



Guadalajara, Jalisco, 2004. © Héctor Parra.

MESOAMÉRICA EN LA MIRA: UNA CARTA A DANIÈLE DEHOUE

Saúl Millán*

Ante todo, quisiera manifestarle que el agradecimiento es mutuo. A lo largo de varias décadas que sus trabajos nos han acompañado, numerosos antropólogos mexicanos hemos encontrado en ellos algo más que una fuente de inspiración para guiar nuestras propias indagaciones sobre el terreno, al grado que sus libros forman, por lo menos en mi caso, parte de esa biblioteca personal que suelo llevar al campo con el fin de redondear una idea, verificar un dato o ampliar ese repertorio de preguntas que uno inevitablemente se hace sobre el terreno.

Al leer el breve artículo que ha enviado a *Diario de Campo*, en el cual define sus ideas en torno a una polémica que compete a los mesoamericanistas en su conjunto, tengo la impresión de que nuestras coincidencias son más abundantes que nuestros desacuerdos. Como usted, en efecto, pienso que la finalidad de la etnografía es entender una totalidad que debe ser comprendida en sus propios términos, si no queremos correr el riesgo de adjudicar falsos modelos a la realidad, confundiendo las velas de una ceremonia con “símbolos fálicos” y los cultos a

la ciénega con “ritos de fecundidad”. Falta de imaginación, decía Unamuno, es aprenderse códigos de memoria; desgraciadamente, hoy existen códigos de interpretación tan generalizados que terminan por omitir el punto de vista de los nativos, para quienes las velas y las ciénegas son sin duda otra cosa.

Podemos, en principio, estar de acuerdo que Mesoamérica no es una teoría sino un espacio común que se ofrece a la lectura de distintas disciplinas, en virtud de los materiales históricos, etnográficos y arqueológicos que aporta. Sin embargo, al estar esencialmente construida desde el discurso de la historia y de la arqueología, Mesoamérica es a su vez un producto de lo que usted llama el “imperialismo de las disciplinas académicas”, cuyos efectos consisten generalmente en interponer, entre el observador y el objeto, cristales que han sido graduados a la medida del discurso. Nuestra tendencia a identificar símbolos solares en todo aquello que es circular, planos del universo en todo espacio que esté conformado como un quince, o ritos de fecundidad en ceremonias que involucran el fue-

* El doctor Saúl Millán es investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH

¹ En estos casos, en efecto, seguimos casi siempre una lógica singular: si el significado del santo titular no coincide con los cánones establecidos por el catolicismo, entonces su significado es necesariamente prehispánico.

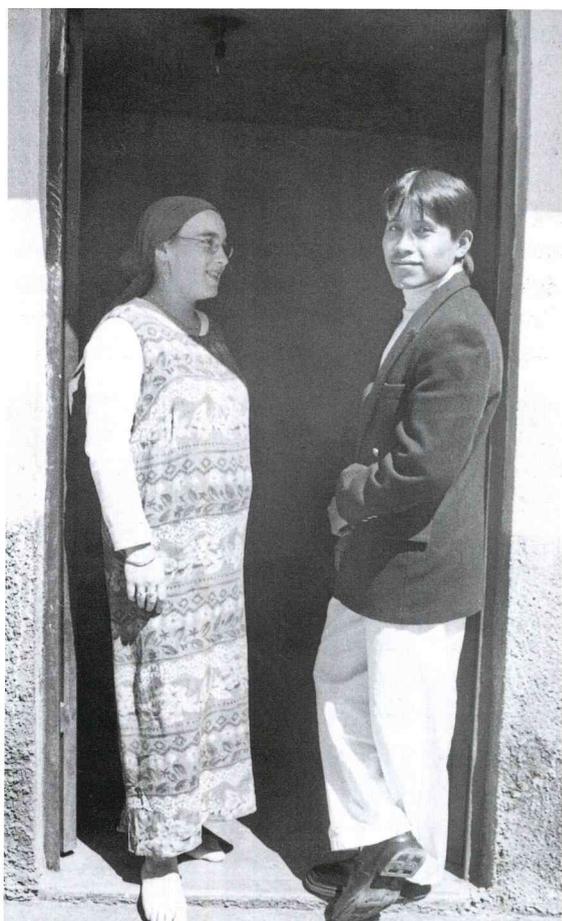
go y el agua, exhibe también nuestra propensión a enfocar los objetos en referencia a un discurso preestablecido. No es inusual, por ejemplo, que los etnógrafos tendamos a ver reminiscencias prehispánicas en las figuras del santoral católico, cuando las exégesis indígenas insisten en identificarlas tan sólo como San Juan y Santiago Apóstol¹. El punto de vista del nativo pasa así a un segundo plano, y sus exégesis se vuelven palabras superfluas en labios de un actor desconcertado.

Hace varias décadas, Michel Foucault hizo notar que la vida no existía antes de la aparición de la biología, con lo cual trataba de demostrar lo tributario que resulta un objeto hacia un determinado discurso. Nuestra situación, como etnógrafos, me parece esencialmente similar. Nuestros objetos de reflexión han sido durante décadas tributarios de un discurso que busca a toda costa continuidades y genealogías históricas, y nada parece más apropiado que ver a las culturas indígenas de México como ese “eslabón” que conecta el pasado en el presente. Parecería, entonces, que la finalidad de la etnografía mesoamericana consistiría en reafirmar un conjunto de verdades que la historia y la arqueología ya habían prefigurado desde la época de Kirchoff. En cambio, lo que el etnógrafo descubre (y usted lo sabe mejor que nadie) son variaciones sobre el terreno, formas distintas de representar la realidad y diversas modalidades del pensamiento. Que estas variaciones respondan a un principio uniforme, común a ciertas áreas y regiones, es algo que aún está por demostrarse en función de los objetos que la etnografía pueda construir desde su propio discurso. Tal vez entonces estemos en condiciones de establecer un verdadero diálogo entre disciplinas, mostrando a arqueólogos e historiadores lo que nos han enseñado, pero también lo que no han podido ver a través de los cristales que han heredado de sus propias disciplinas.

Usted me reprocha, un poco injustamente, que yo tiendo a rechazar la perspectiva histórica. Paradójicamente, la historia colonial ha sido siempre una aliada constante en mis estudios etnográficos (La ceremonia perpetua, 1993; Lagunas del tiempo, 2003; El cuerpo de la nube, 2007), dedicados a regiones indígenas periféricas en las que no existen registros documentales anteriores al periodo colonial. En algunos de ellos, he advertido con claridad que “las fuentes históricas permiten tender puentes entre diferentes aspectos de una cosmo-

visión que amenaza con perderse”² (Millán, 2007). En aquellos casos en los que es posible disponer de datos históricos, no veo ninguna razón de que una investigación etnográfica deba prescindir de ellos, ya que hacer etnología, como usted señala, debería “llevar a incrementar la perspectiva global”. Pero en este caso surge inevitablemente una pregunta: ¿por qué, cuando tratamos de reconstruir cosmovisiones indígenas, nuestro referente histórico es siempre el mundo precolombino y casi nunca el periodo colonial, el cual suele utilizarse tan sólo para reconstruir la parte “dura” del asunto, por ejemplo los aspectos económicos y sociales? Parecería, en efecto, que la “perspectiva histórica” se mueve de acuerdo con la conveniencia de su objeto, de tal manera que ciertos aspectos de la realidad requieren de una historia precolombina, mientras otros pueden justificarse con la historia colonial.

Más que un rechazo del pasado, mi posición en este punto se asemeja en gran medida a la de Lévi-Strauss, quien nunca ha intentado negar la impor-



Conversos al islam de San Cristóbal de las Casa, Chiapas, 2003.
© Héctor Parra.

² Millán, Saúl, “Territorio y cosmovisión: tres estudios de caso en el Istmo de Tehuantepec”, en Alicia Barabas, *Diálogos con el territorio*, INAH, México, 2003, p. 197.

tancia que el dato histórico reviste en el proceso de investigación social, sino interrogar el papel que el discurso histórico se atribuye como un conocimiento privilegiado, superior a otros saberes, y por lo tanto destinado a suministrar los objetos sobre los que deben reflexionar otras disciplinas como la etnología. Es posible que lo que Pedro Pitarch ha llamado, con justa razón, el cánón mesoamericano, no alcance en efecto a ser una teoría, pero tiene el enorme inconveniente de delimitar las coordenadas del debate en los términos que su propio discurso propone. Digo “delimitar” en un sentido muy preciso: cerrando la discusión a unos cuantos términos de referencia, instituyendo fronteras que definen los objetos de reflexión pertinentes y desechando por ende otras problemáticas que simplemente no tienen cabida fuera del marco histórico de resonancia. Mesoamérica, como usted sugiere, no es una teoría, pero el discurso arqueológico que la acompaña se asemeja muchísimo a una episteme, en el sentido que Foucault daba a ese término para definir la forma en que un determinado saber orienta la mirada hacia ciertos objetos, logrando así que otros desaparezcan de su horizonte.

Esta reflexión justifica, desde mi punto de vista, las opiniones que Johannes Neurath ha formulado en torno a este debate, en el sentido de que un “antimesoamericanismo metodológico” es hasta cierto punto necesario para dar cabida a nuevas teorías antropológicas. Dadas las circunstancias epistemológicas, éstas no parecen tener hoy en día la capa-

cidad de encontrar resonancia en el espacio de la etnografía local. No se trata en este caso del viejo dilema entre antropologías centrales y antropologías periféricas, que sin duda también influye, sino de la tendencia que estas últimas muestran a pensar los mismos problemas bajo las mismas modalidades de interpretación. Aunque podemos objetar que esto se debe a la inercia de cualquier tradición, común a la antropología francesa y a la mexicana, debemos admitir que en México esa tradición encierra un peso suplementario, en virtud del volumen que ocupa el discurso arqueológico en la antropología nacional. Una sociedad que ha construido su idea de nación a partir de los restos arqueológicos del pasado, tiende necesariamente a conferir un papel privilegiado al origen, constituyendo a esta categoría en una fuente inevitable de explicación. En consecuencia, como sugiere Pitarch, somos más propensos a pensar que las claves de las cosmovisiones indígenas se encuentran en la obra de un hombre del siglo XVI, llamado Fray Bernardino de Sahagún, más que en las palabras de un tzotzil contemporáneo. Mi reproche a la doctora Johanna Broda, cuya obra admiro y estimo, se enfoca precisamente en esa dirección: la coherencia de un ritual no es algo que está en otra parte, ni siquiera en un origen remoto, sino en el sentido que le confieren los propios protagonistas cuando somos capaces de escucharlos con la misma atención que concedemos a Sahagún.

Por estas razones, Daniéle, el debate que hemos emprendido de manera amistosa con Alfredo



“Rosario” con 99 cuentas que equivalen a los 99 nombres de Alá. © Héctor Parra.



Tequesquitengo, Morelos, 2003. © Héctor Parra.

López Austin tiene a Mesoamérica como trasfondo, pero no se limita a una discusión empírica sobre la posible unidad o diversidad de un área cultural. Creo que Pedro Pitarch captó muy bien este giro al advertir, en su contribución a este debate, que el tema implícito de la polémica reside en la “percepción, cada vez más extendida, de que algunas de las dificultades que experimenta la etnografía mesoamericana guardan relación con la dependencia que muestra ésta respecto de los estudios prehispánicos”. En su opinión, esas dificultades se traducen en la “predisposición a subrayar el grado actual de semejanza y continuidad con el mundo indígena prehispánico, en detrimento de la descripción cultural en sí, incluyendo los propios conceptos indígenas”. Lo que está en juego, en efecto, no es sólo la naturaleza de una región que podemos seguir llamando Mesoamérica, sino una manera de hacer etnografía que distinga las diferencias culturales ahí donde otras disciplinas ven tan sólo semejanzas y continuidades. Nadie propone, dentro de este argumento, que debamos caer en un particularismo a ultranza, sino más bien que empecemos a percibir las concepciones locales antes de aglutinarlas en vastas regiones culturales.

A manera de epílogo, si usted me lo permite, quisiera aclarar un último punto. Usted lamenta, en parte con razón, que los antropólogos dedicados a Mesoamérica hayan trazado una división tajante entre la organización social (representada casi siempre por los sistemas de cargos) y los aspectos expresivos de las religiones indígenas (representados casi siempre por los rituales). Curiosamente, desde hace quince años yo había hecho exactamente la misma observación en un libro dedicado al problema, señalando que tanto los funcionalistas como sus críticos

habían perdido de vista la naturaleza del sistema de cargos al centrarse tan sólo en la naturaleza social del fenómeno. En *La ceremonia perpetua: ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca* (INI, 1993), traté en efecto de demostrar que los sistemas de cargos son ante todo formas de organización ceremonial y deben por lo tanto comprenderse en función de las prácticas rituales en su conjunto. De ahí que no sea del todo exacto afirmar que sólo he hablado “del ritual y no de organización social y política”, como usted señala. Los vínculos entre el sistema ritual y el sistema de cargos han sido durante años uno de los temas privilegiados de mis investigaciones, al grado que mi último libro (*El cuerpo de la nube: jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, INAH, México, 2007) lleva implícito ese vínculo en el subtítulo. Cuando tenga oportunidad de revisarlo, usted encontrará en él la siguiente declaración de principios: “Más que examinar una institución que otras obras habían identificado con el nombre de ‘sistema de cargos’, mi interés residió en comprender a los cargos en el seno de un sistema más amplio cuyos límites era necesario explorar ahí donde aún conservan un valor operativo, es decir, en las prácticas ceremoniales y en las narraciones mitológicas que hasta la fecha continúan legitimando la existencia de una jerarquía comunitaria” (p. 22). Me parece, Danièle, que esta cita ilustra muy bien el tenor de la obra e impide sugerir, en lo sucesivo, que los antropólogos seguimos separando arbitrariamente los aspectos sociales de la eficacia del ritual.

Espero, Danièle, que tome usted esta carta como un diálogo entre amigos, cuyas coincidencias, repito, siempre serán más abundantes que nuestras discrepancias.