

R E S E Ñ A S

MAYA

Popol Wuj. Traducción al español y notas de Luis Enrique Sam Colop. Guatemala: Cholsamaj, 2008. 228 págs. Notas, bibliografía e índice de materias. Q170.00/US\$ 28.13 (en rústica) ISBN 978-99922-53-70-0.

Los traductores del *Popol Wuj* se enfrentan a varios retos, ya que es un documento largo y complejo, escrito entre 1702 y 1704 por fray Francisco Ximénez.¹ Muchos pasajes del texto son oscuros y difíciles de entender debido a su antigüedad, los errores de los escribas y la inconsecuencia con que Ximénez aplicó el alfabeto que se usaba en la época para escribir idiomas mayas.

Esta traducción anotada es única entre las otras traducciones que hay por la procedencia y formación del traductor, pues además de ser de origen maya k'iche', nacido en Cantel, Quetzaltenago, el Sam Colop posee una maestría en lingüística y un doctorado de la *State University of New York* en Búfalo, Nueva York. El tema de su tesis doctoral es la poesía maya.

Cuando trabajaba en la traducción de esta obra, Sam Colop tuvo el privilegio de tener acceso al manuscrito de Ximénez y algunos diccionarios k'iche's del siglo XVI albergados en la *Newberry Library* en Chicago. El acceso a estos documentos sumado a sus conocimientos del idioma k'iche' y de la lingüística le permitieron aclarar algunos errores cometidos por traductores anteriores del *Popol Wuj*. Por ejemplo, Adrián Recinos tradujo equivocadamente un pasaje que convocaba a la guerra contra los fundadores del reino k'iche' —B'alam Aq'ab', Iki B'alam, B'alam K'itze' y Majukotaj— como sigue: “Que no haya uno ni dos de entre nosotros que se quede atrás”.² La versión correcta es la de Sam Colop, quien lo traduce como: “Que no haya uno, ni dos que quede de ellos” (pág. 174).

¹ *Popol Vuh*, R. P. fray Francisco Ximénez, traductor de la lengua quiché a la castellana. Paleografía parcialmente modernizada y notas por Agustín Estrada Monroy (Guatemala: Editorial “José de Pineda Ibarra”, Ministerio de Educación, 1973), pág. 301.

² Adrián Recinos, Delia Goetz y Sylvanus Griswold Morley, *Popol Vuh: The Sacred Book of the Ancient Quiché Maya* (Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1950), pág. 212.

La minuciosa investigación que el autor llevó a cabo durante la traducción del documento también se refleja en las 410 notas al pie en donde fundamenta y aclara su traducción. Muchas de estas notas proporcionan valiosas observaciones sobre los pasajes más difíciles del manuscrito, como cuando aclara la identidad del Señor Nacxit (pág. 186, n. 303). No obstante, la extensión, ambigüedades y complejidades del documento de Ximénez hacen inevitable que todas las traducciones tengan algunas debilidades y la versión de Sam Colop no es la excepción.

La traducción del texto contiene algunas partes que no reflejan fielmente el significado original. Por ejemplo, la siguiente frase:

Ma wi ko
no ciertamente duro(s)

que traduce como “Todavía no” (pág. 33). En este caso, la traducción de Ximénez es más fiel: “No eran duros”.³ Otro ejemplo es la traducción incorrecta de la palabra *Katojo*, todavía de uso común en Nahualá, que significa “Ven acá!” y no “Entra” (pág. 96).

Hay varios problemas similares en el extenso pasaje:

<i>Kikarilo'on</i>	<i>kich'ajo'n</i>	<i>ta xeb'ek.</i>
Cada una de ellas	su ropa para	cuando se fueron
la cargaba en la cabeza	lavar	

La traducción de Sam Colop es: “Parecía que iban a lavar cuando se fueron” (pág. 170), mientras que la versión de Dora de Burgess y Patricio Xec es más exacta: “Cada una llevaba su ropa (de lavar) en la cabeza cuando se fueron”.⁴

Algunas observaciones en las notas al pie también presentan problemas por su naturaleza hipotética, pues no están respaldadas con pruebas. Por ejemplo, Sam Colop escribe “El texto k'ichee' dice *Tzatz chi ajna'oj chikaj xpe wi* y aunque *tzatz* significa ‘muchos’ también se entiende como ‘sesos’ porque viene de *tzatzq'or* (véase diccionario de Ximénez)” (pág. 111, n. 168). Por consiguiente, el autor se basa en este razonamiento para traducir este pasaje como sigue: “El cerebro para que pensara, vino del cielo”.

Que la palabra *tzatzq'or* signifique “sesos” en el idioma kaqchikel (*tzantzaq'or* en k'iche') no quiere decir que *tzatz* tenga el mismo significado. En los documentos k'iche's del siglo XVI, como el *Popol Wuj*, *tzatz* se entiende como “viscoso (líquido)/muchos”. Es por esta razón que en mi opinión Ximénez tradujo correctamente este pasaje como: “Y muchísimos sabios vinieron de el cielo”.

³ Ximénez, *Popol Vuh*, pág. 122.

⁴ Dora M. de Burgess y Patricio Xec, *Popol Wuj* (Quetzaltenango, Guatemala: El Noticiero Evangélico, 1955), pág. 232.

En otra nota (pág. 193, n. 328) Sam Colop escribe:

El manuscrito dice *kumar kaaj* aunque en *El Título de Totonicapán* también se le identifica como *chi 3 umar caaj* de ahí que se traduzca como “lugar de las cañas podridas”. Tedlock (1996:320) hace una propuesta interesante, a la que me adhiero, al decir que el nombre es *q'umaraq aj* en el sentido que *q'umaraq* es la forma plural del adjetivo que califica a *aj* “cañas”. A este lugar se le conoce también con el nombre náhuatl de Utatlán.

La nueva forma de escribir *kumar kaaj* (*q'umár ka'aaaj* como *q'umaaq aj* en el alfabeto contemporáneo) es por demás hipotética. En primer lugar, en el *Popol Wuj* de Ximénez y en *El Título de Totonicapán*, el lugar se identifica como *cumar kaaj* y *chi eumar kaj*, respectivamente. En *El Título Yax*, el nombre se escribe como *eumar caaj*. Asimismo, en el documento kaqchikel *El Memorial de Sololá*, el nombre aparece escrito como *eumar caaj*. Sabemos que el adjetivo *q'umár* en k'iche' significa “podrido”, como un pedazo de madera podrida.

En ninguno de los documentos mencionados más arriba aparece el nombre de la última capital k'iche' escrito de ninguna manera que se parezca a *q'umaraq aj*. Si éste hubiera sido el nombre de la ciudad capital, los autores de estos documentos lo habrían escrito como algo parecido a *eumarac aj* o *cumarac aj*. En segundo lugar, nunca he oído en k'iche' ni he podido obtener de ningún hablante de este idioma el plural de *q'umár* como *q'umaraq*; también he revisado algunos diccionarios de k'iche', tanto modernos como coloniales, sin haber podido encontrarlo. Sin embargo, la palabra *ka'aaaj* se encuentra en varios otros idiomas k'iche'anos: *ka'aj* “rancho” en kaqchikel, *ka'aaaj* “rancho” en tz'utujil y *ka'j* “rancho” en sipakapense.⁵ Una hipótesis más sólida del significado de *q'umár ka'aaaj* podría ser “rancho podrido/choza podrida”.

Cuando Sam Colop transcribió el trabajo de Ximénez al alfabeto contemporáneo, escribió incorrectamente varios términos k'iche's que todavía hoy son de uso común. Por ejemplo, escribe *ka'ix* para “guacamaya”, aunque el término k'iche' para “guacamaya”, que todavía está en uso, es *kaqix*. El término k'iche' para “tacuacín” lo transcribe como *wuch'* (pág. 111, n. 169), pero la palabra correcta es *uch'*.

Es desafortunado que Sam Colop no incluyera ningún facsímil del manuscrito de Ximénez y tampoco cotejara su traducción con el número de páginas de ese documento. De ahí que se vuelva muy tedioso tener que comparar la traducción con el original. Sin embargo, estas deficiencias no son exclusivas de esta traducción. Hasta la fecha, ninguna contiene facsímiles del texto original de Ximénez.

⁵ Filiberto Patal Majzul, *Rusoltzij Ri Kaqchikel. Diccionario estándar bilingüe kaqchikel-español* (Guatemala: Oxlajuj Keej Maya' Ajtz'iib' (OKMA), 2007); y Carlos Humberto Cú Cab et al., *Maya' Choltzij: vocabulario comparativo de los idiomas Mayas de Guatemala* (Guatemala: Aporte para la Descentralización Cultural (ADESCA) / OKMA, 2003).

En conclusión, felicito a Sam Colop por su interesante traducción del *Popol Wuj*, copiosamente anotada, pues a pesar de las deficiencias mencionadas arriba, ofrece a sus lectores nuevas percepciones de este maravilloso documento.

James Mondloch, Latin American and Iberian Institute,
University of New Mexico
jimmondloch@gmail.com
(Traducción de Margarita Cruz)

Julia A. Hendon, *Houses in a Landscape: Memory and Everyday Life in Mesoamerica*. Material Worlds Series. Durham, North Carolina: Duke University Press 2010. xvi + 292 págs. Mapas, figuras, cuadros, notas, bibliografía e índice. US\$ 73.25, ISBN 9780822347040.

Julia Hendon utiliza un enfoque innovador para estudiar el mundo material de los pueblos que vivieron durante el clásico tardío y terminal (600–900 DC) en el extremo suroccidental de Mesoamérica. Sostiene que existieron comunidades de memoria en las sociedades de Copán y Cerro Palenque, al igual que en otras más pequeñas situadas en el valle del río Cuyumapa (tributario del río Ulúa). El libro está dividido en nueve capítulos, incluyendo la introducción y la conclusión. En el capítulo introductorio, Hendon hace una reseña de estudios académicos y científicos sobre la memoria para plantear que ésta no es tan sólo una propiedad del cerebro que reacciona a estímulos visuales, sino que se entrelaza de un modo funcional con objetos y experiencias sociales alojadas en el mundo material. Desde esta perspectiva, los bloques de piedra esculpida adornados con jeroglíficos y representaciones iconográficas de Copán representan “los intentos de una comunidad de memoria de perpetuar determinados acontecimientos y personas a través de inscripciones en un medio permanente” (pág. 6).

La autora adopta un enfoque práctico para analizar la experiencia cotidiana. No obstante, aunque invoca la “economía política del recuerdo y el olvido” (pág. 26) como el *leitmotiv* del libro, no ahonda en las distintas formas de entablar y mantener las relaciones de poder a través de la memoria.

El capítulo uno ofrece información de contexto sobre los tres estudios de caso y se centra en la importancia de la “casa sociológica” (pág. 57) como convergencia de memoria e identidad que se materializa con el devenir del tiempo. En el capítulo dos, Hendon concentra su atención en “el encantamiento y la modestia de los objetos” (pág. 63) y recurre a la semiótica para entender cómo adquieren significado a través de relaciones indécimas, icónicas y simbólicas. Introduce, asimismo, el concepto de que los objetos poseen intención-acción social y “adhesividad cognitiva”

(pág. 82) —según el pensamiento de Alfred Gell— y lo aplica a las estelas mayas. De ahí que describa la estela E de Quiriguá como “un objeto que tiene adhesividad cognitiva y encantamiento, y hace que sucedan cosas...” (pág. 83).

El capítulo tres trata de la casa semiótica, el complejo residencial de la élite gobernante de Copán llamado Grupo 9N-8. En referencia a las comunidades de memoria, se analizan temas como materiales de construcción, privacidad, vigilancia e historias ocupacionales ocultas en Copán y Cerro Palenque. Hendon aborda la “dimensión oculta del espacio doméstico” (pág. 113) de una manera digna de encomio. La autora considera que toda forma de funeral —sea un enterramiento o escondite— es como un depósito controlado, una creación activa de la memoria local que se puede citar o resucitar en rituales posteriores. El capítulo cuatro describe las actividades de cocina y artesanía que tenían lugar cerca de las viviendas. El énfasis que se da a la manera como las prácticas culturales de la vida cotidiana encarnan memorias y conocimientos es muy semejante al punto de vista desde el cual otros estudiosos abordan las artesanías de los antiguos mayas.¹ Hendon utiliza este enfoque para examinar cómo tejían, producían cerámica, manufacturaban papel y trabajaban en conchas.

En el capítulo cinco, la atención se traslada a la identidad relacional y distribuida representada en objetos portátiles, como pitos y figurinas, y en esculturas talladas en piedras estacionarias cuyo propósito era que se pudieran observar desde miradores fijos y, por consiguiente, marcaran el tiempo monumental. El capítulo seis trata el tema de las festividades y describe con curiosos detalles un rito específico de terminación en Cerro Palenque que implicaba quebrar y depositar los fragmentos de vasijas cerámicas, incensarios y pitos en forma de figurinas. Esta descripción ofrece un importante análisis de la relación entre estratigrafía y experiencia vivida. De ahí que este capítulo refleje un giro etnográfico y etnohistórico que, a pesar de ser interesante, se aparta de depósitos arqueológicos específicos para examinar la producción de chicha y otras costumbres relacionadas con festividades.

El capítulo siete se centra en los patios de juego de pelota y presenta patrones de ubicación contrastivos y de asociación de estos patios en Copán (donde hay dos), Cerro Palenque (donde hay un solo patio asociado a un amplio complejo residencial) y el valle de Cuyumapa (donde se construyó gran cantidad de patios). Parece ser que en este valle los patios de juego se utilizaron de una manera rotativa y están asociados a depósitos indicativos de restos de festividades. En vista de las diferencias de construcción, tanto en términos de calidad como de escala, entre los tres contextos, al igual que el hecho de que los patios de juego eran lugares donde se celebraban competencias atléticas y también sacrificios, se afirma que estas construcciones “implicaban una recreación continua de las diferencias sociales como

¹ Patricia A. McAnany, *Ancestral Maya Economic in Archaeological Perspective* (New York: Cambridge University Press, 2010), págs. 199–252.

relación, más que como una serie de categorías fijas, al igual que las casas y los objetos” (pág. 225). Aquí y en todo el libro se privilegia la teoría relacional por encima de la realidad de la autorrepresentación; por ejemplo, la realeza de Copán proyectaba una identidad categóricamente distinta de otras. Hace falta teorizar más sobre esta tensión entre la representación de diferencias categóricas y la realidad relacional atribuida a las diferencias.

El último capítulo retoma la metáfora de una colección de memorias y los principios centrales del libro y alude a las “consecuencias políticas y sociales de numerosas comunidades de memoria” (pág. 236). Sin embargo, no es el objetivo principal de este estudio interpretar las relaciones de poder en el pasado y, aunque la autora investiga la elaboración de tejidos o la manufactura de objetos de concha, no menciona la carga política de estos objetos que servían de tributo.

En términos generales, podría decirse que la calidad académica se manifiesta en una obra innovadora y digna de encomio por la claridad de su prosa y la integración de la teoría social a la evidencia arqueológica. No obstante, el libro se inscribe firmemente en la tradición americanista de la arqueología, que prioriza la relación entre personas y objetos sobre los significados sociales y procesos estratigráficos del pasado.² A este respecto, el título del libro no encaja plenamente con su contenido, pues anuncia un estudio del paisaje mesoamericano, pero se restringe en gran medida, tanto en cuanto a materiales de caso como a citas, a los artefactos del extremo suroriental de Mesoamérica. A pesar de lo anterior, este estudio constituye un buen punto de referencia para la reflexión y contribuirá a enfocar las interpretaciones de los estudiosos interesados en casas, memorias y prácticas cotidianas.

Patricia A. McAnany, Profesora Eminente Kenan, Department of Anthropology,
University of North Carolina, Chapel Hill
mcanany@email.unc.edu
(Traducción de Margarita Cruz)

Timothy W. Pugh y Leslie G. Cecil, editores, *Maya Worldviews at Conquest*. Boulder, Colorado: University Press of Colorado, 2009. xvix + 426 págs. Fotografías, figuras, cuadros, bibliografía e índice. US \$65 (en tela), ISBN 978-0-87081-945-2 y US \$48 (ebook).

El objetivo de esta recopilación de dieciséis capítulos, como se indica en el prefacio escrito por Florine Asselbergs, es esclarecer la utilización y transformación

² Patricia A. McAnany e Ian Hodder, “Thinking about Stratigraphic Sequence in Social Terms”, en *Archaeological Dialogues* 16: 1 (2009), págs. 1–22.

de las cosmovisiones mayas a raíz de la conquista española. Se trata de un proyecto descriptivo y los ejemplos aquí reunidos abarcan numerosos períodos, sitios y medios de difusión. En términos temáticos, el volumen consta de por lo menos tres tipos de colaboraciones; ni siquiera “cosmovisión”, que es el concepto central de la obra, se utiliza de la misma manera en todos los capítulos. Es más, en un incisivo capítulo que sirve de marco para un análisis de la cosmovisión y otros términos organizativos, Elizabeth Graham cuestiona la comodidad de los analistas con estos “conceptos históricos” y plantea la necesidad de una reflexividad en constante crecimiento, a medida que intentamos ahondar en procesos históricos como los que marcaron la colonización de las tierras altas y bajas de los mayas.

En su ensayo introductorio, Leslie Cecil plantea que las cosmovisiones definían las características de “nosotros” y “otros”, obviamente en lo tocante a la situación inicial de colonización; también considera que cosmovisión enmarca visiones fundamentales de espacio y tiempo. En su colaboración final, Timothy Pugh retoma algunos de los mismos aspectos de la cosmovisión en un análisis de lo que llama “paisaje sagrado”. Las colaboraciones de Prudence Rice sobre tiempo e historia, de Arlen y Diane Chase sobre liminalidad, y de Robert Carlsen sobre el catolicismo sincrético que existe hoy en Santiago Atitlán, parecen estar más relacionados con los capítulos que enmarcan la introducción y la conclusión. Estas colaboraciones intentan establecer lo que es generalizable de las particularidades de la experiencia maya en distintos lugares, entendiéndose que los conceptos de espacio y tiempo influyeron y fueron a su vez influidos por los acontecimientos históricos.

Los capítulos que ofrecen un análisis de las relaciones históricas entre dos facciones de hablantes de yukateko, los itzaes y los kowoj, en sitios del posclásico tardío y de la época colonial están menos relacionados con esta definición de cosmovisión y el tipo de investigaciones que pudiera inspirar sobre conceptos de tiempo, espacio y subjetividad. Las colaboraciones de Susan Millbrath y Carlos Peraza Lope sobre Mayapán, y de Leslie Cecil sobre el período colonial en Tipú, dan por hecho que los asentamientos de itzaes y kowoj se diferenciaban por sus distintas maneras “étnicas” de expresar cosmovisión. Aunque los sitios analizados abarcan asentamientos prehispánicos y del período colonial temprano, estos autores sólo se ocupan periféricamente de cuestiones relacionadas con cambios de cosmovisión a través del tiempo. No obstante, emplean el vocabulario conceptual básico de cosmovisión establecido en los capítulos introductorio y final del libro; por lo tanto, se puede considerar que están estrechamente vinculados a los objetivos articulados por Cecil en su introducción al libro.

Los capítulos restantes son mucho más heterogéneos, pero ofrecen una serie de fructíferos análisis de situaciones históricas específicas, documentos particulares o prácticas individuales. Estos capítulos tratan sobre el “tiempo anterior” o “posterior” a las entradas de los españoles, con distintos grados de énfasis en la comprensión de las transformaciones históricas propiamente. William Ringle examina los

documentos coloniales representados como crónicas de Nakuk Pech, personaje que vivía en el norte de Yucatán en tiempos de la colonización española, y estudia cómo su narrativa refleja aspectos de cosmovisión, incluyendo la nueva situación colonial. Gabrielle Vail analiza la imaginería de la creación en manuscritos y murales del posclásico tardío que relaciona con modelos de cosmovisión del clásico tardío. Un análisis complementario de Andrea Stone documenta una amplia gama de pinturas rupestres, que nos recuerdan que las cuevas eran los sitios preferidos para escapar del control español durante el período colonial. John Chuchiak relaciona las descripciones de “ídolos” en documentos coloniales de Yucatán y los incensarios de cerámica recuperados arqueológicamente que muestran figuras antropomorfas aplicadas, típicas del período posclásico tardío en Yucatán, y destaca la continuidad de prácticas. Mark Howell examina los dramas danzarios de los mayas del altiplano, tanto los de carácter histórico como los que han subsistido, y ubica el origen del uso de instrumentos musicales específicos que, según argumenta con elocuencia, vinculan un baile de guerreros ya discontinuado con el Baile de la Conquista y el de Moros y Cristianos. Podría decirse que estos cuatro ensayos constituyen fuentes únicas de recursos para seguir estudiando prácticas representativas de los períodos desde el posclásico tardío hasta el colonial. Ante el énfasis desproporcionado de los estudios mayas en períodos anteriores, se acoge con beneplácito estas colaboraciones que perdurarán en el tiempo.

Los trabajos restantes son algunos de los más gratificantes y que más retos plantean en este volumen. Joel Palka ofrece una descripción muy bien escrita y de excepcional lucidez de la arqueología histórica de los mayas lacandones, sobre cuya etnogénesis ha escrito ampliamente. Su presentación de las relaciones que tenían los lacandones con las colonias españolas y británicas como parte de las estrategias de supervivencia, constituye un modelo no sólo para estudiosos de los mayas sino también de otras culturas. No es casual que sea uno de los pocos colaboradores de esta obra que utilice también una extensa bibliografía en temas de antropología y arqueología. Su capítulo ofrece, asimismo, uno de los mejores análisis sobre cambios de cosmovisión en este libro. El análisis que hace Shankari Patel de las peregrinaciones para realizar ritos oraculares en el posclásico tardío y sus manifestaciones en santuarios de Cozumel, aunque en una etapa anterior de desarrollo, es una colaboración tan convincente como la anterior, que ayuda al lector a imaginar a personas reales haciendo cosas que reflejan sus interpretaciones del mundo. En el extremo opuesto del espectro de lo concreto y local, el singular y excelente ensayo de Miguel Astor-Aguilera sobre “objetos comunicantes” en la historia maya cuestiona las interpretaciones neocolonialistas que separan el dominio de lo sagrado y de lo profano. Al igual que Palka y Patel, Astor-Aguilera ofrece la noción de sujetos humanos con cierto grado de autonomía que actúan en su mundo cambiante para mantener un sentido de orden y significado. Motivados por el proyecto que los

editores promovieron, estos colaboradores han empezado un diálogo que tenemos la esperanza de que otros continúen en distintos escenarios.

Rosemary A. Joyce, University of California, Berkeley
 rajoyce@berkeley.edu
 (Traducción de Margarita Cruz)

HISTORIA

María Elena Martínez, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, California: Stanford University Press, 2008. xvi + 407 págs. Mapas, láminas, notas, bibliografía, índices onomástico y analítico, apéndice y glosario. US\$ 65.00 (en tela), ISBN 978-0-8047-5648-8.

Las “ficciones genealógicas” que describe María Elena Martínez me recuerdan una conversación que tuvimos hace unos cuarenta años un conocido historiador y archivista guatemalteco y yo a raíz de mi intención de estudiar el mestizaje en Santiago de Guatemala, la capital colonial de Centroamérica durante aproximadamente doscientos treinta años. Con mucho orgullo, esta persona —miembro, según él mismo, de la élite aristocrática criolla— me contó que en los primeros meses de 1524 había nacido en Quetzaltenango un antepasado suyo; su madre una indígena de la nobleza tlaxcalteca y su padre el conquistador español Diego de Monroy. Ambos formaban parte del ejército invasor español-indígena que estuvo bajo el mando de Pedro de Alvarado. Orgullosamente, mi interlocutor me explicó que él era pues descendiente de este “primer mestizo” nacido en territorio guatemalteco. Sin duda, lo importante para él, además de ser descendiente de un conquistador español, era que su antepasado mestizo fuese también hijo de una tlaxcalteca de la clase noble y no de una india cualquiera. Aunque no se puede confirmar todos los pormenores de esta historia, bien se sabe que Diego de Monroy, conquistador, fue soltero y tuvo una hija, María de Monroy, con una mujer indígena.¹ Se trata, sin duda, de la versión de una historia prototípica que muchas familias hispanoamericanas con antepasados, como el caso de mi conocido, estarían orgullosas de incluir en sus genealogías.

¹ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Guatemala 113, “Información sobre los méritos y servicios de Sebastián del Mármol y su padre del mismo nombre y Diego de Monroy”, 1572. María de Monroy se casó con el hijo mestizo de otro conquistador llamado Sebastián del Mármol.

Este impresionante libro de Martínez analiza temas parecidos, tanto en España (donde uno de los casos se remonta a la época de la reconquista) como en el México colonial. Este estudio trata sobre el concepto de la limpieza de sangre y en varias oportunidades logra desentrañar un complejo de mito, historia, prejuicio e ideología, no sólo en el México colonial sino también en España mucho antes de la conquista de América. Los temas analizados son bastante complicados y exigen que el lector tenga, por lo menos, un conocimiento básico de la historia de la Península Ibérica desde la conquista islámica, y de la historia social de las interacciones entre musulmanes, judíos y cristianos en la región, seguido por la llamada reconquista (cristiana), más la historia socio-económica y demográfica del México colonial.

En España, a partir del siglo xv, hubo una fuerte preocupación entre los “cristianos viejos” (gente sin “tacha” de estirpe judía o musulmana) por mantener y probar su pureza o limpieza de sangre ante la amenaza percibida de contacto con judíos y musulmanes conversos. Debido a la creencia de que el judaísmo era transmitido a través de la sangre femenina, entre los cristianos viejos existía un temor especialmente fuerte de que se descubriera en su linaje algún antepasado resultado de relaciones sexuales con judías o conversas. Un miedo social a la herejía (debido a la falta de sinceridad de las conversiones) se convirtió en una obsesión por probar la pureza de un linaje limpio de sangre judía o musulmana. Varios reglamentos intentaban limitar los derechos de los conversos de manera que la institución de la Inquisición aumentaba su poder. Los cristianos viejos se preocupaban tanto por el tema de la pureza de la familia y por probar la falta de “manchas” dañinas para la reputación familiar que en muchos casos terminaron inventando nuevos linajes que borraban cualquier prueba de antepasados judíos, resultando en la creación de “ficciones genealógicas”. Así se explica la autora:

Entonces, aunque al principio los estatutos ocasionaron una ola frenética de investigaciones genealógicas que resultaron en el descubrimiento de numerosas “manchas”, durante el curso del período moderno temprano, la presión por ocultar antecedentes judíos y musulmanes daba forma a las memorias individuales y colectivas y contribuía a generar el mito de una España cristiana pura (pág. 266).

Acertadamente, Martínez da crédito al historiador Américo Castro, quien escribió a mediados del siglo xx, por haber comenzado a desarticular estos mitos sobre la pureza de la España cristiana.²

² Américo Castro, *España en su historia: cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1948). Exiliado de la España franquista, varias de sus obras importantes fueron publicadas en Latinoamérica y aun en inglés en Estados Unidos, donde Castro enseñaba en la Universidad de Princeton, siendo sus temas no muy populares en su tierra natal.

En el México colonial también existían mitos parecidos, aunque aquí se ponía menos énfasis en el aspecto religioso y más en la dimensión racial; es decir, el afán era probar que eran libres de la “mancha” de sangre africana. En el caso de España, no fue sino hasta las publicaciones de Américo Castro que se describió la compleja y casi borrada historia de los conversos y moriscos; en cuanto a México, el papel de lo africano y el afro-mexicano en la historia colonial y en el mestizaje extendido en aquella época fue un tema tabú hasta las investigaciones del antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán. Los trabajos de Aguirre Beltrán sobre la esclavitud africana en México y la población negra colonial fueron publicados en la década de 1940.¹⁰ El tema fue tabú en el sentido de que se puso en tela de juicio el “el mito del México moderno sobre la pureza de sus raíces españolas e indígenas” (págs. 272–273).

Así, regresando al ejemplo de la primera mestiza en Guatemala, María de Monroy, de madre indígena y, según se entiende, perteneciente a la nobleza, y de padre español, soltero, una condición, por lo visto, bien aceptada, y más aún con el paso del tiempo.¹¹ En cambio, lo que no era aceptable era tener la “mancha” de sangre africana o negra. Como explica Martínez, en el curso del siglo xvii el concepto de limpieza de sangre evolucionó de una obsesión por la pureza religiosa (entre los cristianos viejos en España) a una obsesión por la apariencia, es decir la blancura de la piel, o la evolución de un concepto anti-semítico (y anti-islámico) a uno que fue más puramente racista. En el siglo xviii, cuando aparecen las pinturas de castas, este enfoque racista se concretizó aún más.

Desde las perspectivas de la historia socio-demográfica y del mestizaje, es importante recordar que la obsesión criolla con la pureza crecía con el aumento tanto en números como en visibilidad de la población de ascendencia africana en la sociedad mexicana. En la España de fines del siglo xv y principios del xvi se llevaron a cabo expulsiones de miles de personas, primero judíos (en las décadas de 1480 y 1490), seguido por musulmanes (1502 en Castilla y 1526 en Aragón) “confrontados con la elección entre adoptar el cristianismo o ser expulsados” (pág. 35). Es probable que las “ficciones genealógicas” funcionaran o fueran más duraderas en España porque las expulsiones ayudaban a ocultar el pasado, mientras que en el México colonial tales soluciones tan drásticas nunca fueron contempladas. Gracias a un mestizaje generalizado e irrefrenable, combinado con la disminución gradual de la trata de esclavos africanos, el mito mexicano de los fundamentos o pureza de raíces española e indígena persistió hasta mediados del siglo xx. María Elena Martínez

¹⁰ Véanse de Gonzalo Aguirre Beltrán, “The Slave Trade in Mexico”, en *HAHR* 24 (1944), págs. 412–431 y *La población negra de México, 1519–1810: estudio etno-histórico* (México: Ediciones Fuente Cultural, 1946).

¹¹ En el documento del AGI, Guatemala 113 del año 1572, citado anteriormente, curiosamente sólo se indica que la madre era “yndia de la tierra” y no dice nada más sobre ella. Además, menciona que, aunque Monroy nunca estuvo casado, su hija era legítima y natural.

merece nuestra gratitud por sus investigaciones meticulosas y fascinantes que se enfocan en España y el México colonial, aunque son relevantes a toda Hispanoamérica. Sin duda es un libro que valdría la pena traducir al español en un futuro próximo.

Christopher H. Lutz, Plumsock Mesoamerican Studies
chris.lutz@me.com
(Traducción de Guisela Asensio Lueg)

Frederick Douglass Opie, *Black Labor Migration in Caribbean Guatemala, 1882–1923*. Gainesville, Florida: University Press of Florida, 2009. xiii + 146 págs. Fotografías, notas, bibliografía e índice. US\$ 65.00 (en tela), ISBN 978-0-8130-3371-6.

En este libro, Frederick Douglass Opie ha emprendido un estudio importante, con la meta de iluminar la historia poco examinada de los trabajadores inmigrantes de herencia africana en Guatemala. Estos trabajadores, llegando principalmente desde las islas caribeñas como Jamaica, eran un componente indispensable del desarrollo de los ferrocarriles de Guatemala y de la industria bananera en la costa caribeña de ese país. Opie pone énfasis en la diversidad de esta comunidad, la cual incluía inmigrantes de Estado Unidos también. Además, el autor se propone explorar las relaciones entre los diferentes grupos de inmigrantes y con los otros sectores sociales del oriente de Guatemala. Sobre todo, Opie afirma el papel importante de estos trabajadores inmigrantes en el naciente movimiento laboral de Guatemala, planteando el argumento de que su “militancia... abrió el camino para las luchas de los trabajadores posteriores y transformó de forma permanente la cultura de la Guatemala caribeña” (pág. 7). Éste es un argumento para el cual el autor ofrece algunas evidencias interesantes, aunque su presentación no es del todo convincente.

Algunas de las secciones más efectivas del libro se presentan cuando Opie se dedica a resumir los detalles contextuales; por ejemplo, las circunstancias económicas y sociales que provocaron la emigración de los caribeños y los estadounidenses afrodescendientes —o las crisis políticas y económicas que apretaron a Guatemala a finales del siglo XIX, las cuales involucraron también a los trabajadores inmigrantes negros. El autor además logra entrelazar hábilmente una descripción de las vicisitudes de la dictadura declinante de Manuel José Estrada Cabrera con sus relatos de las huelgas que ocuparon los años antes y después de su desalojo en 1920. Opie también presenta narrativas interesantes de las muchas huelgas y disputas laborales que ocurrieron entre 1909 y 1923 y describe el cambio importante que se observa

durante este período: antes de la huelga del ferrocarril de 1918, “los trabajadores afroamericanos... habían fomentado todas las huelgas anteriores ... [E]mpero, eran los nacionales guatemaltecos quienes empezaron la huelga de 1918” (pág. 64), y en los años por venir el movimiento laboral guatemalteco se movilizaría cada vez más para impugnar el favoritismo que percibieron de parte de la United Fruit hacia los trabajadores negros anglófonos.

En un libro que trata sobre los asuntos complejos de raza y relaciones étnicas, se requiere una terminología precisa para identificar y discursar sobre los varios grupos comprendidos en el escenario. Desafortunadamente, la terminología empleada por el profesor Opie muchas veces carece de precisión y claridad. En una nota al pie de página, el autor indica que usará el término “Latin Americans” para referirse a los “mestizos”, pero luego él utiliza a los garinagu —bien conocidos como un grupo afrodescendiente— como un ejemplo de “Latin Americans” (pág. 103, n. 1). Más confusión se introduce con el uso del término “North Americans”, pues a veces no está claro si éste se refiere a inmigrantes blancos o negros de Estados Unidos. El término “African American” en este libro también provoca cuestiones. Para un lector anglófono, esta nomenclatura generalmente significa un estadounidense de ascendencia africana, y así lo utiliza el autor varias veces, pero Opie también se refiere a trabajadores “African American” de Belice y Jamaica (pág. 78). Si la intención es articular los elementos diversos de la población laboral de la costa, esta terminología sólo complica el asunto.

Al parecer, algunos problemas del libro son producto de su concisión. Este tema seguramente merece más espacio que las cien páginas de texto que ofrece este libro. En ciertos puntos, el lector podría desear que Opie proveyera más ejemplos desde el record documental, el cual parece ser muy fértil. Al concluir su comentario sobre los peligros que enfrentaban los trabajadores negros en la costa tropical de Guatemala a finales del siglo XIX, escribe: “si una enfermedad tropical no los mata, una turba de linchamiento tal vez sí lo haría” (pág. 15). Pero no cita ninguna fuente o ejemplo de la comisión de tal ultraje. Surge otra instancia cuando Opie describe el papel del general Enrique Aris, quien fue mandado para restaurar el orden en el departamento de Izabal durante la huelga de 1923, la cual empezó entre los estibadores de Puerto Barrios y terminó involucrando a miles de trabajadores bananeros de la United Fruit Company. En su relato de esta huelga, que por lo demás es bastante detallado, el autor se refiere una y otra vez a la reputación que tenía el general Aris de ser un “tirano” y “terrorista”, pero no ofrece algún ejemplo específico de sus supuestos “abusos” (pág. 82). Además, hay algunos errores desafortunados, los cuales deberían de haber sido avistados por un editor, como la repetición de frases y citas, notas al pie que están mal puestas o son imprecisas, y cifras de población que no citan alguna fuente.

En el último capítulo, Opie describe cómo el proyecto de “nacionalismo negro” de Marcus Garvey llegó al istmo centroamericano. Al parecer, Garvey brinda-

ba un plan y un mensaje que podrían servir de base para un movimiento revitalizado entre los afrodescendientes del Caribe guatemalteco. El lector quisiera encontrar más información sobre el papel de los organizadores individuales en Guatemala, quienes trabajaron bajo la influencia de Garvey, pero desafortunadamente el tratamiento de Opie de este tema está basado mayormente en libros publicados y periódicos y no tanto en las fuentes primarias que utiliza el autor en los capítulos anteriores. En el análisis final, no parece que el *Garveyism* resultó en alguna transformación duradera con respecto a las circunstancias de los trabajadores en Guatemala, como pudo haber sido el caso en otras sociedades con poblaciones mayoritarias de herencia africana, entre ellas Trinidad y Tobago.

Sin duda, el autor tiene razón en subrayar el hecho de que “los trabajadores negros del ferrocarril... organizaron las primeras huelgas industriales en la historia moderna de Guatemala”, y que estas batallas luego podrían servir como “un ejemplo de militancia laboral, el cual fue útil para las luchas de los trabajadores posteriores en Guatemala” (pág. 99). Empero, ya que el movimiento negro obrero parece, según la historia de Opie, haberse estancado en la década de 1920, resulta más problemática la conexión que el autor quisiera trazar entre esas huelgas de 1909–1915 y la huelga general que ayudó a derrocar al gobierno del dictador Jorge Ubico en 1944. Aunque este libro sí hace una valiosa contribución al estudio del tema de los trabajadores inmigrantes negros en Guatemala, aún falta mucha tarea de investigación por hacer.

Doug Tompson, Columbus State University
tompson_doug@columbusstate.edu

Aaron Pollack, *Levantamiento k'iche' en Totonicapán, 1820: los lugares de las políticas subalternas*. Autores Invitados No. 18. Guatemala: AVANCSO, 2008. ix + 252 págs. Fotografías, mapas, cuadros, notas, bibliografía, glosario y anexos. Q100.00 (en rústica), ISBN 978-99922-68-61-2.

La rebelión de Totonicapán en 1820 fue el movimiento social más importante de Los Altos de Guatemala en la coyuntura de la crisis del imperio español, que a su vez llevaría al inicio de la formación de los Estados nacionales de la actualidad en Centroamérica. Además de ser una ventana para observar dicha crisis, el movimiento rebelde destaca por el número y calidad de los pueblos y personas involucradas: siete de los nueve pueblos del partido de Totonicapán y miles de indígenas, cuyos enlaces abrieron la posibilidad de que la rebelión se extendiera aún más e incrementara el número de sus participantes. No obstante, su importancia mayor proviene del hecho de que los líderes consiguieran gobernar el territorio de sus

pueblos, durante casi un mes, logrando así la temprana configuración de un poder indígena, como se anota en este libro (especialmente págs. 161–165).

A pesar de todo ello, dicha rebelión ha llamado muy poco la atención de los historiadores. Aaron Pollack se refiere a Daniel Contreras, quien colocó el levantamiento “como parte del movimiento de independencia nacionalista del momento” (pág. xxxvii), y a Severo Martínez Peláez, “quien trazó muchos de los pasos más importantes requeridos para realizar un análisis sólido del movimiento” (pág. 145).¹ De ahí la relevancia de esta obra, cuyo objetivo es subrayar la capacidad política de los indígenas de Totonicapán, combinando sugerentes perspectivas teóricas con una exhaustiva investigación en archivos locales y regionales y en los documentos del monumental Archivo General de Centro América.

Este libro coloca el levantamiento de Totonicapán en el momento de crisis e inestabilidad, que se inició en 1808, cuando las relaciones de poder empezaron a transformarse y los movimientos populares con liderazgo local cambiaron las formas en que se ejercía el poder imperial. Para Pollack, el de Totonicapán fue un movimiento popular de los k'iche's, por la autonomía regional. En ese sentido, éste fue parecido al de Quetzaltenango y otras provincias de la Capitanía en la misma época.

Señala que el punto de ruptura en el “consenso colonial” fue el liderazgo indígena, que durante mucho tiempo había servido de mediador con las autoridades españolas. No obstante, añade, las fisuras en los pueblos fueron más amplias porque incluyeron las diferencias entre ladinos e indígenas, las que existían entre principales y maceguals, así como las que se produjeron al interior de la propia élite india. Los líderes de la rebelión, por su parte, actuaron de modo semejante a otras élites provinciales, afirmándose frente a otras rivales; en el caso de Totonicapán, frente a la élite criolla-ladina de Quetzaltenango.

Pollack explora la coyuntura precisa para la agitación en el capítulo tres y en el siguiente muestra cómo el momento para rebelarse y, además, declarar la autonomía en Totonicapán fue la celebración del restablecimiento de la Constitución en 1820, que a su vez actualizaba la prohibición del tributo y los servicios personales. El quinto y último capítulo se ocupa de estudiar cómo el movimiento siguió

¹ J. Daniel Contreras R., *Una rebelión indígena en el partido de Totonicapán en 1820: el indio y la independencia*, 2ª edición (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, 1968); y Severo Martínez Peláez, *Motines de indios: la violencia colonial en Centroamérica y Chiapas* (México: Universidad Autónoma de Puebla, 1985). Véanse también David McCreery, “Atanasio Tzul, Lucas Aguilar and the Indian Kingdom of Totonicapán”, en William H. Beezley y Judith Ewell, editores, *The Human Tradition in Latin America: The Nineteenth Century* (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 1989), págs. 39–58; Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1981), págs. 166–167; y Robert M. Carmack, *Rebels of Highland Guatemala: The Quichés-Mayas of Momostenango* (Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1995), págs. 114–122.

adelante, durante la siguiente década, con la oposición al pago del tributo, pero también frente a los contextos políticos más generales, como el de la anexión a México y, más importante todavía, la posibilidad de una alianza entre los que Pollack llama “liberales ‘románticos’ tempranos” y los maceguals k’iche’s, bloqueada y finalmente aniquilada por los proyectos de los pudientes criollos y ladinos.

Estos tres capítulos vienen después de los primeros dos, que tejen el contexto del levantamiento, ya que muestran “los lugares” desde donde se realizaba la política subalterna. El primer capítulo se ocupa de cómo la modernización bosrbónica fue “integrada” dentro de la estructura de castas existente en Los Altos; el segundo introduce la participación de estos pueblos en la economía mundial y regional. Aquí, se develan los mecanismos centrales del poder económico y político colonial. Se insinúa que la época de penuria que vivía el Imperio español pudo haber provocado sufrimiento en los productores, locales, “hombres y mujeres de todas las castas” que, no obstante, se encontraron en los mercados y compartieron información “acerca de las nuevas ideas y la rebelión organizada, que dominó el escenario después de 1810” (pág. 77). En suma, en la obra se hace historia del funcionamiento político de un pueblo y se le sitúa en contextos más generales que incluyen los regionales, nacionales y aun mundiales. Se hace historia local, logrando una buena combinación de procesos y estructuras.

En el ámbito teórico, el libro ofrece más todavía, especialmente en lo que concierne a su problema central: cómo hacer historia de la gente que ha sido colocada en los sótanos de la sociedad. Así, en él se combina el debate en la geografía anglófona con las propuestas de historiadores marxistas, como E. P. Thompson, Steve J. Stern, Florencia Mallon y Greg Grandin; con las de etnohistoriadores como William B. Taylor y Nancy Farriss; y con las del grupo *Subaltern Studies*, como Ranajit Guha y Gayatri Spivak. De manera que nos propone un balance entre distintos enfoques que buscan rescatar la historia de los de abajo.

En consonancia con esto que se acaba de señalar, en la obra está implicada una bibliografía muy amplia que recupera los principales aportes de muchos de los autores que la precedieron. Igualmente, este libro está sustentado en una docena de archivos y repositorios documentales, casi todos ellos regionales, municipales o parroquiales. Adicionalmente, se percibe que el autor realizó entrevistas en la propia zona de Los Altos. Sin embargo, se pueden hacer un par de observaciones complementarias, relativas a las fuentes de información. Por un lado, que no incluir en las notas el año en que fue producido el documento que se cita contribuye en poco a ubicar al lector en la narrativa y en casi nada a localizar la referencia. Por el otro, hace falta valorar más los aportes de algunos trabajos previos que se relacionan directamente con algunos de los problemas centrales que se tratan, como el de Manuel Fernández Molina sobre los tributos en las últimas cuatro décadas del período colonial.

Aparte de todo lo anterior, este libro abre bastantes caminos para la investigación y plantea varios problemas a debatir. Al seguir la rebeldía en la larga duración,

se identifica algunos casos nuevos, mientras se explica y pone en contexto otros; se confirma cómo el tributo era una de las instituciones que vertebraba el dominio colonial sobre los indígenas que, en consecuencia, vino a ser la causa material más importante para que se movilizaran a comienzos del siglo XIX. Aunque esta historia política es mucho más matizada que la mayoría de los estudios publicados recientemente, el autor asemeja el caso del levantamiento de Totonicapán al de otras “élites provinciales” de la época, que lucharon por la autonomía regional y cuyos líderes, por lo mismo, le disputaban el poder a otras rivales. Esta apreciación tiene que ver con situaciones insoslayables, *verbi gratia* la aparición de Quetzaltenango como centro de poder regional a fines del siglo XVIII. Sin embargo, más allá de “las élites” y los líderes, si se considera en primer plano el “poder indígena”, expresado en los miles de hombres, mujeres y niños k'iche's que se movilizaron antes, durante y después de 1820, queda aún bastante trecho por recorrer para llegar a los motivos de las rebeliones. Para ello, es indispensable más investigación en otras áreas indígenas del Imperio español y de la propia Capitanía, como se insinúa en esta obra.

En todo caso, habrá que seguir descubriendo los comportamientos colectivos rebeldes. Más todavía, aquéllos que han amenazado con transformarse en alternativas políticas reales que por no ser las “trionfadoras” son las que casi siempre han permanecido en las sombras del olvido histórico. Con ese ánimo y de manera concreta, Pollack ofrece una idea iluminadora (la de “lugar”) (págs. xxxi–xxxix, especialmente xxxviii y xxix), así como una invitación a navegar por los documentos oficiales con suspicacia e imaginación.

Coralia Gutiérrez Álvarez, Benemérita Universidad de Puebla
coralia50@yahoo.es

Daniele Pompejano, *Popoyá-Petapa: historia de un poblado maya, siglos XVI–XIX*. Guatemala: Editorial Universitaria, 2009. 379 págs. Mapas, cuadros, notas y bibliografía. US\$ 18.00 / Q 110.00 (en rústica), ISBN 9993967-48-3.

Mejor conocidos hoy como suburbios “dormitorio” de la ciudad de Guatemala, los municipios de Villa Nueva y San Miguel Petapa cuentan con una historia larga e interesante. En el presente trabajo, el historiador italiano Daniele Pompejano intenta reconstruir la trayectoria del antiguo señorío poqomam de Popoyá desde sus orígenes prehispánicos hasta las primeras décadas del siglo XIX. En el proceso desvela una realidad histórica muy distinta de la de las llamadas “comunidades corporativas cerradas” del altiplano occidental. El autor señala dos puntos de torneo importantes: la conquista española, la que conlleva cambios institucionales importantes, entre ellos la reducción por los padres dominicanos en el siglo XVI del

pueblo original de San Miguel; y una inundación que ocurre dos siglos más tarde y que sirve de pretexto para que las autoridades borbónicas ordenen la separación del pueblo en dos partes, las que persisten hasta nuestro tiempo, aunque estén vinculadas urbanísticamente con el conjunto capitalino.

En tiempos prehispánicos, la independencia del señorío de Popoyá estaba constantemente amenazada debido a las presiones expansionistas ejercidas por los poderosos reinos vecinos de los k'iche's y los kaqchikeles. Como consecuencia, el cacique poqomam se colocó al lado de los españoles y, gracias a esa alianza, la dinastía indígena de los Guzmán gozó de poder e influencia durante todo el período colonial. En el pueblo de San Miguel Petapa quedaban firmemente instaladas también las instituciones de autogobierno indígena, tanto formales como informales. Sin embargo, gracias a su ubicación fronteriza, la composición étnica de la población del citado pueblo y su entorno era más heterogénea que lo acostumbrado en las zonas rurales, donde el análisis suele centrarse sobre el concepto de las “dos repúblicas”, es decir, la dicotomía indígena-español. Debido a la presencia de forasteros de varios tipos —no solamente españoles y ladinos sino también indígenas naboríos y afrodescendientes tanto esclavizados como libres— más o menos desde el inicio en Petapa se registró un grado notable de diversidad, flexibilidad y adaptabilidad.

La originalidad petapense se debía en gran parte a la proximidad del pueblo a la ciudad de Santiago de Guatemala (y después de los terremotos de 1773 a la Nueva Guatemala, fundada en los valles adyacentes de La Ermita y Las Mesas). Petapa se encontraba en una ruta de comercio terrestre importante y contaba también con tierras extensas, fértiles y bien aguadas. Por dicho motivo, constituía una de las zonas de abastecimiento más importantes para el mercado urbano. Junto con el descenso de la población indígena y la disponibilidad de buenas tierras a precios razonables, ese mercado atraía a familias españolas, las cuales establecieron explotaciones dedicadas al cultivo del trigo, la caña de azúcar y otros productos en demanda. Era posible enriquecerse, como evidencia la creación en 1656 del mayorazgo de Arrivillaga, basado en propiedades ubicadas en los entornos de Petapa.

Ante la demanda incesante de tierras y mano de obra, los indígenas de Petapa luchaban por mantener el control sobre sus propias vidas y terrenos. En breve, vivían una realidad altamente conflictiva, muy lejos del paisaje tranquilo e idílico descrito por el cronista criollo del siglo xvii, don Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, terrateniente él mismo con propiedades en la región. Según Pompejano, fue durante la época de Fuentes y Guzmán que se consolidó el dominio criollo sobre los recursos productivos de Petapa. Al abordar el tema siempre controvertido de la llamada “crisis general del siglo xvii”, el autor acepta la tesis de Ruggiero Romano, quien sostiene que al mismo tiempo que se daba un declive económico en el continente europeo, en las provincias iberoamericanas se experimentaba un fenómeno opuesto, un período de auge que en el caso particular del valle de Petapa

tuvo el efecto de alentar al menos parcialmente el tránsito desde una economía “natural” o “feudal” a una economía capitalista, manifestándose en las formas más modernas de organización y producción adoptadas en las propiedades de los Arrivillaga.

Según argumenta Pompejano, si hubo crisis en Petapa fue sólo en el siglo XVIII con el impacto de las reformas borbónicas. Las medidas tomadas para consolidar la autoridad de la monarquía constituían un desafío significativo no solamente al poder e influencia de los criollos sino también a la autonomía municipal indígena. Acompañaba a estas innovaciones una serie de cambios demográficos importantes, disminuyéndose la población poqomam mientras que se incrementaba el número de no indígenas asentados en Petapa y su valle. Por varios motivos, estos cambios pueden haber sido más aparentes que reales, hecho que el mismo autor reconoce. Sin embargo, parece cierto que hubo un aumento de migración hacia el valle especialmente después de los terremotos de 1773. Es igualmente posible que, ante las demandas cada vez más exigentes por tributos y trabajadores de repartimiento, muchos indígenas optaran —como se decía en esa época— por “ponerse zapatos”, es decir por pasarse discretamente a los rangos de los ladinos. Aunque el caso de Petapa no se había ajustado jamás al modelo tradicional de las “dos repúblicas”, es en esta época y a raíz de la inundación de 1752 que la monarquía española decidió imponer dicho modelo desde arriba mediante la creación de una municipalidad separada para los habitantes no indígenas, con el efecto de marginar aun más decididamente a los poqomames que aún quedaban.

Los lectores agradecerán a Daniele Pompejano el trabajo cuidadoso que ha hecho. Haciendo buen uso de las fuentes disponibles, tanto impresas como manuscritas, contribuye mucho a nuestro entendimiento del desarrollo histórico de una región que pese a su importancia ha sido en gran parte desatendida por los historiadores. Con justicia Pompejano reconoce los aportes previos de Sarah W. Miles y Jorge Luján Muñoz. Habría sido bueno también tomar nota de las contribuciones de Paul Lokken sobre la población africana y de Laura Matthew sobre los indígenas de origen mexicano. Finalmente, sería deseable mayor claridad en los cuadros, donde son presentadas cifras en apoyo de ciertos argumentos pero en algunos casos las unidades de contabilización no son adecuadamente especificadas.

Stephen Webre
Louisiana Tech University, Ruston, Louisiana
swebre@latech.edu

Mario Vásquez Olivera, *El Imperio Mexicano y el Reino de Guatemala: proyecto político y campaña militar, 1821–1823*. México y Guatemala: CIALC-UNAM y Fondo de Cultura Económica, 2009. 325 págs. Mxn \$ 287 (en rústica), ISBN 978-607-16-0103-2.

En este libro de Mario Vásquez Olivera, el asunto central se demarca dentro de los intereses geopolíticos y la expansión territorial que Agustín de Iturbide intentó en la región septentrional de América durante el breve periodo monárquico constitucional, con el que México comenzó su vida independiente. Tal como lo expone el autor, este proyecto imperial expansionista tuvo diversos tropiezos. Además de los problemas que se agolpaban dentro del Gobierno mexicano recién instaurado, el proyecto se encontró a un Reino de Guatemala en medio de un crónico conflicto de intereses inter élites criollas, contrariado y con intensos debates ante la crisis monárquica y las rupturas con la monarquía en México y en otras colonias, pero aún sin ningún proyecto político definido que planteara la independencia y que diera la pauta para comenzar la edificación de las nuevas naciones. Se trata, entonces, de un texto de historia del poder al estilo de una crónica que nos ubica en el espacio situacional en el que se condujeron los actores, con sus idearios, sus intereses de grupo y personales. Una narración que no muestra de manera evidente los conceptos o referentes teóricos sino que van siendo entretejidos dentro del recuento de los sucesos. Ésta es una nueva publicación, pero no un nuevo trabajo; es decir, lo que encierra el texto es la síntesis, la profundización y ampliación del trabajo iniciado hace años por Vásquez y no hay duda de que los resultados que presenta es un andamiaje muy sólido y muy rico de información y escenarios de ese corto periodo, sobre todo, de lo que implicó en el lado centroamericano.

Es evidente que el libro en cuestión no solamente llena un vacío en la historiografía mexicana sino también en la centroamericana. En la historiografía convencional liberal de México, la figura de Agustín de Iturbide no está en el grupo de los bien recordados; acaso, esto se deba a que su proyecto político no abanderó la idea de nación liberal republicana. Pero además, desde el triunfo liberal de la época de Benito Juárez, las ideas monárquicas imperiales no tuvieron posibilidad en México, de tal forma que Agustín de Iturbide no consiguió, de ninguna manera, ser situado en el pedestal de héroe de la nación; situación que incidió para que el asunto del traslado de tropas mexicanas a Centroamérica para su total anexión al México imperial fuese un suceso que la historiografía liberal prefirió desterrar del recuento histórico. De dicho asunto nada más resonó el episodio de la agregación de Chiapas al territorio mexicano, posiblemente en contraste con la extensa pérdida del territorio en la frontera norte.

Para el caso de la historiografía convencional centroamericana, el impacto del Plan de Iguala en las declaraciones de independencia que proliferaron entre agosto y octubre de 1821 es un asunto inexistente, como también lo es el asunto de la

anexión y las ofensivas militares a las provincias y localidades rebeldes del poder central de Guatemala y del proyecto imperial de Iturbide. En el plano de la historiografía académica centroamericana, el tema ha cobrado más presencia y no hay duda que este libro se posiciona como el trabajo más exhaustivo del proyecto imperial anexionista y, definitivamente, se convierte en un texto obligado para los estudiosos de la Independencia centroamericana. Evidencia de esto es el aparato crítico utilizado y los muchos años invertidos por el autor en indagaciones en archivos, bibliotecas y hemerotecas de México y de Centroamérica.

Según el texto, el proyecto imperial iturbidista fue una gran ilusión que no tuvo viabilidad, en parte por la vulnerable y caótica situación centroamericana, pero también por la débil e inestable situación en la que gobernó Iturbide. Y es que la declaratoria de independencia de México fue antecedida por un largo proceso de lucha militar que enfrentó a realistas e insurgentes, de manera que el gobierno de Iturbide continuó padeciendo el desgaste existente durante estos años de guerra y en una época que México seguía siendo una suma de regiones con poca unidad efectiva. El significado de las palabras de Vicente Filisola al enterarse por sí mismo de cómo andaban las cosas en el Reino de Guatemala, “Tantos asuntos y tan graves, porque esto es una Babilonia” (pág. 117), evidencian la situación de Centroamérica de esos días, pues el erario público estaba totalmente desfalcado, los asuntos de política hechos un enjambre de intereses, muchos trastornos internos originados por una larga historia de rivalidades entre localidades y cabeceras provinciales, etc. Bajo ese estado de cosas en Centroamérica, el Plan de Iguala y la invitación a incorporarse al territorio imperial mexicano llegó a ser una *tabla de salvación*; pensar en la independencia de la Corona católica y, a la vez, borrar el sojuzgamiento guatemalteco fue la mejor salida, sobre todo porque desde esa región se miró a México como un lugar de ricos recursos y fortaleza. Y es que Iturbide, tal como lo deja ver el libro, proponía a los centroamericanos afrontar las amenazas extranjeras y una unidad a cambio de colocar en el olvido las manías republicanas para constituirse en una monarquía moderada.

Un aporte importante del libro es la amplia exposición que hace del complejo escenario centroamericano y, tal como hemos dicho anteriormente, está más tendido a escenarios del otrora Reino de Guatemala que a mexicanos, lo que sin duda representa un importante aporte a la historiografía centroamericana. En cuanto al lado mexicano, el libro muestra la imagen de Iturbide y de los impulsores del Plan de Iguala en su actuación unificadora y expansionista. Hace ver que su proyecto planteaba hacer un imperio en la América septentrional, cuyas pretensiones eran continentales; una idea imperial en la que convivían la imagen del antiguo imperio del Anáhuac, la imagen de la monarquía católica y, además, la imagen del expansionismo bonapartista. Agrega el autor que el concepto de imperio en Iturbide era una mezcla de antiguo régimen y de gobierno moderno representativo que incorporaba elementos del plan de independencia de 1808, formulado por fray

Melchor de Talamantes, en el que se planteaba el establecimiento de un congreso nacional con representantes de Guatemala, Puerto Rico y Cuba.

Eugenia López Velásquez,
 Universidad de El Salvador y Academia Salvadoreña de la Historia
 eugenialopezvelasquez@yahoo.com

CULTURA, POLÍTICA Y SOCIEDADES

Mark Anderson, *Black and Indigenous: Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. viii + 290 págs. Fotografías, mapas, notas, bibliografía, índice y glosario. US\$ 75.00 (en tela), ISBN 978-0-8166-6101-5 y US\$ 25.00 (en rústica), ISBN 978-0-8166-6102-2.

Los garinagu,¹ como señala Mark Anderson en su introducción, han sido por mucho tiempo objeto de investigaciones académicas que se han centrado ante todo en la ambigüedad de su condición étnica de grupo autóctono o afrolatinoamericano. La excepcional historia de este pueblo, que hoy consta de más de medio millón de personas y vive tradicionalmente en la costa Caribe de Guatemala, Belice, Nicaragua y Honduras, ha contribuido a fomentar el interés por este tipo de investigaciones sobre su procedencia u “origen cultural” (pág. 9). La historia de los garinagu se remonta al siglo XVII, cuando algunos esclavos africanos, sobrevivientes de naufragios y fugitivos (*cimarrones*), llegaron a la isla San Vicente en las Antillas Menores, donde se mezclaron con los habitantes autóctonos, los caribe. De esta unión surgió un grupo étnico nuevo y aparentemente híbrido, con su propio idioma y conceptos religiosos. Los garinagu lograron evadir el dominio europeo hasta finales del siglo XVIII, cuando algunos oficiales británicos, que por aquel entonces habían tomado la isla, capturaron a unos 4,300 y los deportaron a la costa Caribe de Centroamérica. Se calcula que la mitad de los deportados sobrevivió al viaje y continuó su vida en esta región, cuyo aislamiento en ese entonces les permitió mantenerse autónomos en las repúblicas centroamericanas emergentes.

El libro de Anderson se centra en los garinagu de Honduras y desecha la tendencia tradicional a debatir sus características negras o indígenas por medio de

¹ En el idioma garífuna, “garinagu” es la forma plural que se utiliza para referirse al pueblo en general. El término “garífuna” se usa como un adjetivo o como la forma singular, como por ejemplo en “cultura garífuna” u “hombre garífuna”. En el idioma cotidiano también se usa el plural “garífunas”, especialmente en función de adjetivo, como en “hombres garífunas”. Mark Anderson, “¿Existe el racismo en Honduras: estereotipos mestizos y discursos garífunas”, en *Mesoamérica* 42 (2001), pág. 136 n2.

un estudio histórico. El enfoque del autor es más bien antropológico y se basa en trabajo de campo que realizó en el pueblo de Sambo Creek, en la costa norte hondureña, entre 1994 y 2004. El autor estudia ante todo la conducta de dos organizaciones cívicas de los garinagu, la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO) y la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH). Además, examina la vida diaria de los residentes de la comunidad, en especial de los jóvenes con quienes tuvo una relación más estrecha. En esa época, Sambo Creek era una aldea de 2,700 habitantes, ubicada veinte kilómetros al oeste de la ciudad portuaria de La Ceiba. Su población, integrada en un 50% por garinagu, experimentaba los efectos del desarrollo neoliberal: turismo, especulación de tierras, inflación y bajos salarios, con el consiguiente aumento de la emigración a Estados Unidos.

Anderson sitúa a Honduras en un contexto histórico neocolonial y destaca la larga influencia que Estados Unidos ha ejercido en sus conceptos de identidad étnica. Señala, asimismo, que a principios del siglo xx la United Fruit Company y sus competidores habían instado a los intelectuales hondureños a que adoptaran el mestizaje como la identidad oficial del país, en tanto destacaban a sus antepasados indígenas y europeos. Al mismo tiempo, se describía la negritud como algo ajeno, asociado con el imperialismo y los trabajadores afroantillanos de la industria bananera. Cuando Anderson realizaba su investigación, el país se desprendía vacilante de su identidad mestiza y abrazaba el multiculturalismo como nuevo paradigma cultural, animado en parte por las mismas instituciones internacionales que insistían en la adopción de políticas económicas impulsadas por el mercado.

Según Anderson, la identidad étnica no es algo fijo, sino más bien una respuesta evolutiva a éstos y otros acontecimientos importantes, como la impresionante globalización de música *hip-hop* y el surgimiento de héroes africanos-americanos en los deportes y de otras celebridades. El autor demuestra que los garinagu aceptaron algunas premisas del desarrollo neoliberal, al mismo tiempo que rechazaban otras y resistían su empuje. Con mucha habilidad explica cómo podían identificarse simultáneamente como negros e indígenas al reinterpretar el concepto de diáspora, desde una perspectiva sencilla de desplazamiento hasta una idea más matizada de proceso arraigado en redes, comunidades y lugares. Los garinagu de Sambo Creek se oponían a que los especuladores foráneos adquirieran tierras en su comunidad, a pesar de que sus propios medios de vida dependían en gran medida del flujo de capital transnacional, en particular de las remesas de familiares que vivían en Estados Unidos. Una comunidad bien cimentada es al mismo tiempo diaspórica y abierta a la ayuda e influencias externas.

El enfoque garífuna de indigeneidad era igualmente ingenioso y no dependía tanto de la conciencia de un pasado caribe como de la apropiación de ideas fomentadas por el movimiento indígena contemporáneo. Entre estas ideas se encuentra la interpretación abierta de lo que significa ser indígena planteada por la Organización Internacional del Trabajo (OIT). La definición, consagrada en el

Convenio 169 y posteriormente ratificada por el Gobierno hondureño, se aparta del concepto de ser indígena y en su lugar pone de relieve el apego duradero de un grupo a determinado territorio. De ahí que los garinagu podían ser “autóctonos” y “tradicionales” sin dejar de estar abiertos a los elementos que percibían como más cosmopolitas de su identidad negra y diaspórica (págs. 118 y 134).

Anderson admite que cuando se traslapan la negritud y la indigeneidad hay veces en que las consecuencias pueden ser contradictorias. En un perspicaz capítulo describe cómo el uso de ropa cara de marca de Estados Unidos —producida con mano de obra hondureña sometida a intensa explotación— es fuente de orgullo para los jóvenes de Sambo Creek. No obstante, al final aconseja comprensión, en especial con respecto a la aceptación de elementos del neoliberalismo por parte de los garinagu. Los “proyectos de autonomía y liberación”, escribe el autor con agudeza, “deben tratar de aprovechar en vez de objetar la influencia de una cultura mediática en las vidas de aquellas personas que libran sus propias luchas por el reconocimiento y la dignidad” (pág. 240).

Peter Szok, Texas Christian University,
p.szok@tcu.edu
(Traducción de Margarita Cruz)

Jeff Browitt y Werner Mackenbach, compiladores, *Rubén Darío: cosmopolita arraigado*. Managua: IHNCA-UCA, 2010. 396 págs. Fotografías y apéndice. 230 Colones, ISBN 978-99924-986-2-0.

Los autores y autoras de este libro, todos post-modernos, abordan la figura del poeta nicaragüense desde diversos ángulos o, para especificarlo en los términos de los editores, “se acercan a la escritura y a la persona de Rubén Darío a través de fotos, chismes, cartas, crónicas (incluso la roja) y los poemas menos comentados por los críticos” (pág. 2). Si bien no se especifican sus nacionalidades, las notas finales aclaran que se trata de personalidades de larga y reconocida trayectoria que laboran en universidades norteamericanas, argentinas e incluso de Alemania y Australia. Sólo dos, Ignacio Campos Ruiz y Leonel Delgado, trabajan en Nicaragua. Hay otro aporte de Centroamérica, el de Karen Poe Lang, profesora en la Universidad de Costa Rica cuyo nombre sugiere un origen foráneo. Ahora bien, sobre ningún otro centroamericano de ningún ámbito, ni literario ni artístico ni político ni militar ni de ninguna otra categoría histórica, a casi cien años de su muerte, hubiera sido posible realizar un esfuerzo semejante. La enorme ola de Darío, que marca avasalladoramente la poesía de lengua española a su entrada, desatando el modernismo y, por contraposición, a su retiro, dando paso a los ismos, hacen de él

el más notable de los centroamericanos. Este bello volumen da por su sola presencia testimonio de ello. Pero, laudatorio, lo es sólo tácitamente. Investigando desde los suburbios, nos lo muestra problemático, contradictorio e incluso en algún momento, en particular en su relación con Enrique Gómez Carrillo, mezquino. Al escribir sobre la escasa o nula acogida que reciben las letras hispanoamericanas en París, Darío “olvida” el éxito obtenido por su discípulo guatemalteco (pág. 294, ensayo de López Calvo). No deja esto de sorprender en alguien que abundó en rasgos de generosidad, incluso con Gómez Carrillo.

Obra académica por excelencia, este libro es a ratos de difícil lectura. En un caso concreto, el del texto de Jeffrey Browitt, la dificultad va más allá de la complejidad del pensamiento o del lenguaje, derivada de que el propio Browitt pierde el norte. Nos va a hablar del poeta ante la crítica literaria del modernismo y lo olvida en la ruta, citando críticas que se sitúan mucho más allá del fallecimiento de Darío. Peor aún, cita a un autor reciente, Bernard McGuirk, quien cita a su vez a Stéphane Mallarmé y, al hacerlo, alguno de los dos traduce mal una expresión de Mallarmé, con lo cual el resto se enturbia. Donde debiéramos leer: “Pintar no la cosa, sino el efecto que produce”, leemos exactamente lo contrario (pág. 256). McGuirk, por cierto, intenta probar que el soneto que cierra *Prosas Profanas*, “Yo persigo una forma...” es “una deslectura creativa” del soneto de Mallarmé “Mes bouquins renfermés sur le nom de Paphos...” Reléidos ambos, no nos explicamos por qué. A continuación, el ensayista se lanza a una elucubración a partir de estas dos premisas, errónea una, dudosa la otra. Pero, de todos modos, el artículo de Jeffrey Browitt es uno de los más interesantes y, por fortuna, la parte confusa ocupa sólo dos páginas.

Quienes hoy vivimos y leemos recibimos un Darío sacralizado. Se olvida o ignora que en su momento debió luchar contra los fervorosos americanistas e hispanistas, quienes veían en él un traidor por su afrancesamiento. Del lado americano, y más concretamente en la Argentina a la que arriba el joven Darío, la crítica literaria pasaba de “la disputa sobre el americanismo versus el españolismo a los debates sobre el criollismo/nacionalismo versus el modernismo-cosmopolitismo”, según señala Browitt.

Identificado con el decadentismo, sus críticos veían en el modernismo un afeminamiento ajeno a los valores viriles, morales y patrióticos que prevalecían en lengua española a ambos lados del Atlántico. Darío, por su parte, declara a los americanos “tan pobres, que nuestros espíritus, si no viniese el alimento extranjero, se morirían de hambre” (cit. por Zanín, pág. 215). Eso lo justifica para tomar de Francia, para tomar del mundo. Por ello dice Borges: “...quienes alguna vez lo combatimos, comprendemos hoy que lo continuamos” (cit. por Ortiz Wallner y Mackenbach, pág. 367).

Tampoco su patria le ahorró esas críticas, si bien al verlo triunfar realiza “una curiosa apropiación nacionalista” (Acereda, pág. 282). En la página siguiente indica Alberto Acereda que el rechazo al modernismo en España pudiera no ser únicamente rechazo a la influencia extranjera, sino además una prevención contra los

movimientos secesionistas nacientes en Cataluña y en el País Vasco. Pero Darío persevera y arremete irónico:

“Decadente”. ¡Qué horror, qué escándalo!
La peste se ha metido en casa.
¡Y yo soy el culpable, el vándalo!
Quesada ríe. Solar, pasa.

¡Y yo soy el introductor
De esa literatura aftosa!
Mi verso exige un disector
Y un desinfectante mi prosa.¹

Pero no es Darío sólo un decadente. Las palabras que fluyen de su pluma corresponden a sus estados de ánimo y puede pasar, como todos, del desencanto a más amables sentimientos y, si bien estima la tradición fuente de la poesía, cree en la necesidad de la modernización y, si critica a Franklin D. Roosevelt el político, también alaba el dinamismo y el espíritu democrático de Norteamérica y, si sacraliza la figura del poeta, también es uno de los creadores de un nuevo modelo, el escritor como profesión, que escribe crónica periodística y se integra a la vida diplomática. Todo esto va saliendo en estas páginas. No nos permite el espacio asignado para esta reseña extendernos más, aunque habría mucho más que decir. Baste, pues, con poner de relieve el curioso análisis semiótico que lleva a cabo Julia Medina a partir de una foto mortuoria del poeta y señalar la sostenida altura del conjunto.

Ricardo Lindo, Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Artes,
Secretaría de Cultura de la Presidencia de El Salvador
ashverus05@gmail.com

Otker Bujard y Ulrich Wirper, coordinadores, *La revolución es un libro y un hombre libre: los afiches políticos de Nicaragua Libre 1979–1990 y del Movimiento de Solidaridad Internacional*. Managua: IHNCA-UCA, 2010. 344 págs. Ilustraciones. C\$ 1,081.00 (en rústica), ISBN 978-99924-0-847-6.

¿Cómo pensar la Revolución Popular Sandinista veinte años después de la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) y la caída del Partido-Estado? Al momento en el cual el nuevo gobierno de Daniel Ortega

¹ *Poesías completas* (Madrid: Ediciones Aguilar, 1952), pág. 1128.

pretende tejer un *continuum* entre la década revolucionaria (1979–1990) y su regreso al poder desde 2006, el libro coordinado por Otker Bujard y Ulrich Wirper aporta una respuesta original. Para éstos, la Revolución es ya del orden de la memoria. Una memoria conservada por y en los protagonistas de esta gesta. A esta memoria, los dos editores le devuelven vida tras la recopilación de la propaganda gráfica de la Revolución Popular Sandinista. Reunieron cerca de setecientos afiches políticos, en su mayoría producidos entre 1979 y 1990 por el Estado sandinista, las organizaciones de masas afiliadas al FSLN y el “movimiento de solidaridad internacional”. Éstos son acompañados de veintiún comentarios de sus propios productores y de personalidades del Partido. Así, varios altos funcionarios del Estado revolucionario vuelven sobre los eventos que marcaron su participación en el proceso revolucionario. Eminentes cuadros del Partido y representantes del Gobierno sandinista como Sergio Ramírez, Ernesto Cardenal o Dora María Téllez rememoran sus “gestiones” y compromisos como miembros de la Junta Revolucionaria de Gobierno, como Vice Presidente, Ministro de Cultura o Ministra de Salud. Otros como Sofía Montenegro, Silvio Prado o Myrna Cunningham vuelven sobre sus experiencias en diferentes órganos del Partido u organizaciones vinculadas al régimen sandinista. Algunos internacionalistas y miembros de la Dirección de Propaganda rememoran su participación en la producción gráfica de la Revolución o en las campañas de solidaridad que proliferaron en la Nicaragua de la década de 1980.

Una primera parte está dedicada al lenguaje gráfico de la Revolución. Por medio de entrevistas con miembros de los órganos de propaganda y diseñadores de estos afiches, el lector se sumerge en las condiciones de producción de la propaganda sandinista, en la creación de las dependencias encargadas y las tensiones derivadas de esta “profesión” sometida a las lógicas políticas. Una segunda parte reconstruye la memoria de la experiencia revolucionaria e internacionalista a través de sus afiches. Éstos son distribuidos por temas: cultura, salud, reforma agraria, niñez, mujeres, etc. Esta parte se caracteriza por juntar una *memoria oficial* contenida en la propaganda y *memorias individuales* de los “encargados” de estas áreas. Surge de este encuentro una sensación de profunda desarticulación de las memorias de la Revolución.

Es por dejar plasmada esta desarticulación de las memorias que este libro se vuelve, más que un simple “herbario”, un verdadero documento de trabajo. La memoria aquí construida ha sido escenificada como un nacimiento: el de la propaganda sandinista y, a través de ella, el de la Nueva Nicaragua. La historia empieza con la Revolución. Los primeros afiches del FSLN, de fabricación artesanal, publicados por pequeños grupos de estudiantes nicaragüenses, codean las producciones a gran escala y profesional de los años posteriores al triunfo. Los comentaristas recuerdan la improvisación de los primeros años, la “inexistencia de cultura orgánica” bajo el régimen somocista. El Estado es, a través de sus afiches, puesto en escena como creador de la sociedad: creador de una “cultura popular”, escribe Sergio Ramírez, o de una “salud para todos”, según recuerda Dora María Téllez. Un Esta-

do que reconoce y visibiliza las minorías y la diversidad: los discapacitados, la costa atlántica, los católicos y la Iglesia.

Si bien el título del libro se refiere a la Revolución, a la Nicaragua Libre y a sus afiches políticos, estos mismos afiches dejan entrever otra confusión: la constante intrincación entre el Estado, el Partido y la nación. La ausencia de afiches de la oposición anti-somocista, es decir de afiches que hubieran sido producidos por los otros protagonistas de la Revolución como los conservadores y la prensa, el Consejo Superior de la Empresa Privada (COSEP) o los pequeños partidos y sindicatos de obediencia socialista y comunista, participa de esta pretensión del FSLN de encarnar “el pueblo”. Esa pretensión es visible en la producción misma de los afiches del Partido-Estado. A excepción de ciertos afiches, por ejemplo del Ministerio de Salud o del Instituto Nicaragüense de Reforma Agraria (INRA), los cuales son muchas veces informativos y dedicados a la prevención de enfermedades, en su mayoría la propaganda es destinada a la movilización permanente de la población. Cada sector es aquí solicitado en apoyo a la Revolución. Los afiches, con los rostros de Carlos Fonseca y Augusto César Sandino, son destinados a recordar el deber de “sacrificio” y de “devoción” para la defensa de la Revolución.

El lector encontrará también en este libro importantes pistas para reflexionar sobre la evolución de la Revolución. Los afiches de la Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinoza (AMNLAE), de las organizaciones de masas o de la solidaridad internacional reflejan los cambios de la Revolución. Nuevas problemáticas emergen, ecologistas, feministas o referentes a la necesidad de rentabilizar el trabajo de los funcionarios. La presencia del fusil y de la bandera rojinegra no desaparece, pero la paloma, la bandera nacional o las gráficas cálidas (corazones, paisajes...) toman más espacio. Las consignas de convocación y movilización se hacen más discretas. Los afiches se hacen más escasos. ¿Será el marasmo económico de la Revolución que limita la producción a partir de 1984? ¿Será el reflejo del fracaso de la tentación de fusión total del Partido-Estado-Pueblo que se hace sentir? ¿Será porque la elección de Daniel Ortega a la cabeza del Estado y de la Revolución significó un cambio en el lenguaje gráfico de la Revolución, apareciendo más frecuentemente los rostros de los comandantes?

Estas preguntas nos llevan a emitir una reflexión sobre el carácter selectivo, y entonces político, de la memoria aquí plasmada. Hemos subrayado el hecho de la fusión aquí realizada entre la Revolución y el Partido. A la lectura del libro, uno se pregunta sobre los silencios de la propaganda tanto de los partidos aliados como de la oposición al FSLN. Ciertos eventos son también ausentes de esta memoria; por ejemplo, la propaganda de las elecciones de 1984 y de 1990. Más aún, ningún afiche de los comandantes aparece en este libro a excepción de uno producido antes de 1979 en el que aparece Dora María Téllez. De esa manera, la distribución de los afiches y el denso número de comentaristas escenifican que la Revolución ha sido obra de todos los sandinistas. Los comentarios son tantos homenajes a la participación de todos los sectores. Ciertos afiches rinden homenaje a los protagonis-

tas olvidados por las fallas de sus memorias y los miles de anónimos que no podrían nombrar. Pero también el gran número de sectores abarcados, desde los militares hasta los niños, demuestra que la Revolución ha sido obra de todos. Estos breves elementos muestran que la memoria producida en este libro se inserta en una lucha política de hoy en día. Los sentimientos de pluralismo y de inclusión, de logros y de errores, de despersonalización de la Revolución contrastan con la memoria oficial del nuevo gobierno de Daniel Ortega. Los rostros del presidente aparecen al lado de los héroes y mártires nacionales.

La memoria de la Revolución aquí reconstruida tiene aire a “renovación del sandinismo” o mejor dicho de regreso al origen de la Revolución, tal como es plasmada en este libro: inclusiva y pluralista, dedicada al bienestar de la población, etc. Éste, entonces, también es un libro político. Se inserta en una lucha contemporánea para enunciar lo que fue y es la Revolución, lo que fue y es el sandinismo. Lo que revela esta obra, mas allá de la calidad de la producción gráfica de la década de 1980, es la manera como se piensa, hoy en día, la Revolución y el sandinismo. Libro de memoria, a la vez documento de trabajo y documento político, *La revolución es un libro y un hombre libre* merece ser comparado con otras memorias de sandinistas. Trabajo que permite, sin duda, mostrar cómo se reflejan en estas memorias la recomposición del sandinismo después de la caída del Partido-Estado, las rivalidades políticas actuales y las concepciones políticas que las sustentan. Tal vez lo más interesante es que este libro es un muestra, no de lo que ha sido la Revolución a través de sus afiches, sino cómo funciona la memoria, de manera selectiva, mostrando y silenciando, pero siempre interpelada en función del presente.

Benjamin Moallic, Dirección Nacional de Investigación en Cultura y Artes,
Secretaría de Cultura de la Presidencia, El Salvador
ben_moallic@yahoo.fr

Beatriz Cortez, *Estética del cinismo: pasión y desencanto en la literatura centroamericana de posguerra*. Guatemala: F&G Editores, 2010. 328 págs. US\$ 23.00 / Q 125.00, ISBN 978-9929-552-04-3.

El exceso de memoria, que sin duda caracteriza a la situación contemporánea tiene un nombre propio: *recuerdo del presente*.

Paolo Virno

La publicación del libro *Estética del cinismo: pasión y desencanto en la literatura centroamericana de posguerra*, de la crítica literaria Beatriz Cortez, forma parte de la serie de trabajos de interpretación científica del periodo posterior a la finalización de los conflictos armados en la región. Para fortuna de la comunidad académica

mica, la producción de estudios especializados en el campo de la cultura y los estudios literarios ha cobrado mucha importancia para algunos países centroamericanos en los últimos años; es el caso de F&G Editores en Guatemala, que en el año 2010 pone en circulación la propuesta de Cortez.

En la parte inicial inserta el apartado “Agradecimientos” y, haciendo uso del discurso directo, la autora sugiere una relación de proximidad con la comunidad de críticos literarios centroamericanistas y con los autores de las obras en estudio, así como una propuesta alternativa en el campo de la crítica literaria. En este mismo espacio paratextual, elabora una “Introducción” en las mismas claves de cercanía con los sujetos y los objetos discursivos; es decir, una especie de crítica literaria testimonial que identifica, describe e interpreta la textualidad centroamericana de posguerra desde una explicación de proximidad.

El estudio de Beatriz Cortez utiliza un método que establece relaciones entre la obra literaria y los contextos político e histórico. En un primer momento revisa una serie de conceptos y problematiza sobre el sujeto discursivo, la lucha de las mujeres, el tema del poder y el de las identidades, revelando algunos temas controversiales de la narrativa del periodo que antecede a su objeto, asimismo los utiliza como punto de partida para desarrollar sus argumentos interpretativos sobre la literatura producida luego de finalizados los conflictos armados.

En un segundo momento, la autora relaciona características de la estética con las condiciones socioculturales de producción textual. Revisa signos culturales como la pasión, el culto a la muerte y a la imagen, así como la percepción “desde afuera” del exiliado y la relación dialéctica entre olvido y memoria. En este contexto, también utiliza un instrumental teórico para examinar una serie de paradigmas de la modernidad sobre los cuales se fundó la identidad nacional de los países de la región, que mantuvo su hegemonía hasta el desenlace de los conflictos armados centroamericanos, simultáneo con la emergencia de los sujetos discursivos y las narrativas que Beatriz Cortez interpreta.

En un ámbito más específico de la narrativa en estudio, Cortez identifica la relevancia que adquiere el discurso del cuerpo, principalmente el que se construye a partir de la relación con la violencia, la destrucción y las diversas formas de trasgresión contra la norma social y jurídica y la herencia cultural machista de la modernidad tardía. Además, describe e interpreta los distintos tipos de sujetos en el espacio geográfico urbano centroamericano. Se trata de un sujeto al que la ficción enfrenta con el anonimato y la violencia cultural propia de estos días enfermos.

La autora problematiza la narrativa de los procesos revolucionarios, fundamentalmente los casos sobre teoría del testimonio y el de textos canónicos como el de Rigoberta Menchú, *Los días de la selva* (1980) de Mario Payeras y *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* (1982) de Omar Cabezas. En este contexto, también construye un campo específico del discurso testimonial femenino, en el que agrupa las voces de María Teresa Tula (1995), Elvia Alvarado (1987) y Rigoberta

Menchú (1983). Finalmente, cierra este apartado con una valoración desde la perspectiva del controversial Castellanos Moya quien, desde un inventario de ensayos breves publicados como *Recuento de incertidumbres* (1993) y *El arma en el hombre* (2001), le permite a Cortez transitar hacia el periodo de posguerra.

En el desarrollo de la temática sobre la guerra, la violencia y la muerte, Cortez revisa una serie de textos de Roque Dalton y el caso de Otto René Castillo; además, dialoga brevemente con *Adiós muchachos* (1999) de Sergio Ramírez y el episodio del poeta Leonel Rugama. Posteriormente interpreta *El libro de los desvaríos* (1996) de Carlos Castro, *Cuentos sucios* (1997) de Jacinta Escudos, *Mediodía de frontera* (2002) de Claudia Hernández, *Los infiernos espléndidos* (1998) de Roger Lindo, *El año del laberinto* (2000) de Tatiana Lobo y la serie novelística de Rodrigo Rey Rosa, entre otros.

El cierre en el libro de Beatriz Cortez es titulado “El fin de la estirpe”, el cual connota que la literatura de posguerra en Centroamérica tiene relaciones de consanguinidad; no obstante, en un sentido más amplio, se refiere a ese origen común de las sociedades centroamericanas, a ese proceso de acumulación histórica que protagonizaron, al sistema cultural constituido por esa diversidad de naciones en la totalidad regional. En síntesis, se trata de las expresiones discursivas del presente con rasgos particulares como la opresión, la decepción, la indolencia, la pérdida y el abandono.

Otro aspecto relevante sobre esta nueva propuesta de discurso de crítica literaria es que se construye desde una mirada desde “afuera”, desde una focalización de la diáspora intelectual centroamericana, con extensiones como la lectura crítica femenina y desterritorializada. Desde esta perspectiva cultural, Cortez interpreta ese sistema de signos estéticos que surgen como resultado del encuentro entre el escritor y las realidades del presente. En los textos estudiados visibiliza una serie de signos culturales que representan la configuración de este periodo en transición inconclusa. Se trata de una lectura metonímica de la expresión literaria centroamericana que dialoga con un proyecto identitario en crisis y con la emergencia de nuevas subjetividades que interpelan a los discursos del poder de la modernidad, haciendo uso de voces desencantadas, cínicas y subalternas.

José Luis Escamilla, Universidad de El Salvador
escamilla_joseluis@yahoo.es

Thomas A. Offit, *Conquistadores de la Calle: Child Street Labor in Guatemala City*. Austin: University of Texas Press, 2008. xi + 228 págs. Fotografías, cuadros, apéndice, notas, bibliografía e índice. US\$ 55.00 (en tela), ISBN 978-0-292-71847-0 y US\$ 25.00 (en rústica), ISBN 978-0-292-72150-0.

El trabajo de campo en antropología es más interesante cuando contradice la opinión establecida. Esto es justo lo que Thomas Offit logra hacer en su etnografía sobre los niños trabajadores de la calle en una peligrosa ciudad centroamericana. En vista de los horribles abusos que enfrentan muchos niños, damos por sentado que cualquier trabajo infantil fuera del hogar es intrínsecamente sospechoso y si es a tiempo completo siempre entraña explotación.

Offit no escogió un entorno pastoral para cuestionar los supuestos de las organizaciones humanitarias acerca del trabajo infantil. La 18 calle y el Trébol son nodos comerciales deteriorados, ubicados en el centro de la ciudad de Guatemala. Me lo pienso dos veces antes de transitar a pie por estos lugares, congestionados de buses, transeúntes y vendedores ambulantes, en los que cualquier cosa puede suceder. No obstante, es aquí donde Offit entrevistó a cientos de niños y decidió centrar su estudio en una categoría que ha recibido poca atención. En vez de tratar el tema de los niños de la calle, sin hogar, que son objeto de las campañas de los activistas de derechos humanos, o los casos más ambiguos de los niños que trabajan para sus progenitores en el mercado, sin remuneración alguna, aborda la situación de los trabajadores que son menores de edad. Un examen minucioso revela que son microempresarios y tienen sus propios negocios de lustrado de zapatos, estacionamiento de vehículos, cuidadores, vendedores ambulantes y repartidores.

Offit tipifica los grupos de niños que trabajan en las calles de los dos vecindarios. Documenta cómo ciertas categorías de trabajo infantil aportan ingresos considerables a los progenitores u otros parientes. El argumento del autor es que estas empresas callejeras pueden ser más productivas y educativas que asistir a la escuela, por lo menos a las caóticas escuelas públicas a las que tienen acceso. Un meticuloso estudio de la distribución del tiempo revela que los niños dedican más tiempo a sus pares que a los clientes. De ahí que su trabajo sea intensamente social (y socializador en el buen sentido de la palabra) en vez de aislarlos y retrasar su crecimiento (lo cual podría suceder si tuvieran que estar inclinados sobre máquinas).

Se determinó que de la muestra final de Offit de 108 niños de la calle que trabajan a tiempo completo, la mayoría era originaria de la región predominantemente maya del altiplano occidental de Guatemala. Entre ellos, muchos eran hablantes de maya k'iche' y provenían de familias numerosas, con un promedio de 7.5 hijos por madre. Aun cuando los lustradores de zapatos, repartidores y vendedores ambulantes pudieran haber empezado a trabajar antes de la edad de diez años, la mayoría tenía doce o más. Más del 70% de la muestra de Offit generaban ingresos superiores al salario mínimo de los trabajadores adultos de áreas urbanas,

incluso algunos ganaban el doble. Por lo general, entregaban un tercio de los ingresos obtenidos a sus progenitores, lo cual representaba un jugoso aporte a la economía del hogar.

Lo anterior no significa negar que haya motivos de preocupación. Guatemala tiene leyes que prohíben el trabajo infantil y se supone que estos niños deben estar en la escuela; sin embargo, sus familias dependen de que trabajen. Para proteger a sus progenitores de acusaciones de explotación, los trabajadores que son menores de edad están bajo presión para aparentar que son felices, ingeniosos y fuertes. Offit parte del análisis que hace Erving Goffman de la vida social como representación dramática para señalar que los niños trabajadores utilizan elementos distintivos a fin de que no los confundan con menores de edad que son delincuentes. Es por eso que la caja de lustrar simboliza buen carácter. Las niñas que reparten encargos de los comedores siempre usan delantales para protegerse de insinuaciones sexuales cuando interactúan con clientes masculinos. No obstante, las niñas sólo representan el 18% de la muestra de Offit, no sólo por el riesgo agregado que enfrentan sino porque es más difícil para ellas librarse de las tareas no remuneradas que realizan para sus mayores.

En cuanto a un tema de importancia fundamental como la seguridad física, Offit argumenta que la vulnerabilidad de ser pequeño se ve mitigada por la defensa colectiva de la muchedumbre urbana cuyos pilares son los compañeros de trabajo y parientes, que se cuidan mutuamente y responden sin demora a la agresión. Durante los dieciocho meses que pasó realizando trabajo de campo, el autor observó menos violencia de parte de los delincuentes que contra ellos, como en el caso de dos ladrones a los que los vendedores y transeúntes apalearon hasta matarlos. Ante actos de defensa como éste, la Policía es superada en número y fácilmente intimidada como para ser de mucha ayuda o constituir gran amenaza. Los accidentes de tránsito representan un peligro mayor que el crimen: dos de los niños con los que Offit trabajó quedaron lisiados de por vida.

Offit no es el primer estudioso latinoamericano en señalar que las organizaciones filantrópicas han exagerado el tema de los niños en peligro. Esa distinción se atribuye a Tobias Hecht en su etnografía de 1998 sobre los niños sin hogar de Brasil, titulada *At Home in the Street*. Sin embargo, Offit llega más lejos que Hecht en su investigación para demostrar cómo la vida de la calle puede preparar a los niños a ser adultos productivos. Los defensores de los derechos de los niños han proyectado el proteccionismo de las clases alta y media a situaciones marginales en las cuales los progenitores carecen de recursos para proteger a sus hijos de las exigencias de la subsistencia. La etnografía de Offit será de suma utilidad para cualquiera que diseñe proyectos relacionados con los niños de la calle.

David Stoll, Middlebury College
dstoll@middlebury.edu
(Traducción de Margarita Cruz)

Andrés Pérez-Baltodano, *La subversión ética de nuestra realidad: crisis y renovación del pensamiento crítico latinoamericano*. Managua: IHNCA-UCA, 2009. 381 págs. Índice, notas y bibliografía. 230 Colones, ISBN 978-99924-0-881-0.

Una crítica predomina a lo largo de toda la obra de Andrés Pérez-Baltodano. Ésta consiste en arremeter, en primer lugar, contra el carácter manualista (catequético) que asumió la mayor parte de los marxistas y los marxismos en Latinoamérica, durante el siglo XX; en segundo lugar, contra la actitud de menosprecio hacia aquella parte de la cultura latinoamericana históricamente marcada por las prácticas, creencias y simbolismos de la religiosidad popular. La adopción dogmática de un marxismo de manual (determinista y economicista) impidió que en Latinoamérica floreciera un pensamiento de izquierda de mayor calado intelectual que, al mismo tiempo, teorizara en su justa dimensión los rasgos propios de esa religiosidad popular. Evidentemente, hay excepciones. En esa franja marxista sitúa el autor a pensadores como José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, quienes “representan un momento especial en el desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano” (pág. 113). Y si ese marxismo del siglo XX latinoamericano fue incapaz de pensar más allá de fórmulas hechas y de teorizar en torno a la cultura religiosa popular, los principales representantes de la teología de la liberación, por su parte, no hicieron teología de espaldas a aquellas prácticas religiosas populares, pero al mismo tiempo no teorizaron en forma clara y sistemática el “marxismo científico” en que se apoyaban para leer la realidad latinoamericana de las décadas de 1960 y 1970.

Bien avanzado el siglo XX, las políticas económicas de carácter neoliberal han demostrado que la racionalidad económica del libre mercado está muy lejos de contribuir a la construcción de sociedades donde la dignidad del ser humano y sus derechos sea el eje central en torno al cual giren las otras esferas de la realidad social. Los principales poderes económicos (llámense transnacionales o multinacionales), en contubernio con los gobiernos de facto, son elementos decisivos que impiden forjar o ampliar vías sociopolíticas de emancipación. El ser humano concreto, de carne y huesos, ha quedado tremendamente debilitado ante la fuerza institucional de dichos poderes.

Por lo tanto, sea que pensemos en las reivindicaciones sociales de izquierda en Latinoamérica o en los efectos antropológicos, culturales y sociales de la expansión y consolidación del capitalismo neoliberal en el continente, una cosa salta a la vista: una subjetividad autónoma (moral y políticamente hablando) bastante olvidada, atropellada y/o sometida.

En ese sentido, a criterio de Pérez-Baltodano, subvertir éticamente la realidad significa hacer “un esfuerzo por subvertir y reconstruir la estructura de valores y significados que legitiman la organización y reproducción del poder social” (pág. 240). De lo que se trata es de recuperar o reconstruir la capacidad autónoma y

revolucionaria del individuo. En este punto, Pérez-Baltodano se apoya en Antonio Gramsci, pues reconoce que es uno de los autores marxistas que más aportes ha dado para la re-valorización de eso que a modo de cliché se fue denominando (y menospreciando) como “superestructura”.

En consecuencia, la propuesta del autor arremete contra el determinismo economicista de los “viejos” marxistas latinoamericanos. Pero también enfila sus críticas contra todo aquello de la religiosidad popular latinoamericana que no se sostiene desde una postura política de izquierda que asume la autonomía moral y política del sujeto como valor fundamental. Por eso señala que es indispensable deconstruir aquellas prácticas del cristianismo más tradicional que sumergen al individuo en una especie de fatalismo e indiferencia ante los problemas socio-políticos de su nación. Y tampoco se salva la ideología cristiana de carácter pentecostalista que tanta tierra fértil ha encontrado en Latinoamérica. Estas visiones cristianas — apoyadas en una especie de “fanatismo vivificante” — convierten lo histórico en destino y las desigualdades sociales en desigualdades naturales. Existen, dice el autor, entre el “espíritu del capitalismo” y ese tipo de cristianismo ciertas “afinidades electivas” (pág. 244). Afinidades que en nada contribuyen a forjar un sujeto con visión crítica, creativa y transformadora de la realidad social. Por eso le apuesta a un nuevo tipo de pensamiento de izquierda, un tipo de actitud teórica crítica que asuma la riqueza cultural, social y política que poseen los países del continente, pero que denuncie y encamine la transformación de aquello que sistemáticamente socava la autonomía moral y política del individuo.

En síntesis, el libro de Pérez-Baltodano se convierte en una atenta invitación a investigar a profundidad el tipo o los tipos de pensamiento de izquierda que se han dado en el continente. Por otro lado, incita a abrir los espacios académicos necesarios para pensar y discutir, de cara a la realidad de nuestras sociedades contemporáneas, cómo se puede ir construyendo o reconstruyendo un nuevo tipo de pensamiento de izquierda. Uno que (a diferencia del manualista y mecanicista que imperó en casi todo el continente a lo largo del siglo XX) crítica y creativamente, desde la autonomía moral y política del sujeto, se encamine a subvertir la estructura ideológica de unas sociedades cuyos engranajes principales no giran en beneficio del ser humano y sus derechos, sino en función de un conjunto de poderes para el que antes que cualquier otra cosa están las ganancias, las utilidades.

Julián González Torres,

Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, El Salvador

juliangonzaleztorres20@yahoo.es

