

Diaria

DE CAMPO

SUPLEMENTO NO. 16 • NOVIEMBRE • 2001

¿Antropología?
¿Y eso que es?



...s, Día de muertos, setillo, Chiapas...
...y tercera de toros: Purépechas. Foto: Rosanna...

diario de
campo

COLECCION
DIARIO DE CAMPO

COORDINACION NACIONAL DE ANTROPOLOGIA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA



Diario

SUPLEMENTO 15 / NOVIEMBRE - 2001

ES UNA PUBLICACIÓN INTERNA DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA.

DIRECTORA GENERAL DEL INAH: Sergio Raúl Arroyo

SECRETARIO TÉCNICO DEL INAH: Moisés Rosas

DIRECCIÓN: Gloria Artís

SUBDIRECCIÓN EDITORIAL: Roberto Mejía

APOYO TÉCNICO: Vicente Camacho

CORRECCIÓN DE ESTILO: Carmen Nozal

DISEÑO Y FORMACIÓN: Euriel Hernández

Suplemento *Diario de Campo* publica artículos, relatorías de foros, cartas, manifiestos, etcétera, que son enviados antes de la fecha de cierre. La responsabilidad del contenido de estos materiales es exclusivamente de sus autores.

Í N D I C E

5

La Antropología Física: disciplina en expansión
Xabier Lizarraga Cruchaga

12

Arqueología
Mario Pérez Campa

21

La Etnología: una interpretación
de la cultura
Saúl Millán

30

Las estructuras elementales
de la antropología social: la caja negra
Alejandro González Villarruel

35

Etnohistoria
Julieta Valle

42

La lingüística y la importancia
social del estudio del lenguaje
Pedro Lewín

PRESENTACIÓN

Con frecuencia, la antropología resulta tan ajena como extraña para aquellos que no se dedican a ella y, a veces, extraña también para quienes sí la ejercen. Y no se diga la impresión que causan los antropólogos... Hay seguramente motivos para ello. Como una contribución al entendimiento de qué es eso que se llama antropología, de la importancia que ésta tiene y del significado de nuestro quehacer como investigadores, jóvenes especialistas, ya de edad ya de mentalidad, de manera breve y sencilla nos dan su propia versión sobre las diversas especialidades de la antropología. El producto de ello es lo que a continuación el lector encontrará. Se trata, sin duda, de propuestas interesantes y muy sugerentes.



Jacaltecos. Foto: César Ramírez Morales.

La Antropología Física: disciplina en expansión

*Xabier Lizarraga Cruchaga **

«Si todos fuéramos iguales, el mundo se petrificaría; si todos fuéramos distintos el mundo se evaporaría. La vida parece necesitar para existir, para subsistir, de un modelo fijo y la posibilidad de crear variantes que desentonan, enriquecen y vivifican.»

Juan Gil-Albert: *Breviarium vitae*.

Una inquietud antropológica o, lo que es lo mismo, *una ansiedad del animal humano por conocerse y comprenderse a sí mismo* es, sin duda, una constante a lo largo de la historia; una constante psico-afectiva que deviene en disciplina plural (en el contexto occidental, de tradición tanto greco-latina como judeo-cristiana); en un principio de corte más bien filosófico y espiritual (mitológico, religioso), y posteriormente ciñéndose a una mirada inquisitiva y rigurosa, y en cierta medida especular, de y hacia *la naturaleza*. La Antropología, finalmente, cabe pensarla —por lo menos metafóricamente— como un espejo en el que nos vemos a nosotros mismos para encontrar respuestas a preguntas en relación a *qué y quiénes somos, cómo somos*. Es por ello que esa inquietud resulta ser inherente a la especie, y razón suficiente para el apelativo *sapiens*, así como componente crucial para la expansión geográfica y posterior predominio (hegemonía) del primate humano, en la medida en que, como anoté en otro momento y lugar:

«Al conocerse a sí mismo, en mayor medida de lo que llegan a conocerse otros animales, el *Homo sapiens* consigue sacar provecho de sus características físicas y de sus capacidades de acción y reflexión —en todos los sentidos del término—, tanto como de sus debilidades y de su reconocida fragilidad.»¹

Algunos antecedentes remotos de lo que hoy llamamos Antropología Física los podemos reconocer, por ejemplo, en autores como Herodoto (¿484-420? a.C.), quien no sólo observó y describió numerosas características físicas distintivas entre los individuos de distintos pueblos (griegos y egipcios, por ejemplo), sino que intentó explicarlas como relacionadas con (o producidas por) la acción de las diferencias del medio ambiente (clima, por ejemplo) sobre la biología; lo que hoy llamamos *influencia medioambiental*. No obstante, el nacimiento más formal de la Antropología Física podríamos ubicarlo en el siglo XVIII, a partir de la tradición de los filósofos naturalistas, y su consolidación como disciplina, por lo menos en términos institucionales, más concretamente en el siglo XIX, en el año de 1859, con la fundación, por Paul Broca (1824-1880), de la

* Investigador de la Dirección de Antropología Física-INAH

Sociedad Antropológica de París; coincidiendo con la publicación de *El origen de las especies* de Charles Darwin (1809-1882).² La antropometría [hoy tenida por una técnica] de Broca y la antropología criminal [una noción] de Cesare Lombroso (1835-1909), se apoyaban, firmemente, en la ya para entonces larga tradición del materialismo reduccionista de las ideas de René Descartes (1596-1650), en relación a la *bête machine*, y de Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751), respecto al *homme machine*.

En virtud de todo ello, la Antropología Física, por lo menos en sus orígenes académicos, es una disciplina que está en deuda con la noción de «mecanismo» y estrechamente vinculada a una mirada biológica que ofrece la idea de *un devenir hacia «el progreso»*; por lo que no es de extrañar que, en principio, el pensamiento y el hacer antropofísicos se aferren a aquellas técnicas que permiten una medición detallada de los cuerpos y de las estructuras y los rasgos somáticos, al tiempo que se preocupan y ocupan de hacer una rigurosa descripción de las formas, las proporciones, las funciones y los procesos fisiológicos. De hecho, podríamos decir que como disciplina nace de (y con) una obsesión por

la métrica anatómica y por la evaluación de las particularidades grupales de la especie *Homo sapiens*; concentrando su atención en el estudio de las semejanzas y las diferencias inter- e intraespecíficas. Todo lo cual, en un primer momento, permite pensar —más que en términos de «mismidad» y de «otredad»— en virtud y en función de ideas tales como «inferioridad» y «superioridad», «atavismos» y «desarrollos», «temperamentos» e «inteligencia»; características todas ellas que se pensaban (suponían) manifiestas y reflejadas en la fisonomía, en el tamaño del cerebro, en la raza, los sexos y las clases sociales, a través de las proporciones anatómicas y posibilidades de expresión: *a razas menos desarrolladas debían corresponder cerebros más pequeños y por tanto menos desarrollados, así como las mujeres debían ser menos inteligentes que los hombres en función de sus cráneos más pequeños, y las clases más bajas en la escala social debían tener frentes menos abombadas, más inclinadas, por un menor desarrollo de los lóbulos frontales, y en consecuencia menor capacidad de abstracción y asociación.*³ Ideas de tinte maniqueo y causalista que, poco a poco, inciden y llegan a regir las maneras de entender y explicar la realidad, por lo que incluso impregnan a mucha de la literatura del siglo XIX. Claros ejemplos de esto último son posibles de constatar en no pocas de las obras de Charles Dickens (1812-1870), Émile Zola [quien además de escritor era naturalista] (1840-1902) o Mary Anne Evans [más conocida como «George Eliot»] (1819-1880), pues como apunta Richard Lewontin:

«Las 'novelas experimentales' de Zola, como él las llamaba, fueron el resultado de avances registrados en la antropología física como disciplina científica y materialista...»⁴

Desde esos primeros tiempos, la Antropología Física se construye en torno al estudio de la especie humana en términos de su *politipia* y *polimorfia*, o lo que es lo mismo, de la posibilidad de clasificar a los grupos humanos en distintos *tipos* (por ejemplo, «las razas»), y en éstos, reconocer en los individuos múltiples variaciones, diversidad. Sin embargo, a lo largo de siglo y medio la Antropología Física ha ido expandiendo sus miras y sus alcances, sus intereses y posibilidades de investigación y análisis, ofreciendo otras miradas y *otra imagen de nosotros mismos*. En sus inicios centrada en una descripción biológica detallada, minuciosa, pero con el tiempo y los avances tanto tecnológicos como teóricos, la mirada antropofísica consigue superar algunos de sus dogmas primigenios, y madurar e interesarse también por aspectos no sólo cuantitativos sino cualitativos, e ir más allá de la descripción y la explicación unilineal,



Tojolabales. Foto: César Ramírez Morales.

causal, ampliando sus horizontes hasta tal punto que, hoy por hoy, en muchos casos podemos pensar que, sin abandonar sus preguntas e inquietudes primeras, además cumple una importante función transdisciplinaria, a modo de bisagra entre las llamadas *ciencias naturales* y *ciencias sociales*. Ofrece un ángulo de aproximación al complejo fenómeno humano, que conjuga lo biológico y lo psicológico con lo social y lo cultural ...*ciencia a caballo entre biología y sociedad*, dicen algunos.

En México, la concepción y constitución de una Antropología integral y plural (por lo menos a nivel discursivo), que abarca los diversos aspectos sociales, culturales y biológicos, ha permitido un intercambio y una relación más o menos permanente y estrecha con el resto de *las antropologías*: Arqueología, la Antropología Social, la Etnología, la Etnohistoria y la Lingüística; diversificando en gran medida el hacer del antropólogo físico, y estableciendo una distinción entre nuestra disciplina y otras perspectivas académicas, como la Biología Humana —qué única o prioritariamente atiende y se compromete con los aspectos biológicos del animal humano—.⁵ En otras palabras, aunque el hacer de los antropólogos físicos coincide ampliamente con otras (si no todas las) disciplinas biológicas, tanto en numerosos intereses y objetivos como en algunas metodologías y técnicas de estudio, también se ha visto en la necesidad de atender y vincular, cada vez más, los procesos de carácter biológico con los psíquicos y mentales, y siempre en relación con los devenires sociales y culturales. Ello, con el fin de generar un conocimiento que nos permita aprehender y comprender al animal humano (y por ende, a los grupos y los pueblos) en términos de la complejidad que supone ser un sujeto social o, en palabras de Aristóteles (384-322 a. C.) —que acuñara el término «*antropología*»—, un *zoon politikon*.

Ahora bien, por la historia misma de la Antropología Física en México, tan necesaria y estrechamente vinculada con la excavación y la perspectiva arqueológicas, con relativa frecuencia se tiende a fragmentarla absurdamente en dos campos (más que en dos líneas de investigación); dos campos muchas veces encontrados y pocas veces interactuantes, llegándose a hablar, incluso, de una Antropología «*en muerto*» (o *de la población antigua*) que reúne los intereses y las investigaciones realizadas a partir de los restos óseos;



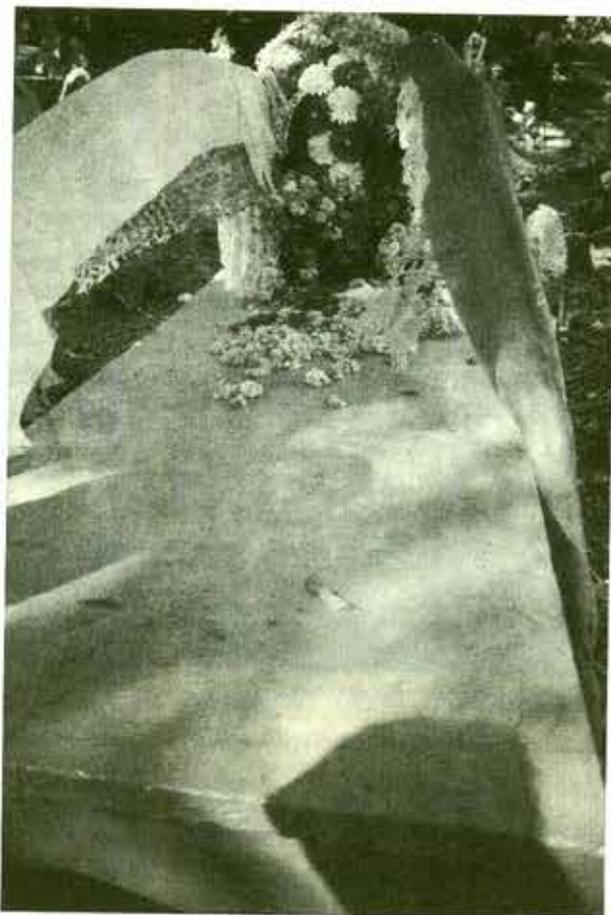
Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

y otra «*en vivo*» que atiende los aspectos, fenómenos y procesos observables en sujetos y poblaciones actuales.⁶ Y hasta fechas relativamente recientes, poco se ha trabajado en el plano teórico, en una discusión crí-



Tojolabales. Foto: César Ramírez Morales.

tica (epistemológica) del hacer antropológico y en la proposición de lineamientos y marcos teórico metodológicos que impulsen y reactiven no sólo el hacer académico, sino las maneras de pensar y tratar los fenómenos, los procesos, los problemas y las posibles explicaciones de las muy complejas relaciones biología-psicología-entorno (físico, social y cultural).



Jacaltecos. Foto: César Ramírez Morales.

Se defiende o no tal división (a todas luces, más convencional y operativa que real y útil), a lo largo de más de 60 años se ha dado en México una importante expansión y diversificación del hacer antropológico, ampliando el espectro de fenómenos y procesos (problemáticas) que se estudian, así como en relación a la profundidad de los análisis y las reflexiones. En la actualidad, en el campo de la Antropología Física (no sólo en México) se detallan campos, se generan nuevas líneas de investigación y se precisan los posibles alcances y las muchas aplicaciones de los diversos tipos de estudio que se realizan. Por lo mismo, aunque aún de manera bastante limitada (cuando no, tímida) incluso se ha visto estimulada e incrementada la discusión y la reflexión teórica y epistemológica, lo que permite establecer nuevas, plurales y fructíferas relaciones con otras muchas disciplinas y ciencias «no antropológicas» (v.g. con la Pediatría, la Oftalmología, la Genética, la Psicología, las Ciencias Forenses, la Ecología, la Historia, la Filosofía y las artes en general, por sólo mencionar algunas). Así, aunque en principio podemos (y debemos) seguir pensándola y definiéndola como *el estudio de la unidad y la variabilidad de la especie sapiens, en el tiempo y el espacio*, la Antropología Física ha conseguido incidir en un pensamiento plural sobre nosotros mismos (como especie y como grupos), que va más allá de establecer diferencias y distancias inter e intraespecíficas, abordando los numerosos procesos que experimentan, por un lado, el animal humano en tanto que especie, y por otro, las poblaciones, en tanto que grupos y sectores sociales. Procesos, por ejemplo, de herencia y microevolución, de crecimiento y desarrollo infantil y juvenil, del envejecimiento, de diversidad y variabilidad, abordando el estudio del mestizaje, las migraciones, la consti-

tución física, los problemas de salud, enfermedad y epidemiología, el comportamiento y la conducta, el deporte, etc.

Es en ese sentido, que la Antropología Física, hoy por hoy, se abre como amplio abanico sobre un casi ilimitado número de campos y líneas concretas de investigación, tales como:

**Raciología*, entendida hoy, más que como el estudio de las razas humana (noción, muy discutida en el seno académico), como el estudio de la diversidad biológica de la especie, en términos no sólo de la apariencia (fenotipos), sino también de cualidades bioecológicas; por lo que es posible incidir en áreas de planeación y desarrollo de estrategias en relación a la resistencia y vulnerabilidad a

la vida en las grandes alturas, enfermedades y otras presiones e influencias del entorno. Así como combatir numerosos prejuicios sociales (racismo) y actitudes xenófobas que derivan de ellos.

**Auxología* o estudio de los procesos y avatares del crecimiento y el desarrollo psico-físico de los individuos, no únicamente en relación a los incrementos de talla y peso, los alcances y las velocidades de los mismos, los funcionamientos y la maduración durante las distintas etapas cronológicas (desde el nacimiento hasta la edad adulta), sino en cómo todo ello se ve afectado (positiva o negativamente) por y en la relación con el entorno, que supone un contexto psico-socio-cultural (económico, nutricional, sanitario, emocional, etc.) permitiendo, por ejemplo, la elaboración de tablas apropiadas para uso pediátrico.

**Paleoantropología*, que se refiere al estudio de las diversas tendencias, sentidos y direcciones del proceso evolutivo, así como de las características singulares de los restos fósiles, y su ubicación geográfica temporal en el doble proceso de hominización y humanización primate; en términos bio-ecológicos y comportamentales. A partir de lo cual, es posible llegar a comprender la intrincada red y trama de fenómenos que supone el doble proceso que da singularidad a nuestra especie: *la hominización* (o adquisición de las características definitorias de *Homo*, y *la humanización* (o desarrollo cultural e histórico de la especie y de los grupos

en que ésta se diversifica a lo largo del tiempo).

**Ecología antropológica (o humana)*, entendida como el estudio de los factores, tanto físicos como socioculturales, que determinan o influyen en los contextos habitables por las poblaciones humanas; lo que supone pensar en términos de los componentes físico-bióticos, bio-sociales y socio-culturales, permeados y mediados por los afectos, las ideologías y las mentalidades que devienen en hegemónicas o de resistencia. Campo importante para la comprensión de los efectos que las acciones humanas producen en el entorno y cómo éste afecta positiva o negativamente al organismo humano y a los grupos, así como para idear y planear estrategias de defensa y conservación ambiental, tanto a nivel del paisaje (incluso urbano) como de la disposición y producción de recursos.

**Antropología molecular*, que permite el estudio de los fenómenos, a niveles moleculares —bioquímicos—, que dan forma y consistencia al organismo y a la especie. Área de investigación que se articula con otras numerosas disciplinas y que, finalmente, abre la posibilidad de comprender a profundidad microscópica nuestra realidad. Por consiguiente, los avances en este campo permiten ampliar, entre otros, nuestros conocimientos sobre evolución de la especie y los complejos procesos y fenómenos de microevolución.

**Genética antropológica (humana y de poblaciones)*, inseparable en más de un sentido de la anterior, este campo que se enriquece día a día, supone y permite el estudio de la heredabilidad de numerosos caracteres singulares de los grupos humanos, por lo que permite conocer los fenómenos y procesos de la herencia de rasgos en los diversos grupos humanos y, por tanto, incluso la posible predisposición a enfermedades, según grupos de edad, sexo o etnias. Asimismo, ofrece la oportunidad de rastrear en el tiempo y en el espacio algunos linajes y mestizajes, a nivel de poblaciones, o bien coadyuvar con procesos judiciales de muy diversos tipos.

**Osteología antropológica*, entendida como el estudio de las estructuras y características óseas humanas, que permite la reconstrucción de restos del pasado, el análisis de los rasgos distintivos de los grupos humanos, de los sexos y las edades; las características óseas de poblaciones antiguas o sobre individuos, ampliando incluso nuestro conocimiento de algunas costumbres y tradiciones culturales, tales como tipos de



Triquis. Foto: César Ramirez Morales.

enterramiento y deformación craneal intencionada, o bien rastrear e interpretar las huellas dejadas en el hueso por la exposición medioambiental, por tratamiento dado a los cuerpos y a los cadáveres (*tafonomía y antropología forense*) o por procesos patológicos (*osteopatología*). En ese sentido, deviene en importante herramienta para otras muchas disciplinas: las ciencias forenses y biomédicas en general, por un lado, y la arqueología y la historia, por otro, por sólo poner unos cuantos ejemplos.

**Antropología morfológica y somatología*, estudio plural de las características morfológicas del cuerpo humano; los tipos formales (en el sentido estricto del término) en que se pueden agrupar los individuos (*biotipología*), y los rasgos diferenciales entre ellos. Más que ofreciendo, permitiendo la posibilidad de comprender, por ejemplo, la manera en que tales diferencias devienen en cualidades, positivas, neutras o negativas, para la realización de y desempeño en ciertas actividades (v.g. uso y elaboración de herramientas o armas). Este tipo de estudio, por consiguiente, resulta más que imprescindible para otras áreas del conocimiento, en la medida en que no sólo permite elaborar algún tipo de clasificación de los rasgos de los grupos humanos (en conjunción, por ejemplo, con la raciólogía), sino que resulta coadyuvante en la reconstrucción forense e, incluso, para la discusión, argumentación y definición de cualquier estudio serio en torno a eso que hoy damos en llamar *estudios de género (o perspectiva de género)*, en la medida en que muchos de los estereotipos y mitos que se generan al respecto, responden a la imagen y a las características somáticas (y fisiológicas) de los sexos.

**Antropología aplicada y ergonomía* o el estudio de la relación cuerpo-espacio, cuerpo-actividad, cuerpo-

eficiencia. De ninguna manera desvinculada de los demás campos del hacer antropológico, éste no sólo se consolida y fortalece, sino que se torna cada día más importante, en tanto que permite explorar en qué medida afecta o puede mejorarse el diseño y hacer más eficiente el uso de los espacios y las cosas: muebles, herramientas, vehículos, ropa, edificios, etc. Es, por lo mismo, un área de investigación que incide (o debiera incidir) en estrategias económicas y políticas relacionadas a los muy diversos problemas habitacionales, laborales, educativos, recreativos, sanitarios y socioculturales en general, a los que nos enfrentamos todos (individuos y grupos) día a día. De hecho, cabría pensar que ninguna solución real a problemas en el vivir cotidiano puede ser ajeno a este tipo de estudio, en la medida en que *el cómo somos, el qué hacemos y el cómo nos sentimos* depende de la manera en que nos relacionamos con los espacios y los objetos.

**Antropología del comportamiento* o estudio de las capacidades y posibilidades responsivas y conductuales del ser humano, más que desde una perspectiva de salud-enfermedad (más propia de la psicología y la psiquiatría), desde una comprensión de las capacidades y posibilidades de expresión y acción, tanto de los individuos como tales (en cualquier circunstancia) como de los grupos y de la especie en general, en términos bio-psico-socio-culturales. Por consiguiente, este campo de estudio permite la interconexión a otros, en la medida en que abre la posibilidad de llegar a estudiar y, a la larga, comprender las dependencias y autonomías de los sujetos y los grupos en relación a los diversos componentes físicos, sociales, culturales y psicoafectivos que conforman y median el entorno. Y en

esa medida, deviene en herramienta para el análisis, la comprensión y el tratamiento de algunos problemas de tipo social, tales como la agresividad, la territorialidad, la sexualidad y la inquisitividad en sus múltiples y diferentes maneras de expresarse.

**Demografía antropológica*, que se refiere al estudio de la distribución humana en el espacio, en términos de población y densidad de la misma, distribución y desplazamientos geográficos, comportamiento reproductivo, fertilidad, natalidad, mortalidad, proporcionalidad entre sexos, edades, grupos étnicos, niveles socioeconómicos y socioculturales, etc. Todo ello en relación con las dinámicas y las lógicas de los fenómenos y procesos históricos y políticos, de las características culturales (ideológicas y tradicionales), de la disponibilidad y el acceso, entre otros, a recursos alimentarios, sanitarios, educativos e instrumentales. En consecuencia, va más allá de la demografía estadística (en el más inmediato y original sentido de lo estatal), por lo que permite no sólo conocer la realidad demográfica en el aquí y en el ahora, sino rastrear sus muy diversas dinámicas en el tiempo (*v.g.* paleodemografía y demografía histórica) y establecer las posibles conexiones entre tales dinámicas, los cambios en el entorno y en el vivir cotidiano de los grupos, y las realidades presentes.

**Primatología*, por lo general, tenida como especialidad del hacer de biólogos, pero de gran importancia para el pensar y el hacer antropológicos, se enfoca al estudio de la ubicación taxonómica y del parentesco evolutivo del ser humano con el resto de los simios y monos (los primates en general), desde una perspectiva que conjuga la mirada puramente biológica con perspectivas comportamentales.

Es en ese sentido, que permite profundizar en el conocimiento del lugar que ocupa (temporal y espacialmente) el animal humano en el universo primate, así como explorar y ampliar nuestra visión como *parte de una historia evolutiva y ecológica*, en términos de capacidades y posibilidades de comportamiento o, incluso, de nuestra susceptibilidad, posible exposición y respuestas a diversos agentes patógenos y a la manera en que experimentamos el padecimiento y el tratamiento de numerosas enfermedades (históricas o emergentes, ocasionales o endémicas); no tanto por la experimentación (tan discutida y mu-



Tojolabales. Foto: César Ramírez Morales.

chas veces reprobada) de medicamentos y terapias, sino por la proximidad y semejanza con nuestros más próximos parientes evolutivos. Asimismo, estos estudios nos permiten explorar y comprender nuestras maneras de relacionarnos entre nosotros mismos y de las formas de organización social que hemos desarrollado a través del proceso de humanización.

La sola enumeración de los diversos campos que, hoy por hoy, atraviesan y generan la mirada y el hacer antropofísico, puede ejemplificar, de manera sistemática, el gran abanico de inquietudes que mantienen viva y en desarrollo a una disciplina en constante expansión. Finalmente, todos estos campos (y otros muchos), en la medida en que necesariamente se entrecruzan y entrelazan, tienden a generar múltiples subespecializaciones y líneas de investigación aún más finas o particularizadas, con las oportunidades y los peligros que ello supone, en virtud de posibles aislamientos o facilidades de interacciones enriquecedoras con el resto de las disciplinas antropológicas y con otras áreas del conocimiento y el hacer humano, tales como política, economía, filosofía, historia y las artes en general.

NOTAS

¹ Lizarraga, X. «Antropología del comportamiento o El espejo móvil», en: López A., S., C. Serrano S. y L. Márquez M. (editores) (1996:374) *La Antropología Física en México. Estudios sobre la población antigua y contemporánea*. IIA, UNAM; México.

² Ver: Serrano C., E. y X. Lizarraga (1999) «Antropología Física: (Bio)ética y población. Reflexiones para un análisis epistemológico de la práctica científica, la responsabilidad y el compromiso.» en *Estudios de Antropología Biológica IX*, IIA-UNAM, INAH, AMAB, México.

³ Lewontin, R. (2001:25) *El sueño del genoma humano y otras ilusiones*. Editorial Paidós, Barcelona.

⁴ *Ibidem* (pg. 24).

⁵ Ver: Comas, J. y B. Méndez (1967) *Antropología Física y/o Biología Humana*, UNAM, México; y Lizarraga, C., X. (1999) «La Antropología Física y sus circuitos.», en *Estudios de Antropología Biológica IX*, IIA-UNAM, INAH, AMAB, México.

⁶ Ver: López A., S., C. Serrano S. y L. Márquez M. (editores) *Opus cit.*



Jacaltecos. Foto: César Ramírez Morales.



Jacaltecos. Foto: César Ramírez Morales.

Arqueología

*Mario Pérez Campa**

Historia de la arqueología

La arqueología tiene como propósito central la reconstrucción de la historia y características de las sociedades humanas desaparecidas con base en sus restos materiales; desde este enfoque la arqueología es tanto una disciplina histórica como antropológica. Como disciplina histórica su objeto central es el conocimiento del pasado del hombre, pero a diferencia de la Historia hace uso limitado de las fuentes escritas, ya que en muchos casos, y para la mayor parte del pasado de la humanidad, dichas fuentes no existen o son muy reducidas. Por lo que respecta a su carácter de disciplina antropológica se ocupa de la reconstrucción total de la cultura humana y sus procesos, ocurridos centralmente en el pasado. Por tanto, junto con la antropología social o cultural y la antropología física constituye uno de los componentes principales de la Antropología como ciencia que estudia la totalidad humana (C. Renfrew y P. Bahn, 1993: 9).

Para clarificar los conceptos arriba citados vale la pena la cita de Robert J. Braidwood de la universidad de Chicago:

El arqueólogo se interesa por las cosas y por las formas en que pueden ser utilizadas para reconstruir los tipos de vida de los pueblos antiguos. Desgraciadamente, la mayoría de los libros de historia centran su atención en los acontecimientos políticos, en la descripción de las guerras y los tratados y en las hazañas de Reyes y cardenales. Suelen decir muy poco sobre el modo de vida de una familia sencilla... esto se debe a que gran parte de la historia, en su sentido convencional, se sirve de fuentes escritas... una historia verdaderamente completa sobre los modos de vida de los pueblos sólo podrá realizarse si se estudia lo que las gentes escribieron de sí mismas, y también de lo que hicieron y crearon. Para llegar al conocimiento de ese largo periodo -que comprende el 99% de toda la historia humana antes de que los hombres aprendieran a escribir- solamente el estudio arqueológico de las cosas que las gentes hicieron y crearon puede conducirnos a una cierta comprensión de su historia.

Esta es una definición amplia de arqueología: el estudio de lo que el hombre hizo y creó con el fin de poder comprender globalmente su modo de vida... intento sugerir con esto que la arqueología es un medio para comprender las actividades de los seres humanos a través del estudio de lo que ellos mismos han hecho, en vez de tener en cuenta solamente lo que contaban... (Braidwood, Robert J., 1960: 4).

*Investigador de la Dirección de Estudios Arqueológicos - INAH

La arqueología, sin embargo, no tiene un límite preciso de tiempo en su aplicación: lo mismo puede trabajar sobre los restos de una fábrica del siglo XIX o XX, que sobre la remota historia del poblamiento del continente. El criterio central es la decisión del arqueólogo respecto al interés por cierto lugar o periodo, y a su capacidad y la de su disciplina para responder a los interrogantes de dicho momento, lo cual representa, en mucho, un problema de autocrítica (Celoria, F., 1970: 7).

Si bien la arqueología tiene como antecedente más remoto el coleccionismo del cual tenemos evidencias varios siglos antes de

Cristo, esta actividad fue transformando, paulatinamente, su interés del mero coleccionismo -con fines artísticos estéticos- a una búsqueda de ciertas explicaciones sobre el pasado, evidentes hacia 1400, durante el renacimiento europeo, en el cual surgió una gran curiosidad intelectual sobre la antigüedad grecorromana, especialmente desde un enfoque de historia del arte. Sin embargo, es sólo hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX que se estructura como una disciplina científica, e inicia un acelerado desarrollo, apoyado en muchos conocimientos de otras disciplinas como la geología, aunque el término en sí ya es usado a principios del siglo XVIII, concretamente, cuando Edward Lhwyd publicó su *Archaeologia*, en 1707 (Daniel G., 1974: 41); por su parte Alexandre Gordon en su *Itinerarium Septentrionale*, publicado en 1726, nos presenta ya una definición del término:

Teniendo en cuenta que la razón y la sabiduría son las características que diferencian a la humanidad de la parte menos noble del mundo animal, aquellas disciplinas que mejor favorezcan nuestro perfeccionamiento deberán merecernos mayor atención: entre ellas la antigüedad debe ocupar un lugar destacado, en especial la arqueología, que se ocupa de aquellos monumentos, o mejor aún inscripciones, que todavía se conservan... (Glyn Daniel, 1967: 14).

Una de las cuestiones que más colaboraron para la integración de las técnicas y conocimientos de la arqueología moderna fue la discusión entablada en Europa sobre la antigüedad del hombre. El francés, Jacques Boucher de Perthes, inspector de aduanas y considera-



Triqui. Chichahuaxtla, Oaxaca 1986. Foto: César Ramirez Morales.

do como el padre de la prehistoria europea, publicó en 1841 una serie de hallazgos en las canteras del río Somme que reportaban, sin ninguna duda, la asociación entre artefactos humanos y huesos de animales extinguidos, lo que evidenciaba la existencia del hombre mucho antes del diluvio mencionado por la Biblia.

Pero la publicación de *El origen de las especies* de Charles Darwin en 1859, seguida, en 1871, de *El origen del hombre* sentaron la base para una revolución conceptual encabezada por antropólogos y sociólogos como Lewis Henry Morgan, Edward Burnett Tylor y Herbert Spencer, quienes postularon la posibilidad de que así como las especies, entre ellas la propia humanidad, habían seguido una evolución claramente reconocible, sería plausible suponer que las sociedades humanas también hubieran seguido una evolución, la cual podía ser reconocible en comunidades aisladas o en los restos de pueblos lejanos a la tradición clásica.

La arqueología en México

En México el antecedente más antiguo de una excavación con finalidades de recuperación de información histórica es citado por Lorenzo Boturini quien asevera, en pleno siglo XVII, que el literato y erudito novohispano don Carlos de Sigüenza y Góngora practicó un túnel en la pirámide del sol, en 1675, a fin de corroborar que era una obra hecha por los antiguos mexicanos, (Schávelzon, 1983: 121-133). Cabe aclarar que las excavaciones posteriores del arqueólogo Manuel Gamio, a principios del siglo XX, apuntan a que dicho túnel se llevó a cabo en la Pirámide de la Luna.

Por su parte la arqueología oficial americana concede el privilegio de haber realizado la primer excavación con fines históricos en América a Thomas Je-

fferson, quien a finales del XVIII excavó montículos pertenecientes a la cultura de los indios americanos en Virginia, incluyendo en sus descripciones esbozos de estratigrafía y planteando la hipótesis de que sus constructores pudieron ser antepasados de los indígenas de su época (Brian M. Fagan, 1989: 137-138).

El ascenso al trono español de la dinastía de los Borbones acarrea un importante cambio en el estudio del pasado prehispánico: Carlos III ordena la exploración de las ruinas de Palenque hacia 1786 a cargo del capitán Antonio del río, y, entre 1805 y 1808, su sucesor, Carlos IV ordena al capitán Guillermo Dupaix la realización de varios recorridos por las ruinas, incluyendo una nueva exploración de Palenque.

En el siguiente extracto se ejemplifican las instrucciones dadas:

Sacar diseños exactos de los edificios y demás monumentos antiguos que conduzcan a la inteligencia de la historia del país... e indagar y descubrir cuanto se encuentre digno de la posteridad, relativo a las antigüedades de estos dominios antes de la conquista, examinando para ello los palacios, pirámides, sepulcros y estatuas que se puedan hallar convenientes para la ilustración de la historia antigua de este país.

Otro cambio importante es el suscitado a raíz del hallazgo en 1790 de la piedra del sol y la Coatlicue en la plaza mayor de México. A diferencia de la mala fortuna corrida por hallazgos anteriores, la nueva visión de la ilustración se impone y, por órdenes del virrey conde de Revillagigedo, el presbítero don Antonio de León y Gama participa en su rescate y publica su estudio en 1792. El llamado Calendario Azteca fue colocado en una torre de catedral y la Coatlicue fue enviada a la Real y Pontificia Universidad donde se enterró por decisión de sus religiosos.

Otro importante suceso lo constituye la creación de la junta de antigüedades a cuyo frente va a estar el mismo Guillermo Dupaix, hecho que sirve de antecedente del conservatorio de antigüedades, establecido en la Universidad en 1822 y transformado en Museo Nacional por órdenes de Guadalupe Victoria, primer presidente de México en 1825.



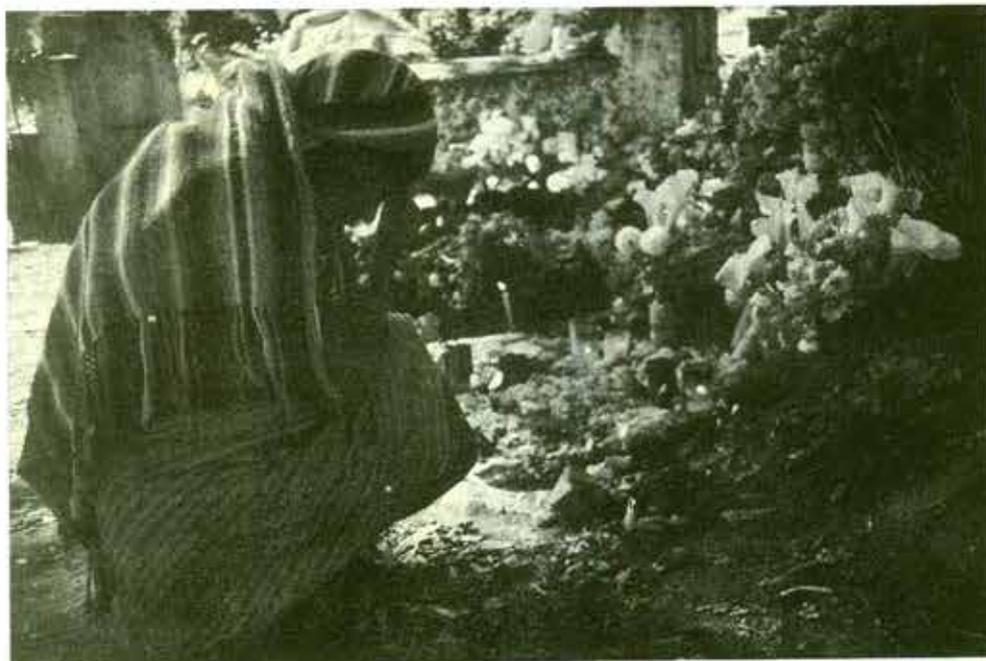
Tojolabales. Foto: César Ramírez Morales.

Durante los primeros 70 años del siglo XIX, en un México convulso entre sus guerras civiles intestinas y las inversiones extranjeras, la arqueología estuvo a cargo de una estirpe internacional de viajeros y estudiosos entre los que cabe destacar gente tan disímula como el conde Frederick de Waldeck, los célebres John Stephens y Frederick Caterwood, Brasseur de Bourbourg, y Desirée de Charnay, con el cual se inicia, propiamente, la arqueología y conservación científica en México. En ella, también, participan mexicanos como José María Melgar y Serrano quien estudió y trató de trasladar al Museo Nacional una cabeza olmeca de Tres Zapotes.

Pero otro cambio más sutil pero con implicaciones mucho mayores se había generado con la independencia: la arqueología se convirtió en una actividad bajo la tutela -y en épocas recientes, casi monopolio- del estado mexicano. Asimismo, desde 1827, y cuando se expide una ley que prohíbe la extracción de las antigüedades de la República, pasando por diversos reglamentos como los de 1864 y 1868, los cuales indican que todas las antigüedades no sean exploradas por particulares, el estado mexicano empieza a controlar, totalmente, el patrimonio prehispánico.

Por otro lado, el 17 de octubre de 1875 se nombra al primer Inspector de Monumentos de la República recayendo el nombramiento en el joven Leopoldo Batres, quien a partir de este momento y hasta 1911 será la máxima autoridad y arqueólogo oficial del gobierno porfirista; con él se forjarán muchas de las directrices estatales que hasta la fecha, de una u otra manera, encaminan a ciertas formas del quehacer de la arqueología nacional.

La época de Leopoldo Batres se caracteriza por los trabajos de conservación monumentales, de los cua-



Jacaltecos. Foto: César Ramírez Morales.

les el ejemplo más conocido es la restauración de la Pirámide del Sol de Teotihuacan, con motivo del centenario de la independencia, obras, todas ellas, indiscutiblemente influenciadas como hemos descubierto recientemente, por las políticas internacionales de conservación.

La revolución mexicana trae aparejada una ruptura fundamental con la aparición de una nueva figura paradigmática en la arqueología oficial: Manuel Gamio, el cual habiéndose iniciado como alumno del Museo Nacional y después, en 1909, de la flamante Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía americana, se traslada, en 1911, a la universidad de Columbia, donde entró en contacto con Franz Boas, destacado investigador de la corriente culturalista.

A partir de 1913, nombrado ya Inspector General de Monumentos, renueva la arqueología mexicana introduciendo la noción de la búsqueda de la cultura como totalidad y la necesidad de técnicas básicas como la estratigrafía y la reducción al mínimo de la reconstrucción. Su obra representativa la constituye el ambicioso estudio publicado bajo el título de *La población del valle de Teotihuacán*, en el cual se compendian los trabajos realizados por diversos investigadores de varias disciplinas entre 1914 y 1915 y, posteriormente, de 1917 a 1922.

En 1923, Gamio se separa de la arqueología. Sus trabajos son proseguidos por el equipo que formó, encabezado por el Ing. Reygadas Vértiz, continuando la exploración y consolidación de los grandes centros monumentales prehispánicos, fundados en la lógica de que habían sido lugares de actividades cívico-religiosas sin una ocupación constante.

Reygadas concedió la creación de la dirección de arqueología en 1926, transformada en 1929 en oficina

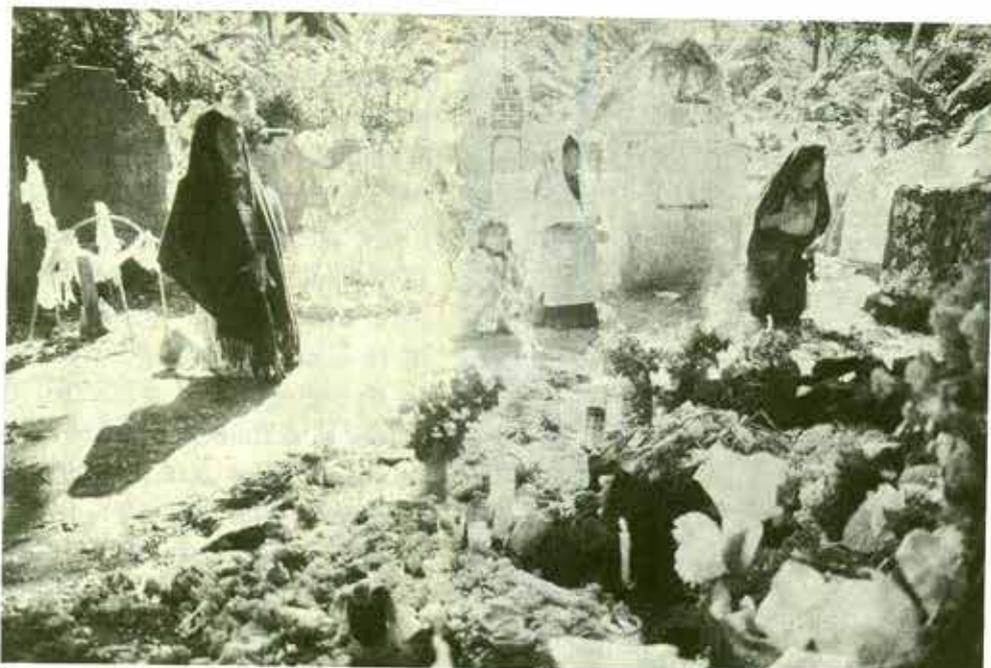
de monumentos prehispánicos, y en departamento, en 1930. Su jefatura es asumida, en 1931, por el arquitecto Ignacio Marquina. Su llegada forma parte de la oficialización de una nueva corriente de la arqueología mexicana, la cual, a partir de los años treinta, establece, como actividad principal de la arqueología oficial, la reconstrucción monumental basada en una noción de didáctica y comprensibilidad de los restos arqueológicos, sustentada, también, en el discurso oficial de la recuperación de los testimonios del grandioso pasado mexicano.

El trabajo que marca la nueva tónica y define como nueva figura

paradigmática a Alfonso Caso, es constituido por las excavaciones y reconstrucción de Monte Albán, entre 1931 y 1949. Sin embargo, Alfonso Caso representa una figura polifacética de altos vuelos académicos. Cabe mencionar que es fundador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional Indigenista, la Sociedad Mexicana de Antropología y la Escuela Nacional de Antropología e Historia. A su lado se formaron gentes de la talla de Ignacio Bernal, Jorge Acosta, Daniel Rubín de la Borbolla, Ponciano Salazar, Hugo Moedano y Carlos Margain entre otros. Esta corriente sustenta diversos principios teóricos, de los cuales se puede mencionar: la validez de utilizar el dato arqueológico como eje en la toma de decisiones, permitiéndose la reconstrucción total a partir de los datos existentes que son extrapolados para todo el monumento. Asimismo, se vuelve moda el dejar a la vista la época mejor conservada.

A raíz de la caída de la república española llegan a México diversos especialistas entre los que destacan arqueólogos formados en la tradición científica europea y arquitectos que preconizan la normatividad internacional en conservación de monumentos. De ellos, Armillas, Pedro Bosh y José Luis Lorenzo entran en conflicto con la arqueología oficial mexicana, a la que critican por su orientación reconstructivista al servicio del discurso oficial y de intereses como el turismo, generándose un enfrentamiento que concluirá, formalmente, en la década de los 70 con la llegada al quehacer gubernamental de arqueólogos formados en esta corriente crítica, reforzada, por un lado, por la búsqueda de una arqueología materialista y, por otro, por el surgimiento de la New Archaeology norteamericana.

Durante este conflicto el papel jugado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia resulta fun-



Jacaltecos. Foto: César Ramírez Morales.

damental, pues en ella se dirimieron y enriquecieron estas discusiones para beneficio de las nuevas generaciones de arqueólogos mexicanos, los cuales conocieron las más actuales tendencias teóricas y métodos de campo que ahora utilizan.

La arqueología actual

Desde el punto de vista de un buen número de especialistas de diversas disciplinas, la arqueología actual no ha alcanzado todavía a desarrollar un cuerpo teórico propio como para ser considerada una ciencia independiente. De hecho, se la sigue considerando como un método de la historia o de la antropología. Sin embargo, los propios arqueólogos consideran de que se en-

particulares de la arqueología mexicana.

Con el fin de obtener mayor claridad, presentaremos la arqueología a partir de sus métodos específicos, los cuales son observables en las etapas que -para efectos del estudio de una cultura- se cubren normalmente en un proyecto arqueológico y que de manera amplia son:

- a) formulación del proyecto
- b) prospección o estudio de campo
- c) excavación
- d) análisis de materiales
- e) difusión del conocimiento



Tojolabales. Foto: César Ramírez Morales.

cuentra en vías de generar una serie de teorías de rango medio en el campo de la observación y del análisis de contextos, constituyendo, en breve, un campo específico teórico que sustentará una metodología particular y la validez de la arqueología como ciencia independiente.

Como la citada discusión no es competencia de este artículo, además de que su doble filiación como disciplina enlazada tanto con antropología como con la historia quedó establecida en la primera parte de este ensayo, abordaremos las características de la arqueología actual, así como de algunas características

Para el caso mexicano resulta particularmente importante considerar los trabajos de conservación que se requieren efectuar tras la excavación de cualquier estructura arquitectónica, con el fin de garantizar su conservación y comprensión. Este aspecto, aparentemente consecuencia de la excavación arqueológica, ha sido el objetivo principal de muchos proyectos que, por razones coyunturales de Estado, han enfocado sus esfuerzos, esencialmente, a la restauración monumental, teniendo la investigación como complemento.

La conservación como actividad particular la tocaremos al final del apartado de excava-

ción, aunque consideramos que se puede hacer de ella, cuando menos, una metodología muy importante, e inclusive alcanzar un estatus cercano al de una ciencia por derecho propio.

Formulación del proyecto

La formulación del proyecto requiere del investigador un conocimiento profundo del marco general de la cultura que pretende estudiar, así como una sólida formación teórica en ciencias sociales. Con estas dos herramientas se formula el modelo de la realidad que se desea validar y se deciden los métodos arqueológicos que suministrarán — a partir de los materiales arqueológicos — el tipo de información que puede probar o modificar el modelo cultural en mente.

Lógicamente, se requiere de un profundo análisis bibliográfico que incluye los informes de investigaciones previas sobre dicho momento y cultura. Este antecedente permite la elección de la región donde suponemos ocurrió el fenómeno cultural de nuestro interés. Posteriormente, se formula un proyecto que cumpla con la normatividad vigente, y que, una vez sometido y aprobado por el Consejo de Arqueología en el caso mexicano, nos permita pasar a la etapa siguiente.

Prospección

La prospección tiene como antecedente inmediato la revisión bibliográfica del área de estudio y un cuidadoso análisis de la cartografía y fotos aéreas; con estos conocimientos, tanto de las características de la región (orografía, hidrografía, clima, flora, fauna y recursos de posible uso humano) así como de su historia cultural, se pueden formular modelos de geografía histórica que precisen la elección del área de estudio y afinen los objetivos particulares de la etapa inicial.

La prospección, conocida también como recorrido de superficie, consiste en recorrer el área de interés, registrando los montículos y asociaciones de material arqueológico, y tomando muestra de estos últimos, de acuerdo a técnicas estadísticas, cuyo objeto es evaluar el potencial de una localidad, zona o región con el fin de tener una primera aproximación a la cultura o culturas particulares y a las épocas en que ocuparon el territorio, además de su probable relación con el entorno; el recorrido de superficie nos permite recuperar una gran cantidad de información relevante para la decisión de los sitios a excavar.



Tojolabales. Foto: César Ramírez Morales.

Igualmente, una prospección bien realizada puede constituir el objetivo de un proyecto en sí mismo, ya que puede ser fuente de información suficiente para responder a los interrogantes más relevantes de una investigación, ya que nos informa del número y densidad de localidades en el área de estudio, con lo cual se tiene una primer aproximación al patrón de asentamiento. A su vez, la densidad y tipo de materiales arqueológicos en superficie, nos da una primera idea del tipo y características de los asentamientos, y de las actividades que en ellos se realizaban (domésticas, de producción especializada, ceremoniales, etc), además del conocimiento básico de la cultura a la que pertenecieron y su temporalidad.

De regreso al laboratorio se captura y analiza la información y materiales obtenidos y se procede a elegir las localidades más idóneas para confirmar las interpretaciones obtenidas del material de superficie, el cual, por lo general, presenta el problema de haber sido perturbado a lo largo de los siglos y no es, normalmente, representativo ni de todo el contexto ni de las etapas culturales previas que se encuentran a mayor profundidad. Por ello, la siguiente etapa de la investigación consiste en excavar los yacimientos tanto para confirmar las primeras inferencias, como para profundizar en ellas.

Excavación

La excavación es la técnica por excelencia de la arqueología: se funda en el conocimiento de ciertos principios físicos que postulan que a la destrucción o abandono de un asentamiento, ocurren modificaciones producidas por factores como la erosión, la deposición, la reocupación humana o natural por plantas animales que forman nuevos



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

horizontes o suelos sobre los ocupados con anterioridad; otro principio básico que se sustenta en el anterior es el de la deposición sucesiva, el cual nos dice que, normalmente, lo más antiguo queda cubierto por lo más reciente, lo que nos da una sucesión cultural y/o natural.



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

La excavación tiene por objeto registrar la progresión o secuencia en la cual los hechos históricos o fenómenos naturales ocurrieron. Se inicia trazando una cuadrícula de control y se eligen uno o varios puntos de excavación. Posteriormente, se retira la cubierta vegetal y se excava bajando, ya sea por capas naturales y culturales o por niveles métricos en caso de requerirlo la homogeneidad del estrato, registrando y dejando en su sitio o retirando los materiales arqueológicos, los cuales son fotografiados y dibujados además de registrados tridimensionalmente, al igual que los estratos o capas culturales y naturales

Cuando la excavación se reduce a pequeñas dimensiones y tiene como finalidad central conocer la secuencia estratigráfica o localizar algún elemento, se le llama pozo y cuando un pozo se extiende a lo largo de varios cuadros se le llama cala. Ambos tipos de excavación se consideran intensivos ya que en un área reducida aportan información de muy diferente naturaleza y temporalidad.

Cuando los pozos o trincheras localizan alguna capa de particular interés para los objetivos del proyecto, se realizará una excavación extensiva que consiste en seguir, horizontalmente, el estrato de nuestro interés para dejar a la vista los objetos, estructuras y áreas de actividad de una misma época, observando sus relaciones internas. Ésta representa, indudablemente, una técnica que nos permite un conocimiento profundo de los aspectos de cierta cultura.

La técnica de excavación se elige en función de la máxima recuperación de información. Para ello, debemos considerar que, debido a sus métodos particulares, el arqueólogo es el único historiador que arranca las hojas del libro de la historia conforme lo lee, y de la exacta transcripción que haga de lo observado, dependerá que alguien más pueda conocer estos hechos.

Actualmente, para recuperar la información se cuenta con gran cantidad de recursos especializados que van desde la fotografía y el dibujo, hasta el análisis de suelos que nos orientan sobre sus características y formación, análisis químicos que nos permiten determinar cierto tipo de actividades humanas, además del registro exhaustivo por profundidad y posición de todos los materiales obtenidos que nos informan de sus relaciones, complementados por una gran cantidad de mues-



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

tras de elementos culturales y naturales para diversos propósitos.

El enunciar todas las minucias que requiere una buena excavación arqueológica, desde la elección de herramientas y personal, hasta los tipos de registro, las medidas de protección del material localizado, los problemas de logística que incluye la elección, así como el registro y control de infinidad de recursos tanto materiales como humanos y financieros, rebasa con mucho la intención de este escrito y sólo es imaginable para quien se ha visto involucrado en esta actividad.

Una vez concluida la excavación se procede a la consolidación de los materiales que se dejarán expuestos tanto para conocimiento del gran público como para testimoniar la procedencia de la información obtenida y permitir estudios posteriores. La reglamentación actual pide que toda estructura arquitectónica que pretenda dejarse expuesta, deberá ser consolidada de acuerdo a las técnicas recomendadas por la experiencia de su uso, y el alcance de la intervención se funda en un conocimiento estricto de las características del elemento a intervenir, estando vedada por acuerdo internacional la reconstrucción fundada en hipótesis, permitiéndose como máximo los trabajos denominados de anastilosis: recomposición o reintegración a su lugar de los materiales cuya procedencia exacta se conoce.

Análisis de materiales

El análisis de los materiales arqueológicos tiene como objetivo central la formulación de una clasificación tipológica, que consiste en determinar los rasgos que comparten o diferencian a dichos elementos, partiendo del supuesto lógico de que toda sociedad humana está sujeta en su producción material al momento técnico que

vive, a los elementos materiales de que dispone, a la función que quiere satisfacer con el objeto y a su tradición cultural, lo cual nos permite identificar técnicas, materiales y preferencias formales y artísticas, además de la posible función a la que estuvo destinado, y que son características de una cultura en un momento histórico dado; incluso, este análisis detecta las variaciones al interior de la misma cultura.

Actualmente, la arqueología, en todas las etapas de su quehacer, pero particularmente para los análisis de gabinete, requiere del apoyo de múltiples disciplinas que

en sus respectivos campos cuentan con herramientas metodológicas y prácticas para apoyar el trabajo del arqueólogo. En esa medida, técnicas tan importantes como el fechamiento por radiocarbono o el análisis de polen son producto del avance de la física atómica o de la microscopía botánica, y son los especialistas en dicho campo los que suman el equipo y los conocimientos idóneos para apoyar a la arqueología.

Los materiales e información obtenidos en campo si bien son estudiados, como ya señalamos, por diversos especialistas, incluidos los antropólogos físicos que estudian los restos humanos o los epigrafistas que descifran inscripciones antiguas, entre otros, sólo adquieren su cabal importancia y se integran como totalidad explicativa bajo la visión del arqueólogo, quien tiene que convertir esa suma de cifras, datos e interpretaciones parciales en una visión totalizadora de la cultura bajo estudio. Por ello, la etapa final de todo proyecto arqueológico consiste en la producción de conocimientos en forma de monografías o libros temáticos y, finalmente, en libros de divulgación que ponen esta suma de conocimientos al alcance tanto especialistas como del público en general.

Difusión del conocimiento

El propósito final de la arqueología como el de todas las ciencias es la obtención de conocimientos y su posterior aplicación para beneficio de la sociedad; la primera parte de este enunciado, la arqueología, lo cumple a cabalidad: los museos están pletóricos de objetos que ilustran al visitante sobre la historia antigua y que son producto de las excavaciones arqueológicas. Igualmente, ya sea en forma de artículos especializados, libros de divulgación e inclusive narraciones de aventuras, la

arqueología ha puesto al alcance de todo tipo de públicos tanto los conocimientos que produce como los métodos y circunstancias en que se obtienen. Sin embargo, en esto no se diferencia mucho de la historia convencional.

Una vertiente a la cual los especialistas no dedican mucho esfuerzo es a la búsqueda de aplicaciones concretas para beneficio de la sociedad actual de los conocimientos del pasado. Más allá de constituir un experiencia histórica de la cual sacar lecciones para el presente, la arqueología por su minuciosidad nos lleva conocimientos muy amplios y, particularmente, casuísticos de cómo cada una de las culturas en las diferentes épocas de la humanidad, han observado y se han apropiado de un entorno particular cuyo conocimiento les permitió en la mayoría de los casos sobrevivir y prosperar, legándonos mucho de lo que ahora poseemos.

Sin embargo, muchas de sus soluciones y conocimientos podrían constituir soluciones y conocimientos para problemas actuales ya que compartimos el entorno y las necesidades básicas de nuestros antepasados; sus soluciones a la luz del progreso existente en muchas naciones podrían parecernos primitivas. Sin embargo, la mayoría de la población humana subsiste, actualmente, en circunstancias parecidas a las de esas culturas. Por ello, en terrenos como la medicina, la agricultura y la organización social del pasado tenemos, todavía, mucho que aprender.

A manera de ejemplo, resulta increíble que los mayas hayan creado en la selva una constelación de maravillosas ciudades, contando sólo con herramientas de piedra, y que nosotros estemos poniendo en peligro la supervivencia total de ese medio ambiente. Además, la arqueología demuestra que, desde el preclásico, los mayas descubrieron sistemas de agricultura intensiva. A uno de ellos, los arqueólogos hemos denominado de «campos levantados», técnica que permitía aprovechar las zonas pantanosas o de inundación, las cuales constituyen casi el 30% de la selva, llevándolas a producir hasta tres cosechas anuales sin agotar el suelo, lo que a todas luces representa una forma de aprovechamiento sustentable con altos niveles de eficiencia, en un tipo de terreno donde la agricultura actual con técnicas comunes no es posible.

Es importante que los arqueólogos recuperemos la noción de totalidad cultural y pongamos a disposición de la sociedad, tanto su historia como los conocimientos, producto de su experiencia concreta, viéndonos nuevamente como partícipes y no sólo como narradores de la historia.

Debemos recordar que la arqueología no sólo es una disciplina histórica sino también antropológica, y

en esa medida esta comprometida, ineludiblemente, con el hombre actual, heredero de las culturas antiguas.

Quisiera concluir con una cita de uno de los grandes antropólogos-arqueólogos actuales, y de quien tuve la fortuna de ser alumno, Carlos Navarrete, quien en su magistral y directo estilo dijo:

«Ya es hora de que sirväs de algo, de que no se te olvide que entre tanta miseria tenemos el privilegio de escribir por los muertos viejos y los muertos vivos, que podemos ser cronistas y testigos de todos los indios que hicieron una historia sin saber escribir. Que los que se levantaron hoy y fueron aplastados y vejados no queden mudos, que tan siquiera esté cerca un pinche arqueólogo y lo escriba. . . (C. Navarrete, 1978: 151).

BIBLIOGRAFÍA

- BRAIDWOOD, Robert J. *Archaeologist and what they do*, New York, Ed. Franklin Watts, 1950.
- CELORIA, Francis. *La arqueología*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1973.
- DANIEL, Glyn. *Historia de la arqueología, de los anticuarios*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- Fagan M., Brian. *La aventura de la arqueología*, Barcelona, Ed. National Geographic Society / Plaza y Janes, 1989.
- NAVARRETE, Carlos. *Temas de pesadilla y realidad en la arqueología mexicana*, México, en *Revista mexicana de estudios antropológicos*, Tomo XXIV:2, Sociedad Mexicana de Antropología, 1978.
- RENFREW, Colin y Bahn, Paul. *Arqueología, teorías, métodos y prácticas*, Madrid, Ediciones Akal, 1993.

La Etnología: una interpretación de la cultura

*Saúl Millán**

Hace algunas décadas, Clifford Geertz hizo notar que la trayectoria de la antropología no se ha caracterizado tanto por un consenso sobre sus objetos de estudio como por un continuo refinamiento del debate. Si esta trayectoria se ha desplazado sobre un campo sumamente vasto de disciplinas, que van de la historia a la arqueología y de la lingüística a la sociología, el debate que la acompaña ha terminado por trazar fronteras conceptuales entre ciencias que antes estuvieron emparentadas y que hoy sólo conservan un aire de familia. El resultado es un nuevo mapa del pensamiento social donde cada disciplina reconoce los vínculos que la unen con una genealogía, la cual está, a su vez, dispuesta a distinguir los linderos que le otorgan sentido e identidad a fin de solventar las ambigüedades que caracterizan a ese continente llamado antropología.

Históricamente, el término "antropología" se ha distinguido por dos concepciones distintas que aluden, por un lado, a esa parte de la filosofía que trata de interpretar el fenómeno humano en general y, por otro, al conjunto de investigaciones que reciben el nombre de etnología y que se refieren a la observación de las cul-



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

*Investigador de la Escuela Nacional de Antropología - INAH



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

turas ajenas al mundo occidental. Ambas definiciones son, sin embargo, suficientemente extensas para cubrir una gama de significados muy amplia, al grado que unos entienden por etnología lo que otros interpretan por antropología social, señalando que entre ambas disciplinas sólo existe una barrera de cristal.

Sin embargo, más allá de una concepción histórica que distingue tan sólo dos tradiciones nacionales, llamando "etnología" a aquello que los británicos identifican como "antropología social", es posible observar diferencias de fondo que no se limitan a sus designaciones. Estas diferencias, que son a un tiempo sutiles y complejas, expresan una tensión original que ha estado presente a lo largo de un siglo de reflexión antropológica y que consiste en saber si la antropología es una variante de la sociología o de la semiología, en el sentido que Ferdinand de Saussure daba a este término para anunciar una ciencia general de los signos en el seno de la vida social. Mientras la primera postura concibe a la antropología como una ciencia de la sociedad y la cultura que busca poner en orden los hechos observados, como sostenía Radcliff-Brown (1975), la segunda argumenta que la antropología no es una ciencia en busca de hechos sino de significaciones. De ahí que la primera tienda a privilegiar la dimensión social de los fenómenos que estudia, mientras la segunda se interroga, esencialmente, sobre su dimensión simbólica. La pregunta no va, en este caso, dirigida hacia el papel que desempeña un mito o un ritual en los mecanismos de la reproducción social, sino

hacia el sentido que se desprende de tal narración mítica o de tal ejecución ritual. Como observaba Lévi-Strauss hace más de treinta años: "no se trata aquí de hechos, sino de significaciones" (1968a:35).

La distancia entre una disciplina que se interroga sobre los mecanismos de la reproducción social y otra que se pregunta sobre el significado de los hechos sociales ha terminado por establecer fronteras que son a un tiempo políticas y conceptuales. Si las primeras distinguen a la tradición británica de la tradición francesa, las segundas atribuyen vocaciones distintas a la etnología y a la antropología social. De hecho, cuando Lévi-Strauss inaugura la cátedra de antropología social en el Colegio de Francia, arguye que nadie ha estado más cerca de definir esta disciplina que Ferdinand de Saussure en el momento de sentar las bases para una nueva ciencia llamada semiología. Mediante esta analogía, el etnólogo francés se deslinda de los atributos que Radcliff-Brown concedía a la antropología social y destina el ejercicio de la etnología a ese "dominio de la semiología que la lingüística no reivindica ya para sí" (Lévi-Strauss, 1968b:17). Los antiguos sistemas de parentesco que la antropología británica había examinado bajo la óptica de la sociología pasan a ser entonces "sistemas de signos" que la etnología reivindica a nombre de la semiología. De ahí que la nueva disciplina antropológica que habrá de recibir el nombre de *etnología* deba más a la lingüística de Saussure que a la sociología de Durkheim, cuya obra había sido la principal fuente de inspiración para la versión británica de la antropología social.



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

Definida como un ejercicio que se acerca más a la semiología que a la sociología, la etnología concibe a los grupos humanos en referencia a su diversidad, a la cual concede una función esencialmente significativa. En este caso, la variación se presenta como un elemento importante de la significación que el etnólogo procede a tratar como si fuera un lenguaje, es decir, un sistema de signos donde sólo existen diferencias significativas, según la clásica definición de Saussure. En este sentido, se entiende que un sistema de parentesco o una determinada tecnología agrícola puedan conformarse como un sistema de signos, en virtud de que ambos aspectos constituyen variaciones culturales en relación con esos mecanismos que una sociedad diferente emplearía para los mismos fines. La diversidad con que unos y otros se presentan a lo largo del tiempo y del espacio no sólo autoriza a la etnología a examinar las diferencias ahí donde otras disciplinas se interesan por las semejanzas, sino también otorga sentido a una noción que, bajo el nombre genérico de *cultura*, se erige como un objeto privilegiado de su reflexión.

Un etnólogo puede, en efecto, estudiar la economía o la demografía de una sociedad basándose en la revisión estadística de datos descriptivos. Sin embargo, para que su trabajo sea realmente etnológico, es necesario que considere a la economía o a la demografía en su relación con la cultura (Sperber, 1981:87). Este pequeño ingrediente tiene enormes repercusiones a la hora de trazar una frontera entre el campo de la etnología y los estudios económicos o demográficos,

pero también permite distinguir las preguntas que cada disciplina formula frente al mismo objeto de estudio. Así, mientras el demógrafo o el economista se interrogan sobre las causas que promueven un incremento de la población o un viraje en las relaciones productivas, el etnólogo percibe en esas variaciones el motivo de una representación que involucra las ideas de los participantes, argumentado que un acontecimiento es una relación entre algo que pasa y una pauta de significación que le es subyacente. Mediante este procedimiento, la etnología convierte a la producción o al crecimiento demográfico en un hecho cultural, en un fenómeno que entraña significados cuyo sentido no es ajeno al de otros hechos culturales. De ahí que una misa, una elección política o un partido de fútbol sean concebidos como eventos culturales, en la medida en que unos y otros conllevan un conjunto de creencias, ideas y representaciones que, desde el punto de vista de la etnología, son esenciales para comprender la naturaleza del fenómeno.

Si los hechos culturales son ante todo representaciones, en el sentido que se otorga a una danza o a un ritual como medios que expresan algo distinto de sus propias ejecuciones, la cultura se presenta para la etnología como una forma de lenguaje que tiene, a su vez, una función comunicativa. Desde esta perspectiva, lo que otras disciplinas perciben como transacciones económicas se interpretan como actos de comunicación que no sólo expresan la pertenencia de los actores a un mismo sistema social, sino también los principios de



Jacaltecos. Foto: César Ramírez Morales.

jerarquía o igualdad que están inmersos en esas transacciones. Como ha señalado Edmund Leach: si alguien me devuelve un regalo con un equivalente exacto, un vaso de cerveza a cambio de un vaso de cerveza, una tarjeta de felicitación a cambio de una tarjeta de felicitación, la conducta implicada expresa, en este caso, igualdad de estatus. "Pero si la reciprocidad implica dotes diferentes en especie —doy el esfuerzo del trabajo, me dan un salario—, la conducta expresa desigualdad de estatus" (Leach, 1978:9). La dimensión expresiva de las relaciones sociales es, sin embargo, algo más que un significado implícito en la transacción, ya que toda relación social contiene un campo de representaciones que es parte de su contenido y que constituye, además, una de las condiciones de su formación. El significado de los hechos sociales no es, por lo tanto, un dato agregado que el etnólogo infiere a partir de su observación, sino una parte constitutiva que hace posible las relaciones sociales. De ahí que, a diferencia de la sociología de Durkheim, la etnología no se empeña tanto en descifrar el carácter social de los símbolos como la naturaleza simbólica de la vida social, según la célebre fórmula de Claude Lévi-Strauss.

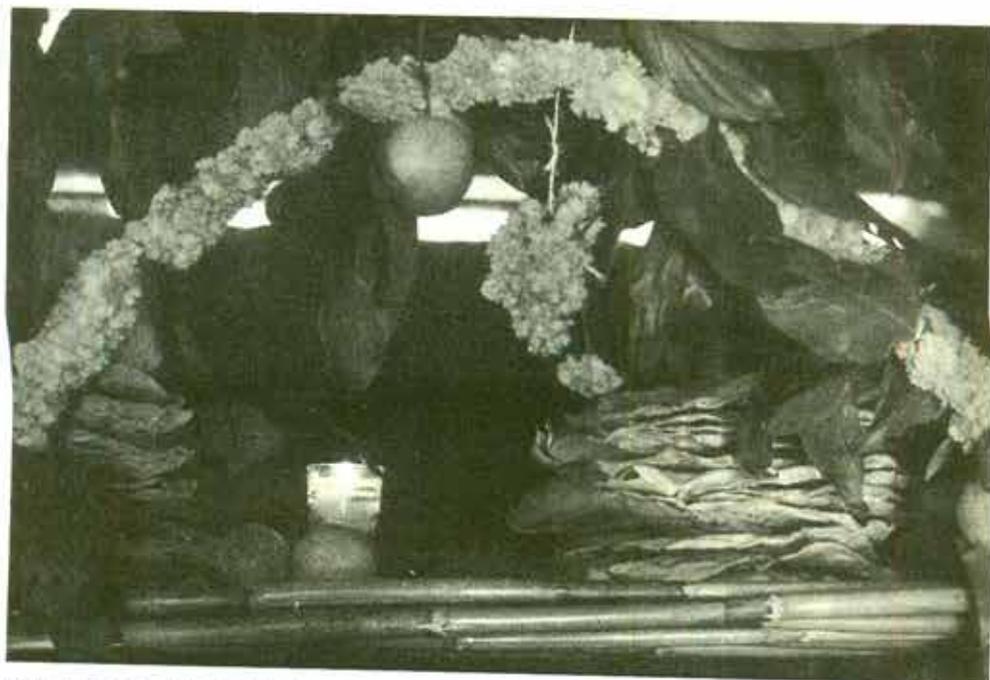
Al interrogarse sobre el significado de los hechos sociales, la etnología pasa a ser una forma novedosa de traducción entre culturas y lenguajes dispares. Aunque no existe un acuerdo explícito sobre los términos en que esta traducción se realiza, la mayoría de las posiciones parecen coincidir en que esta labor consiste en establecer una equivalencia de significados entre una conducta ajena y una conducta propia, de tal manera que las costumbres de una cultura extraña adquieren un sentido familiar para el repertorio de nuestra propia cultura. Algunos pueblos aus-

tralianos, por ejemplo, acostumbran llevar un bastón o una piedra que es tratada como si encarnara el alma del individuo. Si el bastón o la piedra se pierde, el individuo procede a pintarse como se pinta a los muertos durante los rituales fúnebres. Esta práctica, como observa Peter Winch, deja de parecernos absurda y sin sentido cuando consideramos que en nuestra sociedad un enamorado puede llevar un retrato o un mechón del cabello de su amada, y que tanto el retrato como el mechón pueden simbolizar para él su relación amorosa. El hecho de que el enamorado se sienta culpable y solicite el perdón de la

mujer en el momento en que el mechón o el retrato se extravían, no sólo establece un paralelismo con la práctica del aborigen australiano cuando "pierde su alma" (Winch, 1994:83), sino también vuelve equiparables los significados de dos conductas aparentemente extrañas. La traducción etnológica se convierte, en este caso, en un puente conceptual que vuelve inteligible el sentido oculto en el bastón o en la piedra, que de esta manera aparecen como los significantes de determinados significados.

La traducción que ejerce la etnología sobre diversos comportamientos culturales hace que la significación se vuelva un asunto teóricamente relevante. Pero, ¿qué significa "significar"? Las respuestas son aquí mucho menos homogéneas de lo que podría esperarse. Mientras algunos autores argumentan que la significación es ante todo la traducción de un código a otro (Lévi-Strauss, 1968a), otros asumen que es siempre el resultado de un ejercicio interpretativo (Geertz, 1987). Si la primera postura arguye que las significaciones culturales se producen mediante una conexión sistemática de los símbolos y conllevan, por lo tanto, operaciones similares a las del lenguaje articulado, la segunda estima que el campo del simbolismo debe limitarse a ese terreno donde la expresión lingüística se presta, por su doble sentido o sus sentidos múltiples, a un trabajo de interpretación (Ricoeur, 1970:19). En el primer caso, el análisis procede a examinar un conjunto de oposiciones pertinentes que se obtienen mediante el registro etnográfico, de tal manera que si una cultura identifica al norte y al sur como una diferencia equivalente entre lo masculino y lo femenino, estas oposiciones pueden a su vez aplicarse a las diferencias entre lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra y lo frío y lo

caliente. La significación se obtiene, entonces, mediante un *sistema de diferencias* que expresan la forma en que una cultura clasifica los elementos del universo y organiza su experiencia social a través de esas clasificaciones. Cada elemento se convierte en un vehículo de la significación, pero sólo en la medida en que se articula con otros elementos bajo la forma de una estructura. Desde esta perspectiva, las reglas de articulación que rigen a esta estructura son susceptibles de explicarse lógicamente y pueden, por lo tanto, transformar a los datos etnográficos en los materiales básicos de una ciencia de la cultura capaz



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

de examinar el comportamiento de los símbolos en el seno de la vida social.

Dan Sperber ha observado que, en una etnología concebida de esta manera, la cuestión fundamental no consiste tanto en saber qué significan los símbolos, sino en cómo logran los símbolos producir una significación (Sperber, 1987). La pregunta va más dirigida hacia la lógica de la conexión de los símbolos que hacia aquello que los símbolos expresan en un determinado contexto cultural. Mientras los estructuralistas argumentan que no hay significación posible sin la existencia de una gramática, otras opiniones lamentan que el análisis etnológico privilegie la sintaxis en detrimento de la semántica. En su opinión, el problema no sólo estriba en saber que el sur y el norte pueden ser oposiciones pertinentes para expresar lo femenino y lo masculino, sino en advertir que las nociones de feminidad y masculinidad pueden tener significados diferentes en contextos culturales divergentes. El sentido que una cultura atribuye a sus palabras y a sus actos no se obtiene, en este caso, mediante un sistema de oposiciones que omiten el punto de vista del nativo, sino mediante lo que Clifford Geertz ha llamado una "descripción densa" para referirse a esa descripción etnográfica en la cual, gracias a una cuidadosa atención al detalle y al contexto, se produce una integración entre la descripción y la interpretación (Geertz, 1987). El ejemplo más célebre lo constituye la descripción de un hombre que guiña un ojo para expresar algo a través de ese gesto. Dependiendo de la óptica, el acto puede describirse, simultáneamente, como un tic, una burla o una insinuación. Lo que hace diferente a una descripción superficial de una descripción densa es que la primera sólo percibe la contracción del ojo, mientras

la segunda interpreta el sentido de la burla o de la insinuación en la trama de significaciones que la hacen posible. Aquí, el ejercicio interpretativo se presenta como algo que media entre lo percibido y un bagaje de la memoria, donde el sujeto que interpreta es tan importante como el objeto de la interpretación.

Sin señalarlo explícitamente, la perspectiva de Geertz recupera la tradición etnológica de Franz Boas, quien había señalado, anteriormente, que cualquier resultado de la interpretación simbólica es subjetivo, ya que se ejecuta según el criterio y los conceptos que elige el intérprete. A diferencia de Boas, sin embargo, Geertz desconfía de los datos etnográficos como medios para construir una ciencia antropológica, argumentando que los "hechos" que el etnógrafo recoge sobre el terreno son también interpretaciones de segundo orden, es decir, "interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan o sienten" (1987:23). En este sentido, los datos etnográficos difieren, esencialmente, de los que la biología o la física emplean para constituirse en una actividad científica. De ahí que la comprensión de un hecho cultural no se exprese mediante leyes como la Boyle o mediante fuerzas como la de Volta, sino a través de construcciones discursivas como las que emplean Weber o Freud para descifrar el universo de significados en el que viven los calvinistas o los paranoicos (Geertz, 1994:34).

Las nuevas aproximaciones parecen minar las antiguas certezas que albergaban los proyectos científicos de la etnología, cuyo método se ha enfrentado con la dificultad de que es imposible describir un fenómeno cultural sin tomar en cuenta las ideas de los participantes. El problema inicia, como advierte Sperber, cuando se considera que las ideas no pueden ser ni descritas ni observadas, sino tan sólo comprendidas e interpretadas (Sperber, 1981). Pero si la observación etnográfica se torna una herramienta insuficiente para comprender las ideas y re-



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

presentaciones que dan sentido a un fenómeno cultural, ¿cuáles son los métodos que permiten identificar una representación que no existe en el repertorio de nuestra propia cultura? David Schneider sugiere que las palabras son la principal vía de acceso para identificar las "construcciones culturales" (sabemos, por ejemplo, que la noción de *espíritu* es una construcción cultural porque

tiene un nombre y ese nombre conlleva un significado). Pero las palabras, advierte, tienen una característica fundamental que es necesario considerar: nunca encierran un significado singular, excepto en un número limitado de circunstancias. De ahí que la labor de la etnografía consista en determinar qué significados sobrevienen en determinadas circunstancias y en qué forma "los diferentes significados de la palabra se conectan entre sí" (Schneider, 1968:4).

Un ejemplo etnográfico permite ilustrar mejor este punto. Los huaves de San Mateo del Mar designan con el nombre de *nichech* a ese elemento del sistema ceremonial que nosotros denominaríamos "ofrenda". *Nicheches*, pues, la ofrenda que el mayordomo deposita sobre el altar durante el transcurso de una festividad, así como las velas y las flores que el alcalde deposita a la orilla del mar en el momento de solicitar la lluvia. Hasta aquí nos encontramos en los márgenes de significación que la literatura antropológica atribuye a la noción de "ofrenda", en el sentido de un don que se confiere a la divinidad. Pero, entre los huaves, la palabra aparece también asociada a la última de las ceremonias mortuorias que cierra el ciclo de los ritos fúnebres, llamada *ajtepnichech*, así como a las estrellas que aparecen en el poniente durante el ocaso, conocidas también como *nich*.

En estas situaciones, la palabra adquiere connotaciones que ya no se ajustan a la noción antropológica de ofrenda, y que se encuentran relacionadas a las representaciones sobre la muerte y sobre el firmamento.

Acceder a este campo de significados es una tarea compleja que implica considerar tanto las exégesis de los huaves como las categorías lingüísticas que se po-

nen en juego para representar las ofrendas, la muerte o las estrellas. La lengua vernácula ofrece una vía de acceso a un conjunto de diferencias significativas que, difícilmente, podrían ser identificadas en un lenguaje ajeno al de la cultura que se pretende examinar. Pero la traducción de la lengua vernácula no es suficiente, porque funciona sólo en el universo del discurso donde estas construcciones culturales adquieren una dimensión simbólica. Ya se trate de las ofrendas como figuras del cielo o de la muerte, esos símbolos no se inscriben en el lenguaje como fisonomías directamente perceptibles, sino como significados culturalmente construidos. La tarea interpretativa no consiste en afirmar que la pa-

tchard, el etnógrafo se exime con demasiada facilidad del significado que los actores atribuyen a sus propios actos, al tiempo que engloba, en un solo término, distintos fenómenos que sólo tienen un parecido familiar. Abusando de un vocabulario técnico que sólo existe en el diccionario de nuestra propia disciplina, los etnólogos llamamos "sacrificio" a algo que se parece a otros actos descritos por la literatura etnográfica (Sperber, 1981). En este sentido general, el sacrificio azteca no difiere en esencia del sacrificio nuer, a pesar de que unos y otros puedan otorgarle un sentido divergente a sus acciones colectivas. Es posible que mediante este procedimiento la antropología acceda a explicaciones



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

labra *nichech* significa ofrenda, sino en reconstruir el conjunto de asociaciones que la expresión evoca cuando es empleada en una mayordomía o en un rito fúnebre. El etnógrafo sabe que la expresión tiene una función simbólica porque quiere decir otra cosa de lo que realmente dice, y es este doble sentido el que se convierte en el objeto de la interpretación. Interpretar el simbolismo de una cultura no equivale, por lo tanto, a descifrar el significado de un significante que puede observarse en el diccionario, sino a comprender el sentido latente que se oculta bajo el sentido manifiesto.

Las reservas que diferentes antropólogos contemporáneos mantienen hacia los datos etnográficos provienen de una tendencia a reducir el universo particular de los significados a fórmulas generales y ambivalentes. Los nuer, por ejemplo, emplean dos términos distintos para designar el acto de matar un animal y varias frases y palabras para nombrar las ceremonias que culminan la matanza. Al traducir todos estos actos bajo el término de "sacrificio", como lo hace Evans-Pri-

generales, pero también es cierto que puede perder una valiosa comprensión de los fenómenos culturales, a los cuales trata de volver inteligibles. La posibilidad de construir una teoría general del sacrificio implica que en ella estén considerados tanto el sacrificio nuer como el sacrificio azteca, pero en cada uno de estos casos la palabra sacrificio tiene un sentido distinto que exige una descripción más densa. Esta variación del sentido no sólo obliga a examinar el sacrificio en términos nativos, sino también obliga a renunciar a "todo esquema universal del sacrificio", como proponía Luc de Heusch en 1985.

Por estas razones, a muchos etnólogos nos sorprende la soltura con que arqueólogos e historiadores formulan la interpretación de sus datos, extrapolando categorías generales a contextos y culturas singulares. Se habla, en efecto, de ritos de sacrificio, tabús religiosos, dioses acuáticos y linajes ancestrales sin considerar que las nociones de sacrificio, divinidad y parentesco pueden presentar variaciones significativas con respecto

a nuestro propio repertorio analítico. Conscientes de esta dificultad, los nuevos historiadores recurren, cada vez más, a un procedimiento que es típicamente etnográfico y que consiste en descifrar significados ocultos en hechos y conductas, que, aparentemente, no tienen ningún sentido. Esta nueva lectura del pasado se obtiene a través de una descripción más densa de la historia, donde los determinantes culturales que soportan significativamente todo acontecimiento se unen a una cuidadosa atención al contexto y al detalle. En un estudio reciente sobre los nahuas después de la conquista, por ejemplo, Ja-



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

mes Lockhart subordina los antiguos parámetros de la historia a una detallada atención hacia las categorías que la persona y sus pares empleaban para clasificarse a sí mismos, advirtiendo que, únicamente, en la lengua original pueden detectarse esas categorías (1999:19). Aunque este precepto podría ser asumido, plenamente, por la etnografía contemporánea, ha sido formulado por un historiador, el cual ha encontrado en las categorías lingüísticas una vía de acceso para reconstruir cosmogonías, analizar rituales e interpretar pautas culturales.

Paul Ricoeur ha advertido, con razón, que hay simbolismo ahí donde la expresión lingüística se presta a un trabajo de interpretación, en virtud del doble sentido o de los sentidos múltiples que la acompañan. De ahí que el análisis del simbolismo no consista en establecer la relación del sentido con la cosa, sino en establecer la relación de un sentido con otro sentido (Ricoeur, 1970). La observación de Ricoeur obliga a preguntarnos si los historiadores y los antropólogos de las religiones no incurrimos en un error cuando afirmamos que la Virgen de Guadalupe es el significante contemporáneo de *Tonanztin* o cuando afirmamos que *Tlaloc* es el dios de la lluvia. En el primer caso, estamos interpretando el simbolismo de la Virgen de Guadalupe en relación a un referente que es en sí mismo un campo sumamente amplio de significados; en el segundo, estamos reduciendo el significado cultural que los nahuas otorgaban a Tlaloc a un referente natural. Sin embargo, para que exista una analogía entre la Virgen de Guadalupe y *Tonanztin* es necesario que exista una equivalencia entre sus significados, y que estos significados hayan sido interpretados, previamente, en el contexto de la cultura prehispánica y de la cultura

mexicana contemporánea. La equivalencia de significados entre ambas culturas pasa, sin embargo, por un proceso comparativo que no es fácil establecer, en virtud de que no contamos, actualmente, con ese discurso nahua donde las representaciones sobre *Tonanztin* adquieren una dimensión simbólica. Están, por supuesto, las fuentes, pero éstas son ya un ejercicio interpretativo de segundo orden, una interpretación externa de las interpretaciones locales. De ahí que, ante la ausencia de ese contexto cultural que nos falta, acudamos a las categorías propuestas por las crónicas coloniales para interpretar lo que un nahua quería decir cuando mencionaba a Tlaloc o a *Tonanztin*.

Los problemas que enfrentan arqueólogos e historiadores no son distintos a los que enfrentamos los etnólogos a la hora de examinar un fenómeno cultural. Nuestras interpretaciones son también de segundo orden, ya que el discurso de los informantes es de antemano una forma de interpretación. En buena medida, como ha señalado Sperber (1991), "el trabajo de los etnógrafos consiste tanto en coleccionar como en producir interpretaciones". Este atributo no convierte, forzosamente, a la etnografía en una profesión inútil o ilusoria, ya que todo etnógrafo es por definición un productor de sentido que media entre dos tradiciones culturales que no logran comprenderse. La «homogeneización metafísica del mundo», para emplear una expresión de Gianni Vattimo, ha hecho que las condiciones del diálogo cultural se vuelvan extremadamente complicadas. En una época que tiende a eliminar las diferencias culturales, el diálogo no resulta difícil a causa de la excesiva distancia de los interlocutores, sino a causa de una homogeneidad progresiva que convierte a los protagonistas en las repeticiones incesantes de un

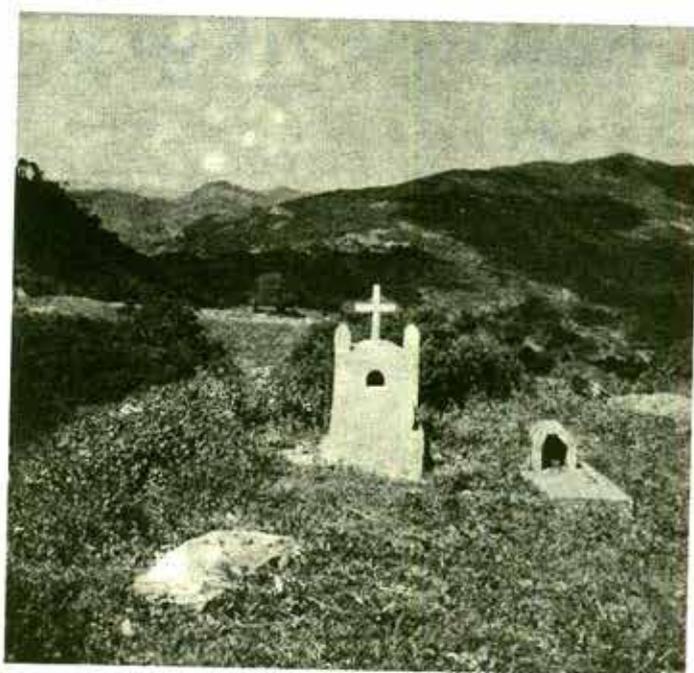


Jacaltecos. Foto: César Ramírez Morales.

mismo discurso. Al "coleccionar" interpretaciones, el etnólogo no sólo amplía el universo de significados del discurso humano, sino también pone de manifiesto una diversidad que se ve amenazada por la sombra de un mundo cada vez más homogéneo. Confrontado a la diversidad de grupos que estudia, el etnólogo tiene derecho a suponer que la uniformidad cultural no llega a producirse plenamente. «Hay —dice Jean Monod— un margen de diversidad pasado el cual las sociedades se desmenuzan, mientras que, si no llegan al mismo, se asfixian» (1970:13). A través del registro etnográfico, la etnología se convierte en la voz que expresa esa diversidad y valora su importancia en circunstancias donde la presencia del Otro se percibe en escenarios cada vez más familiares. De ahí que el efecto de diferenciación, más que la lejanía entre culturas distantes, haya provocado en los últimos años el desplazamiento de la mirada hacia esas zonas híbridas de las culturas donde la homogeneidad es sólo aparente. Mientras la etnología clásica estuvo enfocada hacia la defensa de la autenticidad de las culturas tribales, creyendo que defendía sus valores más persistentes, la nueva etnología advierte que lo que tiene ante sus ojos es sobre todo un conjunto de derivados, formas híbridas, supervivencias contaminadas de modernidad que han puesto en circulación los signos de un lenguaje diferente.

BIBLIOGRAFÍA

- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, México, 1987.
- . *Conocimiento local*, Ed. Paidós, Barcelona, 1994.
- HEUSH, Luc de. *Sacrifice in Africa: a structuralist approach*, Manchester University Press, Manchester, 1985.
- LEACH, Edmund. *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1968^a.
- . *Elogio de la antropología*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1968b.
- MONOD, Jean. *Los bargot*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1970.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *El método de la antropología social*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1975.
- RICOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Lingüística General*, México, Ed. Origen/Planeta, 1985.
- SCHNEIDER, David. *American Kinship*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1968.
- SPERBER, Dan. "Etnografía interpretativa y antropología teórica", *Alteridades 1*, UAM, 1991.
- . "L'Interprétation en anthropologie", *l'Homme*, No. XXI, 1981.
- WINCH, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994.



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

Las estructuras elementales de la antropología social: la caja negra

*Alejandro González Villarruel **

INTRODUCCIÓN

Intentar una descripción de la antropología social, de su objeto de estudio, de sus herramientas teórico-metodológicas y de sus aportaciones al conocimiento actual representa una aventura. Por eso, estas ideas no aspiran a obtener rango de trabajo académico, apoyado en citas de autores reconocidos y solventes. Más bien tratan de conformar un ensayo reflexivo y, a veces, vehemente sobre mi propia experiencia, la cual me ha llevado a cuestionar los derroteros en los que se encuentra nuestra disciplina y sus aportes al conocimiento científico. Asimismo, intento contestar a quiénes nos critican, los cuales cómo no creen en lo que ven, se dedican a inventar lo que no ven. No obstante, asumo que la antropología social no requiere de un defensor tan inerme como el que esto escribe: ella se defiende sola.

Suponga usted, anónimo lector, que un desprevenido e ingenuo visitante toca a la puerta de un connotado antropólogo y, en frío y sin anestesia, le arroja a este profesional de la disciplina científica las siguientes preguntas: "Y usted ¿a qué se dedica?" "¿Cómo le hace para lograrlo?" "¿De qué sirve lo que estudia?" Y, al final, como duda lapidaria: "¿Le recomendaría a algún joven estudiar la carrera que usted llevó a cabo?" Y más aún: "¿Podría alguien vivir de eso?" Estas preguntas no sólo deben ser respondidas sin ninguna ambigüedad en el salón de clase, sino también en los encuentros multidisciplinarios. Por eso, intentaré contestarlas tomando la sencillez como vehículo para explicar cosas complejas.

La caja negra de la antropología social

Un antropólogo no se pone, dizque muy imparcialmente, a buscar estructuras sociales, o mitos, o relaciones de poder por toda la superficie del planeta, ni siquiera en el territorio nacional. Los conceptos subyacentes tienen su origen en la mente y en la tradición científica. Es decir, sólo con un concepto *a priori* es posible construir el ámbito de estudio de esta disciplina. La antropología tiene como prelación inicial y fundacional al hombre. Pero no a cualquiera, sino a todos; no sólo a los iguales, sino a los distintos; no sólo a los que creen si no, también, a los que no creen. Estudia, en definitiva, la diversidad humana. La antropología social parte de que el hombre forma sociedades y culturas en algunos aspectos similares y, en otros más, distintos. Este principio permite asumir que la antropología es una ciencia humanista y tolerante; es decir, estudia hombres que viven asociados, que forman sociedades, instituciones sociales y culturales que, de alguna manera, cambian y permanecen a través del tiempo y la geografía. Por ello, de la diversidad se puede construir una ciencia.

* Subdirector de Etnografía del Museo Nacional de Antropología-INAH



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

Además, la antropología se basa en otro supuesto: todas las prácticas, comportamientos y creencias socioculturales suceden, han sucedido o pueden suceder en otras sociedades, en otras épocas o en otros lugares. La antropología construye, pues, su andamiaje teórico a partir de abstracciones de fenómenos socioculturales que ocurren en todas las sociedades actuales y en las pasadas. Instituciones y prácticas socioculturales como la familia, el incesto, la política, la violencia, la opresión y, aún, la guerra, no son fenómenos exclusivos de alguna sociedad o de algún momento histórico determinado. Son, con mucho, ejemplos de prácticas cotidianas en todas las sociedades. Así, la antropología se basa en el método comparativo: de lo que sucede una sola vez no se puede decir nada pero de lo que sucede en repetidas ocasiones, se construye una ciencia. No se estudian casos únicos sino repetidos, institucionalizados con mayor o menor complejidad.

De cómo se fue haciendo ciencia la antropología

La antropología social constituye una disciplina científica de carácter global, holístico y comparativo que trata de describir, explicar e interpretar el origen y desarrollo del hombre y las civilizaciones, así como las formas de vida, de comportamiento, de los diferentes grupos socioculturales antiguos y modernos. Esta meta demasiado pretenciosa es una tarea que nos ha heredado, de manera formal, el siglo XIX, cuando los primeros estudiosos de la diversidad cultural establecieron las bases de una nueva disciplina dedicada a dilucidar este enigma.

Asimismo, la antropología social es una disciplina que se ha desarrollado y definido de forma pau-

latina. El origen del término se puede encontrar en escritos de los antropólogos ingleses a principios del siglo XX, quienes trataban de derivar de la antropología general una rama de estudio que centrara su interés en los aspectos sociales de las —en aquel momento— llamadas *culturas primitivas contemporáneas*. Hacia finales de la Segunda Guerra Mundial se consolida como una ciencia especializada con rigor teórico y metodológico, centrada, sobre todo, en el estudio de las instituciones sociales de las sociedades no industrializadas.

Durante mucho tiempo, existió una oposición entre la antropología

social británica y la antropología cultural norteamericana, caracterizada por sus distintos enfoques teóricos: la primera por hacer énfasis en el estudio de las relaciones sociales; y la segunda, porque privilegió el análisis de la cultura. No obstante esa diferencia, ambas tradiciones científicas se han dedicado a describir, explicar e interpretar fenómenos socioculturales comunes con métodos y técnicas semejantes. Se trata, entonces, de una misma disciplina que se fue manifestando de forma diferente a partir de dos tradiciones científicas nacionales. Sin embargo, esta divergencia es cada vez menos notable y podemos utilizar los dos términos indistintamente.¹

En la actualidad, un antropólogo social analiza tanto la cultura como la estructura social de los distintos grupos humanos. Los antropólogos abordan temas tan diversos como las sociedades que estudian: las formas de adaptación ecológica, los diferentes tipos de organización social, los sistemas de mercados, las relaciones de poder, las manifestaciones religiosas, la mitología, el arte, entre muchos otros.

La totalidad de la información recabada por esta disciplina no tendría ningún sentido si no estuviera fincada en una finalidad: explicar las similitudes y diferencias, el cambio y la persistencia, los hechos y las percepciones sobre los mismos en los distintos sistemas socioculturales.

Finalmente, es importante subrayar que el antropólogo no debe reducirse a ser un científico o académico alejado, impolutamente, del compromiso social. La vocación antropológica tiene, en principio, una cierta dosis de exotismo. Es casi normal que aquellas personas que deciden dedicar su vida a esta disciplina estén interesadas en experimentar vivencias místicas y/o ten-

gan la esperanza de convertirse en sabios. Tales ilusiones deben dar paso a otro interés más legítimo: la intención y dedicación de todos los esfuerzos intelectuales para estudiar los problemas del mundo contemporáneo. La utilidad de los estudios antropológicos puede evidenciarse de distintas maneras, pero lo primordial debe ser la contribución para esclarecer y proponer soluciones a los problemas de las sociedades en que vivimos.

Antropología social: arte o ciencia

Nuestra disciplina trata de responder, en toda investigación, a dos preguntas fundamentales. Por una parte, intenta conocer cómo las cosas llegaron a ser como son. Por otra, cómo están interrelacionadas en el momento del estudio. Lo anterior no es una vaguedad; expresa, en otros términos, el que todo objeto, sujeto de estudio antropológico, debería incluir tanto los aspectos genético diacrónicos como los sincrónicos funcionales.²

Pongamos un ejemplo. Aquel ingenuo del que hablábamos al principio y que comenzó preguntando, merece colocar sus dudas en el plano de ejemplos mundanos, y no se nos ocurre otro que el fútbol³, *el juego del hombre*, o bien, *el de las patadas*, con el permiso del respetable. Al abordar este fenómeno sociocultural se debe tener claro que no será estudiado desde sus orígenes hasta la fecha, ni se indagará en todos los aspectos relacionados con él. Más bien se acotará el tema y el fútbol será analizado como reflejo de la cultura mexicana. Entonces, por un lado, se respondería a la cuestión de cómo llegó a ser lo que es en la actualidad. Y por otro se analizarían aspectos socioculturales tales como: política, economía, creencias populares e, incluso, religión, los cuales están ligados con el fútbol mexicano. Responder

a estas cuestiones de manera simultánea permite conocer, por una parte, qué aspectos de la historia política, económica y social dan cuenta de este fenómeno en la actualidad, a la vez que nos informamos sobre qué aspectos influyen en el fútbol o se influyen de él. Es por ello, que no se realizaría el estudio del progreso de este deporte, mito científico y evidente empíricamente, ni tampoco se diría que el fútbol refleja la economía como reducción simplista. Lo que se haría es una referencia a la evolución del fútbol como metáfora de la complejidad de la estructura social mexicana, lo cual resulta "un poco más complicado". Se puede decir que el fútbol

es resultado de una mezcla única de su historia particular y de sus niveles de complejidad al relacionarse con aspectos socioculturales diversos. Durante su estudio se identifican problemas y virtudes que vienen del pasado o que existen en el presente. Por último, se describiría el proceso de cambio que ha sufrido el significado de la palabra fútbol, la cual de ser un divertimento se convirtió en símbolo de la identidad nacional. En definitiva, se haría una densa descripción mucho menos divertida que el ver un partido de fútbol.

El laboratorio del antropólogo: la etnografía
Al igual que los químicos requieren del laboratorio para refinar sus conocimientos, al antropólogo le es inherente realizar trabajo de campo. La antropología debiera combinar la investigación de campo con la docencia; una y otra se necesitan mutuamente, porque la antropología es una disciplina científica con referente empírico. Precisamente, los métodos y técnicas de investigación de la antropología hacen la diferencia con respecto de las otras disciplinas sociales. Fundamentalmente, la



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

antropología sociocultural se ha identificado como una ciencia que genera su propia información a partir de que los antropólogos se integran, en mayor o menor medida, a los grupos sociales que estudian. Dada esta condición, los antropólogos obtienen información de tres niveles diferentes: el primero, lo que la gente hace; el segundo, lo que la gente piensa de lo que hace; y el tercero, lo que la gente cree que debería hacerse.

Los datos relevantes para conseguir una eficaz etnografía en antropología se valen de una serie de técnicas de investigación de campo: desde la seminal observación participante, hasta las más sofisticadas,

como la participativa; desde las que se definen más cualitativas, como la entrevista a profundidad o las historias de vida, a las de mayor peso cuantitativo, como las encuestas controladas. Lo que importa es lograr el acceso a la información fidedigna consiguiendo *rapport*, donde la etnografía representa la expresión total en la relación de investigador e investigados. De hecho, cabe mencionar que la etnografía está adquiriendo mayor popularidad respecto a otras disciplinas científicas. Particularmente, en la antropología contemporánea se busca conseguir una etnografía que involucre la voz de los otros, una que exprese el encuentro de variadas voces en una polifonía ecualizada.

Para contestar a nuestro acucioso interrogador debemos afirmar que el aprendizaje de trabajo de campo debe ser parte de la formación académica básica de todo antropólogo. Pero esto no significa que la enseñanza se limite a una serie de lecturas adecuadas sobre el tema, o que se le hagan algunas recomendaciones a los alumnos antes de su inminente salida a campo, tal y como usualmente lo hacía Evans-Pritchard: "en la inves-

Aportaciones de la Antropología social y su conocimiento local

El proceso de refinamiento de los métodos de investigación de campo y la lenta consolidación teórica han alcanzado un hito cuando suceden conflictos culturales y los estudiosos hurgan en la antropología para buscar cómo esta ciencia ha estudiado a la diversidad.

La antropología, con mucha razón, aunque con pocas esperanzas de ser escuchada, protesta contra la visión de que una nación debe ser homogénea y señala que ésta demuestra su ignorancia al aplicar derechos iguales para los desiguales. También, la antropología ha hecho implacables requisitorias contra todo tipo de colonialismo. Esta disciplina constituye un prodigioso avance para alertarnos sobre los excesos humanos, en los que la prepotencia, la intolerancia y la fuerza regulaban las relaciones humanas.

Gracias a la antropología sabemos sobre el acelerado proceso de globalización que se ha producido en el campo mexicano, una modernización rápida y radical que produce desarraigo y que, en nuestro país, no

ofrece compensación alguna a la destrucción de las formas tradicionales de vida y a la pérdida del papel de la religión, la vida social y política. Comprender esto, implica revisar el proceso y comprobar cómo ha generado pérdidas que sólo se pueden compensar mediante una cooperación permanente que den sentido al mundo.

Igualmente, con el conocimiento local que la antropología nos brinda, hemos descubierto la importancia y relevancia que tienen las poblaciones migrantes para el desarrollo de sus comunidades de origen. Las llamadas comunidades transnacionales tienen fuertes vínculos a través de la información, la reciprocidad y el apoyo

entre poblaciones distanciadas por fronteras nacionales. Con base en esta información, el significado del migrante se ha trastocado completamente.

Por otro lado, los estudios antropológicos han dado cuenta del proceso más vigoroso que se ha suscitado en la sociedad mexicana durante los últimos años. Me refiero a lo que algunos han llamado el engrosamiento de la sociedad civil, expresada en los movimientos sociales de todo tipo. Con las investigaciones empíricas, los antropólogos se han percatado del surgimiento de nuevos actores sociales: las agrupaciones de barrios urbanos, los movimien-



Jacaltecos. Foto: César Ramírez Morales.

tigación de campo no se enreden con mujeres y hiervan con cuidado el agua ". Ahora, y más que nunca, los profesores deben acompañar a los alumnos en sus investigaciones de campo, de tal manera que se traslade el aula al campo. Se enseña, se lee y se explica la organización social basada en el parentesco, al tiempo que los estudiantes realizan genealogías en el lugar. No obstante, hay confesar que la investigación etnográfica resulta inevitablemente compleja y altamente personalizada, pero los esfuerzos se encaminan, tanto en el aula como en el campo, a desarrollar vigorosos sistemas y técnicas de investigación cada vez más refinados.

tos ecologistas, los conflictos étnicos y los movimientos por la igualdad de género.

Para concluir

Quizá no he logrado contestar a todas las preguntas inicialmente planteadas, e incluso, sembré más, pero debo, sin embargo, cerrar esta reflexión haciendo hincapié en que la antropología social necesita de mucha pasión. No cualquiera puede ser antropólogo. Para serlo, se requiere de tolerancia, capacidad para remontar prejuicios, fuerza para liberar la imaginación, desechar los juicios de valor y potenciar la capacidad para hacer amigos, además de ser paciente y ofrecer votos de humildad. Escuchar todas las posiciones, observar cuidadosamente, leer el doble de muchísimo y disfrutar la experiencia de iniciar una nueva vida cada vez que comenzamos otra investigación son algunas de las tareas a las que nos debemos entregar.

Por ello, la antropología social y, en particular, sus profesionales, pueden dar cuenta de muchos de los aspectos sociales y culturales que nos preocupan en la actualidad, lo mismo en regiones urbanas que en remotos conglomerados rurales. Al igual que estudia una empresa, entra en el terreno de las instituciones políticas nacionales. También puede analizar la situación de un gremio de profesionales, a tal grado que podría hacerse antropología de los antropólogos. Invito, por esto, a que se haga una de nuestra no tan dilatada tradición científica mexicana. Con ello se podrían contestar aquellas cuestiones sobre las que me declaro incompetente: ¿por qué otras disciplinas sociales tienen más relevancia en la vida pública que la nuestra?, ¿por qué el mercado laboral es tan escaso y mal pagado?, y en ¿qué ámbitos ocupacionales se desenvuelven los antropólogos en la actualidad?

Dado el tiempo y la circunstancia de este escrito, y como axioma intrínseco a la antropología social, me exigí aquello que se antoja imposible y hasta a veces se califica de equivocado: ser realista, atenerme a los hechos, echar andar la razón con base en los hechos mismos. Hago públicos mi convicción, mi compromiso y mi pasión por mi profesión. No me resta más que arriesgar un último comentario: la antropología social tiene muchas facetas, puede definirse desde distintas posiciones, quizás una sea señalando que es lo que hacen los antropólogos. Sin embargo, yo prefiero decir que la antropología social es como el amor: nadie puede definirlo pero quienes lo hacen y sienten, saben a que se refieren.

NOTAS:

¹ A los antropólogos británicos les interesó analizar la estructura social a través del estudio del parentesco para después referirse a las percepciones sobre creencias y valores asociados a la misma. En contraste, para los culturalistas norteamericanos el interés se centraba en el estilo particular de cada sociedad, es decir, los patrones y rasgos culturales, para después inferir la organización y estructura social. Dicho de otra manera, los británicos comenzaron leyendo a Marx para después leer a Weber y, al contrario, los norteamericanos comenzaron leyendo a Dilthey para después leer a Marx.

² Estas ideas han sido reveladas en clase por el profesor César Huerta a lo largo de su dilatada trayectoria académica.

³ Deporte en que juegan dos equipos formados por once jugadores cada uno, procurando cada equipo lanzar con los pies un balón y hacerlo pasar entre dos señales puestas en el campo del equipo contrario.



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

Etnohistoria

Julieta Valle *



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

Para entrar en materia

El término etnohistoria surge en el medio antropológico norteamericano; sin embargo, el origen de la especialidad académica que lleva ese nombre en nuestro país puede concebirse como fruto de una tradición en investigación eminentemente mexicana, de tal modo que es posible afirmar que se trata del área antropológica más antigua en nuestro país. Sin duda, representa la rama del conocimiento social que da lugar más tempranamente a investigaciones y polémicas en México, mucho antes de la formalización de la etnología y la arqueología científica hacia el último tercio del siglo XIX. Ya para entonces personajes de la talla de José Fernando Ramírez, Francisco del Paso y Troncoso y Alfredo Chavero sentaban las bases para el conocimiento sistemático de nuestro pasado prehispánico, continuando y perfeccionando la labor de sus predecesores de la época colonial a través de una disciplina que, entonces, se conocía como «historia antigua de México».

Desde los albores de la reflexión científica sobre la sociedad, los eruditos mexicanos se percataron de la imposibilidad de reconstruir el devenir de los pueblos que habitaron estas latitudes en tiempos precolombinos mediante las técnicas y fuentes tradicionales del historiador, pues salvo por la existencia de una serie de crónicas redactadas durante el siglo XVI, virtualmente no existía documentación escrita que diese cuenta de aquellas culturas y sociedades. Muy pronto supieron que deberían escribir sus historias echando mano de todo vestigio a su alcance: las lenguas aborígenes, los restos materiales —monumentos y documentos pictográficos—, la especulación comparativa con otros pueblos cuyo pasado fuera mejor conocido. Esta forma de proceder, profusamente desarrollada durante el siglo XIX, se encontrará y enlazará, prometedoramente, con la joven ciencia antropológica que se instala en América Latina durante los años de la consolidación republicana. No pasarán muchos años antes de que se exprese en cátedras y cursos impartidos por los sabios de la época dentro del recinto del Museo Nacional, lejano antecesor del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Sin embargo, la designación de este tipo de estudios como «etnohistoria» ocurrirá hasta la década de los cincuenta del siglo XX, cuando el término se empieza a popularizar en el medio antropológico norteamericano. La creación de una especialidad académica con ese nombre dentro de la Escuela Nacional de Antropología e Historia viene poco más tarde. Posteriormente, la etnohistoria se constituyó en una licenciatura independiente, carácter que ha conservado hasta la fecha, al igual que la Dirección de Etnohistoria en tan-

* Investigadora de la Escuela Nacional de Antropología - INAH

to departamento de investigación específico del INAH, desde su creación en 1977.

Si bien es cierto que los precursores de la etnohistoria en México basaron su argumentación a favor de concebirla como una disciplina académica "con todas las de la ley" en la necesidad de contar con especialistas en historia prehispánica y de los indios durante la época colonial, es claro que hoy está animada por preocupaciones mucho más amplias. Con el paso del tiempo, ha venido construyendo numerosos objetos de estudio con pueblos y sectores sociales que, como las culturas previas al contacto con Occidente, carecen de registros escritos; además, los existentes no son comprensibles para el historiador convencional. En síntesis, se ha abocado a investigar el pasado de diversos grupos y actores sociales, excluidos de la historia hegemónica, aquélla que ha privilegiado la reconstrucción del devenir de las instituciones y del poder, echando mano, exclusivamente, de documentación escrita. Y puesto que tal manera de reconstruir el pasado ha sido severamente criticada en los últimos años, las aportaciones de la etnohistoria cobran hoy un relieve sin precedentes.

Si bien resulta sencillo distinguir a la etnohistoria del resto de las ramas de la antropología debido a su énfasis en los procesos del pasado, la relación entre aquélla y la historia no es fácil de enunciar para el momento actual. Hasta hace algunos años podía decirse que los indígenas tenían en común con las mujeres, los vagabundos y los obreros el hecho de que su pasado no era registrado ni tomado en consideración por la historiografía tradicional. Más en fechas recientes, la llamada "nueva historia" comenzó a aproximarse a su acontecer y a explicar algunos aspectos de su devenir, lo que para algunos significaba el fin de su divorcio de la etnohistoria. Para otros, esta última ya no tenía razón de ser, no obstante que contaba con un largo trecho recorrido en el uso de fuentes alternativas al documento escrito, en la construcción de un método que permitía explicar el pasado con una óptica eminentemente etnológica y en la exploración de analogías entre los pueblos vivos y las sociedades del pasado. Otros hemos creído que nuestra disciplina está más vigente que nunca y que ello se expresa en una enorme diversidad de intereses que reflejan la plural composición de las sociedades del pasado y del presente.

Los temas tradicionales de la etnohistoria siguen siendo objeto de investigación y reflexión entre nuestros especialistas, máxime cuando los avances de la arqueología, la lingüística y la antropología les permiten hoy nutrirse de un cúmulo mucho mayor de información que en el pasado. A su vez, la etnohistoria ha hecho aportaciones relevantes, sobre todo en lo que respecta al rescate, lectura e interpretación de fuentes escritas poco convencionales, como son los códices y documentos en caracteres latinos a los que hasta hace poco tiempo se les prestaba poca atención: estadísticas vitales, actas notariales, juicios inquisitoriales, mapas y testamentos. Por otro lado, ha explorado nuevos campos apoyada en su matriz antropológica ofreciendo una convincente interpretación cultural del pasado. Así, la etnohistoria de hoy puede definirse desde dos ángulos complementarios: como la lectura etnológica de los vestigios históricos, incluidos obviamente los documentos, y como el método que propone la confrontación y validación del dato documental con el etnográfico. En ambos sentidos, la etnohistoria enriquece a las ciencias



Jacaltecos. Foto: César Ramírez Morales.

sociales contemporáneas a la par que se define por su carácter interdisciplinario.

La etnohistoria, su razón de ser

El método etnohistórico se caracteriza por tener "un pie" en la historia y otro en la antropología. Tal propiedad ha sido descrita por sus especialistas como interdisciplinariedad. Hoy día, cuando el conjunto de las ciencias —exactas, naturales y sociales— se ven obligadas a integrarse unas con otras, se han acuñado nuevos conceptos para denominar al proceso de fusión de diferentes disciplinas y todo ello se ha convertido en

tema de discusión entre epistemólogos, metodólogos y filósofos de la ciencia. Esto representa un reto y una posibilidad para la etnohistoria, pues justamente en su calidad de interdisciplina reside su capacidad para efectuar aportes novedosos al conocimiento. Es lícito, pues, pensar a la etnohistoria como una forma vanguardista de hacer investigación social ya que, sin perder de vista el objeto de estudio que la define, procede conforme a cánones que hoy son punta de lanza en el desarrollo de las ciencias, particularmente en lo que respecta a la adopción de conceptos, técnicas y modelos teóricos de las disciplinas que le dieron origen. Entremos en algunos detalles.

Desde sus inicios, las ciencias sociales han sufrido un proceso de fragmentación ininterrumpida; de ese modo, ha surgido un vasto número de disciplinas abocadas a la comprensión de campos limitados del fenómeno social. Pero así como se ha dado la fragmentación, también se ha producido la recombinación de estas disciplinas especializadas en terrenos "híbridos", aún más especializados. Se trata —por mencionar los



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

más conocidos— de la historia económica, la sociolingüística, la antropología cognitiva y la etnohistoria. En otras palabras y por poner un ejemplo, ahí donde se "tocan" la historia y la economía podemos encontrar una "intersección" que da lugar a una interdisciplina, en este caso, la historia económica, muy especializada y, lo más importante, potencialmente superior a aquellas que le dan origen en cuanto a capacidad de innovación.

El lector se preguntará, escéptico: ¿por qué afirmar que las interdisciplinas son "superiores"? Fundamentalmente por dos razones. La primera porque, desde la perspectiva de numerosos especialistas, se ha veni-

do produciendo una especie de estancamiento en las disciplinas "clásicas" o "nucleares", aquellas que son herederas de la tradición positivista. La historia, la economía, la psicología ganaron mucho en el proceso de fragmentación de las ciencias sociales; se enseñorearon en sus particulares objetos de estudio y afinaron, progresivamente, las herramientas metodológicas y de carácter técnico que les permitían arribar a nuevos conocimientos. Pero sus objetos de estudio "típicos" terminaron por agotarse y sus métodos se han vuelto obsoletos a la luz de nuevas corrientes teóricas. Hoy ningún historiador serio se plantearía reescribir la historia de la conquista de México: Tenochtitlan, exclusivamente, con base en las cartas de Hernán Cortés. Si se consideran las cosas desde esta perspectiva, se observa el estancamiento de una disciplina siempre y cuando ésta no renuncie a sus viejos y gastados temas, problemas y procedimientos. Si nuestro investigador desea innovar deberá aproximarse a algún problema poco trabajado por la historia, es decir, salirse del núcleo de su disciplina y adentrarse en su periferia.

Hasta aquí hemos visto el problema en lo que concierne al objeto de estudio. Ahora pensémoslo en términos metodológicos. También se pueden hacer aportes al conocimiento si, ya sea conservando los temas tradicionales o construyendo otros nuevos, el investigador recurre a las disciplinas cercanas y toma prestado su bagaje conceptual, sus herramientas técnicas, o ambas cosas. De hecho, así es como surge una interdisciplina. Si volvemos a nuestro caso, el hipotético historiador al que nos hemos referido usaría, por decir algo, la psicología para comprender las motivaciones que llevaron a Cortés a escribir sus cartas, estaría haciendo historia

de las mentalidades, interdisciplina que se encuentra en las fronteras de dos campos del saber y que se realiza en su intersección. Y resulta que, en esta operación, se llenan lagunas que las disciplinas nucleares fueron dejando en su desarrollo. Nuestro investigador, al dejar de ser un "historiador a secas" y convertirse en un híbrido de historiador y psicólogo, o "historiador de las mentalidades", dio un salto que le permitió generar conocimiento sobre un asunto novedoso en vez de volvernos a contar la consabida historia del valiente joven extremeño que conquistó a un imperio con sólo un puñado de hombres.

Las necesidades actuales de especialización e innovación obligan, entonces, a las ciencias sociales a generar estos campos interdisciplinarios y desde ahí hacer nuevas propuestas metodológicas y construir objetos de estudio distintos a los tradicionales. Es en ese terreno en el que se mueve la etnohistoria. Veamos por qué fue necesario su surgimiento.

En las fronteras de la historia se encontraban los pueblos sin escritura, a los que era difícil acceder debido a la falta de documentación. En las fronteras de la antropología vivía el pasado de los pueblos "salvajes", al que no se atendía dadas las limitaciones de las más influyentes teorías y metodologías que ella misma había creado. Sin forzar demasiado las cosas, podemos ver que ahí hay una intersección: los "sin escritura" eran esencialmente los mismos que los "salvajes". Los problemas que se derivaban de lo anterior se hicieron patentes en Estados Unidos en 1946, cuando el Congreso de este país creó la Comisión de Reclamaciones de Tierras, que abrió las puertas para que los grupos indígenas pudieran exigir indemnizaciones por tratos fraudulentos o forzados en los que habían perdido sus tierras.

El proceso de reclamación fue largo y costoso, y se enfrentó a un escollo monumental: los tribunales sólo admitían documentos escritos como pruebas válidas. Por razones obvias, los indios no contaban con este tipo de evidencias, lo que colocaba a los litigios en un callejón sin salida. Pero también permitió, a un grupo de aventurados investigadores, plantearse un nuevo objeto de estudio que exigía métodos y técnicas propios.

Estos expertos, luego de fungir como peritos ante los tribunales, formaron la Sociedad Americana de Etnohistoriadores. Y su empresa consistió en que, siendo etnólogos calificados, se pusieron a estudiar exhaustivamente historia, robustecieron su aparato conceptual y su instrumental técnico con el objeto de sentar las bases para una "etnología diacrónica". Con el tiempo lograron atraer a historiadores que hicieron lo mismo en sentido inverso y el resultado fue que las dos disciplinas construyeron un puente, un campo híbrido superespecializado al que hasta hoy seguimos llamando etnohistoria.

Esta interdisciplina "tomó prestado" de las dos ciencias que le dieron origen y generó un método parti-

cular para abordar un área temática que, por cierto, resultó mucho más extensa de lo que se pensaba en un principio, tanto que hoy podemos encontrar etnohistoriadores especialistas en códices que se han hibridado con los epigrafistas, en sistemas agrícolas, -cercaños a los agrónomos- en sociedad colonial, emparentados con los historiadores sociales, y hasta en grupos marginales urbanos, instalados en las fronteras de la sociología urbana.

El movimiento no cesa: la especialización, la recombinación, la conversión de campos interdisciplinarios en nuevas disciplinas son fenómenos que llevan al progreso de la ciencia. Por lo tanto, la moraleja de todo esto es que, puesto que ya no podemos ser enciclopedistas, lo mejor es buscar las lagunas que dejaron las disciplinas decimonónicas e instalarnos ahí como especialistas interdisciplinarios. Eso hemos hecho, con éxito, los etnohistoriadores en Estados Unidos, en Francia, en África y, por supuesto, en México.



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

México, un país con etnohistoria.

La plena inserción de la etnohistoria como una disciplina aceptada en el medio académico mexicano no fue fácil. Su propia definición fue motivo de acalorados debates y, hasta ahora, muchos especialistas en el pasado de los pueblos indios prefieren llamarse a sí mismos etnólogos o historiadores. Parte de esta polémica se tradujo en intentos, unos más afortunados que otros, por establecer las características peculiares de esta especialidad y marcar de manera definitiva y contundente las fronteras que la separaban de las ciencias que le son más cercanas. Nosotros preferimos seguir pen-

sándola como un área de comunión, no de separación y, por eso, optamos por sumarnos al criterio de María de los Ángeles Romero Frizzi, quien propone que:

Etnohistoria es el conjunto de procesos mentales que nos acercan a la historia del «otro»; es el método que nos conduce a entender el pasado de aquel que ha heredado una cultura distinta a la nuestra. La etnohistoria trata de descubrir en los documentos escritos por una sociedad y una cultura, los principios y las maneras de ser y de pensar de otra sociedad y otra cultura. Es el esfuerzo por descubrir en los documentos escritos o pictográficos un pensamiento diferente pero igual en derecho... Es el deseo de entender lo más objetivamente posible el documento y de imaginar lo que nunca se puso por escrito...

Para recuperar la voz del indígena entre los renglones incomprensibles de los documentos hay que acercarnos primero al pensamiento mesoamericano. Nada difícil



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

de enunciar y de realizar. Uno de los caminos para conocer la mentalidad indígena de ayer es entender la cultura mesoamericana de hoy y esto es posible a través del trabajo etnográfico y del estudio de las lenguas. El etnohistoriador debe acercarse a la cultura y al pensamiento indígena contemporáneos. A pesar de los muchos cambios que han sufrido los pueblos indígenas en el curso de tantos años, su cultura está viva. El proceso de aculturación varía de un grupo a otro: quien ha perdido todo, el que ha hecho propio lo ajeno incorporándolo creativamente, y quien se resiste al mínimo cambio. La cultura indígena palpita como la de cual-

quier sociedad, pero sigue conservando, en mayor o menor grado, elementos propios con origen en la época prehispánica. Aunque obviamente los grupos étnicos de hoy son distintos de los coloniales, están más cerca de sus antepasados que nosotros. Es aquí donde se unen los caminos de la historia y de la antropología para dar origen a la etnohistoria. No se trata, solamente, de aplicar a la sociedad indígena los conceptos que hemos elaborado sobre estructura social, instituciones y funciones; es más que eso: penetrar en el pensamiento, la filosofía y las categorías indígenas.

Bajo esta panorámica, en nuestro país se creó durante la década de los 60' la especialidad de etnohistoria, como una de las áreas de conocimiento que cubría la Maestría en Ciencias Antropológicas, impartida, primero, en el recinto del Museo de la calle de Moneda 13, a un costado de Palacio Nacional en el centro de la Ciudad de México, y luego en el flamante Museo Nacional de Antropología de Chapultepec. Durante la década siguiente, se discutió mucho la forma más adecuada de contemporizar la formación y el grado académico que ofrecía

la escuela. En ese contexto, el maestro Carlos Martínez Marín abogó por la formación de una carrera de etnohistoria, haciendo confluir en una propuesta disciplinaria los estudios de historia antigua de México y los avances de la «etnología diacrónica» norteamericana. Y paralelamente, otros especialistas se abocaban a la tarea de concebir un área de investigación dedicada, exclusivamente, a temas y problemas etnohistóricos dentro del INAH.

Los años han pasado y el etnohistoriador de hoy está formado para desempeñarse como especialista en el manejo de fuentes muy diversas. Es también un profesional que se plantea problemas teóricos y de explicación histórica a los que es capaz de acceder a través de ángulos novedosos. Por lo tanto, la gama de espacios de desempeño profesional en el que se inserta es muy vasta. Pero ello no obsta para que buena parte de los etnohistoriadores mexicanos se hayan desarrollado como expertos de alta calificación en el manejo de documentación de archivo, manuscritos en lenguas indígenas y códices. De ese modo, instituciones como el Archivo General de la Nación, el del Ayuntamiento, el de la Secretaría de Salud, los de Notarías y los del Poder Judicial son espacios donde, frecuentemente, son requeridos y empleados. Lo mismo sucede

de enunciar y de realizar. Uno de los caminos para conocer la mentalidad indígena de ayer es entender la cultura mesoamericana de hoy y esto es posible a través del trabajo etnográfico y del estudio de las lenguas. El etnohistoriador debe acercarse a la cultura y al pensamiento indígena contemporáneos. A pesar de los muchos cambios que han sufrido los pueblos indígenas en el curso de tantos años, su cultura está viva. El proceso de aculturación varía de un grupo a otro: quien ha perdido todo, el que ha hecho propio lo ajeno incorporándolo creativamente, y quien se resiste al mínimo cambio. La cultura indígena palpita como la de cual-

en bibliotecas que cuentan con acervos coloniales o materiales pictográficos.

Dentro de una línea de trabajo paralela cabe destacar la participación de etnohistoriadores en equipos interdisciplinarios de investigación, difusión de la cultura y diseño museográfico. Además, recientemente, se ha iniciado la exploración de campos ligados a problemas contemporáneos, como puede ser el rastreo de usos y costumbres jurídicas en regiones indígenas, con fines de resolución de conflictos entre el derecho positivo y el consuetudinario, o la localización, interpretación y validación de títulos y mapas coloniales que sirvan como pruebas en litigios por la tierra. Este tipo de actividades ya cuentan con una cierta tradición en el marco de Organismos no Gubernamentales vinculados con la problemática indígena, pero, recientemente, han sido practicadas también por dependencias públicas como el Instituto Nacional Indigenista.

Por lo que respecta a la investigación científica, se llevan a cabo trabajos de carácter etnohistórico en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, numerosas universidades del interior de la República —entre las que destaca la Autónoma de Yucatán, por sus aportaciones al conocimiento de la historia colonial y decimonónica de la Península— y, naturalmente, el INAH, a través de sus diferentes áreas y centros de investigación.



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

El INAH y sus investigaciones etnohistóricas

No obstante que existe dentro del INAH una Dirección de Etnohistoria creada hace poco más de dos décadas, debido a la propia historia de la disciplina, no toda la investigación del área se realiza ahí. De hecho, una parte significativa se ha llevado a cabo en los Centros INAH, lo que ha permitido que contemos con un vasto número de investigaciones que ostentan un claro énfasis regional. Sin duda, esta característica ha expandido las posibilidades de este ámbito de conocimiento, además de que nos ofrece un panorama cada vez más rico y completo de la historia indígena y de otros grupos subalternos.

Entre los centros del interior de la república en los que actualmente se realizan investigaciones etnohistóricas se encuentran Oaxaca, Michoacán, Chiapas, Puebla, Yucatán, Jalisco, Veracruz y Colima. Su sola

mención permite avizorar la variedad de temáticas y grupos étnicos y sociales con los que se trabaja. Pero además, cabe señalar que los periodos estudiados, que abarcan desde finales de la era prehispánica hasta nuestros días, juegan también un papel destacado en la diversidad de fuentes y enfoques empleados.

Otras áreas del INAH también cuentan entre sus filas a destacados etnohistoriadores y a profesionales de la historia, la arqueología y la etnología que en la práctica hacen etnohistoria. A manera de ejemplos podemos mencionar a las escuelas Nacional de Antropología e Historia y la de Antropología de Chihuahua, la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, la Subdirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas, el Museo Nacional de las Culturas, la Coordinación Nacional de Restauración y la de Estudios Históricos, y las Direcciones de Investigación y Conservación del Patrimonio Arqueológico, de Lingüística, de

Etnología y Antropología Social y, naturalmente, de Etnohistoria. Como en los centros regionales, en estas áreas se realizan investigaciones que abarcan problemas, zonas geográficas y periodos históricos muy diversos. Acaso la singularidad sea que en algunas de ellas comienzan a sentarse las bases, por cierto muy prometedoras, para la organización de equipos destinados a la realización de investigaciones colectivas. Es el caso, por ejemplo, de los especialistas en códices, quienes trabajan de manera coordinada desde hace varios años y de un grupo con sede en la Dirección de Etnología y Antropología Social que trata con problemas históricos concernientes a la población de origen africano.

Entre las investigaciones que se concentran en la Dirección de Etnohistoria se cuentan la ya citada sobre códices, a los que se analiza desde diferentes enfoques y con propósitos diversos. Asimismo, existen investigaciones concernientes al periodo prehispánico tardío en el centro de México, en relación al comercio, la economía y la organización política y territorial. También tienen sede ahí pesquisas sobre etnografía histórica, usos de plantas y con relación al devenir de la nobleza indígena durante el periodo colonial. Finalmente, en ese lugar, como en la mayor parte de los centros en los que existen proyectos etnohistóricos, se otorga un lugar muy importante a la tarea de rescatar, difundir y preservar la integridad de documentos históricos de todo tipo. Es en este sentido que la etnohistoria se hermana con el resto de las ciencias antropológicas en la altísima tarea de velar por el patrimonio cultural de nuestro país.



Triquis. Foto: César Ramírez Morales.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo. *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, UV-FCE- INI-Gobierno del estado de Veracruz (Obra Antropológica VI), 1992.

AUGÉ, Marc. "El espacio histórico de la antropología y el tiempo antropológico de la historia" en *Cuicuilco nueva época* 1-1, mayo agosto de 1994, pp.11- 26.

BRODA, Johanna. "Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México" en *Cuicuilco nueva época* 1-1, mayo agosto de 1994, pp. 27- 38.

CARRASCO, Pedro. "La antropología y la investigación histórica: el estudio del indio" en Pérez Zevallos, Juan Manuel y José Antonio Pérez Gollán, José Antonio (comps.) *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, México, INAH (Textos básicos y manuales), 1987, pp. 25- 34.

—————"La etnohistoria en Mesoamérica" en Pérez Zevallos, Juan Manuel y José Antonio PÉREZ GOLLÁN, José Antonio (comps.) *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, México, INAH (Textos básicos y manuales), 1987, pp. 35- 38.

—————"Sobre la etnohistoria en Mesoamérica" en Pérez Zevallos, Juan Manuel y José Antonio

————— José Antonio (comps.) *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, México, INAH (Textos básicos y manuales), 1987, pp. 15- 24.

Catálogo de Investigaciones 2000. INAH, 2000.

GARCÍA MORA, Carlos. "La etnohistoria y la unidad de la antropología" en Pérez Zevallos, Juan Manuel y José Antonio Pérez Gollán, José Antonio (comps.) *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, México, INAH (Textos básicos y manuales), 1987, pp. 65- 76.

————— Carlos (coord) *Las cuestiones medulares (Antropología física, lingüística, arqueología y etnohistoria)*, México, INAH (*La antropología en México*. Panorama Histórico 3), 1988.

JONES, Kristine. "Comparative Ethohistory and the Southern Cone", *Albuquerque, Latin American Research Review* 29- 1, 1994, pp. 107- 118.

KUPER, Adam. *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922- 1972*, Barcelona, Anagrama (Biblioteca de Antropología 1), 1973.

LORANDI, Ana María y Mercedes del Río. "La etnohistoria y las ciencias sociales" en *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina (Los Fundamentos de las Ciencias del Hombre 69), 1992, pp. 9- 40.

MARTÍNEZ MARÍN, Carlos. "La etnohistoria: un intento de explicación" en Pérez Zevallos, Juan Manuel y José Antonio Pérez Gollán, José Antonio (comps.) *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, México, INAH (Textos básicos y manuales), 1987, pp. 39- 64.

MENÉNDEZ, Eduardo. "Holisticos y especializados: los usos futuros de la Antropología" en *Nueva Antropología* 52/53, 1997, pp. 9- 38.

ORTNER, Sherry. "Theory in Anthropology since the sixties" en *Comparative Studies in Society and History* 26- 1, 1984.

REYNOSO, Carlos (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa (Antropología y Etnografía), 1992, 2ª ed.

ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles. "Reflexionando una vez más: la etnohistoria y la época colonial" en *Dimensión Antropológica* 1-1, mayo- agosto de 1994, pp. 37- 56.

VALLE ESQUIVEL, Julieta. "Etnohistoria" en *Prematricula 1997*, México, ENAH, 1997, 2ª ed., 32 pp.

VON METZ, Brígida. "¿Podremos superar las limitaciones de nuestro empirismo? Algunas consideraciones sobre la antropología, la historia y los procesos de investigación" en *Cuicuilco nueva época* 1-1, mayo agosto de 1994, pp. 39- 58.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI- CIISCH- UNAM, 1998.

La lingüística y la importancia social del estudio del lenguaje

*Pedro Lewín **

1. Prehistoria y constitución científica

Como disciplina científica, la lingüística tiene sus antecedentes más inmediatos en el siglo XIX con los estudios de filología comparativa, enfocados al análisis histórico y la interpretación de registros escritos. Un poco más tarde, y como resultado de esta misma trayectoria, a comienzos del siglo XX Ferdinand de Saussure introdujo un cambio paradigmático, propio del movimiento científico de la época, en el sentido de interesarse por los principios que rigen la estructura de las lenguas. En lugar de privilegiar los aspectos históricos del desarrollo de éstas y continuar con una visión diacrónica, así como con el interés comparativo y genealógico entre las lenguas, la nascente disciplina lingüística iría a definir su objeto de estudio aislando aquello que en el lenguaje era compartido, social y recurrente (la lengua) y separándolo de todo lo que era propio de los actos concretos e individuales de habla, de las manifestaciones diferenciadas, contextuales y no previsibles del discurso (el habla). Así, la lingüística, en la opinión de Saussure, debía de circunscribir su objeto de estudio al análisis sincrónico de la lengua, para lo cual se comenzaron a discriminar y distinguir estos dos planos, el de la lengua y el habla, del fenómeno humano más amplio, el lenguaje.

Probablemente el interés por lenguaje sea tan antiguo como la humanidad misma y, significativamente, muchas de los interrogantes históricos y de las actitudes ante el lenguaje serían de interés durante todo el siglo XX y aún en nuestra época, aunque planteados de otra manera y con otras implicaciones. La inquietud por el origen del lenguaje y la identificación de una lengua originaria ha sido una preocupación constante desde hace más de tres mil años. De hecho el lenguaje ha sido un objeto de reflexión que ha estado en el centro de los debates filosóficos y de las religiones más antiguas del mundo.

En diferentes sociedades y tradiciones religiosas, por ejemplo, la existencia misma del lenguaje, y particularmente del lenguaje escrito, estuvo asociada a la obra divina como resultado de la intervención de seres sobrenaturales. Tradiciones religiosas tan importantes como el Budismo, el Cristianismo, el Hinduismo, el Islam y el Judaísmo comparten el hecho fundamental de perpetuar sus respectivas creencias en torno al origen del lenguaje, así como la preocupación por conservar y transmitir los conocimientos sagrados y secretos, especialmente mediante el cuidado y la memorización de las formas escritas de los textos religiosos. Ilustrativamente, los distintos sistemas de escritura en todo el mundo resultan un buen ejemplo de la influencia de las tradiciones

* Investigador del Centro INAH-OAXACA



Mazatecos. Foto: César Ramírez Morales.

religiosas, al grado que sus fronteras son, a veces, mucho más claras que las de la distribución de las familias lingüísticas como tales (Crystal, 1992). La emergencia de los especialistas en la interpretación correcta de los textos y de sus formas de pronunciación, asociados al dominio religioso, ha sido el motivo del surgimiento y perpetuación de elites encargadas de la transmisión de los conocimientos y la razón misma de ciertas formas de organización social.

Desde el punto de vista filosófico, el debate en torno a la naturaleza del lenguaje y el lugar del ser humano ante él se remonta a la civilización griega, casi medio milenio antes de la era Cristiana. Por un lado se creía que el lenguaje podía ser intrínseco a la naturaleza de las cosas en el sentido de que existe una motivación natural de las palabras (Platón). En oposición a esta creencia se postulaba que la existencia del lenguaje se debía al carácter simbólico de una convención social (Aristóteles). Los romanos, por su parte, acentuaron el interés por la codificación de la gramática latina, recuperando y adecuando las categorías griegas, siendo además pioneros en adelantar la naturaleza social y comunicativa del lenguaje, especialmente en la obra de Varro.

En contraste con la tendencia predominantemente especulativa de los pensadores griegos, los hindúes veían en el distanciamiento de la oralidad

respecto de los antiguos textos sagrados, no un acto de corrupción, sino de profanación, frente a lo cual era necesario adoptar medidas correctivas como la fonética y la métrica, por ejemplo. A pesar de las influencias de estos estudios gramaticales sobre nuestras propias categorías de análisis lingüístico contemporáneo, en todas estas tradiciones predominaba el interés por el lenguaje desde una perspectiva conservacionista. La aproximación al lenguaje era considerada como parte de la actividad retórica, centrada en el cuidado de la oratoria y en el arte de la persuasión y en la preservación de las formas correctas

de expresión para la memorización de textos asociados a la celebración de determinados rituales. En suma, prevalecía una perspectiva normativa del lenguaje preocupada por mantener las formas y los modos de pronunciación.

En la Edad Media, con el desarrollo de los centros urbanos en Europa, además del latín que se seguía usando en la administración y la religión, entre otras funciones de prestigio e importancia social, comenzó a producirse una tradición literaria paralela relacionada con las formas de habla vernáculas. El estudio de estas formas seguía los esquemas clasificatorios de la gramática latina, aunque comenzó a desarrollarse una perspectiva descriptivista en el análisis del lenguaje,



Mazatecos. Foto: César Ramírez Morales.

tendencia que se acentuó más adelante con el descubrimiento de otras lenguas en diversas partes del mundo. Esta tendencia cobró cada vez más importancia a finales del siglo XVIII, en la medida en que la diversidad de lenguas comenzó a considerarse como un reflejo de la diversidad cultural de las sociedades humanas.

Como puede verse, esta tendencia descriptiva fue ganando terreno frente a la visión normativa del lenguaje, así como ante la creencia de que determinada lengua o variedad es mejor o correcta y que, en este sentido, debiera de servir de modelo para imponerse sobre el resto de la sociedad. La elaboración de gramáticas, diccionarios y normas de pronunciación durante el período clásico antes señalado fueron los resultados prácticos que se derivaron a partir de esta concepción. Frente a esta tendencia que prescribe las formas del uso del lenguaje, el énfasis descriptivo parte del uso real de los idiomas y los lingüistas se abocan a la tarea de encontrar las categorías más adecuadas para reflejar y explicar el funcionamiento concreto de la lengua, tal y como ésta es utilizada por sus hablantes.

Esta oposición de perspectivas fue, obviamente, mucho más importante en el pasado de lo que representa en la actualidad. Anteriormente se trataba no sólo de normar las formas del lenguaje, sino de conservar un conjunto de comportamientos culturales y religiosos sobre la base de una exclusión de determinadas formas del comportamiento idiomático. En otras palabras, la perpetuación de la influencia de ciertas elites y de la tradición religiosa dependía, en gran medida, de la conservación y del uso normativo y restringido del lenguaje. Hoy en día esta oposición asume otro valor y tiene implicaciones muy diferentes. En el caso de México, por ejemplo, resulta tan importante el trabajo descriptivo de las lenguas indias del país, como lo es la necesidad de elaborar gramáticas normativas para fines de la planeación lingüística y de la educación institucionalizada. Fuera del contexto histórico y cultural que dio origen a la tradición normativa, esta actitud es significativa en la medida en que ella misma puede ser sometida al análisis de creencias y actitudes que sustentan determinados juicios en torno al uso de una lengua.

Como es de esperarse, esta oposición está acompañada de otra dicotomía que, a pesar de los resultados contundentes del relativismo y la antropolo-

gía cultural, todavía suele encontrarse en el sentido común de nuestra época. Se trata del contraste entre lenguas primitivas y lenguas superiores. La propia exploración de la lingüística histórica, la creciente sensibilidad ante las distintas lenguas del planeta, el refinamiento del instrumental para el análisis lingüístico generado por el estructuralismo, han llevado a desechar la creencia de que la evolución social de la humanidad, de sociedad "primitiva" a "civilización", tendría un reflejo lingüístico en términos de una supuesta complejidad creciente de las lenguas. Hoy en día sabemos que no existe fundamento lingüístico alguno para sustentar dicha afirmación. Al igual que con la polarización anterior, esta dicotomía alude a un fenómeno de actitud social que extrapola el indiscutible prestigio o utilidad social de ciertas lenguas o varie-



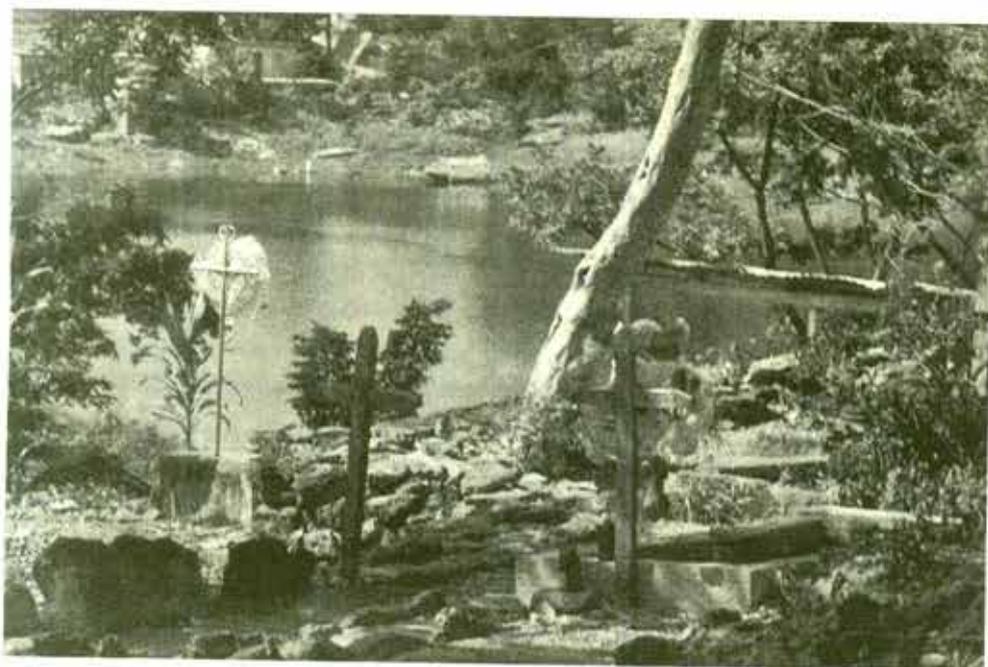
Tojolabales. Foto: César Ramírez Morales.

dades a otros ámbitos, con la consiguiente proyección de superioridad o inferioridad de sus respectivas lenguas y usuarios. Esta actitud ha sido muy frecuente durante los siglos pasados, cuando el idioma era retomado como un elemento esencial para definir la emergente identidad nacional de los pueblos. Hoy en día, en cambio, este fenómeno se ha convertido en un tema de interés para el análisis sociolingüístico de las valoraciones acerca de ciertas lenguas o formas de habla. Más que nada, estos juicios reflejan las ideologías que se estructuran a partir de posiciones de negación y descalificación de formas culturales y lingüísticas alternas. Lingüísticamente hablando, no existe fundamento alguno para pretender que la complejidad social y económica de determinada sociedad se vea reflejada en una escala evolutiva de la gramática de los idiomas (Crystal, 1992; Mounin, 1974).

2. La diversificación de los estudios del lenguaje

Históricamente hablando, como se ha visto, Europa ha sido el escenario para el desarrollo de la tradición histórica y comparativa de los estudios del lenguaje. Del lado del continente americano, y sin dejar de reconocer la invaluable influencia de Humboldt, el desarrollo de la lingüística estuvo fuertemente marcado por el nacimiento de la antropología cultural en el siglo xx, asociada a la determinante influencia de Franz Boas y Edward Sapir y a la lingüística estructural de Leonard Bloomfield, principalmente.

Quizá sea acertado comentar, en el contexto de este sucinto panorama de la trayectoria de los estudios del lenguaje, la aparición y gran influencia de la figura de Noam Chomsky. En respuesta al desarrollo del estruc-



Mazatecos. Foto: César Ramírez Morales.

turalismo en lingüística y del conductismo, la trayectoria de Chomsky inaugura una perspectiva, anticipada en cierta forma por Humboldt, preocupada no por los aspectos específicos del uso de una lengua en particular, sino de la capacidad humana del lenguaje como tal. De manera semejante, cual no equivalente, a la distinción saussureana entre lengua y habla, la distinción Chomskiana entre competencia y actuación haría referencia a ese objeto de estudio que pretendía definir universales lingüísticos y, por este camino, contribuir a la comprensión de la naturaleza misma de la mente humana.

Tal vez también sea atinado afirmar que una vez consolidada y reconocida la naturaleza científica de la disciplina lingüística, —para lo cual el estructuralismo contribuyó de manera decisiva—, la ciencia del lenguaje, al igual que otras disciplinas humanas, comenzó a abrirse camino y establecer nexos conceptuales con

otros ámbitos del quehacer científico. De esta manera surgen campos paralelos e interdisciplinarios en el entendido de que la explicación de ciertos fenómenos no pueden explicarse dentro de los paradigmas herméticos y autocontenidos de concepciones históricamente recibidas. Los ámbitos interdisciplinarios de la lingüística son varios y diversos, de forma tal que una revisión de ellos en esta exposición correría el riesgo de ser incompleta y poco rigurosa.

Baste mencionar, en el marco de esta presentación, que el interés por los estudios del lenguaje se ha extendido y ha incursionado en espacios tan importantes como el de la educación y la enseñanza, constituyéndose en un campo propio identificado con el nombre la *lingüística educativa*. Los fenómenos de la *adquisición del lenguaje* y los problemas implicados en

la enseñanza de las segundas lenguas han sido el terreno fértil para la constitución de otro ámbito específico, la *lingüística aplicada*, cuyo horizonte alcanza a tópicos de investigación tan relevantes como la *lexicografía*, la *traducción* y la *planificación lingüística*. No menos importancia debe atribuirse al campo de la *psicolingüística*, preocupada por procesos mentales como el de la memoria, la percepción y la capacidad de aprendizaje, entre otros. En todos ellos, este campo interdisciplinario establece vínculos entre los procesos psicológicos y los comportamientos lingüísticos de los individuos. Cercano a él se encuentra el de la *neurolingüística*,

delimitado por el interés de la base neurológica en el desarrollo del lenguaje.

Este breve panorama sería más incompleto aún si no incluyéramos los campos directamente derivados de la antropología cultural a la que hacíamos referencia antes y que, de alguna manera, surgieron en respuesta al propio desarrollo estructuralista de la lingüística. En este sentido, la *antropología lingüística*, la *etnolingüística* y la *sociolingüística* constituyen subdisciplinas u orientaciones estrechamente vinculadas entre sí que comparten, aún con diferencias en ocasiones muy importantes al interior de los propios campos específicos, una premisa elemental: el interés por la variabilidad lingüística y cultural como un fenómeno constitutivo de las sociedades humanas, y la consideración del uso contextual del lenguaje por parte de los individuos. Ya sea que el énfasis esté coloca-

do principalmente en establecer relaciones entre el lenguaje y la cultura (etnolingüística), o bien que el interés esté orientado por reconocer la variabilidad socialmente motivada del lenguaje y que esta variabilidad sea informativa y constitutiva de identidades sociales (sociolingüística), ambos campos han confluído, últimamente, al compartir una perspectiva sobre el lenguaje como una práctica social y al tratar de explicar la base comunicativa de los procesos sociales. La antropología lingüística, más que constituirse en una tercera vía en los estudios del lenguaje, recupera el marco antropológico de la disciplina y se define, al decir de Alessandro Duranti (1997), como el estudio del lenguaje entendido como un *recurso cultural* y del discurso como una *práctica cultural*.

3. La importancia social de los estudios del lenguaje

De lo dicho hasta aquí se desprende que el interés por el lenguaje jamás ha carecido de una motivación social. Incluso durante las primeras épocas, ahora identificadas con la prehistoria de la lingüística, la observación del lenguaje encerraba una preocupación esencialmente social, motivada por las orientaciones culturales y religiosas de las sociedades clásicas. Más tarde, y antes de su constitución científica a comienzos del siglo xx, el interés por las lenguas atrajo la atención de especialistas preocupados por descubrir las relaciones de parentesco lingüístico, de los cambios históricos de las lenguas, así como por encontrar en el idioma un fundamento subjetivo para la consolidación de las identidades nacionales.

El nacimiento de la lingüística estructural, el deslinde paradigmático iniciado por Saussure, representa quizás el momento menos afortunado en el reconocimiento de la dimensión social del lenguaje, aunque cabe señalar que este recorte se justificaba plenamente en función de



Jacaltecos. Foto: César Ramírez Morales.

las premisas sociales del quehacer científico. El advenimiento de la sociolingüística hacia fines de los cincuenta y comienzos de la siguiente década, reflejó las formas con las que el propio discurso científico, la sociolingüística, se desarrollaba como parte de ese reconocimiento y preocupación por entender la naturaleza social del lenguaje y de la importancia que su estudio podría tener para una mejor explicación de procesos sociales. La inclusión de términos y nociones tales como variabilidad y diversidad lingüística, comunidad y comunicación; interacción, significado, contexto e interpretación, son ejemplos reveladores de cómo el instrumental científico de una disciplina encierra en sí mismo la concepción y proyección de su pro-



Mazatecos. Foto: César Ramírez Morales.



Tojolabales. Foto: César Ramírez Morales.

pio objeto de estudio. Con el tiempo, esta proyección se ha vuelto cada vez más común y aceptada y ahora no tenemos dudas, no sólo acerca de la naturaleza social de las lenguas, sino del valor que la comprensión de su funcionamiento tiene para otros campos de las ciencias sociales.

Tal vez sea pertinente y necesario hacer aquí una distinción importante, a saber, la que pudiera existir entre la motivación social que sustenta el interés por el lenguaje y la explicación de la naturaleza social de la lengua, por un lado, y la importancia social que estos contextos representan para el reconocimiento y utilidad de la disciplina como tal, por el otro. Obviamente, ambos componentes están estrechamente vinculados, aunque remiten a esferas distintas de la práctica científica y política, especialmente en lo que concierne a la legitimidad y pertinencia de su intervención social. Es a este último aspecto que quisiera referirme en lo que resta de este trabajo, particularmente, en el contexto de la actual diversidad lingüística y cultural de México. Entre los distintos referentes posibles sobresalen, a mi modo de ver, tres conjuntos de fenómenos, relacionados a su vez entre sí: el que tiene que ver con la problemática de la planeación lingüística en el contexto de una multiculturalidad socialmente asimétrica; el campo emergente de la educación intercultural y, finalmente, el complejo tema de los derechos lingüísticos y culturales.

En cuanto al primer problema, la lingüística en su sentido más amplio ha demostrado que la conservación y el desarrollo de las lenguas están directamente relacionadas con la funcionalidad comunicativa de los idiomas, así como con el estatus social y político que la diversidad lingüística manifiesta en el mercado

de la comunicación social. En este sentido, los estudios sobre conservación y desplazamiento de las lenguas, los análisis sociolingüísticos de las prácticas comunicativas bilingües en contextos sociales e interétnicos asimétricos, pueden seguir demostrando los procesos concretos a través de los cuales opera la hegemonía lingüística, incluso a pesar de ideologías socialmente más equilibradas y respetuosas de la diversidad. Esta producción científica, además de otras, no sólo debe de ampliarse y multiplicarse, sino que tiene que ser traducida a políticas de intervención social, tanto en el nivel local como en el ámbito regional

y nacional. En este sentido, el lento avance en la transformación de las condiciones de desigualdad social no se atribuye a limitaciones del quehacer científico, sino a la incapacidad social e institucional del estado para establecer los nexos entre el conocimiento científico y la implementación de políticas públicas.

El segundo problema, el de la reciente e incipiente reconceptualización de la Educación Intercultural, es otro ejemplo de cómo la lingüística educativa y la sociolingüística pueden aportar, socialmente, a la construcción de un modelo educativo socialmente justo y académicamente viable y pertinente. Estas investigaciones han demostrado, a través del análisis detallado de las prácticas comunicativas escolares, cómo es que se siguen perpetuando esquemas tradicionales de enseñanza y por medio de qué mecanismos de interacción se continúan ejerciendo formas de exclusión social. Por el otro lado, y en un nivel más general, la investigación sociolingüística de estos procesos puede ayudar a esclarecer cómo es que a pesar de ciertos avances en el nivel local de la práctica educativa, los procesos sociales globales y las ideologías lingüísticas y sociales actúan en sentido opuesto. Algunos de los planteamientos más sobresalientes y novedosos entre los actuales debates sobre interculturalidad y educación están orientados a destacar el componente *ético* que la educación pudiera conllevar en la construcción de una sociedad más justa. La multidireccionalidad en la aceptación de la diferencia cultural y lingüística, así como la construcción de relaciones cada vez más horizontales, se están constituyendo en ejes importantes de la reflexión en torno a la educación en contextos multilingües y de las relaciones interétnicas en general (Bartolomé, 1997, 2001; Cardoso de Oliveira, 1998; Muñoz Cruz, 2001).

Finalmente, el fenómeno de los derechos lingüísticos y culturales es otro ámbito en el cual la investigación social del lenguaje ha hecho contribuciones para sugerir la pertinencia social, así como el sustento cognitivo y expresivo para la defensa y el desarrollo de la diversidad lingüística. La protección de los derechos de expresión lingüística en la lengua materna de los hablantes, los problemas y las limitaciones de la traducibilidad e interpretación en contextos de comunicación intercultural, sobre todo en situaciones de conflictos legales, son el resultado de acumuladas investigaciones que han demostrado las severas implicaciones sociales que se derivan a partir de la negación del ejercicio de la diferencia lingüística de los sujetos (Hamel, 1995). El reclamo del carácter colectivo de los derechos lingüísticos y culturales, implícitamente arraigado en los debates sobre planeación y política del lenguaje, así como en las permanentes reflexiones en torno al papel de la educación intercultural en la construcción de contextos de aceptación cultural de la diversidad (Bartolomé, 1997), constituye en sí mismo un importante discurso reflexivo, una particular modalidad de política lingüística, que se estructura en torno a la interpretación de los conflictos interétnicos sustentada en una concepción del lenguaje como formas prácticas y específicas de control social y ejercicio de poder (Gumperz, 1982).

Con estas ideas esperamos haber contribuido a aclarar que la lingüística y los estudios del lenguaje en general, constituyen una herramienta útil para la comprensión de fenómenos sociales tan variados y complejos, algunos de los cuales he tratado de indicar en este trabajo. La importancia social de la disciplina lingüística está dada, como hemos visto, tanto por la naturaleza social de su objeto de estudio como por el propio discurso científico. Dicho de otra manera, podríamos concluir que el metalenguaje de la disciplina lingüística, tal y como ha sido esbozada en estas líneas, pretende hacer justicia al sustentarse en la propia naturaleza social e interpretativa del lenguaje ordinario, de su objeto de estudio. Como era de esperarse, esta conclusión enfrenta menos obstáculos para ser reconocida en el ámbito académico de la producción científica, a la vez que todavía es resistida más allá de sus fronteras disciplinarias. Probablemente, la capacidad de convicción y persuasión del lenguaje cotidiano todavía no ha permeado lo suficiente el terreno de la construcción teórica. Es nuestra tarea contribuir a este esclarecimiento.

REFERENCIAS

- BARTOLOMÉ, Miguel A.
1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI Editores - INI, México.
- 2001 "Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina". *Diario de Campo. Cuadernos de Etnología*, Marzo 2001. CONACULTA - INAH, México.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1998 "Etnicidad, eticidad y globalización", en M.A. Bartolomé & Alicia M. Barabas (Coords.) *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, CONACULTA - INAH, México.
- CRYSTAL, David
1992 *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge University Press, USA.
- DURANTI, Alessandro
1997 *Linguistic Anthropology*, Cambridge Textbooks in Linguistics, Cambridge University Press, USA.
- GARVIN, Paul L. & Yolanda Lastra de Suárez (Coords.)
1974 *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, Universidad Nacional Autónoma de México, I.I.A., Lecturas Universitarias 20, México.
- GUMPEZ, John
1982 *Discourse Strategies*, Cambridge University Press, USA.
- HAMEL, Rainer E.
1995 "Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas", en *Alteridades*, 5 (10): 11-23, U.A.M., México.
- MOUNIN, George
1974 *Historia de la lingüística. Desde los orígenes al siglo XX*. Biblioteca Románica Hispánica, Editorial Gredos, Madrid, España.
- MUÑOZ CRUZ, Héctor
2001 "Políticas y prácticas educativas y lingüísticas en regiones indígenas de México", documento presentado en el *Taller sobre Perspectivas de las políticas educativas y lingüísticas en los contextos interculturales en México*, UNESCO, México.



Tríquis. Foto: César Ramírez Morales.



