

<https://doi.org/10.24201/eea.v58i1.2909>

AARON ROSENBERG y LESLIE F. ZUBIETA, eds. 2021. *África: nuevos horizontes de la etnografía mexicana*. Ciudad de México: El Colegio de México. 197 pp. ISBN 9786075642949

Entre objetivos muy diversos, el texto describe los avatares de investigación a los cuales se enfrentaron sus autore(a)s. Si bien el contenido se torna un tanto anecdótico en varios momentos —las experiencias no parecen obedecer a un hilo conductor que permita hallar las interseccionalidades o encrucijadas que encararon—, el material resulta pedagógicamente interesante. En especial llama la atención lo narrado por Leslie Zubieta en la Sudáfrica postapartheid, donde su corporalidad se vio a menudo cernida en un espacio fronterizo: ¿mujer *coloured*, mestiza o mujer blanca? De manera similar, Nallely Moreno se confronta profesionalmente por la suma que debe cubrir para “tener acceso a la religión” y así “acceder a este mundo” (68). En ese sentido, un prólogo que adelantara las dificultades etnográficas, historiográficas y antropológicas derivadas de la aprehensión de un continente colonialmente objetivado hubiese permitido hilvanar las diversas propuestas mediante un común denominador más visible, más crítico y menos anecdótico.

En el primer apartado, Alfonso Castellanos relata su experiencia como músico y camarógrafo. Para captar el “alma”, la riqueza de la música, su dimensión estética y sensible, el autor prefiere los dispositivos audiovisuales. Privilegia el saber hacer como método de investigación y aprendizaje en la medida en que involucra aspectos kinésicos y mnemotécnicos, entre otros. Castellanos sostiene que la labor como fotógrafo y camarógrafo permite una difusión más amplia entre un público no necesariamente académico y catapultar la parte sensible de la práctica.

El golpe de Estado en Mali obligó al autor a abandonar el objetivo original de trabajar en la región de Wassoulou y a trasladarse a Burkina Faso, donde emprendió el análisis de la popularización del *kamalengoni* (harpa-laúd) con una mirada más preocupada por las dinámicas de apropiación cultural y los diversos procesos creativos subyacentes a la habilidad musical. Un segundo momento de su investigación-aprendizaje lo llevó a revisar el canto islámico denominado *zikiri*, género musical que ha ganado una enorme presencia al mezclar identidades de modo supraétnico, continental e islámico.

Nallely Moreno aborda de manera contundente el análisis de los rituales religiosos en Benín (Ouidah y Cotonou) y de la elaboración de comida. En particular se concentra en el proceso histórico que llevó a considerar el maíz como comida ritualista y un tipo de cereal cargado de simbolismos: una masa de maíz (*jasin* o *veve*) que funge como vehículo de comunicación entre el mundo de los vivos y el de allende. A consecuencia de la colonización de América y de la trata de personas esclavizadas, señala Moreno (65), llegaron a tierras africanas el maíz, la yuca, la calabaza, el jitomate y el cacahuete, entre otros productos. Para Moreno (80), el *vodoun* es una religión holística que requiere de sinergia entre personas y naturaleza y que, por ello, despliega procedimientos dedicados al agua, la tierra y el fuego. Divinidades diversas reciben ofrendas de mantenimiento con el fin de preservar la armonía entre ancestros, espíritus y seres vivos. De igual modo, los granos de maíz también se emplean como amuletos de protección personal (*bó*) o de perjuicio en contra de otras personas. Además de narrar las dificultades a las que se enfrentó para ingresar a los códigos sutiles y sagrados del *vodoun*, Moreno (74) realiza una etnografía del clan fon al cual se integró. Quizá sea el único capítulo con una postura antropológica de indagación con la comunidad y desde ella, una metodología no libre de dificultades como bien relata la autora.

En un apartado por demás sólido y sin ambages, Azul Moreno sostiene que los motivos personales, antes que los científicos, guían las acciones de la antropología. De esta manera pro-

pone que, en cuanto práctica patrocinada por los Estados nación, la antropología se halla vinculada a los intereses estatales antes que a las historias de las comunidades, que terminan subsumidas en las fronteras territoriales e históricas del propio Estado. A través de una arqueología del pasado reciente que se apoya en hallazgos etnográficos, arqueológicos e históricos, la autora busca entender la conexión entre la tradición amazige y el sufismo que se expandió en la zona durante los siglos XI y XII. Los informantes seleccionados aún guardan vínculos con tradiciones ancestrales y sirven como evidencias de la relación simbólica entre tumbas sufíes y ubicaciones topográficas particulares. Esta conexión difiere de las creencias de los rifeños en la diáspora o de quienes habitan en las zonas urbanas marroquíes, muchos de éstos ligados al Movimiento Cultural Amazige (MCA), cuyo objetivo central ha sido resaltar las experiencias de arabización forzada llevada a cabo en poblaciones amaziges en diversos países y que, por lo mismo, ha desembocado en una identidad que engloba a una enorme cantidad de amaziges asentados en el norte de África. Asimismo, la tradición amazige-sufismo se distancia de otras ramas del islam en las que se desacreditan los rituales celebrados en las tumbas de santos rurales.

El tipo de informantes (sin internet, sin telefonía móvil y sin acceso a la historiografía de la identidad amazige defendida por el MCA) en los que se apoya la autora permite entender la ubicación geopolítica y religiosa de algunos asentamientos a través de una mirada arqueológica. De este modo, la revisión de la topografía facilita la aprehensión de aquellos espacios considerados el hábitat de seres sobrenaturales cuyo comportamiento tiene una necesaria relación con la religiosidad del grupo, sus formas de hacer política y su organización social y económica. Así, pese a los cambios que ha experimentado el Rif, las poblaciones asentadas en una topografía particular aún practican una economía tradicional de autosubsistencia y explican su entorno mediante referentes ancestrales, lo que da como resultado una trama multicolor compuesta por capas en las que se mezclan

prácticas islámicas y preislámicas (algunas incluso relacionadas con el cristianismo o el judaísmo). Estas topografías particulares son espacios sacros llenos de gracia divina o *baraka*, en los cuales se hallan tumbas de santos (*imbrabden*) que fungen como ancestros protectores. La sacralidad de estos sitios también se relaciona con la tradición amazige y se adhirieron al paquete de creencias sufíes, a saber: la montaña (umbral elevado de donde proviene la *baraka*) y el agua (líquido celeste que surge desde las alturas de la montaña) como vehículos divinos.

En la segunda mitad del libro, Aaron Rosenberg critica la función que la antropología ha hecho evidente en el continente africano: una herramienta de dominación preñada de eurocentrismo. Para él, la obsesión antropológica por preservar asincrónicamente el continente africano respecto a la historia europea desembocó en el establecimiento de fronteras epistémicas que asumieron que la “autenticidad africana” se hallaba en esa creación *ad hoc* llamada “zonas rurales africanas”. Así, el espacio “campero” devino también una conveniente herramienta de “preservación” y sometimiento de las culturas africanas, el sitio por antonomasia donde se podían hallar las “verdaderas manifestaciones artísticas”. La antropología, *ergo*, produjo y reprodujo la delimitación espacial (Lefebvre) conveniente para la dominación colonial al establecer líneas de demarcación (visibles o invisibles) de lo urbano y lo rural.

Se trata, entonces, de expandir el *locus* de los llamados “estudios de campo” para llevarlos a otros más donde las personas también despliegan manifestaciones culturales. Apoyándose en Lefebvre, Rosenberg concibe el espacio urbano (Dar es Salaam en especial) como un producto social. Un ejemplo de estas manifestaciones artísticas es el grupo Msondo Ngoma (formado originalmente a mediados del siglo XX con intereses paraestatales), que actualmente se ha adaptado, a decir del autor, a los nuevos contextos sociales tanzanos. Pese a lo interesante de la propuesta, el lector queda ayuno respecto a la manera en que Msondo Ngoma (u otros ejemplos) abandonó sus intereses originales y los modos mediante los cuales contribuye a delinear

o desafiar esos espacios y escalas sociales a las cuales nos remite Lefebvre.

Por último, Leslie Zubieta revisa el arte rupestre de Mwanawa Chentcherere II (Malawi) y el ritual de iniciación (*chinamwali*) de las mujeres de origen chewa. Las pinturas analizadas por la autora se han relacionado en muchas ocasiones con animales como camaleones, lagartijas y tortugas, entre otras formas serpentiformes, y dibujadas en blanco y negro. Al estar en contacto con mujeres chewa que habitan en zonas cercanas a los sitios en los cuales se ubican las pinturas rupestres, la autora pone en marcha una estrategia de analogía que le permite revisar el significado de las viejas pinturas a través de las opiniones de mujeres chewa, entre las cuales se conservan algunos atisbos de los antiguos significados de dichas obras. Entre los elementos que la memoria de las mujeres le brinda a las pinturas recientes y antiguas destaca el cuidado por las crías y el valor de los reptiles en la medicina tradicional, al igual que su vigor sexual. Las pinturas también guardan un estrecho vínculo con las figurillas de arcilla que a menudo se usan como ornamento de los rituales de iniciación. Por otra parte, la autora aborda el *chinamwali* de manera por demás respetuosa, ya que se trata de una ceremonia a la que sólo tienen acceso las personas iniciadas. Al fungir como testigo, tiene la cautela y la responsabilidad de no revelar los secretos adquiridos.

MARCO ANTONIO REYES LUGARDO

<https://orcid.org/0000-0003-0525-4969>

marco.reyeslug@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México