

# Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México<sup>1</sup>

Johanna Broda\*

**E**n este trabajo presento algunas reflexiones acerca del carácter interdisciplinario del estudio de la historia de México. Por un lado trataré de abordar algunos problemas teóricos de la interrelación entre historia, etnografía y antropología en términos generales, y por el otro aplicaré esta problemática concretamente a la historia antigua, o etnohistoria,<sup>2</sup> y a la etnografía indígena de México.

El estudio de la etnohistoria de Mesoamérica plantea necesariamente la colaboración entre la historia y la antropología. La historia como disciplina bien establecida en Occidente desde hace siglos atrás, y la antropología como disciplina más reciente que tiene sus raíces en la segunda mitad del siglo XIX y nace como institución académica sólo en este siglo. Un aspecto fundamental de la antropología se refiere al trabajo de campo del etnógrafo; este último recopila datos descriptivos sobre la cultura material, los modos de vida, costumbres y creencias de los grupos sociales bajo estudio. La etnografía implica un distanciamiento entre el observador y su objeto de estudio. En el caso de la etnografía mesoamericana el objeto de estudio más típico, aunque no el único, son las comunidades indígenas y campesinas tradicionales de

<sup>1</sup> Una primera versión de este trabajo fue presentada como parte de una Conferencia en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, en el Ciclo «El Historiador frente a la Historia», en mayo de 1992. El texto completo de aquel estudio más extenso se publicará en el volumen del mismo título, actualmente en prensa en el IIH: Johanna Broda, «La historia y la etnografía: Cambio y continuidades culturales de las sociedades indígenas de México», en *El Historiador frente a la Historia*, IIH, UNAM, México (en prensa). Para la presente publicación se introdujeron algunos cambios sustanciales.

<sup>2</sup> Acerca de la etnohistoria y una amplia bibliografía sobre el tema, véase mi artículo «Etnohistoria y metodología interdisciplinaria: Reflexiones, experiencias y propuestas para el futuro», en *Actas de la XX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México (en prensa).

las cuales el observador no forma parte. La antropología y la etnografía contienen elementos de lo «exótico», «el otro», «lo ajeno a la propia cultura». La discusión de estos últimos conceptos tiene vigencia en el caso de la historia del descubrimiento y la conquista de América y ha sido abordada por historiadores destacados tales como Edmundo O'Gorman, Tzvetan Todorov, Charles Long y Serge Gruzinski.<sup>3</sup>

La especificidad de las sociedades latinoamericanas, en particular de la Mesoamérica antigua,<sup>4</sup> es que este elemento «exótico», «diferente», coexiste en el seno mismo de la sociedad dominante cuya estructura multiétnica abarca a los sectores indígenas subalternos.

Para algunos historiadores y antropólogos aún sigue vigente la polémica acerca de los campos legítimos de ambas disciplinas. Hay quienes sostienen que la antropología no es más que un campo particular de estudio dentro de la historia: ésta última considerada como la disciplina que abarca todo lo referente a la evolución de las sociedades y las culturas humanas. Coincido con esta afirmación siempre que se inscriba dentro de una posición que considere que todo fenómeno cultural es el resultado de procesos históricos que se encuentran en continuo flujo y transformación pero que asimismo dependen de ciertas pautas y regularidades en su desarrollo, lo cual hace posible el estudio científico de ellos. En este sentido apuntó el eminente investigador del México antiguo, Paul Kirchhoff:

*La etnología constituye una] parte integral de la sociedad humana en general. Dicha ciencia es la historia. Porque la única manera de estudiar la sociedad humana en todas sus manifestaciones e interrelaciones, es estudiarla en su cambio continuo, es decir, en su desarrollo, su evolución, su historia...<sup>5</sup>*

En el mismo sentido afirma el antropólogo mexicano Félix Báez-Jorge en un estudio reciente sobre la religiosidad popular de los grupos indios de México:

<sup>3</sup> Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, 2a. edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1977; Tzvetan Todorov, *La Conquista de América: La cuestión del otro*, Siglo Veintiuno Editores, México 1987; Charles H. Long, *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*, Fortress Press, Philadelphia, 1986; Serge Gruzinski, *El poder sin límites: Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, Colección Biblioteca del INAH, INAH, México, 1988.

<sup>4</sup> El área de las antiguas civilizaciones prehispánicas que abarcó gran parte de México, Guatemala y Honduras hasta Nicaragua y El Salvador.

<sup>5</sup> Paul Kirchhoff, «Etnología, materialismo histórico y método dialéctico» en *Antropología y Marxismo*, año 1, número 1, México, 1979, p. 11.

*De acuerdo con la visión teórica de una antropología social interesada en estudiar los hechos como procesos de formación, lo que consideramos el presente, sólo puede ser aprehendido en su complejidad estructural si partimos de su desarrollo histórico.<sup>6</sup>*

Coincido plenamente con este enfoque. Sin embargo, existen otras posiciones teóricas que no admiten la posibilidad de estudiar las regularidades de los procesos históricos y que ven en la historia no más que una acumulación de hechos aislados y anecdóticos. A esta visión de la historia no se le puede integrar la antropología, ya que ésta última trata siempre de hacer generalizaciones sobre procesos culturales, clasificar datos monográficos y establecer comparaciones con otras culturas. En la perspectiva de las presentes reflexiones considero como tarea fundamental de la antropología su orientación comparativa e interdisciplinaria, y su interés en establecer generalizaciones sobre las culturas humanas y los procesos sociales.

### La etnohistoria de Mesoamérica

El estudio de la historia de México a partir de la conquista española constituye un caso ejemplar de una colaboración necesaria entre la antropología y la historia. Uno de los aspectos más apasionantes de estas indagaciones consiste, precisamente, en combinar el análisis histórico del pasado prehispánico con aquel de las culturas indígenas campesinas en la actualidad que han mantenido a través de los siglos de colonización, sus rasgos propios que las distinguen de la cultura nacional.<sup>7</sup>

En este sentido afirma Báez-Jorge en su estudio arriba citado:

*Las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones, en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden —finalmente— en aspectos relacionados con la identidad y la continuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socio-culturales.<sup>8</sup>*

<sup>6</sup> Felix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Ciencia, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988, p. 24.

<sup>7</sup> Andrés Medina, «La etnografía como una reflexión en torno a la nación» en *Mirada Antropológica*, volumen I, número 1, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1994, p. 38-51.

<sup>8</sup> Báez-Jorge, *op. cit.*, p. 352.

La posición teórica que es capaz de abordar este tipo de investigaciones implica, según mi punto de vista, concebir las formas culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico ni como arcaísmos, sino visualizar esta cultura en un proceso de transformación y reelaboración constante que, no obstante, se sustenta en unas raíces muy antiguas. La cultura indígena debe ser estudiada en su proceso de transformación continua en el cual, antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos.

El estudio de estos procesos parte de ciertos acontecimientos históricos irreversibles. Estos eventos fundamentales fueron la Conquista y la colonización. Para los efectos de este análisis, la Conquista es vista como un acto violento, de dominación, y de rupturas, aunque también dio lugar a un posterior sincretismo. Las relaciones coloniales de poder —la sociedad novohispana y sus mecanismos de dominación—, determinaron el lugar que ocuparía la sociedad indígena después de la Conquista, dentro del nuevo conjunto social que surgió a raíz de ella.

### **Procesos de cambio y continuidad después de la ruptura violenta de la Conquista**

La Conquista española desmembró la estructura coherente de la sociedad prehispánica. Muchos elementos de la cultura indígena tradicional sobrevivieron durante la época colonial, sin embargo fueron articulados de una manera nueva dentro de la sociedad radicalmente diferente que crearon los españoles. Los indios llegaron a formar el estrato más bajo en ella y en su explotación económica y su dominación política se basó el nuevo orden colonial.

La sociedad india colonial sufrió profundas transformaciones. A partir de su incorporación (por vía de la violencia), a las estructuras coloniales de poder, se originó una nueva estructura social jerarquizada que se organizó a partir de las comunidades indígenas corporadas, el tributo colonial, la encomienda, el corregimiento, el repartimiento y más tarde la hacienda, así como el intercambio desigual entre los centros comerciales y administrativos ladinos y los remotos pueblos y rancherías indias en las llamadas «regiones de refugio».<sup>9</sup> Se creó la segregación política, legal, racial, y cultural

<sup>9</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, INI, Ediciones Especiales número 46, México, 1967; Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana, Editorial Comunidad, México, 1970. Para una bibliografía más extensa sobre estos temas véase Brígida Von Mentz, «La desigualdad social en México. Revisión bibliográfica y

entre la «República de Indios» y la «República de los Españoles». Sin embargo, ambas repúblicas formaron parte de una sola estructura social y política que aislaba y particularizaba para cimentar así más firmemente la dominación. Según señala Henri Favre en su libro *Cambio y continuidad entre los mayas de Chiapas*,<sup>10</sup> los diferentes sectores sociales se integraron en «una sola y única estructura que fracciona, aísla y margina a ciertos grupos para hacerlos servir mejor a otros, y asegurar el dominio de estos últimos sobre aquellos. Más que de la integración incompleta de la sociedad, el pluralismo es revelador de una modalidad particular de organización y estructuración sociales».

Por consiguiente, a partir de la Conquista hay que entender a la sociedad indígena en su articulación con los procesos socio-económicos y políticos de la sociedad más amplia, en sus niveles regionales y del Estado Colonial; éste último iba guardando, a su vez, una relación estrecha con la situación en la metrópoli, España, y la formación del sistema económico mundial a partir del siglo XVI.<sup>11</sup>

La Conquista destruyó las estructuras políticas y territoriales indígenas más amplias que habían existido en la época prehispánica con su sistema de estratificación social autóctona (la nobleza y el pueblo; las capas intermedias de los comerciantes y los artesanos) y sus jerarquías a nivel de las

---

propuesta de una visión global» en *Historia Mexicana*, volumen XLII, número 2, El Colegio de México, México, 1992, pp. 505-561 y Johanna Broda, «Las comunidades indígenas de México y las formas de extracción del excedente: Epoca prehispánica y colonial» en Enrique Florescano (ed.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, (re-edición 1987), pp. 54-92 y la amplia bibliografía citada en ambos trabajos; específicamente Charles Gibson, «The Aztec Aristocracy in Colonial Mexico» en *Comparative Studies in Society and History*, volumen II, número 2, The Hague, 1960, pp. 169-196; Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, Siglo XXI, México, 1967; A. René Barbosa Ramírez, *La estructura económica de la Nueva España. 1519/1810*, Siglo XXI, México, 1973; Pedro Carrasco, «La transformación de la cultura indígena durante la Colonia» en *Historia Mexicana*, volumen XXV, El Colegio de México, México, 1975, pp. 175-203; Angel Palerm, «Sobre la formación del sistema colonial: Apuntes para una discusión» en Enrique Florescano (ed.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, (re-edición 1987), pp. 93-127; Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México: los orígenes. 1521-1763*, Ed. Era, México, 1975; Rodolfo Stavenhagen, *Problemas étnicos y campesinos: Ensayos*, Colección INI, número 60, México, 1980; Eric Wolf, *Peasants*, Foundations of Modern Anthropology Series, Prentice Hall, New Jersey, 1966; Eric Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Ed. Era, México, 1967; Silvio Zavala y José Miranda, «Instituciones indígenas en la Colonia» en *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, Memorias del INI, vol. VI, México, 1954.

<sup>10</sup> Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los Mayas de México*, Colección INI, número 69, Instituto Nacional Indigenista, México, 1984.

<sup>11</sup> Cfr. Enrique Florescano, (ed.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979; Wolf, *Pueblos y culturas...;* Semo, *op. cit.*

regiones, las ciudades-estados y los grupos étnicos.<sup>12</sup> Se eliminaron las funciones de la clase dominante prehispánica como gobernadores, administradores y funcionarios del imperio mexicana, sacerdotes, guerreros, etcétera. La paulatina eliminación de la nobleza indígena, y la resultante pérdida de la cultura de la élite tuvieron profundas consecuencias sobre la cultura indígena en su totalidad.<sup>13</sup>

La Conquista abolió la guerra ritualizada como institución prehispánica fundamental para el ascenso social, y su importante papel en la organización política y el culto. El gran drama público del culto estatal, con los sacrificios humanos, se suprimió en el primer momento de la Conquista. La religión prehispánica perdió todo su significado ideológico en conexión con el Estado autónomo y la legitimación del poder de las clases dominantes.

La sociedad indígena colonial, a pesar de constituir la población mayoritaria, se transforma en el eslabón inferior de la sociedad novohispana multi-étnica. Paulatinamente se nivelan sus anteriores diferencias internas, —la nobleza indígena—, y su rasgo dominante va ser el de la fragmentación en comunidades campesinas corporadas, algunas de ellas marcadamente aisladas, aunque envueltas en redes de intercambio desigual y sujetas a la dominación política de lejanos centros de poder.<sup>14</sup>

### El sincretismo religioso colonial

Los procesos ideológicos al interior de estas comunidades, han sido fundamentales para la reproducción y cohesión de los grupos étnicos y es allí donde se ha producido un sincretismo profundo conservando muchos elementos específicamente indígenas y aun prehispánicos. Estos procesos ideológicos también deben estudiarse en su articulación con la sociedad novohispana más amplia. En el siglo XVI, la imposición del poder estatal español, encontró su legitimación en la religión católica. La Corona fundó el derecho de poder exigir a los indios «obediencia» —cuya expresión material era la tributación—, en el hecho de su misión evangelizadora. La cristianización tuvo el efecto de rendir a los indios «semejantes» a los conquistado-

<sup>12</sup> Cfr. Pedro Carrasco, Johanna Broda et al., *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, SEP-INAH, México, 1976.

<sup>13</sup> Cfr. Broda, «Las comunidades indígenas...»; Johanna Broda, «Corona española, comunidades indígenas y tributo en el centro de México en el siglo XVI» en *Cuicuilco*, año I, número 2, Escuela Nacional de Antropología, México, 1980, pp. 29-36; Carrasco, *op. cit.*

<sup>14</sup> Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio...*; Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación...*; Wolf, *Peasants...*; Wolf, *Pueblos y culturas...*; Stavenhagen, *op. cit.*; Broda, «Las comunidades indígenas...»; Broda, «Corona española, comunidades indígenas...»

res, es decir ideológicamente homogéneos con ellos. Así, «para que el indígena pudiese ser reconocido como 'súbdito y vasallo' de la Corona, la religión intervenía como mediación principal».<sup>15</sup>

En la organización interna de las comunidades, las instituciones de la Iglesia Católica como cofradías y mayordomías que desempeñan un papel fundamental para configurar los procesos de identidad étnica.<sup>16</sup> Estas instituciones crearon a nivel ideológico, en la acción imaginaria del culto, una supuesta «igualdad» e «identidad» entre sus miembros. En realidad, estos mecanismos han servido para ocultar la existencia de la diferenciación social al interior de las comunidades así como de su situación de dependencia de la sociedad mayor. Las jerarquías cívico-religiosas indígenas son una síntesis entre formas de gobierno español y formas de organización prehispánicas. Antes de la Conquista, estas estructuras pertenecieron a la organización sociopolítica más amplia y soberana,<sup>17</sup> mientras que en la Colonia se convirtieron en expresión de la dependencia de las comunidades corporadas indígenas.

El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en torno a los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las fuentes, los cerros, las cuevas, etcétera).<sup>18</sup> Otros aspectos de la religión indígena colonial donde se manifiestan continuidades son las ceremonias del ciclo de vida y del culto familiar; así como elementos rituales aislados. Por contraste con el culto público del periodo prehispánico que fue radicalmente perseguido y suprimido, estas prácticas religiosas se han mantenido sobre todo a nivel privado, del individuo y de la familia, y a nivel local de las comunidades. La finalidad de este culto es procurar abundancia de alimentos y salud para los miembros de la comunidad.

<sup>15</sup> Gerardo Palomo, *Tributo y sociedad: Notas en torno a una problemática del siglo XVI*, Cuadernos de la Casa Chata número 38, CIESAS, Tlalpan, D.F., 1981.

<sup>16</sup> Cfr. Gustavo A. Torres Cisneros, *El significado ritual de la fiesta del 3 de mayo en Santa María Alotepec, Mixe*, Tesis Profesional en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, México, 1994.

<sup>17</sup> Pedro Carrasco, «La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: Antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial» en *Estudios de Cultura Nahuatl*, volumen 12, IIH, UNAM, México, 1976, pp. 165-184.

<sup>18</sup> Johanna Broda, «Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros,» en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski and Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH, UNAM, México, 1991, pp. 461-500.

En este contexto persisten múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericanos.<sup>19</sup> Esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria, y el deseo de controlar estos fenómenos. Por lo tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que retienen para sus miembros.

Sin embargo, conforme se eliminó la cultura de la élite prehispánica, tuvo lugar un cambio al culto campesino que se manifestaba precisamente en los ritos mencionados. Mientras que en la época prehispánica estos ritos formaban parte del culto estatal, después de la Conquista perdieron esta integración al sistema ideológico coherente de una sociedad autónoma y se transformaron en la expresión de cultos campesinos locales.

La religión oficial del Estado prehispánico fue reemplazada por la Iglesia Católica, y a niveles local y regional, el culto de los santos tomó el lugar del culto público. Según afirma Nancy Farriss en el caso de los mayas de Yucatán,

*el cristianismo se estableció en las ciudades, y a los mayas que antes habían imbuido al medio ambiente con sus propios símbolos y ritos, sólo les quedaron aquellos asociados al bosque: las ceremonias propiciatorias de la lluvia y de la cosecha celebradas en las milpas, los ritos de caza, así como los ritos relacionados con las cuevas, los cenotes, las abejas silvestres, y las ceibas; o en el mejor de los casos, algunas ofrendas clandestinas en templos abandonados... Estos ritos secretos no eran un sustituto satisfactorio de la religión antigua. Por su naturaleza no podían ser públicos de la misma manera que los ritos prehispánicos.<sup>20</sup>*

Al mismo tiempo estos ritos adquirieron una importancia nueva como vías de expresión de la identidad étnica que los indios fueron obligados a ocultar. Según afirma Serge Gruzinski en su libro *El poder sin límites: Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*:

<sup>19</sup> Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1982; Broda, «Cosmovisión y observación de...»

<sup>20</sup> Nancy Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton, 1984, p. 290.

*... Todos estos poderes tenían un denominador común. A medida que se iban deshaciendo las solidaridades étnicas y regionales, el pueblo y la comunidad se convirtieron en un espacio de repliegue, de resistencia y de acomodamiento al régimen colonial. En ese refugio, los indios lograron mantener o crear una identidad colectiva, religiosa, económica e incluso jurídica, y pudieron escapar a los tormentos de una brutal desculturación...<sup>21</sup>*

Los santuarios de los cerros y las cuevas formaron un paisaje sagrado alrededor de los pueblos, y dentro de los límites de las comunidades, donde la resistencia étnica y la identidad cultural se han conservado viva hasta el día de hoy.

## Reflexiones finales

Si bien hemos enfocado este texto en torno al proceso de cambio y continuidad de las sociedades indígenas después de la Conquista, problemática que constituye uno de los temas principales de la etnohistoria de Mesoamérica, la intención es ver este proceso dentro del marco más amplio de la historia de México y del análisis antropológico de la realidad cultural del país.

Desde esta perspectiva, presentaremos una serie de reflexiones finales de tipo general. Apuntaremos que la historia de México se caracteriza por la presencia ineludible del pasado; lo destacado de la realidad social de México es haber logrado a través de los diferentes periodos de su historia, en los grandes momentos decisivos, ese irrumpimiento de un complejo legado histórico, las múltiples presencias de un mosaico cultural heterogéneo que siguen enriqueciendo el presente hasta nuestros días.<sup>22</sup> En este sentido quisiera citar las palabras del escritor Carlos Fuentes en las que se refiere a la presencia de estas grandes continuidades en la historia del país:

*... Se perciben varias tensiones. Una es la continuidad de la lucha social en México: la Revolución Mexicana ... en realidad comenzó un día después de la caída de los aztecas ante el conquistador Hernán Cortés. La segunda es la tensión, dentro de esa continuidad, entre el dinamismo de*

<sup>21</sup> Gruzinski, *op. cit.*, p. 28.

<sup>22</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ediciones de la Casa Chata número 9, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, México, 1979; Von Metz, *op. cit.*; Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, Joaquín Mortiz, México, 1987; Enrique Florescano, *El nuevo pasado mexicano*, Cal y Arena, México, 1991.

*la modernización y los valores de la tradición. Esto implica, en cada etapa de la historia de México, un ajuste entre el pasado y el presente cuyo rasgo más original es la admisión de la presencia del pasado. Nada parece estar totalmente cancelado por el futuro en la experiencia mexicana: formas de vida y reclamos legales que datan de la época de los aztecas o de los siglos coloniales son aún relevantes en nuestros tiempos.*

*... Casi setenta años después de la muerte de Zapata, México enfrenta de nuevo una crisis y la necesidad de un cambio. Un enorme desarrollo ha tenido lugar simultáneamente con un gran injusticia. Otra vez México debe buscar las soluciones a su modernización económica en la modernización política. La sociedad, como en 1910, ha rebasado a las instituciones. Pero, una vez más, la modernización no puede alcanzarse a costa de las pequeñas comunidades agrarias, el mundo olvidado de Villa y Zapata ... si México ha de lograr un crecimiento constante, debe, al menos, permitir que el poderoso Estado central entienda el pacífico desafío de autogobierno que se plantea desde abajo. El aspecto cultural se convierte una vez más en relevante, ya que la continuidad de la historia de México implica un esfuerzo para admitir la presencia del pasado, uniendo la tradición con el desarrollo.<sup>23</sup>*

La antropología como el estudio comparado de las sociedades humanas, y como investigación sobre el «otro», culturalmente diferente, dentro de la propia sociedad mexicana, se ha caracterizado por su visión holística. Este estudio sólo adquiere valor explicativo si se combina con un enfoque histórico, por lo tanto, la colaboración entre la antropología y la historia es fundamental. El conocimiento de la historia antigua, es decir el estudio de las sociedades y culturas prehispánicas, nos permite plantear procesos de larga duración en la historia de México, que a pesar de la ruptura violenta de la Conquista y la posterior colonización y el sincretismo religioso, permiten vislumbrar la persistencia de elementos culturales y conceptos de la cosmovisión indígena que tienen sus raíces en el remoto pasado prehispánico. Sólo mediante una rigurosa metodología es posible rastrear estos procesos a través del tiempo y lograr un nivel explicativo de las instituciones culturales.

El ejercicio de una historia y antropología entendidas en estos términos, requiere de una gran responsabilidad. Según señala el destacado inves-

<sup>23</sup> No es casual que este texto fue citado por el Subcomandante Marcos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en una carta pública dirigida por éste al conocido escritor mexicano Carlos Fuentes, y publicada en *La Jornada* el 4 de julio de 1994; Carlos Fuentes, Prólogo a *El México revolucionario*, de John M. Hart, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.

tigador inglés Eric Hobsbaw en un reciente y significativo ensayo, el historiador social se enfrenta en la situación actual del mundo, con el auge de los movimientos étnicos fundamentalistas, una gran responsabilidad de discernir los hechos de los mitos en la reconstrucción del pasado. Hobsbaw apunta irónicamente que «si no hay un pasado adecuado, siempre puede inventarse»,<sup>24</sup> manipulando los hechos y creando mitos que justifiquen reclamos étnicos del momento. Es de tomarse en cuenta que la historia tampoco reproduce directamente «la memoria ancestral o la tradición colectiva»,<sup>25</sup> aunque, sin duda, se nutre de estos ríos subterráneos. La historia se reconstruye y deconstruye desde el punto de vista de las modas ideológicas del presente; por cierto, de un presente cambiante. Por lo general, la interpretación histórica, así como antropológica, ha respondido a los intereses políticos dominantes. De ahí, resulta la gran responsabilidad del historiador y antropólogo de aplicar un análisis crítico y metodológicamente fundado, en la escritura de la historia y el análisis social.

<sup>24</sup> Eric Hobsbaw, «Una nueva amenaza para la historia» en *Ojarasca*, número 31-32, México, 1994, p. 11.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 12