



Hermanas Balcazar. *Cruces y Campa*, ca. 1877. © BNAH-INAH.

Unidad y diversidad en los pueblos de tradición mesoamericana

Leopoldo Trejo Barrientos*

La presencia en esta mesa de tres etnólogos y un historiador sugiere que desde la etnografía le estamos echando montón a Alfredo y a su modelo histórico del núcleo duro. Y si bien es cierto que más de una vez hemos señalado los peligros que supone el abuso de la analogía histórica en el estudio del simbolismo indígena contemporáneo, esto no significa que, al menos yo, pretenda negar su pertinencia y riqueza en mis investigaciones. En otras palabras, no me propongo afirmar o cuestionar el modelo desde mi disciplina, sino pensar los mejores medios para aprovecharlo en contextos para los que no fue creado.

El primer paso en este camino es, quizá, desembarazarnos de la vieja polémica que opone una unidad simbólico-religiosa mesoamericana a una diversidad regional o étnica. A mi ver, desde las posturas que enfrentaron a Kubler (1972) contra Caso (1971) y Kirchhoff (1971), podemos apreciar que, planteada en estos términos, la polémica cae muy pronto en un círculo vicioso que en lugar de enriquecernos con el diálogo, termina invitándonos a una innecesaria toma de partido. A fin de cuentas, tanto historiadores como arqueólogos y etnólogos sabemos que existe suficiente evidencia para justificar, más allá de disciplinas, métodos y teorías divergentes, tanto la inclusión de una enorme diversidad de pueblos en una misma tradición, como su relativa autonomía y desarrollo particular.

Por lo tanto, el problema no está en determinar si se trata de una unidad o no, sino en diferenciar los métodos y campos de análisis adecuados para cada uno de los niveles de realidad a estudiar, teniendo siempre en mente que los resultados en un nivel y campo no tienen necesariamente que corresponderse con los otros. En otras palabras, modelos de interpretación contruidos para definir y dar cuenta de un tipo de unidad, por ejemplo, el pensamiento religioso en la Mesoamérica del contacto, o en su defecto, la ritualidad de los totonacos de la huasteca meridional, no deben aplicarse mecánicamente ni a otros campos,

* El maestro Leopoldo Trejo es investigador de la Subdirección de Etnografía del MNAH - INAH. ltrejo.mna@inah.gob.mx



ni a otros tiempos y espacios; no tanto porque generen desaciertos, sino porque pueden limitar nuestra mirada ofreciéndonos respuestas evidentes para el modelo. No hay que olvidar que cada marco de explicación está construido para dar cuenta de determinada realidad, situación que nos obliga a modificarlo si es que pretendemos probarlo en otro campo.

En este punto quiero detenerme un momento ya que en gran medida el abuso, del que desde mi punto de vista ha sido víctima el modelo de Alfredo y que a final de cuentas es el que ha despertado nuestro recelo desde la etnología, tiene que ver con este, diría Šišek, “error de paralaje”. Obviamente no basta con mentar el desfase en las miradas, sino que se vuelve necesario intentar ofrecer una posible explicación a su presencia. Quizá el origen del problema se encuentre en la tendencia que tenemos algunos a pensar la totalidad “ya sea Mesoamérica o los totonacos” como algo dado, o sea, como una unidad expresiva susceptible de ser leída.

Me pongo de ejemplo: recuerdo muy bien que la primera vez que terminé *Los mitos del tlacuache* (López Austin, 1998) en mi cabeza resonó, y aún resuena, la estructura de oposiciones complementarias que, en su flujo helicoidal, ordena el cosmos apartando y acercando los dos grandes ámbitos de lo divino. Ciertamente nunca cuestioné con seriedad la naturaleza de tal estructura; a fin de cuentas mis diarios de campo y el modelo parecían armonizar sin forzar los datos. Fue sólo después de varias lecturas, pero sobre todo de una enfocada en el método y su justificación teórica más que en las conclusiones, que pude finalmente leer y atender la serie de precauciones y restricciones que para su modelo el mismo Alfredo señala.

Althusser (1979), a quien descubrí en *Los mitos del tlacuache*, augura larga vida a las teorías que son capaces de ver no sólo lo que ven, sino sobre todo lo que no ven; en otras palabras, a las que tienen claros sus límites y puntos de fragilidad teórica y además los hacen explícitos. De ser así, auguro sin temor a equivocación larga vida al modelo de Alfredo, al mismo tiempo que los invito a leerlo sin prestar demasiada atención a los símbolos, reparando en su lugar en el constante diálogo que mantiene con diversos autores. No hace mucho, un poco en broma y un poco en serio, le comentaba a Alfredo que cuando lo leía me daba la sensación de estar escuchando a un abogado que, como en las películas gringas, no sólo entrega a su adversario la documentación de que dispone para que el juicio sea justo, sino que además, convencido de la inocencia de su cliente, en medio del litigio tiene la habilidad de adelantarse a los argumentos y réplicas del fiscal, cerrándole así toda posibilidad de refutación. Créanme, resulta muy divertido y provechoso seguir los derroteros de su argumentación, además de que así nos ponemos a salvo de incurrir en acusaciones superficiales, al tiempo que podemos maquinar nuevos crímenes de qué acusarlo.

Obviamente, estas dos posibilidades de lectura, que podemos llamarlas religiosa y escéptica, tienen consecuencias divergentes. Si optamos por la primera quizá nos sentiremos más tranquilos pues nos veremos envueltos en un mayor consenso. Sin embargo, al centrar nuestra atención en las conclusiones del modelo, muy probablemente nuestra actividad de investigación se limite a la identificación de las respuestas y explicaciones adecuadas a nuestros predicamentos. Como el pensamiento de tipo religioso suele hacer énfasis en el reconocimiento, nos veríamos tentados a ver en la larga duración de la historia un discurso de homogenización, en tiempo y espacio, capaz de garantizarnos el tránsito fluido entre el pasado y el presente a través del uso indiscriminado de la inferencia analógica. Al final, y sin darnos clara cuenta de ello, terminaríamos memorizando las conclusiones haciéndolas pasar injustamente como código. Procediendo de esta forma trataríamos al todo social como a un libro abierto, proyectando sobre su diversidad una lectura que más que unidad, terminaría siendo una extraña mismidad, en tanto todo parecería ser lo mismo. Un efecto secundario sería pensar al pasado prehispánico como la coherencia de referencia y al presente como el resultado de la sucesión de los diferentes periodos históricos.

Pero si en lugar de esto intentamos conocer, recrear los resortes que llevaron al autor a pensar de la manera en que lo hizo, aunque corremos el enorme riesgo de tergiversarlo alejándonos cada vez más de un posible consenso, por lo menos nos veremos en la posibilidad de aventurar formas alternativas de aplicación de su modelo según nuestras propias necesidades o intereses, o bien, por qué no, decidir con justificada razón no aplicarlo. Además, considero que estaríamos en condiciones de pensar, tanto a la historia como a la antropología, en función, no sólo de sus tiempos diferenciales (largo, coyuntural y corto), sino sobre todo de la autonomía relativa de los distintos campos que componen al todo social. De elegir esta segunda opción, la primera consecuencia importante que padeceríamos sería la imposibilidad de tender analogías a diestra y siniestra, debido a que el “todo homogéneo” con el que estábamos acostumbrados a trabajar, ahora se nos presentaría como un conjunto de prácticas —sistemas ideológicos los llama Alfredo en *Cuerpo humano e ideología* (1980)— autónomas en tanto responden a la lógica de sus propias estructuras, pero articuladas unas a las otras a pesar de tener velocidad y distribuciones espaciales diferentes. En otras palabras, en lugar de reconocer parecidos dentro de aquel continuo dado de antemano, nos veremos en la necesidad de construir los campos de pertinencia para nuestras analogías según la práctica o prácticas que estemos estudiando.

Ahora bien, sabemos que el debate sobre la utilidad o no de la inferencia analógica que hoy nos preocupa a los etnólogos, no sólo ponía los pelos de punta a Kubler (1972), sino que además ha sido materia de discusión de





Señorita Castro. Lorenzo Becerril, ca. 1876. © BNAH-INAH.

los arqueólogos desde hace más de 30 años. De ahí que no resulte extraño descubrir que lo mismo Hermann Beyer (1979) que Evon Vogt (1983), a quien solemos recurrir los etnógrafos para cuestionar las explicaciones históricas, aboguen por un agotamiento de las evidencias propias del contexto como requisito previo al uso de la analogía, arqueológica en el primer caso, histórica en el segundo. Es interesante reparar en este hecho porque, desde contextos temporalmente alejados, ambos autores coinciden en la necesidad de reglamentar la analogía; situación que sugiere que la validez de la inferencia no depende de su direccionalidad en el espacio ni en el tiempo. Esto es posible, según creo, debido a que en realidad, ni los vacíos ni los contenidos con que se intenta llenarlos están dados de antemano.

Si no me equivoco, y espero que no porque aquí está Alfredo para corregirme, en *Tamoanchan y Tlalocan* (1994) la construcción a partir de fuentes etnográficas del segundo responde, sí a la falta de fuentes, pero sobre todo a la previa delimitación del objeto de estudio a partir de la puesta en estructura de los materiales históricos. En este sentido, el Tlalocan no es algo dado que existió y existe en la cosmovisión de los indígenas de tra-

dición mesoamericana aunque así lo sugieran los mitos antiguos y contemporáneos. Al contrario, ese Tlalocan es producto del vacío que el mismo Alfredo determinó, delimitación que a su vez le permitió recrear uno contemporáneo, análogo al que quizá existió hace 500 años entre los nahuas del Altiplano Central de México durante el Postclásico Tardío.

De donde se deduce que la analogía, sea etnológica o histórica, es válida no porque vaya del presente al pasado, o de oriente a occidente, ni tampoco porque existan símbolos escurriendo por doquier en el mundo indígena de tradición mesoamericana. La analogía es válida porque sus campos de pertinencia y aplicación están bien delimitados. Entonces, el error de visión al que nos expondremos si reproducimos un pensamiento de tipo religioso, consistirá en tomar directamente de las conclusiones de Alfredo el material para nuestras analogías históricas, en lugar de intentar construir nuestros propios campos de pertinencia a partir del trabajo de campo y del contraste entre las fuentes y el modelo del núcleo duro.

Por lo tanto, aunque es posible llevar el problema que nos convoca al viejo debate entre antropología e historia, entre presente y pasado, considero que el diálogo tendría que partir, primero, del reconocimiento por ambas disciplinas de tiempos y prácticas diferenciales, así como de sus formas de relación. Procediendo conjuntamente de esta manera, a pesar de las divergencias propias de las teorías particulares, estaríamos en condiciones de integrar en un mismo discurso los resultados de ambas disciplinas. Ya no se trata entonces de debatir si el pasado determina el presente, o si éste puede estudiarse al margen de aquel, de si los significados son históricos o estructurales. Quizá valga la pena hacerse a la idea de que los significados no son, se producen.

Salta entonces la pregunta de cómo ha de adecuarse, desde la etnografía, el modelo del núcleo duro. Ciertamente hoy no tengo una respuesta, pero en su lugar puedo comentarles algunas ideas que, como miembro del equipo Huasteca sur del Proyecto de Etnografía del INAH, nos han servido para el estudio del ritual en aquella región del país. En primer lugar, nos ha dado muy buen resultado olvidarnos de él; es decir, pasar intencionalmente por alto el sistema de relaciones de significado que podríamos inferir de sus conclusiones. Es necesario recalcar que esta posición no es un rechazo, un abandono de su lectura; al contrario, por olvido nos referimos al recuerdo oportuno, que es aquel que hacemos llegar en el momento indicado. Así, aunque a primera vista en los altares se distinguen tres niveles horizontales: uno inferior otro intermedio y un más superior, por método nos aguantamos las ganas de traducirlos como inframundo, tierra y plano celeste.





Personajes de la época. Lorenzo Becerril, ca. 1870. © BNAH-INAH.



Señorita de Puebla. Lorenzo Becerril, ca. 1870. © BNAH-INAH.



Román S. y Leonor Riva. Lorenzo Becerril, ca.1870. © BNAH-INAH.

En segunda instancia, hemos intentado delimitar lo mejor posible las prácticas a relacionar y su distribución diferencial, tanto en espacio como en tiempo, esto con el fin de evidenciar que entre las esferas del ritual, del mito, de la historia particular y de la lengua, por mencionar las que más nos interesan, existen desfases muy marcados que hacen que la supuesta unidad étnica “lo totonaco, lo nahua, lo tepehua, lo otomí” se nos diluya considerablemente, permitiéndonos, no sólo escapar provisionalmente a la tentación de rastrear significados particulares, sino también abordar en su estructura a cada una de las prácticas. En el caso concreto del ritual su lógica intencional.

Asimismo, creemos conveniente renunciar a la oposición forma/contenido, pues en realidad poco nos va a ayudar en la comprensión de las estructuras una vez que renunciamos a la búsqueda de significados. En su lugar, apostamos a la identificación de varios niveles de sentido, alguno de ellos efectivamente de significación, otros más vagos que serán la estructura. Y es precisamente en las alturas de los niveles de indeterminación del sentido donde, quizá, sea recomendable traer a colación las coordenadas básicas del modelo de Alfredo, no para que nos digan qué significa esto o aquello, sino para ayudarnos a entender algunos de los mecanismos de pensamiento con que los grupos apprehenden su universo a través de la puesta en relación del conjunto de prácticas sociales específicas.

Sin embargo, para poder lograr esto primero debemos resolver otros problemas que el propio modelo de Alfredo supone, problemas más precisos que emergen, esta vez, del intento de relacionar prácticas distintas. Menciono tan sólo uno que me parece fundamental para el estudio del ritual indígena contemporáneo: Sabemos que para Alfredo el mito se compone de dos núcleos básicos, uno es el mito *narración* y el otro el mito *creencia*. Habremos de discutir seriamente la viabilidad de este tipo de divisiones, ya que muy probablemente no se sostengan si se aplican a prácticas distintas evidenciando así la autonomía relativa y los tiempos diferenciales. De esta forma, a mi me resulta mucho más interesante pensar hasta qué punto es factible dividir la práctica ritual en rito *acción* y rito *creencia*, pues si así lo hacemos tendremos que precisar cuáles son las especificidades no de realización, narración y acción, sino de conocimiento de cada tipo de creencia. Por otro lado, si la rechazamos, entonces nos veremos obligados a definir qué es, de qué está compuesta y cómo actúa la creencia en general, así como sus ligas con lo ritual, lo mítico, lo gráfico, etc. En otras palabras, cuál es la naturaleza ontológica y epistemológica de la creencia. Pero no me hagan mucho caso en esto último pues aún no logro a entender de todo bien estos dos conceptos.

Finalmente, no me queda sino agradecer a Alfredo, a Saúl y a Johannes, tres maestros míos, la oportunidad de compartir con ellos la mesa, pero más aún, la palabra.





Santiago Rebull. *Cruces y Campa Cía.*, ca. 1870. © BNAH-INAH.



José María Castro. *Cruces y Campa Cía.*, 1867. © BNAH-INAH.

Bibliografía:

- ALTHUSSER, Louis y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, Siglo XXI Editores (Biblioteca del pensamiento socialista), México, 1979.
- BEYER, Hermann, "Relaciones entre la civilización teotihuacana y la azteca", en Manuel Gamio, *La población del Valle de Teotihuacán*, Instituto Nacional Indigenista, v. II, México, 1979.
- BRAUDEL, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial (Libro de bolsillo núm. 139), México, 1992.
- CASO, Antonio, "Religión o religiones mesoamericanas", *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, v. III, Stuttgart-München, 1971.
- GÁNDARA, Manuel, "La analogía etnográfica como heurística" en Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra (editoras), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosh-Gimpera*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.
- KIRCHHOFF, Paul, "Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas, 6 fiestas dobles", *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, v. III, Stuttgart-München, 1971.
- KUBLER, George, "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1980.
- _____, *Los mitos del tlacuache*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1998.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- ŠIŠEK, Slavoj, *Visión de paralaje*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- VOGT, Evon, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

