



# Paisajes mexicanos de la reforma agraria

Homenaje a William Roseberry

Francisco Javier Gómez Carpineiro  
Editor

El Colegio de Michoacán  
Benemérita Universidad  
Autónoma de Puebla  
Conacyt

PAISAJES MEXICANOS DE LA REFORMA AGRARIA  
HOMENAJE A WILLIAM ROSEBERRY

Francisco Javier Gómez Carpinteiro  
Editor



El Colegio de Michoacán



Benemérita Universidad  
Autónoma de Puebla



Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades  
Alfonso Vélaz Pliego



Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

## ÍNDICE

Prefacio <i>Francisco Javier Gómez Carpinteiro</i>	9
Introducción. La hegemonía se vuelve cultura <i>Andrew Roth-Seneff</i>	15
“Más sangre que agua”. Reclamamos al Estado en el valle de Tehuacán <i>Elizabeth Fitting</i>	37
Reforma agraria y ciudadanía en el México del siglo XX <i>Helga Baitenmann</i>	71
“Un risueño porvenir”. Algodón y desarrollo regional en la frontera norte mexicana, 1920-1965 <i>Casey Walsh</i>	97
Comunidades de agua en el Nexapa. Liberalismo y centralización en el control local de recursos hidráulicos <i>Francisco Javier Gómez Carpinteiro</i>	133
Bibliografía	167
Índice onomástico	189
Índice toponímico	193
Índice temático	199

## INTRODUCCIÓN

### LA HEGEMONÍA SE VUELVE CULTURA

Andrew Roth-Seneff  
*El Colegio de Michoacán*

Se dice que las teorías de conspiración revelan más acerca de las personas que las construyen que sobre los hechos y sucesos que intentan explicar. De manera semejante uno podría argumentar que en algunos análisis históricos y culturales del imperio moderno publicados en fechas recientes (Fukuyama 1992; Huntington 1996, 2004; Cannadine 2001; Hardt y Negri 2000; Buruma y Margalit 2004; Ferguson 2004) encontramos representaciones reveladoras de las visiones del Oeste o la civilización occidental como generadora de la modernidad. De maneras muy diferentes esos estudios explícita o implícitamente procuran comprender el imperio moderno como fundado en instituciones occidentales y en la emergencia de la modernidad. Las evaluaciones del surgimiento del imperio moderno pueden ser negativas o positivas en el mismo sentido en que, por ejemplo, las valorizaciones del oriente, que Edward Said (1978) llamó “orientalismo”, son negativas, o la propuesta subalterna del orientalismo presente en la vida y obra de Ghandi, lo que Fox (1989) llamó “utopía ghandiana”, es positiva.

No obstante, los sentidos de esas evaluaciones negativas o positivas son paradójicos y esto ha producido confusiones y debates (Abu El-Haj 2005: 542). Por ejemplo, el orientalismo positivo de la “utopía ghandiana” involucra el sentido paradójico de una lucha para negar lo que Coronil (1996: 55-56, siguiendo a Said 1986: 223-224) describe como la construcción de la diferencia, de la alteridad, dentro de contextos históricos que emergen del desarrollo disparcejo de procesos históricos más amplios (en este caso, contextos modernos imperiales); mientras que el orientalismo negativo estudiado por Said involucra el sentido igualmente paradójico de afirmaciones que en las palabras de Nadia Abu El-Haj son proclamadas por orientalistas que participan activamente en “la práctica de historiar [esencializar] las formas culturales” (2005: 542)..

Por supuesto, esta paradoja negativa-positiva emerge sólo cuando el problema de representación no se separa del problema del imperio; es decir, sólo en cuanto que el sentido no se separa de la experiencia. Esto es por lo que Coronil (1996: 56) ha argumentado que, en términos de historia, occidentalismo no puede ser el antónimo de orientalismo, tanto como en el par dialéctico-dialógico "nosotros-otros" tampoco éstos son antónimos. Said, por ejemplo, estudió "orientalismo" en relación con la transformación del Oriente como un espacio "ajeno" a otro "colonial", en particular durante los siglos XVIII y XIX. En este contexto, Abu El-Haj (2005, 541) ha observado "[que] no hace sentido epistemológico, histórico o político [hablar del] discurso 'Occidentalista', como una manera de criticar las representaciones que Said hace del 'Oeste' o como una manera de extender su análisis para considerar otros discursos que esencializan".

Por eso, el orientalismo positivo, como en la utopía ghandiana, hace explícito un occidentalismo implícito mediante su negación activa, mientras que el orientalismo negativo deja expreso su occidentalismo mediante la esencialización de diferencias construidas por medio del desarrollo/desaparico de fuerzas históricas mundiales.

Las definiciones y caracterizaciones paradójicas como positivas o negativas del orientalismo y el occidentalismo apuntan al problema general de las definiciones que se basan en oposiciones, en especial en la antropología. James Carrier ha distinguido entre orientalismo, etno-orientalismo, etno-occidentalismo (*apud* Nader 1989) y occidentalismo en un esfuerzo para revelar la naturaleza oposicional y esencializante de tales definiciones. El occidentalismo como una categoría de representación es, pues, "la representación esencialista del Oeste por la gente del Occidente" (1995: 197), y Carrier críticamente explora el desarrollo de esta categoría de representación en textos clásicos de la antropología. Fernando Coronil (1996) ofrece de manera semejante un estudio complementario de tres modalidades de representación occidentalista ejemplificadas en obras de etnografía, etnografía histórica y antropología filosófica. La meta de ambos antropólogos es ir más allá del occidentalismo.

William Roseberry compartió esta meta, pero planteó el problema de manera más general. El problema para Roseberry era (es) cómo reconocer y describir procesos del poder humano en interacción, en especial el poder de

separar el sentido de la experiencia. Roseberry describió el problema general en una frase descriptiva: "hegemonía se vuelve cultura" (1989: 45).

En efecto, el método desarrollado por William Roseberry, un método que usó en sus estudios de etnografía histórica (1978, 1980, 1982, 1983, 1991, 2004a, 2004b) y en sus críticas a etnógrafos como Clifford Geertz (Roseberry 1989: 20-29), Marshal Sahlins (*ibid.*: 142-143) y Michael Tausig (*ibid.*: 218-222), nos permite ir más allá del occidentalismo e incluso iniciar una crítica reflexiva de las tradiciones intelectuales que lo generaron. En esta introducción a trabajos de cuatro estudiantes de William Roseberry quienes realizaron sus investigaciones doctorales en México, quiero subrayar la influencia de esta orientación crítica hacia el problema antropológico de la relación entre sentido y experiencia. Con esta finalidad voy a revisar tres consideraciones del método crítico de Bill Roseberry y la naturaleza de lo que podríamos llamar (*apud* Wolf 2001: 336) un particularismo histórico dirigido a los "procesos subyacentes operando en tiempo histórico" (véase Roseberry 1995: 51-52); es decir, un particularismo histórico dirigido por una perspectiva en que "lo local es global" y "lo global sólo puede ser comprendido como siempre y necesariamente local" (*ibid.*: 57).

La primera consideración de método presentada por Hermann Rebel en un homenaje reciente (2003, 2004) examina la postura nominalista de lo que he caracterizado paradójicamente como un particularismo histórico para el estudio antropológico de procesos humanos amplios. La segunda consideración proviene de una reflexión de Bill Roseberry acerca de las condiciones de las relaciones entre sentido y experiencia. La última consideración trata las razones que Roseberry ofreció para cuestionar aun generalizaciones realistas y críticas frente al problema de la separación del sentido y la experiencia.

1. Hermann Rebel (2004) ofrece una interpretación del método crítico de Roseberry y su relevancia para la crítica de una tradición intelectual occidentalista; un legajo intelectual en el que los procesos de poder humano se vuelven reductibles a ideas e instituciones construidas con ideas. Rebel llama esta tradición intelectual el "modernismo reaccionario". Estudia sus inicios en los debates entre los epicúreos y los estoicos así como su reemergencia en el escolasticismo medieval cuando Tomás Aquino desarrolló el realismo en contra del nominalismo que Duns Scotus llamó la vía moderna.

El “modernismo reaccionario” gira en torno de un modelo de la mente que se basa en la realidad soberana de las ideas, así como una idea de la civilización como un proceso en el cual esta soberanía emerge en instituciones humanas. Se encuentra una defensa reciente de esta realidad soberana en la obra de Gilbert Ryle donde desarrolla la noción de “conceptos densos” (*thick concepts*). Hermann Rebel subraya que esta noción de Ryle fue la inspiración para la propuesta del antropólogo Clifford Geertz para una etnografía que se basa en la “descripción densa” (Rebel 2004: 175-177). Procesos complejos de poder humano se reducen a “conceptos densos” y su emergencia histórica (y a menudo violenta) en instituciones sociales.

En su análisis del modelo de la mente en el “modernismo reaccionario”, Rebel describe la idea de un *hegemonikon* con sus “ideas densas” guiantes dentro de la cabeza de cada actor humano o máquina cultural. Esta descripción contrasta de manera interesante con los usos del concepto de la hegemonía en Gramsci para la aprehensión de los procesos complejos del poder humano. Nos advierte sobre cómo procesos complejos de poder humano han sido reducidos a oposiciones estructurales o a ideas profundas en el trabajo de humanistas o dentro de las ciencias humanas, en especial en el trabajo de muchos antropólogos.

Rebel argumenta que la interpretación realista acerca de la realidad soberana de las ideas densas está hecha en contra de la reacción a la “vía moderna” o “manera actual” propuesta por los nominalistas. Los nominalistas distinguieron entre la “vía antigua” y una “vía moderna” de pensamiento abierto a las narrativas sobre las conexiones nunca totalmente separadas entre sentido y experiencia. El realismo tomista, en contraste, rescata la “vía antigua” mediante “un modernismo reaccionario”. Postula la realidad de conceptos o sentidos con una distribución discernible e incluso gobernable mediante las prácticas inquisitoriales y “las ejecuciones judiciales por crímenes contra el pensamiento correcto” (Rebel 2004: 165-167).

Rebel argumenta que este modernismo reaccionario desarrollado contra la “vía moderna” de los nominalistas genera una genealogía poderosa en el Occidente. De acuerdo con Rebel, podemos encontrar el modernismo reaccionario en modelos que postulan la realidad de conceptos densos que organizan “la experiencia consciente” pero no son “en sí experimentados conscientemente” (*apud* Shalins citado en Briggs 2002: 490). Rebel revela

este desarrollo tanto en las construcciones analítico-filosóficas de Willard Quine y su relación al acercamiento simbólico-accionista de Clifford Geertz, como en el proyecto analítico-ético de Bernard Williams. Rebel argumenta que las críticas de William Roseberry hacia las interpretaciones de, por ejemplo, Clifford Geertz y Marshal Shalins, giraban en torno del cuestionamiento de una visión de la cultura en la cual los conceptos densos se vuelven las realidades que subyacen las prácticas e instituciones. Para Roseberry las descripciones etnográficas de las particularidades locales constituyen un registro que permite captar el desarrollo desigual de procesos más amplios. En este sentido son "precipitaciones" de procesos históricos más globales (Roseberry 1995 *apud* Wolf 2001 [1981]). Pero tales procesos nunca son reductibles a esquemas conceptuales y su consubstanciación en la práctica. Roseberry subraya que una interpretación debe partir del supuesto de una relación primordial entre la experiencia y el sentido en la cual existen dimensiones políticas, económicas e ideológicas de gran complejidad histórica. Su postura sobre la interpretación de información etnográfica parece acercarse más al pragmatismo de Charles Sanders Peirce, para quien es interesante notar que, en el desarrollo de su acercamiento a la semiosis, reconoció la gran influencia del protagonista central de la vía moderna, Duns Scotus. Según Peirce, "si su lógica y metafísica [de Duns Scotus], no adorado ciegamente sino removido de su medialismo, es adaptada a la cultura moderna con recuerdos saludables y continuos de las críticas nominalistas, estoy convencido que avanzará hacia la realización de una filosofía que mejor armoniza con la ciencia física" (1955: 2).

La ciencia física y las condiciones de su posibilidad estaban en el centro del desarrollo peirciano de la semiosis, un estudio que nos presenta una teoría de la interpretación que parte de las prácticas del ser humano como "esencialmente un animal social" (Peirce 1955: 3). Como Rebel ha argumentado, en el método crítico de Bill Roseberry una teoría de la práctica, también, era la base de una teoría de la interpretación dado el supuesto de que la práctica humana es siempre social e histórica y la cultura emerge en la producción de sentido por medio de la experiencia (1989: 49).

2. He simplificado demasiado los esfuerzos eruditos y complejos de Rebel para recordar a William Roseberry en sus contribuciones a una antropología histórica. Roseberry estuvo profundamente preocupado con la

relación entre sentido y experiencia en los procesos históricos, en especial las maneras en las cuales, en el estudio de los procesos históricos complejos, éstos pueden ser reducidos a la categorización de la emergencia de "ideas densas" en procesos civilizatorios. Tales ejercicios de categorización en las ciencias sociales son parte del problema occidentalista y, de manera más general, parte de los procesos en los cuales la hegemonía se vuelve cultura. La obra de William Roseberry fue dirigida hacia este problema tanto dentro de la antropología como dentro de los procesos de la formación de los Estados modernos y la construcción de la modernidad.

En la obra de Roseberry el problema está presente aun en el nivel de la autorreflexión. Tenemos una reflexión de Roseberry acerca de la experiencia de crecer y vivir en el sur de Estados Unidos en el periodo de la posguerra, cuando el país tenía a la Unión Soviética como su contraparte y en su interior el poder centralizante del Estado se enfrentaba con el federalismo intransigente en el sur del país. No tenemos un relato personal sobre la experiencia o sentido de crecer en Little Rock, la capital del estado de Arkansas, en los cincuenta y sesenta del siglo pasado; empero, sabemos que Bill Roseberry asistió a la preparatoria en donde la lucha organizada por los derechos civiles tuvo una de sus primeras pruebas violentas. En Central High School nueve afroamericanos trataron de asistir a clases en conformidad con una decisión de la Corte Suprema de Estados Unidos sobre la naturaleza anticonstitucional de la segregación en escuelas públicas. La matriculación y asistencia de los afroamericanos a la escuela en septiembre de 1957 sólo fue posible con la presencia de la Guardia Nacional y la intervención del presidente Eisenhower. Y, en verdad, fue hasta varios años después, con la Ley de Derechos Civiles de 1964, cuando la integración de las escuelas públicas transformó las normas de exclusión (pero no la exclusión) en tales escuelas. No obstante, Bill Roseberry experimentó la lucha para integrar Central High School, en Little Rock, donde estudió en la última mitad de los sesenta.

Estos cambios violentos en el sur de Estados Unidos (en estados como Arkansas), constituyen parte de un relato reflexivo acerca de la experiencia de crecer en el sur en un periodo cuando Estados Unidos estaba desarrollándose como el imperio económico de la posguerra. De hecho, es el único relato con calidades de testimonio que he encontrado en la obra de William Roseberry:

## INTRODUCCION

... Un muchacho blanco creciendo en una ciudad sureña en los años cincuenta y sesenta estaría llegando a la mayoría de edad en una situación de fermento, de cambios en circunstancias económicas, políticas y sociales. Sin embargo, podría experimentar esas circunstancias en el contexto de una familia que procura socializarle en una cierta manera, de reproducir un cierto estilo de vida y un conjunto de valores. Pudiera ser en un proceso de aprender en qué consiste ser un muchacho u hombre joven, ser blanco, ser un norteamericano, ser sureño (o un arkansiano o un georgiano), ser metodista, y así, en un tiempo cuando cambia lo que significa ser todas esas cosas. Aprenderá esas cosas en escenas institucionales cambiantes —escuelas, iglesias, su familia— en cada una de las cuales se ha desarrollado una forma peculiar de discurso para hablar sobre el mundo y en cada una de las cuales se está experimentando un cambio rápido. Sus ideas sobre raza o sexo o clase o nación estarán condicionadas por los acontecimientos, pero los sucesos serán interpretados en términos de un lenguaje religioso que pone énfasis en la justicia, moralidad, y ceder al César lo que es del César, o un lenguaje de la clase de civismo en la preparatoria que hace hincapié en ideas acerca de la igualdad, democracia o libertad. No obstante el esfuerzo de hablar acerca de nuevos acontecimientos con lenguajes y sentidos viejos ensancha el lenguaje y desarrolla nuevos sentidos (1989: 42-43).

En esta reflexión acerca del sentido de ser un muchacho blanco sureño creciendo en los cincuenta y sesenta, la noción de cultura es muy distinta de una noción de “algo” que organiza “la experiencia consciente” pero no es “en sí experimentada conscientemente” (*apud* Shalins citado en Briggs 2002: 490). Roseberry rechaza la idea de cultura como un modelo que organiza las actividades y los procesos de integración y diferenciación en cada persona, una fuerza cosmológica o marco de discurso con poderes estructurantes que resiste o cede a otras fuerzas culturales disonantes de acuerdo con sus fuerzas institucionales y con sus poderes de transformar el caos externo (1989: 43); en suma, rechaza una idea de hegemonía como cultura aun cuando la reconoce como un problema central para el estudio antropológico. Dado lo que sabemos acerca de las relaciones entre sentido y experiencia, Roseberry propone que nuestras nociones de cultura consideren los procesos que conectan sentido y experiencia con los acontecimientos. Los acontecimientos de los imperios modernos, como la asistencia de los afroamericanos a Central High School, casi siempre involucran la articulación de sucesos locales con luchas más amplias. Nuestra actividad en estos acontecimientos opera en procesos

que son conectados materialmente a tiempos y lugares específicos pero a la vez articulados más globalmente. Es por esta razón que la experiencia de un muchacho blanco sureño es diferente a la de un joven afroamericano o a la de una muchacha, tanto como la experiencia de un joven de la ciudad es distinta a la de un joven rural. El sentido de ser del sur es también diferente en un joven blanco que creció en los treinta y cuarenta a alguien como Roseberry, que creció en Little Rock en los cincuenta y sesenta.

Cultura, en la breve referencia autobiográfica de Roseberry, es la producción de sentido mediante la experiencia, y esta producción tiene dimensiones institucionales e históricas de gran complejidad. Cultura, en el ejemplo de William, no es un producto estructurante que “encapsula la actividad hasta que la estructura de la cultura no puede resistir”, sino algo “mucho menos estructural y sistémico” (1989: 43). No obstante, en la breve reflexión de Roseberry hay entendimientos mutuos, así como mal entendidos, y experiencias compartidas pero también experiencias muy distintas. En vez de explicar las afinidades y diferencias a partir de una noción de cultura en la cual “la organización de la experiencia consciente no se experimenta conscientemente” (Sahlins 1999 *apud* Briggs 2002: 490), se nos pide analizar instituciones (“escenas institucionales” con sus “formas peculiares de discurso”) y también “relaciones jerárquicas basadas en el acceso diferencial a riqueza y poder”, puesto que existe “la separación de sentido y experiencia en el contexto de la dominación” (Roseberry 1989: 46).

3. La autonomía del sentido nunca es total: el sentido nunca está totalmente excluido de la experiencia, y desvincular experiencia y sentido casi siempre genera nuevos sentidos, tampoco totalmente enajenados de la experiencia. Es por esta razón que aun en historias de vida y reflexiones personales no podemos reducir las diferencias en personas o grupos de personas a diferentes trayectorias de vida sin comprenderlas en relación con “estructuras de desigualdad y dominación”. Una trayectoria de vida podría indicar la existencia de grupos que no podrían haber experimentado ciertos acontecimientos o indicar la existencia de situaciones en donde los sucesos mismos no podrían haber ocurrido, o señalar la presencia de grupos que aun si hubieran experimentado los acontecimientos “los experimentarían en maneras profundamente diferentes” (1989: 45). Empero, una trayectoria de vida en sí no puede explicar la mediación de tales diferencias por medio

de la producción y extensión de "tradiciones, sentidos y formas de discurso" (1989: 45). En otras palabras, lo que Bill llamó hegemonía.

La naturaleza de esta crítica es particularmente clara en el ensayo de Roseberry sobre la "Americanización de las Américas" (1989: 80-121). Bill rechazó aun generalizaciones parcialmente realistas evocadas mediante palabras provocadoras como "americanización" (o "puertorricanización" o "macdonalización"). De nuevo Bill nos muestra cómo estas generalizaciones no corresponden a las realidades complejas de las experiencias históricas de contacto entre, por ejemplo, grupos e instituciones en Estados Unidos y grupos e instituciones en, por ejemplo, Venezuela, Chile o México. El contacto no es entre culturas sino entre gente real haciendo cosas reales de acuerdo con tradiciones culturales particulares pero no sin conexiones históricas complejas.

Personas, grupos e instituciones en un momento histórico en los países de América Latina son parte de "un conjunto de poderes que contiene y genera sus propias contradicciones". Reciben las imposiciones de personas, grupos e instituciones en Estados Unidos que son parte de otro "conjunto de poderes que contiene y genera sus propias contradicciones", y en el proceso de interacción desigual entre los dos bloques emerge "una variedad de consecuencias no anticipadas" (1989: 90).

Para concebir el proceso de cambio en América Latina en relación con las presiones económicas, políticas y culturales de Estados Unidos y su poder imperial creciente, William Roseberry examinó las tendencias generales en la formación de los Estados en América Latina, pero en relación con un análisis de la cultura como un proceso complejo: un proceso de producción en el cual una persona internaliza prácticas socialmente organizadas que también son estructuradas mediante procesos desiguales con acceso diferencial al poder y la riqueza.

Las relaciones entre sentido y experiencia en especial los procesos de institucionalización en los cuales la interiorización de lo externo es organizada en la familia, escuela o situaciones de gobierno, mediante transmisiones de noticias en radio, televisión, periódicos, etc., producen depósitos o sedimentaciones históricas de sentidos casi autónomos de la experiencia. Al poner valor en estos depósitos o sedimentaciones y en su peso histórico en luchas locales para comprender la acción en un acontecimiento y su sen-

rido, Bill reconoció que palabras como “americanización” o “cocacolización” tenían una fuerza notable y también dirección semántica. No obstante, trató la fuerza de generalización en tales evaluaciones y también su relación al acceso desigual al poder y la riqueza como un problema para el estudio antropológico y no como una técnica descriptiva, reflexiva e interpretativa dentro de la antropología.

#### ESTE LIBRO

En los últimos años de su vida, Bill Roseberry había iniciado un proyecto de investigación en México. Esta investigación tenía puntos importantes en común con sus estudios comparativos de las economías de familias en Europa y América Latina realizados para una reexaminación crítica de teorías de modos de producción domésticos (1989: xi, 175-232; 1991: 19-47). Este interés fue dirigido al problema de las formaciones del Estado mexicano desde las reformas liberales del porfirato al presente (Roseberry 2004a, 2004b). Varios de los estudiantes de Roseberry que trabajaban en México durante los noventa participaron con él en el estudio de los sujetos antropológicos que emergieron en este periodo largo que va de las reformas liberales a la formación postrevolucionaria de un Estado desarrollista, y luego reformas neoliberales dirigidas al desmantelamiento de ese Estado desarrollista. Este libro es una muestra variada de los acercamientos e intereses empíricos que Roseberry fomentó en sus estudiantes.

La discusión temática de la orientación teórica y el trabajo etnográfico de Roseberry revela una preocupación patente en todas sus observaciones críticas. Se trata del problema de posturas ontológicas en la antropología que conducen a la supresión de información necesaria para el análisis e interpretación de las prácticas de agentes e instituciones en procesos históricos. Existen dos ejemplos interesantes de cómo este problema es inseparable de la reflexividad crítica en la obra de Roseberry, una reflexividad crítica de los efectos selectivos de ontologías y reflexiones ontológicas en las ciencias sociales.

Uno de esos ejemplos involucra el análisis de tres generaciones en el desarrollo de la antropología social americana. Roseberry, en un trabajo con

el título provocador de "La insoportable ligereza de la antropología", procura aislar e identificar los factores históricos y materiales detrás de un desarrollo disparejo y durable. En el contexto de una crisis material e intelectual para la academia, examina los efectos de este desarrollo institucional de la antropología social en Estados Unidos: se trata de una organización de poder académico en la cual la estructura de reproducción de los recursos humanos y materiales gira en torno de una jerarquía académica que permite una notable centralización de control sobre el quehacer antropológico dentro de pocas instituciones elites de educación. Dicha centralización pone límites sobre las condiciones para la posibilidad de desarrollar, innovar e institucionalizar prácticas y orientaciones alternativas en los ámbitos periféricos de la institucionalización de la disciplina.

Roseberry se formó en una corriente alternativa trascendental pero desarrollada en departamentos de antropología ubicados en la periferia de la jerarquía profesional. De manera más importante, durante la llegada al poder de los miembros de su generación se experimentó en los centros de poder un giro ontológico hacia nuevas formas de experimentación etnográfica. Curiosamente, esta búsqueda desde el centro de la jerarquía académica para una reflexividad ontológica y el cuestionamiento de la posibilidad de una reflexividad científica tiene antecedentes todavía no examinados en el desarrollo de la antropología social en otros países, como México, en donde la institucionalización de la antropología inició como parte de una política ontológica más amplia (en el caso de México para el fortalecimiento de la patria mediante el fomento de un nacionalismo y la "desincorporación" de una variedad de formas de comunalismo dentro de las culturas regionales mexicanas).

En Estados Unidos el giro ontológico sucedió más tarde y se le puede caracterizar como "pos-" (postestructural, posmoderna, posnacional). No obstante, Roseberry apunta que esta vuelta posmoderna en el contexto de restricciones presupuestales y la centralización jerárquica en la institucionalización de la antropología social en el país amenazaba con opacar las corrientes y orientaciones alternativas desarrolladas en departamentos y centros de estudios en la periferia. Roseberry, al tiempo que estaba en proceso de dejar una cátedra en un departamento de antropología para tomar otra en historia, abogó por una antropología institucionalizada de manera más abierta y

comprometida con el desarrollo de una organización menos centralizada del poder académico, para así crear condiciones que permitieran la innovación y el diálogo metodológico necesario para el desarrollo de una disciplina científica.

El segundo ejemplo de la reflexividad científica de Roseberry es examinado en torno de cinco temas críticos presentes en el libro *Anthropologies and Histories*. En la antropología social angloamericana existen varios libros basados en la selección, afinación e integración de una serie de ensayos que demuestran un argumento teórico-metodológico sostenido en la obra de un antropólogo. El uso del ensayo fue consagrado con la publicación en 1973 de *La interpretación de la cultura* de Clifford Geertz y, luego, en 1976, con la obra de Marshal Sahlins, *Cultura y razón práctica* y, también, *Islas de historia* en 1985. Roseberry publicó en 1989 un libro con este formato e intención teórico-metodológica (1989: x-xi). La tesis central del libro está anunciada en el título, *Anthropologies e historias*, que refiere cómo, de acuerdo con sus respectivos conceptos de cultura, los antropólogos definen una noción de historia (y viceversa) que orientan a su acercamiento antropológico. Puesto que hay varios conceptos de cultura entre los antropólogos, también hay varias historias y antropologías. Esto es especialmente verdad para los supuestos sobre las condiciones de posibilidad de la diferenciación cultural, así que Roseberry concentra su reflexión crítica en estas condiciones mediante una crítica interesante de Clifford Geertz y Marshal Shalins, y un diálogo, también crítico, con Eric Wolf.

A riesgo de simplificar radicalmente el argumento de Roseberry, podemos evocar el problema mediante una pregunta excesivamente general sobre "las historias humanas" y su caracterización en general. La pregunta es si podríamos caracterizar mejor "las historias humanas" en términos de, por un lado, procesos complejos de historias (inicialmente separadas) de los desarrollos aislados de prácticas e instituciones, y luego, su conjugación en contactos conflictivos y contenciosos entre diferentes colectividades o, al contrario, caracterizarlas a partir de procesos complejos y a menudo conflictivos de intercambio y conexión en los cuales se construyen separaciones y diferencias.<sup>1</sup>

1 La única justificación para preguntar sobre algo tan general y abstracto como las "características" de "las historias humanas" descansa en

indicar el contraste entre, por un lado, una noción de cultura como parte del desarrollo de una lógica e historia propias que entra en procesos de diferenciación mediante el contacto con otras culturas también con lógicas y desarrollos históricos propios y, por otro, una noción de cultura en la que los procesos de diferenciación cultural son permanentes (con algunos mucho más perdurables que otros), precisamente porque las interconexiones construidas mediante los procesos de intercambio y comunicación operan tanto en la formación de las colectividades como en la formación de cada persona. En la última caracterización, cultura es producción (no producto), y las condiciones de la posibilidad de la producción involucran conexiones e intercambios con sus calidades políticas, económicas e ideológicas. Como dijo Roseberry, “el énfasis sigue en las conexiones que hacen posible comprender y apreciar la diversidad social y cultural dentro de una historia común” (1995: 65).

Este énfasis también está sostenido en cuatro estudios de caso en la etnografía histórica de la política en México. Constituyen un *corpus* etnográfico enfocado en el México rural y regional durante diferentes periodos de las reformas del Estado moderno en el siglo XX. El capítulo de Elizabeth Fitting es el primero de los estudios empíricos. Fitting, en su estudio de caso, recoge una observación importante de Roseberry:

Un desafío para los investigadores que desean dotar de “agencia” nuevamente a los labradores rurales consiste en percibirlos como los autores y actores de sus propios dramas, pero no necesariamente de los dramas que más nos interesan a nosotros. Esto implica prestar mayor atención a todo rango de conflictos y disputas, por mundanos que parezcan, y a sus potencialmente importantes consecuencias políticas (Roseberry 2004: 120).

En retrospectiva, después de décadas de lucha y de una notoria matanza, miembros de la comunidad náhuatl de San José Miahuatlán en el valle de Tehuacán del estado de Puebla condensan en términos notablemente lacónicos la dramática historia de una lucha por acceso al agua. Reconocen una falta que les ha llevado a una historia violenta, una falta estratégica que consiste en no saber pedir. Después de haber ganado la reputación regional de “indios violentos” varios sanjosepeños argumentan que esta historia violenta resulta del hecho de no haber sabido tratar efectivamente con el gobierno.

No supieron cómo pedir el reconocimiento de sus derechos comunales a tres manantiales y, por eso, no aseguraron el manejo del agua que durante siglos había sido la base de su sustento como agricultores.

Fitting demuestra, no obstante, que la descripción regionalmente aplicada a los miembros de la comunidad como "indios violentos" no es otra versión, menos indirecta e irónica y más agresiva, de "no supimos pedir". Encuentra, al contrario, tres estrategias empleadas para resistir a las presiones regionales sobre el acceso y manejo de sus manantiales de agua, y observa que las condiciones de posibilidad de una estrategia, la violencia, tienen vínculos importantes con el desarrollo contencioso de las otras.

Durante las reformas agrarias posrevolucionarias emergieron nuevas escenas institucionales exigiendo novedosas formas de discurso. Un ejemplo de las nuevas formas eran las solicitudes de los sanjosepeños para el reconocimiento de sus pasados derechos comunales dentro de los cuales el acceso al agua era de vital importancia. Sus solicitudes fueron reconocidas por el gobernador en 1932, pero revocadas cuatro años después bajo el argumento de que los sanjosepeños carecían de las instituciones requeridas de representación dentro del nuevo orden posrevolucionario; es decir, fueron tratados como pequeños propietarios sin derechos colectivos.

Fitting documentó cómo los sanjosepeños interiorizaron este mensaje en términos de su incapacidad de insertarse en las redes políticas más amplias. Por un lado, el monolingüismo náhuatl desarrollado dentro de una tradición oral no escrita era un límite cultural en las negociaciones políticas. Por otro, las peticiones (incluyendo las solicitudes tardías y exitosas para el ejido y la comunidad indígena), la organización de una asociación para la compra de acciones de agua y la iniciativa de la asociación para la construcción en colaboración con el ayuntamiento de una galería filtrante demostraron capacidades de organización efectiva. Pero Fitting examina cómo estas capacidades involucraron relaciones con fuerzas políticas regionales creando, o quizá exacerbando, divisiones y conflictos dentro del pueblo. Nuevas formas discursivas que contienen nociones implícitas y explícitas acerca del progreso y el atraso, del carácter violento de los indios y de las instituciones legítimas para representar sus derechos ante el Estado, emergieron en las nuevas escenas institucionales de la reforma agraria y en diferentes maneras fueron interiorizados entre los sanjosepeños durante el curso del siglo XX.

## INTRODUCCION

Las nuevas escenas institucionales de la reforma agraria es un tema historiográfico que responde de manera importante a una orientación crítica sostenida en toda la obra de William Roseberry. Tanto en sus contribuciones a la teoría antropológica como en sus estudios empíricos, Roseberry nos advirtió del problema de las definiciones basadas en oposiciones, y en especial del problema de basar un argumento historiográfico o etnográfico en ellas. Como Helga Baitenmann observa en el segundo estudio de caso, esta orientación está presente en los últimos trabajos de Roseberry los cuales contienen los primeros resultados de una investigación que apenas se inicia.

En la historia oficial de la revolución mexicana y la reforma agraria posrevolucionaria es común encontrarse con la división de protagonistas en dos campos opuestos (agraristas revolucionarios y reaccionarios católicos tradicionales), combinada con esquemas estructurales de clase y conciencia de clase así como de tipos de cultura regional. En sus investigaciones iniciales en la cuenca de Pátzcuaro, Roseberry demostró que tales oposiciones ocultaban importantes divisiones y facciones al interior de los pueblos. Es interesante que Eric Wolf (2001, [1986]), en la reconsideración autocrítica de su propia tipología de comunidades campesinas en el siglo XX, reconociera con referencia a otro estudio en la cuenca de Pátzcuaro (Carrasco 1976 [1952]), que a menudo las luchas locales con sus vínculos tan evidentes con luchas mucho más amplias fueron descritas en términos morales que redujeron conflictos complejos a oposiciones sencillas. Wolf observó que esta tendencia apuntaba a una relación importante entre "intereses y moralidad" que debía estar en el centro del análisis y la interpretación en antropología.

En el análisis de los intereses, en especial de los intereses creados, Roseberry desarrolló un particularismo histórico preocupado por las escenas institucionales (presentes, emergentes y pasadas) dentro de las cuales se ponen en práctica los procesos de interiorización de lo externo. A manera de ejemplo, el estudio de caso de Helga Baitenmann esboza el desarrollo jurídico y organizativo local de la reforma agraria, en específico la escena institucional del ejido en Veracruz Central en relación con la formación paralela de los gobiernos municipales después de la revolución. Ella examina los términos jurídicos de la autonomía de la burocracia de la reforma agraria en relación con el ayuntamiento municipal para comprender los derechos y las obligaciones interiorizadas en el proceso de volverse ejidatario. Observa

un número de casos específicos en los cuales las garantías de tierras, autonomía organizativa, vínculos con la burocracia de la reforma agraria, derechos y obligaciones de reunirse y tomar decisiones, también crearon condiciones para la movilización efectiva y el control sobre bienes y servicios importantes para una localidad. En adición, a menudo esta base de poder político económico autónomo conducía a controles importantes dentro del ayuntamiento municipal.)

Revisando el caso de Veracruz Central, Baitenmann pone las divisiones y la violencia al interior de asentamientos rurales en el contexto del desarrollo paralelo de dos formas de gobierno local. Este esbozo del desarrollo particular y disparate de estas dos escenas institucionales emergentes para el gobierno local durante el siglo XX permite una identificación compleja (nunca sin cambios y rupturas) de la continuidad de facciones vislumbradas en la violencia local del porfiriato y la revolución. Hubo facciones locales excluidas de los beneficios de la reforma agraria y otras que llegaron a triunfar con las reformas posrevolucionarias. Triunfó la parte del pueblo que logró controlar los ejidos y, así, el manejo de "bienes y servicios comunales importantes en espacios más y más urbanizados". Baitenmann subraya que las coyunturas particulares de la formación de ejidos, en las cuales una facción local triunfó, nos invitan a considerar otras preguntas historiográficas importantes para la comprensión del México en el siglo XX, preguntas que giran en torno de la relación entre la reforma agraria y las ciudadanías en el México posrevolucionario.

Se trata, por supuesto, de un ejemplo de un proceso disparate del desarrollo de prácticas reales dentro de campos específicos, aun cuando sean complejos, de relaciones sociales. Una constante en la obra crítica de Roseberry era la necesidad de ubicar procesos históricos más amplios en los campos de fuerzas particulares y comprender sus desarrollos no uniformes. Las particularidades culturales e históricas (monolingüismo náhuatl y un sistema de mayordomías vinculado con el uso del agua como bien comunal en, por ejemplo, el caso de los sanjosepeños estudiado por Fitting) reflejan y conllevan a formas de subordinación entre cabecera y sujetos (pueblo y ayuntamiento municipal) que cambian radicalmente las posibilidades para, por ejemplo, una política ejidal autónoma y paralela al ayuntamiento.) Actualmente, en un periodo postagrarista, muchas zonas indígenas de Mé-

xico reclaman la creación de nuevas municipalidades precisamente por causa de historias locales y regionales de la subordinación de su organización agraria por una burocracia municipal. En tales zonas, el siglo XXI inicia con una política en la cual una curiosa combinación de la reforma del artículo 4 (en materia de derechos culturales) con la reforma del artículo 27 (con referencia a la tenencia de las tierras comunales) de la Constitución Mexicana promueven un nuevo desarrollo paralelo de escenas institucionales, esta vez, entre comunidades indígenas proclamando derechos colectivos autónomos frente a la burocracia del gobierno neoliberal.

En otras áreas de México, megaproyectos federales producían novedosos aspectos de las consecuencias de políticas posrevolucionarias de la reforma agraria y el desarrollo nacional. Un número importante de proyectos combinó la creación de una infraestructura productiva nueva con la colonización para instrumentar un plan de desarrollo agroindustrial dentro de la reforma agraria. El tercer estudio de caso es un ejemplo. Casey Walsh analiza el proyecto gubernamental para la producción de algodón mediante el desarrollo de un sistema de riego en el Valle Bajo Río Bravo en Tamaulipas entre 1920 y 1985. El proyecto tuvo metas claras para la creación de un polo de desarrollo que podría reubicar migrantes mexicanos en el norte junto con otros mexicanos sin tierras en una zona productiva, así como mejorar la balanza comercial y a la vez lograr las condiciones para negociaciones paralelas con Estados Unidos sobre los controles binacionales del río Colorado en relación con los del río Bajo Bravo. Pero también era en su inicio un programa de ingeniería social y necesitaba la participación de un destacado antropólogo para la selección estratégica de los colonos de acuerdo con supuestos principios antropológicos. Su realización involucraba un proceso complejo de construcción de infraestructura, selección, asentamiento y organización de colonos en combinación con la reestructuración del proceso productivo y comercial bajo la dirección del Estado. El resultado fueron varias décadas de éxito económico hasta 1957, cuando el mercado entró en crisis por el *dumping* norteamericano de sus reservas de algodón. La crisis termina con el desmantelamiento de la infraestructura para la producción y procesamiento de algodón. En el primer lustro de la década de los sesenta, la producción de algodón había terminado, y con la crisis monetaria nacional

de 1982 la estructura de la tenencia construida durante el periodo algodonero también se alteró de manera dramática.

Walsh describe el proceso de reforma agraria inicial que involucró cambios en el sistema de riego y la apropiación de las tierras de los grandes terratenientes para su distribución y la creación de nuevos asentamientos para la producción y procesamiento de algodón. En este periodo la visión desde arriba de la creación de "un México rural poblado por pequeños y esmerados agricultores independientes" se plasmó en la construcción de escenas institucionales en donde las prácticas de diferentes grupos, colonos, agricultores privados y ejidatarios giraban en torno de la interiorización de un discurso ideológico de desarrollo regional. El discurso, como lenguaje contencioso, operaba, por un lado, dentro de políticas de monopolios estatales para garantizar la producción agroindustrial; pero, por otro, en un contexto regional en el cual los dueños de las tierras redistribuidas con la reforma se habían convertido en los comerciantes y procesadores privados del algodón y, también, la producción para la exportación dependía tanto de los acuerdos del Estado con corporaciones norteamericanas como Anderson Clayton, como de la operación de un sistema de riego binacional para una agroindustria transnacional. Walsh sigue a Roseberry en examinar este proceso como un proceso económico, político y cultural orquestado en un lenguaje contencioso de desarrollismo.

Todavía durante el *boom* en la producción y exportación del algodón a finales de los cuarenta y en los cincuenta existían visiones encontradas sobre el proyecto supuestamente unido de desarrollo regional. Mediante alianzas y participaciones en los procesos organizativos de la reforma agraria, los pequeños productores y los trabajadores habían interiorizado un proyecto del desarrollo regional para el México rural que contrastaba con los discursos de unidad regional y progreso de los productores privados y comerciantes oriundos en la ciudad de Matamoros, Tamaulipas, y los recién llegados agricultores "nylon" (una referencia local a los inversionistas que participaron en la bonanza de finales de los cuarenta y principios de los cincuenta). Walsh documenta cómo estas interiorizaciones contenciosas de actores que participaron en las diferentes escenas institucionales de un proyecto transnacional de desarrollo regional conducen a luchas específicas en nombre del desarrollo regional. Un ejemplo interesante es la lucha para

una redefinición regional y la creación del municipio de Valle Hermoso con autonomía de la ciudad de Matamoros. Este proceso exitoso terminó con la independencia de Valle Hermoso en 1953. La movilización de la población y las conmemoraciones posteriores de su lucha fueron (y son) representadas como actos de autorrealización en un proceso planificado de reforma agraria y desarrollo regional; en efecto, la creación del municipio era un "paso natural en la evolución de Valle Hermoso".

La diversidad en la experiencia histórica mexicana de la reforma agraria en el siglo XX está ejemplificada también en otro proyecto de modernización de un sistema de riego. Tanto en el caso de la cuenca baja del Nexapa en el estado de Puebla como en los casos del Valle de Tehuacan (Förting), Veracruz Central (Baitenmann) y el Valle del Río Bravo Bajo (Walsh) vislumbramos otra variante más en el desarrollo disparate de las reformas agrarias en el siglo XX.

Francisco Gómez Carpinteiro esboza la historia etnográfica de la organización de una cuenca en el suroeste de Puebla, dentro de ciclos de centralización y descentralización del control del agua durante diferentes proyectos de la formación del Estado. Este desarrollo disparate describe un proceso cotidiano que cambia la cotidianidad; y como Gómez Carpinteiro hace notar, es parte del proceso histórico de la formación del Estado. Gómez Carpinteiro se enfoca en las pequeñas comunidades de regantes y sus cambios en relación con las reformas del Estado en México (colonial, liberales, modernización del porfiriato, posrevolucionario).

Un ejemplo de los ciclos de centralización/descentralización esbozado por Gómez Carpinteiro involucra la modernización del sistema de riego de la cuenca. El proceso de modernización contrasta de manera notable con el proyecto federal del desarrollo del río Bravo descrito por Walsh. La cuenca de Nexapa tiene una larga historia de relaciones contenciosas entre haciendas y pequeñas comunidades políticas de regantes. Desde la colonia había lucha y litigio sobre los derechos al agua de riego y durante las reformas del siglo XIX emergió un paralelismo jurídico local que reconoció una distinción entre la posesión de tierras y la posesión de agua. Aun después de la revolución, cuando la mayoría de las haciendas habían dejado de operar, las comunidades muy jerarquizadas de regantes perduraron en su control del

agua en las áreas de la cuenca tradicionalmente dentro del fundo legal de las antiguas repúblicas de indios.

Tanto en la cuenca de Nexapa como en el río Bajo Bravo la reforma agraria fue llevada a cabo dentro de un proyecto de modernización para la agroindustria y la producción de una mercancía bajo el control monopólico del gobierno, en este caso el azúcar. Pero el proceso de modernización en Nexapa tuvo un aliado peculiar en William Jenkins, un empresario norteamericano que trabajaba en colaboración con la poderosa familia poblana de los Ávila Camacho. Jenkins demostró una rara fluidez en el lenguaje de contención desarrollado entre diferentes grupos de interés durante la modernización de la cuenca. Fue una fuerza importante en la construcción de escenas institucionales (escuelas, sindicatos, nueva infraestructura para comunicaciones, reparación de edificios públicos, introducción y apoyo del cultivo local de arroz para después de su cosecha sembrar caña en las tierras húmedas). Mediante estos desarrollos promovía la organización y movilización de la reforma agraria a la vez que compraba las haciendas y demás tierras de la zona para modernizar el sistema de riego y promover el monocultivo de caña para su ingenio en Atencingo.

Cuando Cárdenas decretó la expropiación de las tierras de Jenkins y la formación de un ejido colectivo, la obra de modernización ya era un hecho. Además, el decreto de Cárdenas estableció un ejido colectivo administrado por una cooperativa y dedicado a la producción de caña que se tenía que vender al molino de Atencingo, propiedad de Jenkins.

## CONCLUSIÓN

Esta introducción inició con un esbozo escueto del problema de definiciones construidas a partir de oposiciones. El problema fue ejemplificado mediante la discusión del acercamiento crítico de Edward Said al problema de la representación que ha conducido a una toma de conciencia de los orígenes occidentalistas de la antropología y la necesidad de ir más allá del occidentalismo. Una revisión del trabajo crítico de William Roseberry y su etnografía histórica demuestra que el occidentalismo es un ejemplo importante de un problema más general. El problema es cuándo y cómo la hegemonía se

vuelve cultura. El hecho de que esto ocurra no disminuye su importancia como problema antropológico. Tampoco resulta más elocuente describir el proceso mediante generalizaciones (como por ejemplo occidentalismo, americanización, puertorricanización, etc.) que pierden las particularidades de las prácticas reales y locales que operan en tiempo histórico. Pero tales prácticas locales son las “precipitaciones” del desarrollo disparejo de procesos más amplios que operan dentro de ciclos temporales también más amplios. Estos procesos y su estudio no son reductibles a generalizaciones ni a una descripción densa de conceptos que organizan esquemas culturales. En la postura de la etnografía histórica que encontramos en la obra crítica de William Roseberry, la conversión de generalizaciones en conceptos supuestamente reales involucra la separación del sentido de la experiencia. Como Hermann Rebel (1989a, 1989b) ha argumentado, realismo, al menos desde los debates de los escolásticos, es una fuerza intelectual para la transformación de la hegemonía en cultura, especialmente el realismo del imperio en el cual las ideas se vuelven instituciones o un esquema estructurante para la construcción del orden institucional imperial.

Roseberry reconoció que aun en el nivel personal de la descripción de un curso de vida, la reflexión debe capturar las condiciones que hacen posible y delimitan el curso de vida, así como sus conexiones con otras vidas. En su práctica compartió las preocupaciones de Pierre Bourdieu (2003) acerca de la objetivación participante y la necesidad de una reflexividad científica en contraste con la reflexividad ontológica; Roseberry trató el poder real de las generalizaciones ontológicas —en especial las condiciones desiguales de su posibilidad— como un problema para ser estudiado, en vez de una manera de explicar; de esta forma nos ofreció una antropología capaz de ir más allá del occidentalismo.