

¿Podremos superar las limitaciones de nuestro empirismo? Algunas consideraciones sobre la antropología, la historia y los procesos de investigación

Brígida von Mentz*

En este ensayo me propongo sostener la idea de que en el proceso de investigación histórica se puede dar una útil y quizás fructífera complementariedad con la antropología. Me pareció sugerente partir de mi propia experiencia, es decir, de mi trabajo concreto de investigación en historia económica y social de México. Puede tener ventajas, efectivamente, comenzar unas reflexiones sobre la antropología y la historia con la práctica cotidiana del investigador. Este, por ejemplo en el caso particular del historiador, intenta recopilar información en archivos y demás fuentes, generalmente de tipo documental, para luego, temerariamente, interpretarla a la luz de las preguntas que lo guían y que surgen de los debates teóricos que influyen en él, o de las lecturas generales que le muestran caminos a seguir. Es innegable, sin embargo, que con gran facilidad se cae en la mera descripción de los datos, es decir, en un empirismo insalvable o en la aplicación mecánica de ciertos modelos explicativos o en simples modas intelectuales.¹

Con respecto a la antropología, quisiera dejar aclarado de antemano que mi visión de esta disciplina es totalmente subjetiva y personal. Que no me voy a referir a su desarrollo histórico, ni a sus complejas ramificaciones en distintas especialidades, ni a los debates internos de sus distintas escuelas. Es más, como veremos al final de este ensayo, cuestionaría muchas de las

¹ En obras sobre historia de México es frecuente, por ejemplo, que la interpretación de datos aluda a la dicotomía comunidad-sociedad (*Gemeinschaft-Gesellschaft*) que visualiza un desarrollo social marcado por transformaciones de comunidades vecinales supuestamente cálidas a frías sociedades cada vez más materialistas e individualistas. Otro modelo similar es el del paso de sociedades «tradicionales» a «modernas», o del «Antiguo Régimen» a la «democracia liberal». A menudo, estos modelos son incorporados en las investigaciones sin una discusión explícita sobre su origen y validez.

fronteras disciplinarias.² Creo que pueden ser nocivas —en su estrechez— para el desarrollo de la ciencia.

Me referiré aquí solamente a algunas lecturas filosóficas y antropológicas que me han ayudado en mi trabajo concreto de investigación. En especial, me referiré a la amplia visión antropológica de Lawrence Krader de la cual mencionaré algunos aspectos. No pretendo hablar de «la» antropología; tampoco me parecen importantes algunas corrientes historiográficas de moda hoy en día sobre temas que se suponen «típicamente antropológicos». Me preocupa, en cambio, el empirismo en la investigación histórica y es por ello que intentaré tocar en los siguientes puntos algunos aspectos que pueden hacernos reflexionar sobre problemas vinculados a nuestro quehacer cotidiano.

Los datos empíricos y las amplias preguntas teóricas

Tradicionalmente el estudioso del pasado —desde tiempos de Herodoto o de Tlacaélel hasta la actualidad— describe los sucesos de épocas anteriores «para que no caigan en el olvido».³ Así, el historiador se convierte por lo general en un cronista de sucesos sobresalientes, de «grandes» acontecimientos.

El criterio de «grandeza» obviamente lo dictan las relaciones políticas del momento, es decir, se trata de enaltecer las genealogías de las familias gobernantes, las hazañas de los hombres de Estado, de héroes militares o de individualidades singulares. De este modo el cronista magnifica al Estado y con ello contribuye tradicionalmente a su «gloria». De manera explícita o velada, por lo tanto, el estudioso del pasado ha estado y está al servicio de los monarcas, o de los *huey-tlatoca*, o de la Roma imperial o de la polis griega o de los Estados nacionales. Con ello, además de concentrarse en sucesos políticos singulares y en protagonistas individuales, la forma en la que los estudiosos del pasado los describían también adquirió gran importancia: la historia se acercó frecuentemente en ese sentido por su forma bella, locuaz, conmovedora, a la literatura, al arte.⁴

² En ese sentido concuerdo totalmente con Eric Wolf, quien define a la antropología como un vínculo entre disciplinas y no una disciplina en sí misma. Eric Wolf, *Anthropology*, Norton & Comp., New York, 1974, p. 88.

³ En la época de expansión del poderío mexica, en tiempos de Tlacaélel, consejero de los reyes Izcoatl y Moctezuma I (desde 1427), se ordenó la destrucción de muchos códices e información que se referían a épocas anteriores. Con ello se modificó una determinada tradición y se elaboró la versión oficial mexica de la historia. Entre muchos otros autores, véase M. León Portilla, *Los antiguos mexicanos*, FCE, México, 1961, p. 46 ss.

⁴ Benedetto Croce defiende este punto de vista y lo respalda con su amplia visión idealista de la historia. Cfr. B. Croce, *La historia como hazaña de la libertad*, FCE, México, 1986.

Diferente fue el caso de la corriente historiográfica que surge hacia finales del siglo XIX con la conciencia de los problemas sociales vinculados a la industrialización. Se trata de una forma distinta de estudiar el pasado, más interesada en la discusión de la economía política, de los procesos de industrialización y del desarrollo económico y social, relacionándolos frecuentemente con proyectos de organización social alternativos, o con el movimiento obrero, o el análisis sociológico o económico especializado. Este tipo de historia se aleja quizás de los aspectos individuales y de formas estética-literarias, para buscar en cambio *la explicación* de los fenómenos que estudia, no sólo su descripción. Este rasgo la relaciona entonces con el análisis conceptual sistemático y con teorías sociales y económicas más amplias.

Cuando en los años setenta inicié mis primeros trabajos sobre la historia del México del siglo XIX, claramente decidí alejarme de la visión política de la historiografía e intenté acercarme a este tipo de historia social, buscando aportar elementos para una explicación del comportamiento de inmigrantes extranjeros en nuestro país. Por la necesidad de buscar explicaciones y no solamente ir coleccionando y enumerando datos encontrados en los Archivos de Notarías, General de la Nación y de la Secretaría de Relaciones Exteriores, donde trabajé por años, sentía gran atracción por las teorías sociológicas o filosóficas amplias. Pensaba que me permitirían (en el mejor de los casos) insertar el estudio empírico en un marco mayor. Quizás frecuentemente «el saco le quedaba grande» a mis datos, pero necesitaba entender el impacto que tuvo la presencia de esos grupos sociales extranjeros en la heterogénea y compleja sociedad mexicana. Eso implicaba comprender el marco general mayor en el que se daban los movimientos migratorios y los fenómenos sociales de Europa del siglo XIX, las transformaciones económicas cuyos resultados eran la expulsión de tan impresionante cantidad de familias de las distintas sociedades, el nacimiento de las potencias industriales capitalistas y su expansión imperialista, el nacionalismo, el racismo, el fascismo y nazifascismo en Europa, entre otros.

La crítica al desarrollo social e ideológico capitalista que encontré en las obras de E. Mandel, H. Marcuse, H. Horkheimer, W. Benjamin, fue una guía útil así como los problemas más generales de índole epistemológica tratados por Ernst Bloch en su obra *Objeto-Sujeto* y en la de Jürgen Habermas *Conocimiento e interés*.⁵ Me permitieron ver la complejidad del problema epis-

⁵ Las versiones en español son: Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1983; Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1990; Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Premiá editora, S.A., México, 1977.

temológico y la estrechez de lo que se denomina conocimiento cuando es guiado por intereses clasistas y cuando éstos determinan la selección y la manipulación social del conocimiento. En especial me fue importante comprender la concentración unilateral en el conocimiento tecnológico, convertido en el paradigma por excelencia para lo que se denominó «ciencia», por parte de las clases dominantes.

Con respecto al análisis de los problemas sociales, estas lecturas me convencieron de que toda ciencia debía contener un punto de partida conceptual explícito; por eso en mi propia investigación concreta intenté analizar en términos clasistas a los grupos de extranjeros del México de los siglos XIX y XX, tratando de ver cómo se insertaban en la sociedad receptora.⁶

Pero la Escuela de Frankfurt, que fue la corriente del pensamiento que en esa época conocí mejor, no explicaba, a mi modo de ver con suficiente claridad, la relación hombre-naturaleza. Su denuncia de la manipulación «burguesa» del conocimiento científico-tecnológico me parecía correcta, pero incompleta.

Las ciencias naturales sin duda formaban parte esencial de la tecnología al servicio de la burguesía. Pero también explicaban nuestro entorno. Como, además de la historia de las empresas, me interesaban las relaciones de trabajo, veía la necesidad de entender mejor cómo se relacionan en general los diferentes grupos sociales con su entorno natural, para entender el mundo de la producción agrícola, minera, industrial en el México del siglo XIX.

Eso implicaba conocer sus prácticas productivas, pero también percepciones, su relación teórica, abstracta con la naturaleza que los rodeaba. En mi opinión, la filosofía permanecía abstracta cuando no se acercaba al mundo histórico, cambiante según el lugar y la época, cuando no tomaba en cuenta la realidad de un determinado grupo social, su visión del mundo, la concreción de su ámbito de la producción. Había que realizar investigaciones concretas sobre la forma en la que producen los distintos grupos humanos, no quedarse en un discurso contestatario, pero abstracto.

Existía, desde mi punto de vista, una contradicción entre, por un lado, un grupo de teóricos que aportaban importantes herramientas conceptuales y que yo admiraba, pero que permanecían en la abstracción,⁷ y, por otro lado,

⁶ Un antropólogo que también de manera explícita aboga por el punto de partida teórico explícito es Eric Wolf quien en su trabajo *Anthropology* p. XI, dice, por ejemplo: «We have learned a good deal; but there is still more to learn-and to learn it, we must first rethink the categories of our thought and practice». Ver también en la misma obra, p. 87.

⁷ Posteriormente algunos de esos filósofos, por ejemplo Habermas, se concentraron en problemas de «comunicación», olvidándose de las especificidades históricas y del mundo de la producción social.

un grupo de historiadores e investigadores sociales que describían empíricamente ciertos aspectos del desarrollo productivo en determinada sociedad en una época específica, pero solamente los describían sin acudir a herramientas conceptuales: simplemente parafraseaban los documentos y relataban lo que las fuentes decían.

El problema de la relación hombre-naturaleza me pareció importante para resolver esta contradicción. Si me interesaba el mundo de la producción en México, tenía yo que comprender mejor, de manera más general, la relación que los hombres tienen con su entorno natural. Para analizar, por ejemplo, el trabajo en los centros mineros, tanto el trabajo concreto (por ejemplo, las habilidades de los trabajadores directos, los barreteros, los ademadores, sus destrezas, herramientas), como el abstracto (los conocimientos, su transmisión, tradiciones, libros, textos, discusiones) tenía que comprender la forma en que ese tipo de sociedad se relaciona con el entorno natural, de igual manera si quería entender el trabajo en los cañaverales y en los ingenios azucareros o en los talleres artesanales en los que se transformaban materiales tan disímiles como fibras animales, vegetales, madera, plata, hierro, entre muchos otros. Me interesaba entender mejor la manera en que los hombres se relacionan con la naturaleza para transformarla, tanto a nivel teórico como empírico-productivo ¿cómo se vinculan los conocimientos sobre la geología, la botánica, la física o la astronomía de los distintos pueblos con su vida social, con su filosofía o con sus matemáticas?, y, en general, ¿cómo se vincula el conocimiento de determinado grupo social con su forma de organizarse y con sus percepciones sobre el mundo que los rodea?

Conocí en estos años a Lawrence Krader y las explicaciones que él daba en sus conferencias tenían la amplitud que yo buscaba. El había estudiado originalmente lógica-matemática y después lingüística. Posteriormente se convirtió en antropólogo especializado en los pueblos de Asia Central y en la teoría del Estado.⁸ El sí combinaba pues la práctica del investigador concreto, con una reflexión sistemática y conceptualmente novedosa.

Se había abocado también a estudiar durante una década las *Notas etnológicas* de Karl Marx en los manuscritos en Amsterdam y a publicarlas.⁹ Asiduo lector de filósofos en general, sobre todo de los interesados en la

⁸ Resultado de sus primeros estudios fueron sus libros: Lawrence Krader, *Peoples of Central Asia*, Indiana University, Bloomington, 1971 (1a. ed. 1963) y *La formación del Estado*, Editorial Labor, S.A., Barcelona, 1972.

⁹ Karl Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, transcritos y anotados e introducidos por Lawrence Krader, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, Siglo XXI, 1988.

organización de las sociedades, y en especial admirador de Aristóteles, Hegel y Marx, nunca dejó de interesarse en lo que sucedía también en las ciencias naturales. Escribió varias obras importantes, desde mi punto de vista, sobre el *Modo de Producción Asiático*, la *Sociedad Civil*, y el *Tratado del Trabajo*.¹⁰ Recientemente se publicó un nuevo libro suyo sobre los orígenes del capitalismo en Europa Central.¹¹

Veamos brevemente dos aspectos de sus trabajos con más detenimiento.

La «mediación» social entre los seres humanos y la naturaleza

Cuando por primera vez en el siglo pasado se empezó a tener claridad en las diferentes ciencias del desarrollo temporal que ha tenido el universo, el sistema solar y nuestro planeta, así como la corteza terrestre, las rocas y formaciones minerales, las plantas y los animales, la diferencia entre el desarrollo natural y el desarrollo humano o la diferencia entre la historia natural y la historia humana se convirtió en un tema teórico muy importante.

El impresionante desarrollo de las ciencias naturales llevó a muchos filósofos materialistas a pensar que las mismas regularidades o leyes que se descubrían en la naturaleza, regían a los seres humanos.

Se decía, correctamente, que si el hombre pertenece a la naturaleza, y la naturaleza está regida por esas «leyes» o regularidades, también son válidas esas regularidades para la sociedad humana. Sin embargo, no elaboraron con mayor profundidad la problemática, ni diferenciaron suficientemente entre la historia natural y la historia humana.

Siguiendo a Lawrence Krader, especialmente su primera parte del libro *Treatise of Social Labor*,¹² hay que constatar que, efectivamente, los seres humanos pertenecen al mundo natural. A toda la realidad, Krader la llama naturaleza, y todo lo que está dentro de la naturaleza está determinado por el cambio. Todo cambia, todo se transforma, todo está ineludiblemente dentro del tiempo y dentro de las transformaciones en el tiempo, ya sea a un ritmo lento o rápido, sin que nada pueda escapar de ello.

Esa es una determinación del ser humano, pero al mismo tiempo existen otras determinaciones que también lo constituyen.

La determinante natural es ineludible, y es la que determina los cambios que nos ocurren en tanto *homo sapiens*. Por lo tanto es la historia natural,

¹⁰ Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production*, Van Gorcum, Assen, 1975; *The Dialectic of Civil Society*, Van Gorcum, Assen, 1976; *Treatise of Social Labor*, Van Gorcum, Assen, 1979.

¹¹ Krader, *Die Anfänge des Kapitalismus in Mitteleuropa*, Peter Lang, Frankfurt, 1992.

¹² Krader, *Treatise of...*, pp. 47-100.

la que actúa sobre nosotros. Sería también la historia de nuestra galaxia, de nuestro sistema solar, de nuestro planeta, de las demás especies animales en este planetita. Se trata de desarrollos que tienen sus propias regularidades y que se miden en milenios de años y millones de milenios. Según Krader, para no caer en ambigüedades, esta historia hay que llamarla mejor *evolución*. No deberíamos utilizar el término para otras transformaciones, para otros desarrollos. Dicho coloquialmente, la evolución es la historia que no hacemos.

Los seres humanos, sin embargo, además de pertenecer totalmente a la naturaleza y de estar determinados por la evolución, también forman parte del orden humano, un ámbito creado por los seres humanos para relacionarse entre sí (es decir, entre seres humanos, grupos, clanes, familias) y con la naturaleza.

Las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, la actividad cazadora, pescadora, recolectora, agrícola, siempre constituyen relaciones indirectas, es decir, mediadas.

Su grupo social con su tradición específica, es decir, sus actividades reproductoras, producción, distribución, consumo, su forma de trabajo, su lenguaje, sus herramientas y armas, median la relación con la naturaleza.

Cuando los seres humanos trabajan sobre un material, piensan y se imaginan de manera abstracta la forma que van a dar a algo. El cazador que trabaja con una piedra menos dura para producir una flecha, está por un lado, determinado por la tradición de su pueblo, tribu, familia que le enseñó cómo hacer flechas y qué piedras usar y qué tipo de forma dar. Pero, a la vez que trabaja, considera de manera abstracta la forma antes de realizarla: va a alterar y mejorar la técnica, a introducir nuevas formas, a cambiar algunas cosas, y otras las sigue conforme a la tradición. Con eso, los seres humanos introducen una finalidad en su actividad productiva. Su actividad ante la naturaleza es teleológica, tiene una meta, un propósito, ya sea éste el de recolectar determinadas plantas, o cazar ciertos animales, o elaborar cerámica de ciertos barro o producir un complejo producto industrial.

Su trabajo está en primer lugar determinado y mediado por el grupo social y su cultura, así como, en segundo lugar por su actividad pensante, teleológica, con una finalidad. Con ello los seres humanos dan un rumbo a sus actividades. Su historia tiene metas, propósitos. Es la historia humana, distinta a la natural, a la evolución.

Los seres humanos, al estar mediados en su relación con la naturaleza, están determinados por su grupo social; no heredan como los animales la habilidad de reconocer qué plantas son alimenticias y cuáles venenosas.

Tienen que aprenderlo en el grupo social. Igualmente aprenden a usar herramientas, a ejercitarse de la manera necesaria para sobrevivir en determinado medio ambiente y dentro de los cánones de ese grupo. Pero esos conocimientos no los heredan, sino se transmiten a través de la lengua, a través de la tradición del grupo, y solamente así el individuo se apropia del conocimiento que durante siglos ha ido asimilando el grupo.

Por eso existe la posibilidad de que con todo ese saber, con toda esa *cultura*, se aprendan las formas de reproducción y se modifiquen y con ello también las formas de culto, de organización, etcétera.¹³

Es claro que la relación que tiene un miembro de una comunidad predominantemente cazadora con la naturaleza es diferente a la relación que sostiene una comunidad pescadora con la naturaleza, o la relación de una sociedad agrícola o de una sociedad predominantemente minera.

Si como historiadores queremos entender una determinada sociedad o un grupo determinado dentro de ella, tenemos que conocer muy detenidamente cómo trabaja ese grupo, cuáles son sus habilidades, destrezas y por lo tanto tradiciones y conocimientos.

Es aquí donde las comparaciones y la amplia visión antropológica permite al historiador discernir entre lo importante y lo menos relevante. Con ello puede tener un criterio conceptual explícito para su selección de datos que, de otra forma, es meramente azarosa.

Por ejemplo, es imposible entender el mundo lacustre de Tenochtitlan sin saber de las prácticas de pesca, caza y cría de animales que eran fundamentales en la vida productiva y religiosa de los pueblos que vivían cerca de los lagos. No explicaremos jamás la vida que llevaban esos pueblos, si no conocemos cómo se relacionaban con esa flora y fauna lacustre, cómo se llamaban, observaban y utilizaban los animales, cuáles eran sus armas o instrumentos de cacería y de pesca y demás conocimientos y destrezas. Ello nos permite entender su manera de trabajar, de producir excedentes y de organizarse.

Es igualmente imposible explicar la producción de un excedente y pago de renta-impuesto, el tributo, en determinadas zonas del centro de México en el Postclásico, si el investigador no profundiza en lo que fue la producción

¹³Seguimos aquí el concepto de cultura como ya lo definía E. B. Tylor, (*Primitive Culture*, 1871) y como coinciden en seguirlo tanto Krader como Wolf: «aquella compleja totalidad que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes y costumbres y cualquier otra capacidad o habilidad así como hábitos adquiridos por el ser humano como miembro de una sociedad». (Cfr. L. Krader, *Treatise of...*, p. 60; E. Wolf, *Anthropology*, p. 41).

de textiles. Estudiar un sólo producto en una sociedad compleja implica investigar a fondo las formas de organización social necesarias para ello. En este caso la elaboración textil con fibras vegetales fue realmente masiva y se trata de formas de recolección y cultivo de plantas, de transformación, tejido y cosido, de las que hoy tampoco sabemos mucho.

No solamente se tiene que conocer cuál es la relación con el entorno natural, sino cómo determinada sociedad divide internamente el trabajo. Es básica, claro está, la división del trabajo por género, pero también el control de las materias primas. Esto es notable en el caso de las mantas que de las zonas sometidas se tributaban a Tenochtitlan, sobre todo al ser muy preciada la materia prima, es decir, el algodón o determinados elementos de adorno de ellas como ciertas plumas, vegetales aromáticos, conchas y láminas de oro entre otros.¹⁴ Igualmente hay que tener presentes los conocimientos y habilidades que tenían las mujeres que elaboraban ese producto y los procesos concretos del trabajo de hilar, tejer, coser y unir las distintas mantas para formar determinadas colchas. Este tipo de investigación también requiere de que se conozcan desde las formas de adquisición y distribución de materias primas, hasta las formas de entregar y almacenar el producto final o de cambiar, vender o comprarlo como mercancía.

Entre los seres humanos y la naturaleza por lo tanto media la tradición, el pasado y la especificidad del grupo social al que pertenecen. Dentro de los grupos sociales humanos se transmiten y reelaboran los conocimientos, las experiencias, y cada miembro de cada grupo es socializado con esa información. Las mujeres aprenden desde niñas determinadas técnicas del hilado y tejido de textiles, por ejemplo, y los cazadores enseñan a sus hijos pequeños, cuáles son los animales que hay que cazar, cuáles no hay que cazar y cuáles hay que evitar. Igualmente aprenden los niños desde pequeños a comprender cuáles plantas son venenosas y cuáles son comestibles, y en la lengua de los pueblos se desarrollan palabras para designar toda esa experiencia social con respecto al medio ambiente y con respecto a la actividad reproductora del grupo.

Estas tradiciones y este cúmulo de conocimientos, experiencias y trabajo cristalizado gestados a través de los años de cada grupo determinan hasta cierto punto su futuro. En Asia y Europa el uso del caballo y la ganadería tuvo una tradición antiquísima y moldeó determinadas formas de produc-

¹⁴ Ver las obras de Luz María Mohar sobre el tributo en mantas, por ejemplo, *La escritura en el México Antiguo*, Plaza y Valdés, UAM, México, 1990, vol. 2, p. 130-192. También «Trabajo tributario y consumo suntuario en el México antiguo» en Artís, von Mentz, Mohar *et al.*, *Trabajo y sociedad en la Historia de México, siglos XVI- XVIII*, CIESAS, México, 1992, pp. 19-63.

ción, de transporte, de tradición pastoril y marcó también una determinada tradición agrícola, basada en la tracción animal. En la India y el mundo islámico se gestó una tradición del uso de los metales e incluso del acero, y en general una tradición metalúrgica muy antigua que pasó al mundo europeo.

En Mesoamérica la tradición productiva que se desarrolló notablemente en ciertas zonas fue la horticultura, los policultivos intensivos y en general una agricultura de cuidado intensivo de cada planta individual. Igualmente se gestó una compleja tradición lítica (observable, por ejemplo, en la suntuosidad arquitectónica o los distintos usos del jade o de la obsidiana), alfarera, y textil, un gran desarrollo de los conocimientos astronómicos y calendáricos, así como una compleja organización del trabajo colectivo, para sólo mencionar algunas especificidades.

Esa determinada tradición de conocimientos y habilidades acumulados por los pueblos y que media en su relación con su entorno natural no es estática sino se desarrolla constantemente. Pero las direcciones de esas tradiciones van mostrando frecuentemente ciertos rumbos.

No sorprende, para mencionar un sólo ejemplo, que para el cultivo de la caña de azúcar, planta introducida por los españoles y transformada industrialmente con tecnología importada del mundo asiático-árabe en azúcar blanca, se recurriera en los campos de cultivo de la Nueva España a determinada tradición indígena de irrigación y que se aprovecharan, en materia de la producción agrícola, los conocimientos que la población indígena tenía sobre el manejo de la tierra, el agua y el cuidado de las plantas.

En cambio, en materia de tradición minera de extracción de metal argentífero a profundidad, se tuvo que gestar una tradición propia novohispana posterior a la conquista, pues en el contexto indígena eran otros metales, tierras y minerales los que se habían buscado y trabajado. Además, no se habían tenido antes de la llegada de los europeos instrumentos de hierro que permitiesen trabajos a profundidad con la facilidad que se hacían en Europa.¹⁵ Después de ciertas décadas y centurias, sin embargo, el trabajo minero de extracción y sobre todo el metalúrgico —especialmente el relacionado con el mineral argentífero— llegó a tener un desarrollo propio notable.

¹⁵ Ver sobre la minería y metalurgia prehispánicas entre otros: Dorothy Hosler, «Ancient West Mexican Metallurgy: South and Central American Origins and West Mexican Transformations» en *American Anthropologist*, 90, (4), diciembre 1988, pp. 832-855 y Adolphus Langenscheid, «Bosquejo de la minería prehispánica de México» en *Quipú*, vol. 2, núm.1, enero-abril 1985, pp. 37-58 y del mismo autor *Apuntes para la historia de la metalurgia en Zimapan*, Ed. del autor, México, 1987.

Estos ejemplos muestran que el concepto de «mediación», que Krader toma de Hegel y elabora en su compleja teoría del trabajo social, es muy útil. Nos explica cómo se relacionan los seres humanos en general con su entorno natural y cómo se diferencian de los animales. Nos muestra también que, si bien es general esta relación humana mediada con la naturaleza, existen especificidades históricas que para cada grupo social o sociedad son diferentes y que se transformarán igualmente al paso del tiempo.

Es aquí donde el trabajo empírico del historiador cobra relevancia. Es él quien debe describir y explicar cómo se reproduce el grupo que está estudiando. Cómo se relaciona con su entorno natural, cómo surgen sus determinantes sociales mediadoras específicas en el pasado o el presente de ese grupo que está analizando.

Al comparar a muchas sociedades en todo el planeta y analizar los cambios en el tiempo y el espacio, el antropólogo Lawrence Krader puede proponer conceptos y una teoría amplia del trabajo en sociedad. Pero es el historiador o investigador social de la realidad social específica el que puede corroborar si tales conceptos y la teoría en general resultan útiles y explicativos.

Periodización, desarrollo y... ¿progreso?

Hemos visto con respecto al análisis del mundo de la producción y de la relación de los grupos sociales con su entorno natural, que puede ser muy fructífera la combinación de la amplia visión del antropólogo y el análisis concreto empírico del historiador que analiza determinada realidad social.

Veamos ahora si también en relación con el cambio y el problema del flujo temporal se puede dar esta útil complementariedad entre la antropología y la historia.

Con respecto a la temporalidad, el historiador generalmente observa cambios que ocurren en periodos cortos: años, décadas, siglos. El antropólogo, en cambio, frecuentemente observa más los fenómenos que tienen mayor permanencia. Le interesan las continuidades a través de centurias e, inclusive, milenios. Estos enfoques distintos han llevado a que se periodice con criterios divergentes, según el énfasis en el cambio a corto plazo o en la permanencia relativamente mayor de elementos estructurales o ideológicos.

Como investigadores del pasado de México, podemos efectivamente ver las fechas 1521 ó 1810/1821 ó 1910 cómo grandes parteaguas. Pero dependerá del tema que analicemos si los criterios de esa periodización son válidos, pues los cortes en el tiempo son sólo una herramienta para analizar sistemáticamente el pasado. Nunca debe entenderse una periodización

dogmáticamente como un orden histórico fijo. Si nos interesa un fenómeno estructural de mayor duración, como la desigualdad social o el Estado, es innegable que tenemos que incluir el periodo prehispánico en una explicación de esos fenómenos y debemos además vincular la etapa colonial con la independiente. Será siempre el problema a resolver el que debe justificar explícitamente determinada periodización.

Como antropólogo, Lawrence Krader propone una amplia periodización. Sin plantear una noción de estados o escalones «superiores» o «inferiores», sino viendo la forma distinta de producción y de organización social, Krader sugiere la existencia de una forma arcaica de organización que dura milenios y otra forma posterior que corresponde a la «sociedad civil», que es la sociedad con clases y Estado. Aún vivimos en esta etapa.

Para Krader ésta es la división más tajante y más importante en la historia humana, si se considera el criterio de la forma de producción, la producción de excedente, la división en clases sociales y la institucionalización del Estado para mantener dicha sociedad clasista. Para él el Estado está ligado inseparablemente a la sociedad de clases, puesto que el Estado es la existencia de esta sociedad de clases. Por lo tanto, tampoco puede desaparecer el Estado si no desaparece antes la sociedad que lo mantiene.

Considero muy importante tener presente esta idea para evitar, también hoy en día, simplificaciones con respecto a los cambios que se dan a nivel de la esfera pública en los distintos países. Mientras no se modifique la estructura clasista, la sociedad civil y el Estado (en términos de Krader) persistirán.

En este breve espacio no puedo explicar a fondo su teoría de la sociedad y del Estado y los concomitantes cortes en el tiempo.¹⁶ Sólo quisiera mencionar que su periodización en sociedad arcaica y sociedad civil, y el análisis, dentro del periodo de la sociedad civil, del modo de producción comunal-social, me es muy útil desde que decidí profundizar más en el tiempo al estudiar el pasado de nuestra sociedad, considerando también el periodo anterior a la Conquista. El modo de producción comunal-social, su caracterización como substancialmente clasista, pero formalmente comunal, así como la explicación del surgimiento del Estado y su magnificación en esta primera fase de su existencia, puede ser de gran utilidad para explicar

¹⁶ Sobre la utilidad de la periodización kraderiana para entender los cambios fundamentales en la historia de México, ver Brígida von Mentz, «Lo público y lo privado en la periodización de la historia de México: algunas reflexiones metodológicas» en *Nueva Antropología*, número 36, julio, 1989, pp. 7-39.

nuestra realidad histórica.¹⁷ En general para mis investigaciones concretas sobre los valles de Cuauhnahuac y Oaxtepec en el periodo colonial como también en el prehispánico, la lectura de los trabajos de Krader fueron una gran fuente de inspiración.¹⁸

Para el historiador es fundamental el manejo del flujo temporal y los cortes. Pero existen varias trampas cuando periodizamos. Quisiera mencionar sólo una, el peligro de caer en una visión teleológica, muy vinculada a la idea de un desarrollo constante, ascendente, de un «progreso». Las periodizaciones y la visión de etapas han llevado con facilidad a la idea de una meta final, de un paraíso.¹⁹

La idea de que existe un desarrollo unilineal ha persistido a partir de la idea de un caos generalizado y de un dios ordenador, como un geómetra o como un relojero divino. Está relacionada con la idea del proceso evolutivo ascendente unilineal del cosmos y de la vida hacia seres «superiores».

Esta concepción se desarrolló en el siglo XIX y ha tenido un enorme impacto. Para explicar el desarrollo de las especies, se tomó la idea de la gran cadena de la existencia. Esto en sí no es sino la idea antigua que ya existía en la Edad Media de la *scala creaturarum*, o sea la escalera ascendente de todas las criaturas. Esta concepción muestra cómo los mitos subsisten, las metáforas se trasladan de una época a otra, de determinadas circunstancias explicativas a otras, de contextos totalmente diferentes a otros. La idea de la escalera ascendente de la evolución se encuentra entre muchos teóricos y científicos naturales, incluso en el presente.

Sin duda, los cambios en las formas de producción y la búsqueda para mejorar técnicas o alcanzar mejores condiciones de vida a través de acciones políticas modifican el rumbo histórico de las sociedades. En ese sentido, existe en la actividad humana un propósito de cambiar. Cambiar para combatir injusticias, desigualdades, inconciencia, es tener una meta.

¹⁷ Sobre la importante distinción entre forma y substancia, que es una distinción no-idealista muy importante en la obra de Lawrence Krader ver: «Forma y substancia» en «Historia y significado del modo asiático de producción» en Modesto Suárez (coord.), Universidad Iberoamericana (comp.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Angel Palerm*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990, vol. I, pp.162-202.

¹⁸ Brígida von Mentz, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, México, 1988; «Los habitantes de los pueblos de Morelos» en *Morelos, el Estado*, CRIM, Gobierno del Estado, Cuernavaca, 1994, p. 19-54.

¹⁹ Habría que mostrar en otro trabajo también la unilateralidad de la noción contraria a la idea de progreso, o sea la idea de retroceso o involución. Esta se evoca hoy con mucha frecuencia, pero habría que analizar los criterios paradigmáticos en los que se basa ese exagerado pesimismo que contrasta con el también exagerado optimismo del siglo XIX.

El problema de la finalidad en la historia humana, que se ha confundido con la idea de un proceso progresivo inevitable o de un feliz fin o paraíso, es que la filosofía de la historia (en especial Hegel) ha hipostasiado y exagerado esa teleología al considerar que la historia en tanto «historia universal» y general de la humanidad tiene una meta conjunta.

Esta idea de progreso está vinculada al eurocentrismo decimonónico. Pero, en general, todos los pueblos son en cierta manera etnocentristas, consideran que su forma de vida es la «mejor», la más civilizada, la «superior». Esto ha sido especialmente claro en el caso de la historia de México, que es una historia de sometimientos constantes de unas sociedades a otras. Al imponerse la visión de los respectivos conquistadores, desde épocas muy antiguas, pasando por el periodo colonial hasta el periodo de expansión capitalista, siempre ha habido un profundo desprecio por la forma de vivir, de pensar, de ver la vida de los grupos no sólo dominados y «distintos», sino «inferiores».

Con la conquista y el sometimiento político y económico se han impuesto los valores hegemónicos como los «superiores», la verdadera civilización, la modernidad, los adelantos, el progreso. Esto es un etnocentrismo, la concepción de que la etapa más racional o mejor es la propia.

Es aquí donde los estudios históricos concretos pueden enriquecer mucho las generalizaciones que surgen del análisis comparativo. Puede el análisis concreto mostrar cómo se rompen violentamente determinados rumbos históricos y se destruyen tradiciones milenarias; esto se da, por ejemplo, en el caso de la tradición del uso de la obsidiana o del jade o la turquesa en el México antiguo, o la utilización de la gran variedad de fibras vegetales o el cuidado intensivo de la flora y fauna para sólo mencionar algunos.

El historiador que se acerca al siglo XVI debe ser consciente de cómo la expansión del mundo europeo pone un fin abrupto a un desarrollo técnico propio, tanto en materia de conocimiento botánico y aprovechamiento de la flora y fauna local, como en el desarrollo científico, artístico y social.

Si se respeta y estudia ese desarrollo propio que habían tenido las complejas sociedades mesoamericanas, tanto en términos productivos como culturales y estatales, no se cae en la trampa que los testimonios de la época nos tienden con frecuencia. Testimonios que al ser producto de la visión eurocentrista de determinado desarrollo «civilizatorio», subrayan la ausencia de elementos civilizados desde su punto de vista, es decir, animales de tracción, de ganado lanar y vacuno, de herramientas adecuadas, sin reconocer la sofisticación que se había alcanzado en ciertos ramos productivos, cognoscitivos y artísticos.

La idea de progreso fue concebida por las naciones hegemónicas en el siglo XIX colocando el énfasis en el progreso científico, técnico, y en la forma de organizar la producción. Al vivir una época de tan acelerados cambios tecnológicos, para los materialistas (cuya visión de la naturaleza ya se criticó arriba) la técnica se volvió el paradigma central. Y, efectivamente, las máquinas de época de Arquímedes y los conocimientos de la física de la Antigüedad son distintos a los de la época de Newton o la de Einstein. Efectivamente es innegable que se fueron mejorando y sofisticando y profundizando los conocimientos y las habilidades técnicas, también en nuestras sociedades, desde la cuña y los percutores del periodo formativo a la computadora actual.

Pero la técnica es solamente un criterio. Como se vio arriba, es útil para analizar el lado económico del desarrollo comparativo de las sociedades, pero sólo para eso. Es unilateral, en cambio, considerar ese criterio como paradigma único para medir y valorar las transformaciones.

El historiador cercano a la antropología y a la discusión sobre el etnocentrismo sabrá al analizar cómo chocan dos culturas, que el español va a magnificar sus propios valores y condenará los ajenos. Esto implica que las fuentes provenientes de la sociedad conquistadora hay que leerlas con doble cautela. El historiador tiene que considerar la situación de desigualdad económica y militar que enfrenta a dos sociedades en una guerra de conquista violenta, y que la sociedad conquistadora justificará su brutalidad y la destrucción del pueblo sometido basándose en la sobrevaloración de lo propio. Pero también tiene que considerar la situación ideológica, etnocentrista, en la que lo ajeno será considerado «primitivo», «incivilizado», «bárbaro», y que muchos aspectos del desarrollo del México antiguo no serán apreciados por la sociedad conquistadora.

Los conquistadores y colonos europeos encontrarán en supuestas cualidades intrínsecas de los nativos, en su supuesta «natural indolencia» por ejemplo, motivos aparentemente racionales para someterlos en un régimen de brutal explotación.

Es aquí donde el historiador no debe caer en la trampa del etnocentrismo europeo.

Consciente a la vez también de los fenómenos estructurales, clasistas de mayor duración temporal, mirará con suma cautela los testimonios documentales, estén en castellano o en lengua indígena, puesto que ellos pueden reflejar también los intereses personales tanto de la clase dirigente indígena como española.

Precisamente el método para vincular más el siglo XV y el XVI en nuestra historia social con base en la hipótesis de que fenómenos socioeconómicos persisten o se modifican a un ritmo lento, es un logro importante de la fructífera complementariedad entre la visión histórica y la antropológica. Personalmente me ha sido muy útil en la selección de los documentos en el archivo el asumir que la clase dominante conquistadora aprovechó la infraestructura político-económica creada por la clase dominante mexicana, ya que, efectivamente, en materia de organización del trabajo y de tenencia de la tierra (en la región del Marquesado, hoy estado de Morelos), la documentación temprana española lo corrobora.

Si bien con respecto al problema de la periodización y del avance de los conocimientos a través del tiempo, es innegable en términos generales el gran desarrollo y progreso que ha ocurrido en materia tecnológica, la antropología puede hacernos conscientes de que no hay que olvidar los procesos que quedaron interrumpidos por las conquistas violentas, por la destrucción total que sufrieron muchos pueblos.

Por el otro lado, sí se puede hablar efectivamente de un «progreso» en materia de tecnología y éste está en relación con la expansión del mundo capitalista a nivel planetario. Pero en relación con otros ámbitos no se puede ni debe hablar de progreso, ni de un desarrollo lineal.

A nivel de organización social, a nivel de la convivencia humana, en relación con el arte u otras manifestaciones culturales, ya no está justificada la noción de progreso.

Tan profunda es una obra como el *Popol-vuh*, como una de Sófocles, o una de Cervantes o de Joyce. Y tan poco hemos resuelto problemas de organización social, de relaciones sociales y de justicia como pueblos anteriores a nosotros.

En la tecnología efectivamente hay cambio, mayor complejización. Hay avance. Pero el que ésto haya llevado a importantes transformaciones en el modo de producir y en el modo de organizarse de las sociedades, no implica que nuestras relaciones sociales, nuestros sentimientos, nuestra sensibilidad artística, nuestras relaciones con el entorno natural, nuestra facultad de ser generosos, de compartir, de comprendernos mutuamente, hayan avanzado en la misma forma.

Por lo tanto, la noción de progreso tan vinculada al siglo XIX y al optimismo liberal-capitalista burgués ha tomado solamente una parte del desarrollo de las sociedades y esa parte se ha exagerado como determinante de la totalidad. Únicamente en la parte tecnológica, productiva ha habido

avances; no podemos decir, sin embargo, por analogía, que haya habido avances en otros aspectos.

El neo-liberalismo actual continúa sosteniendo, por los intereses que lo mueven, la idea del progreso necesario, del crecimiento económico constante y del móvil individual; es decir, insiste en sostener la *robinsonada* del siglo XVIII, tan asiduamente criticada ya por Marx. Sin considerar las complejidades sociales, se insiste en la idea de que los individuos y sus voluntades rigen el mercado, la política, los «pactos», los inventos e innovaciones. Pero, a su vez, también el marxismo dogmático frecuentemente tiene una noción del cambio temporal unilineal y no ha contribuido a distinguir dónde se da el avance y dónde no se da.

Esa visión desarrollista y teleológica moderna, que es tanto burguesa como socialista dogmática, hay que criticarla, viendo la totalidad de las expresiones humanas y lo relativo de la noción de avance o progreso.

A manera de conclusiones: de pozos, ranas y aves

Creo que estos breves ejemplos pueden dar cuenta de que una visión antropológica puede ser útil para tomar conciencia de problemas teóricos, lingüísticos y conceptuales que frecuentemente son simplificados. Si bien para este ensayo se escogieron solamente dos problemas, el de la relación hombre-naturaleza y del problema de periodizar, quizás esto pueda enriquecer y problematizar algunos aspectos de las ciencias sociales y naturales y vincularlas más entre sí.

Además, los problemas de periodización y comparación de organizaciones sociales de distintos pueblos deberían concientizarnos a los científicos sociales acerca de lo importante que es reflexionar sobre muchas de nuestras herramientas analíticas, muchas veces un tanto endebles. Y, finalmente, la discusión de si el desarrollo humano «progresa» o «retrocede» debería alertarnos sobre nuestros criterios valorativos y llevar a cuestionarnos sobre la tan frecuente autocomplacencia de nuestra era, y a la vez sobre el cansancio y pesimismo civilizatorio con alta dosis de irracionalidad —hoy de nuevo también muy frecuentes.

Creo que con este tipo de consideraciones generales el marco teórico de una investigación social puede enriquecerse y con ello los instrumentos conceptuales pueden afilarse. Es la única forma de evitar la mera descripción de los fenómenos, puesto que con herramientas conceptuales adecuadas se puede partir de una metodología clara e intentar dar explicaciones de los hechos que, de otra manera, sólo describimos.

Un aporte importante de la antropología a las ciencias es su amplio espectro de análisis. Su extensa visión de culturas tan diferentes, así como esta profunda visión en el tiempo —al considerar desde la aparición del hombre con rasgos ya propiamente humanos (lo que implica una definición, de qué es lo humano y qué no lo es) pasando por tantos siglos hasta el día de hoy—, le permite tener posibilidades de comparación. Pero se trata de una comparación no especulativa, se trata de conocimientos concretos sobre un gran número de grupos humanos, muchas sociedades y muchos desarrollos muy diferentes.

Creo que esta visión antropológica es enriquecedora para las generalizaciones que se deben intentar hacer en toda ciencia, pero evitando el etnocentrismo.

Conocer los logros tan admirables de muchos grupos sociales en distintos aspectos, en el pasado y en el presente, saber de la gran diversidad de producción artística, filosófica, social de tantos pueblos distintos nos permite ser más modestos con respecto a nuestros «adelantos», y debería permitirnos ser más críticos ante los valores etnocentristas que constantemente nos permean por todos lados.

Creo que todo esto puede enriquecer la teoría y con ello matizar la devoción por el dato empírico en sí, en cualquier ciencia. No se trata, para referirnos otra vez al historiador en su quehacer cotidiano, sólo de acumular enormes montañas de datos o grandes bases de datos (ahora computarizadas ¡maravillosas!); se trata de evitar que lo azaroso de la recolección empírica de datos determine por completo nuestra investigación; se trata de tener más claridad en las preguntas que nos guían en la selección del problema, en los criterios que aplicamos al periodizar o al escoger cierta información y no otra, en el peso que en la interpretación daremos a ciertos aspectos por encima de otros, y en los conceptos centrales que nos guían.

Creo que el historiador al enfrascarse y especializarse necesariamente en el estudio de determinado periodo y determinado lugar, se convierte en una rana en un pozo, proverbio japonés que recientemente encontré citado en una obra de un historiador mexicano.²⁰

El conocimiento especializado de la rana en su pozo sin duda puede ser cada vez más profundo, matizado y rico, pero no deja de ser el conocimiento de ese singular pozo.

²⁰ Moisés González Navarro, *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero*, El Colegio de México, México, 1994, vol. III, p. 461. Para la discusión del problema al que alude la metáfora ver Dick Papousek (coord.), *Nuevas lecturas de antropología*, CIESAS, (Cuadernos de la Casa Chata, 136), México, 1987.

La visión antropológica de Krader me ayudó para tomar conciencia de lo que existe fuera de la sociedad mexicana, o sea, fuera de mi pozo. El ave antropológica, al ver desde lejos con amplitud el panorama de muchos pozos, muchas sociedades complejas, muchas estructuras estatales, muchos idiomas con sus riquezas y limitaciones, muchos grupos sociales, agricultores, o mineros, o cazadores y recolectores y demás, nos dan noticia de que las obscuridades y agradables humedades y magníficas riquezas de nuestro pozo *no* son únicas, son comparables a otras o son contrastantes o son, efectivamente en algunos aspectos, singulares.

Así, el ave nos enriquece a los que trabajamos diariamente con tanto dato empírico, con su visión amplia, pero no nos sustituye. No nos sustituye puesto que el ser ave también tiene sus desventajas: no puede ver el interior de los pozos con sus tesoros y desde lejos se deforman los contornos específicos. Desde lejos y en la comparación se desdibujan especificidades que los historiadores en su pozo pueden observar con más claridad.

Creo que el historiador tiene las virtudes de la paciencia en el archivo, una sensibilidad del cambio temporal, el cuidado y crítica de las fuentes, pero que con demasiada frecuencia se pierde en el mundo de sus datos y en su empirismo. A los antropólogos que realizan estudios empíricos de determinadas comunidades o de la sociedad mayor les puede suceder lo mismo.²¹

Pero en el antropólogo-filósofo-ave veo el exponente de alguien interesado en todo tipo de conocimientos. El diálogo con él me parece no sólo enriquecedor para el historiador, sino también me parecen complementarios los trabajos de ambos.

De lo que no estoy segura es de si el término «antropólogo», sea el adecuado, pues me estoy refiriendo a un científico atento a las ciencias sociales y a las naturales al mismo tiempo, al mundo del trabajo y al mundo del arte y de la religión, que intenta comprender al «hombre» a partir de su grupo social, su devenir a través de milenios, con una visión holística, que incluye los aspectos biológicos, económicos, sociales y culturales en su desarrollo temporal.²² Pero ¿no sería eso ya un filósofo? ¿no podría ser un

²¹ Eric Wolf critica el «empiricismo cobarde y estéril» en la antropología. Esto se podría ampliar igualmente a las otras ciencias. Dice: «...esto puede degenerar en un empiricismo estrecho que es tanto estéril como cobarde. Es cobarde porque evita las cuestiones del sentido y del significado. Es estéril porque los depósitos de datos pueden obtener vida solamente a través del ejercicio de la imaginación....», *Anthropology*, p. 87.

²² Para Eric Wolf la antropología sería la más humana de las ciencias naturales y la más natural de las humanidades: «Hemos visto que...la antropología, como dije, es menos una materia o disciplina sino más bien una vinculación entre materias. En parte es historia, en parte literatura; en

sociólogo o economista o literato o un ser humano informado, interesado, abierto, lector incansable y pensador sistemático, sin tener que encuadrarlo por fuerza en una u otra disciplina?

Creo que la diferenciación de las disciplinas científicas, su delimitación y la construcción de mojoneras que deslindan campos en la vida académica tienen cada vez más artificialidad. Por ejemplo, no es ya justificable, creo yo, diferenciar, de manera tajante al interior de las ciencias sociales, las distintas disciplinas.

Toda práctica de la investigación requiere de mucha confrontación con la teoría, con el cuestionamiento de las premisas básicas, los conceptos clave. En ese sentido abogaría en favor de que los historiadores y los antropólogos, —lejos de sentarse a redactar las ordenanzas de gremios separados, de evocar santos patronos propios y veedores especiales de cada gremio—, retomen lo que ciertas teorías históricas y filosóficas y la antropología, en su concepción más amplia, tienen de complementarias para que se enriquezcan mutuamente.

parte ciencia natural, en parte ciencia social; intenta y busca el estudio de los seres humanos tanto desde dentro como desde fuera; representa tanto una manera de ver al hombre, como también es una visión del hombre, es la más científica de las humanidades, y la más humana de las ciencias», *Anthropology*, p. 88