos se señalan en la p. 12).

La obra de la doctora Hermitte, por lo demás, es un trabajo de mérito que contribuye sin duda al mejor conocimiento de los grupos indígenas de Chiapas.

FRANCISCO JAVIER GUERRERO
Centro de Estudios Mayas
UNAM