

Matrimonio del Señor Bandera de Plumas de Quetzal. Códice Azoyú 1, reverso, folio 3, D (tomado de Vega, 1991)



Unicidad y diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada

Alicia M. Barabas*

Agradezco mucho que a pesar de encontrarme fuera de México, en año sabático, me hayan invitado a participar en esta importante polémica, que no tuve el gusto de escuchar pero sí de leer. Entiendo que las participaciones escritas que publicará *Diario de Campo* hasta fin de 2007 van dirigidas a activar esa polémica -al menos si la mía-, tanto criticando los puntos de vista expuestos en la primera entrega como proponiendo formas de conciliación interdisciplinarias y, por qué no, transmitiendo experiencias etnográficas y comprensiones teóricas surgidas de treinta años de investigación de Miguel Bartolomé y más entre los grupos indígenas de Oaxaca. Quiero dejar en claro que mi propósito sincero al entrar en esta valiosa polémica no es "pelear" con los colegas que participan en ella -como todos sabemos muchas veces la crítica es subjetivamente interpretada como "enemistad"- por dispares que sean nuestros puntos de vista, sino construir entre todos otro momento más de la discusión sobre las implicaciones de Mesoamérica en la antropología nacional.

Primero

Las presentaciones de los tres jóvenes y destacados etnógrafos/logos -Johannes Neurath, Saúl Millán y Leopoldo Trejo- me resultan refrescantes



Un gobernante mexica en Ahuecatla?. Códice Azoyú 1, anverso, folio 31 (tomado de Vega, 1991)

porque pretenden reivindicar el valor de la diferencia cultural en un medio académico que parece más inclinado a buscar semejanzas y certidumbres en la continuidad cultural entre el pasado y el presente. Tal vez éste sea el problema de la "etnografía o etnología histórica" basada en la "ideología mesoamericanista", como acusan Johannes Neurath y Saúl Millán.

Pero, ¿cuáles son los antropólogos que trabajan así? La generalización que hacen no sólo es apresurada sino también injusta, ya que hay un

*La doctora Alicia Barabas es investigadora centro INAH Oaxaca

muy respetable número de etnografías de campo que aun apelando a la historia no se construyen buscando las continuidades entre los datos de ésta y los de los pueblos actuales. Supongo que estos colegas lo saben, por eso extraña que pongan en un mismo saco a toda la etnografía contemporánea nacional, que la desacrediten sin fundamentar mucho sus críticas, en particular Neurath, y que no propongan nada a cambio, a no ser el viejo "localocentrismo" y la búsqueda de la diferencia cultural en rechazo de la unidad propuesta por el paradigma mesoamericanista, emblematizado hoy por Alfredo López Austin.

Segundo

Pienso que toda polémica fructífera debe sustentarse no sólo en la lectura de las obras de etnógrafos teóricos actuales, por no decir de moda, sino también en otras escritas en México y otros países de América Latina, además, por supuesto de la relectura de los clásicos de la antropología, que muchas veces ya han escrito sobre lo que ahora vuelve a discutirse sin recurrir a ellos.

En este caso quiero presentar un breve apunte sobre una orientación antropológica que comenzó a construirse hacia 1970, a partir de las reuniones y declaraciones del *Grupo de Barbados*.¹ No tengo espacio para enumerar las fuentes teóricas que sustentaron este pensamiento en nuestra especialidad, pero sí tengo que recalcar que ésa fue una década clave porque la discusión sobre los derechos indígenas a la diferencia se abrió en distintos foros; las agencias internacionales de derechos humanos, la iglesia llamada entonces de teología de la liberación, la antropología y otras ciencias sociales y, tal vez lo más importante, se consolidaron en América del Norte y surgió en América del Sur, una nueva forma de movimientos indígenas, que nosotros llamamos etnopolíticos, que buscan reivindicar sus derechos a la diferencia cultural y a la autogestión integral de sus proyectos existenciales. En México los movimientos indi-

genas de este tipo salieron a la luz pública en los tardíos años setenta del siglo XX y se consolidaron como independientes en los ochenta.

No quiero abundar en esta historia,² sino traer a la olvidadiza memoria que la "diferencia cultural" y las consecuentes dinámicas identitarias han sido, desde hace mucho, un fuerte tópico de reflexión de la antropología. En nuestra orientación antropológica, respetuosa de la diferencia y del pluralismo cultural, la discusión se fue concretando en diversos planteamientos teóricos y numerosas etnografías que hicieron manifiesta la diferencia cultural interna y plantearon la necesidad de reconocimiento de la pluralidad étnica existente "de hecho", por parte de los estados nacionales latinoamericanos.³ La gran mayoría de ellas, sin renunciar al "estudio de comunidad" para llegar al fondo de la cultura estudiada (para lo cual hay necesariamente que dominar la lengua de la cultura en cuestión), inauguraba una nueva forma de hacer etnografía de campo que, empleando con rigor el método etnográfico, ampliaba el universo de estudio a grupos etnolingüísticos completos, para poder comparar los datos entre las distintas comunidades, pero también para presentar la situación



Doña Juana Xochiclihuapilli es castigada. *Códice Azoyú* 1, anverso, folio 35 (tomado de Vega, 1991)

¹ Ver los libros y las cuatro Declaraciones del Grupo de Barbados (1972, 1974, 1979 y 1995) en: Miguel Bartolomé, *Procesos Interculturales*, ed. Siglo XXI, México, 2006.

² Entre muchos otros títulos recientes puede consultarse: Miguel Bartolomé, *Gente de Costumbre y Gente de Razón*, ed. Siglo XXI, México, 1997 y 2004; Miguel Bartolomé, coord., *Visiones de la Diversidad. Relaciones Interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, 4 vols., Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH, 2005; Alicia Barabas, "La rebelión Zapatista y el movimiento indio en México", *Etnia e Nacao na América Latina*, coord. G. Zarur, OEA, Washington, 1996.

³ Existe numerosa bibliografía sobre la ideología y práctica del multiculturalismo. La antropología latinoamericana prefiere con frecuencia nombrar el tema como "pluralismo cultural", entendiendo que se refiere a nuevas políticas de derechos de los pueblos originarios y de articulación con los estados nacionales; un pluralismo de "derecho" que supone pero se diferencia del pluralismo "de hecho". La Coordinación Nacional de Antropología del INAH ha publicado recientemente un Suplemento-libro de *Diario de Campo* (núm. 39, octubre 2006), titulado *Diversidad y Reconocimiento. Aproximaciones al Multiculturalismo y la Interculturalidad en América Latina*, coordinado por Alicia Barabas, que recoge la discusión contemporánea en varios países de América Latina.

demográfica, socioeconómica, territorial y política del grupo. La experiencia de campo acumulada por esos etnógrafos les permitió más tarde elaborar panoramas etnográficos de mayor amplitud, regionales o nacionales.⁴

Muchas de ellas constituían verdaderas denuncias sobre la situación de colonialismo interno que vivían los indígenas, otras se dirigían más a elaborar nuevos conceptos y categorías de análisis que mostraban en forma inédita las relaciones entre "indios" y "blancos", y las condiciones de construcción de las identidades étnicas en contextos de pluralismo cultural desigual.⁵ Podría decirse que con esta práctica etnográfica esa antropología latinoamericanista entraba en la arena política, comprometida con el derecho de los indígenas a la diferencia y la autogestión, sustentándose en la descripción y análisis etnográfico de esas diferencias culturales. Pienso que desde entonces quedó establecida una vez más la relación entre la ciencia y el compromiso político con los llamados "objetos de estudio", que puede no compartirse pero no puede ignorarse.

Creo que lo que también interesa aquí es recordar, porque dos de los debatientes tratan enfáticamente este punto, que la discusión sobre los alcances de la etnografía: lo local (la comunidad) y lo global (el grupo étnico, la región interétnica, etc.), es antigua. Pero por sobre todo, recalcar el problema que puede significar emitir tajantes juicios de valor y decir que una, la local, es la "buena" -y única válida- etnografía, en tanto que todo etnógrafo que busca categorías de análisis de mayor alcance es señalado de hacer "mala" etnografía. Por el contrario, pienso que las etnografías de lo local son desagregadoras de la realidad indígena si no van acompañadas de una comprensión de los ámbitos etnoculturales mayores.

Saúl Millán propone abocarse al estudio de lo local, lo particular, a buscar diferencias en lugar de observar similitudes, y apela a circunscribirse al punto de vista nativo para clasificar la realidad estudiada, en lugar de intentar interpretaciones más comprensivas. La generalización comparativa le parece siempre construida por clasificaciones demasiado amplias, contrarias a su perspectiva



Sacrificio del noble 2-Perro en Tlatzala. Códice Azoyú 1, anverso, folio 17 (tomado de Vega, 1991)

etnográfica centrada en el estrecho ámbito de la comunidad.

Johannes Neurath va más allá y afirma que la verdadera etnografía debe realizarse en pequeñas áreas y enfocarse en un tema de interés teórico. Ya no servirán las etnografías subregionales o regionales que, fundándose también en descripciones de nivel local, pretenden sin embargo superar ese nivel fragmentador de la identidad étnica y brindar información sobre todo un grupo etnolingüístico. ¿Y respecto al tema, la etnografía-etnología sólo deberán estudiar las religiones? ¿Ya no serán válidas las etnografías generales, no por ello planteadas como "listas de mercado", o estudiar otros temas de la realidad indígena? Por el contrario, hoy en día, no son los temas, ni siquiera el localocentrismo y el uso del método etnográfico, lo que hace específica a la antropología en el concierto de las otras ciencias sociales y humanísticas, sino el recurrir a las creaciones de su propia historia y recuperar los conceptos y conocimientos etnográficos de los clásicos, si se quiere para criticarlos o reelaborarlos, pero por sobre todo para reproducir en el cada vez más vasto mundo de la ciencia la diferencia de nuestra especialidad; esa "mirada etnográfica" de las cosas que ha caracte-

⁴ Por ejemplo: Nelly Arvelo-Jiménez, *Relaciones Políticas en una sociedad tribal*, Ediciones Especiales núm. 68, III, México, 1974; Richard Chase Smith, *Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico*, Lima, 1983; Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *Tierra de la Palabra, Historia y Etnografía de los chatinos de Oaxaca*, Serie Científica 108, INAH, México, 1982 (INAH-FONCA, 1996); Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios*, vols. 19 y 20, INI, México, 1990. El volumen 19 está dedicado a la etnografía de la Chinantla Baja, en Oaxaca.

⁵ Entre otros: Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, etnia e estrutura social*, San Pablo, 1976; Darcy Ribeiro, *Os Índios e a Civilização*, Brasil, 1970; Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *La Resistencia Maya. Relaciones Interétnicas en el oriente de la Psla. de Yucatán*, Serie Científica 53, INAH, México, 1977 y 1982.

rizado a la antropología, como señalaba Roberto Cardoso de Oliveira.⁶

Cuando Johannes Neurath dice criticar la antropología simbólica (esta sí es una clasificación demasiado amplia; imagino que ha de pensar desde alguna de las corrientes teóricas que le agrade, aunque no lo indica), que ha sido referencia para los estudios etnográficos sobre lo que él, en forma muy casera y generalizada, llama "el culto a los cerros"; me pregunto a cuáles etnografías puede referirse, ya que no nombra autores para no ser políticamente incorrecto. ¿Podrá ser tal vez a los veinte ensayos publicados en cuatro volúmenes en el año 2003-04, coordinados por mí, con el tema de "las simbolizaciones indígenas sobre el espacio en las culturas indígenas de México"? Si no es así que Johannes Neurath me perdone, aunque a algún colega se refiere cuando escribe, por lo que mi comentario siguiente conserva su valor. Sí, desde su punto de vista, las herramientas teóricas utilizadas en las investigaciones o la calidad de los datos etnográficos no resultan satisfactorios, sería no sólo recomendable sino necesario que expusiera sus divergencias en una ponencia, artículo o reseña analíticos y, en especial, propositivos, en lugar de tender un injustificado halo de no credibilidad sobre la/s obra/s en cuestión. Lo mismo puede decirse sobre su comentario acerca de los estudios sobre sistemas de cargos.

Creo que hay que mantener la seriedad en el foro académico y estudiantil; la crítica es indispensable pero debe ser fundamentada y apoyada también por el conocimiento bibliográfico de etnografías y etnologías anteriores, que han tratado los temas que en estas ponencias aparecen sin historia, como surgidos de las galeras de sus autores. Pienso que la "mejor" teoría, o el método etnográfico "mejor" no han sido innovados todavía, pero si alguien ha tenido ya la revelación sería enriquecedor que la expusiera. Por lo pronto me parece, aunque puede que me equivoque, que valdría la pena revisar el ambiguo concepto de Gran Nayar, área que agrupa e identifica culturalmente a huicholes, coras y tepehuanes del sur sin presentar documentación etnográfica completa más que de los huicholes. Por otra parte, ¿existe entre los tres grupos alguna forma de identificación compartida? ¿O se trata de un área cultural construida por los antropólogos con base en afinidades que sus protagonistas desconocen? ¿Dónde ha quedado aquí el rechazo de la unidad a ultranza, la renuencia a las

generalizaciones y la búsqueda de las diferencias, que proclama Johannes Neurath?

Me parece que la confusión deviene de que estos colegas han hecho casi sinónimos la etnografía y el estudio de las cosmovisiones y religiones indígenas. Es cierto que la descripción de los principios de la cosmovisión, los mitos, los rituales, las fiestas religiosas, orientan al etnógrafo hacia lo local y, si domina la lengua, podrá realizar interpretaciones más profundas. Pero de allí a suponer que esta temática de investigación es equiparable a toda la etnografía, es dejar de lado un vastísimo universo de viejos y nuevos temas que la especialidad trata y que, por supuesto, pueden llevarse a cabo en ámbitos más amplios que la comunidad sin menosprecio de su calidad. Esta postura, en lugar de buscar vinculaciones con las otras especialidades de la antropología (etnohistoria, antropología social, etc.), se cierra sobre sí misma y termina por olvidar la vida terrenal de los creadores de los símbolos religiosos.

Tercero

Son conocidas las implicaciones teóricas del concepto presentado por Kirchoff, sustentado en los difusionistas europeos y el particularismo etnográfico boasiano, para construir macroáreas culturales, como intentos de mapeo y comprensión de procesos amplios de la historia cultural. Las implicaciones epistemológicas también han sido señaladas al advertir que esta forma de conocimiento parte de elementos desagregados y aislados de los contextos espaciotemporales y los reúne en una unidad homogénea y territorialmente delimitada a la que llama área cultural -Mesoamérica-, basándose principalmente en colecciones museográficas de elementos arqueológicos y etnográficos. Esta área cultural se construye como categoría



Matrimonio del Señor Jilototes, cuya figura fue copiada de las genealogías. Códice Azoyú 1, reverso, folio 2, 1 (tomado de Vega, 1991)

⁶ *O trabalho do antropólogo*, Paralelo 15 y Editora Universidade Estadual Paulista, Brasil, 1998.

conceptual agrupando rasgos en complejos culturales, pero no se toma como "tipo ideal" de referencia sino que se le otorga realidad histórica. Si esta categoría es válida para comprender la cultura prehispánica, el problema se construye cuando su uso es linealmente trasladado a la etnografía, y se buscan las concreciones étnicas de aquellos rasgos proyectando especulativamente desde el pasado hacia el presente.

En cuanto a las implicaciones políticas, una vez creado y legitimado por la ciencia, el concepto Mesoamérica tuvo, desde mi punto de vista, un doble destino: por una parte se consolidó como paradigma de la antropología mexicana, y por otra, se hizo símbolo de unidad nacional (años '30-'40), sirviendo de emblema del "glorioso pasado mexicano" para la construcción de un estado nacional posrevolucionario que quería borrar activamente las diferencias etnoculturales "sobrevivientes", y buscaba la homogeneidad interna para lograr las condiciones del "desarrollo" y el "progreso", según marcaban las nacientes políticas desarrollistas como ahora lo hacen las neoliberales. Fue la larga época del indigenismo de incorporación y de integración que se difundió desde México y se practicó en toda América Latina.

Mucho se ha dicho desde aquellos años, y se dice también en la Introducción y en el texto de Millán, sobre esas corrientes teóricas de la antropología como para seguir insistiendo en ellas, pero vale recalcar que fueron el fundamento de las áreas culturales y lingüísticas elaboradas por la antropología en toda América, con el propósito de ubicar y clasificar a los grupos indígenas del continente; tal vez con la ulterior intención de los Estados Unidos (¿y de los gobiernos nacionales?) de obtener un conocimiento estratégico sobre estos pueblos y sus recursos territoriales, como dice el introductor.

Sin embargo, lo que no llegan a establecer los debatientes claramente es cómo se operó la vinculación y el trasplante de aquellas teorías -y otras- al México posrevolucionario, en reconstrucción nacional. Es posible que las áreas lingüístico-culturales creadas por la antropología extranjera y nacional desde los años treinta, a partir del nacimiento formal de la macroárea Mesoamérica, fueran tomadas como referencia por los gobiernos nacionales -en muchas ocasiones conformados con esos antropólogos como funcionarios-, y hayan tenido influencia en la posterior diagramación estatal de la "modernización" en el medio rural, basada en el cambio cultural planificado, que contemplaba la supresión de las lenguas, las religiones y las formas societales indígenas.



Fragmento central del Mapa 1. Códice Azoyú I, reverso, folio 1, 1 (tomado de Vega, 1991)

Igualmente pueden cuestionarse aquellos fundamentos epistemológicos heredados del siglo XIX y comienzo del siglo XX, que dieron vida al concepto, contruidos a partir de la hipervalorización de "lo uno", de la unidad delimitada y homogénea, y la desvalorización de "lo múltiple", la diferencia; crítica que ha comenzado a construirse hace ya varias décadas desde una perspectiva dinamista y pluralista, que privilegia los contextos y las alteridades y rechaza las unidades artificialmente elaboradas.

Se puede tal vez reclamar a Alfredo López Austin el haber adoptado el término sin cuestionar a fondo las corrientes teóricas y la epistemología que dieron origen al concepto. Honestamente, no creo que aquella ideología unicista y homogeneizadora esté presente en el pensamiento de Alfredo cuando se refiere a la unidad cultural de Mesoamérica, ya que ésta no supone para él, según dice en la réplica a Saúl Millán, la negación de la diversidad de las expresiones culturales concretas, al menos cuando se trata de pueblos indígenas actuales, que Alfredo López Austin conoce por propia experiencia y a través de muchas lecturas etnográficas. Quedaría por discutir si, como dice Alfredo, las cosmovisiones indígenas actuales son "variantes" de una única cosmovisión mesoamericana transhistórica, o si, como Miguel y yo pensamos, los pueblos indígenas han configurado "nuevas" cosmovisiones, diferentes de la prehispánica, pero en las que se reproducen creencias y prácticas que devienen

del "núcleo duro" mesoamericano, conjuntamente con otras apropiadas de diferentes tradiciones a lo largo de 500 años. Por otra parte, si la persistencia actual del concepto en el medio académico nacional se recrea a partir de las obras clásicas de Alfredo López Austin en las que defiende la unidad cultural de Mesoamérica, como indican los antropólogos debatientes, esto no implica que él sea responsable de la utilización del concepto ni tampoco de la falta de críticas coherentes y organizadas de sus colegas entorno al tema.

No puedo discutir sobre la vigencia y utilidad del concepto Mesoamérica a nivel histórico arqueológico, pero se hace cada vez más evidente -como también notan los debatientes- que las imprecisiones y dudas sobre su validez aparecen cuando, tempranamente y hasta hoy, se extrapola el concepto linealmente a la etnografía de campo, que tiene otros métodos de recolección y descripción de los datos, y a la etnología que surge de ella como momento interpretativo y comparativo, resultando muchas veces esas interpretaciones descontextualizadas y forzadas, que sólo buscan probar la relación de continuidad entre la historia cultural y las actuales manifestaciones culturales de los pueblos indígenas. Éstas, repito, pueden ser las perspectivas etnográficas que parecen querer impugnar Saúl Millán y Johannes Neurath, y de manera más suave, Leopoldo Trejo. La polémica es refrescante y posiblemente contribuya a revisar el concepto mismo de área cultural y a clarificar el de Mesoamérica, en particular su aplicación a la etnografía y la etnología.

Cuarto

Hay que ser muy cuidadosos cuando se utilizan conceptos en un medio estudiantil que absorbe el conocimiento brindado por sus maestros sin formularle críticas. Me refiero en este caso al uso del concepto de *etnogénesis*, que hace Johannes Neurath siguiendo a Catharine Good, quien a su vez lo toma de otro autor. Claro está que una palabra, sobre todo si es nueva, puede tener múltiples interpretaciones. Sin embargo, la más frecuente y reconocida en el medio antropológico se refiere al surgimiento o re-surgimiento de grupos étnicos que habían sido considerados como extintos.⁷ Pienso que debe aclararse cuando se utiliza para nombrar de un modo *aggiornado* a los procesos

de cambio cultural o, mejor dicho, de transfiguración cultural, que sería la generación permanente de la cultura a la que alude Johannes Neurath y que, en efecto, constituyen una dinámica común y constante de todas las culturas, en especial de aquellas sometidas a procesos de imposición política, económica o cultural; tal como ya hace muchos años lo demostrara Georges Balandier al definir la "situación colonial".⁸

Se plantea igual problema cuando Johannes dice de la necesidad de "dar cuenta de los contextos culturales completos" ¿A qué se refiere con contexto cultural? ¿Abarca éste a las relaciones económicas, políticas, sociales y cotidianas, o sólo a los símbolos religiosos vinculados con las creencias y los rituales? ¿Qué alcance debe tener ese contexto: una comunidad local, un grupo de comunidades de mismo grupo etnolingüístico, un ámbito regional ocupado por todo el grupo?

Desde mi perspectiva, como ya he dicho antes, es legítimo que un antropólogo que ha realizado varias etnografías entre grupos vecinos de un ámbito, describiendo y analizando los textos y los contextos culturales, opte más tarde por elaborar también artículos, ensayos o libros de síntesis en los que pueda comparar, generalizar y recurrir a "fragmentos" destacados de diferentes culturas para ejemplificar procesos compartidos, más amplios que los locales, sin ser sospechado o acusado de hacer mala etnografía, "de rompecabezas". ¿Es acaso que los relatos y prácticas de los actores sociales de distintos grupos etnolingüísticos de un



Matrimonio del Señor Águila Hembra de Atlamajac. Códice Azoyú 1, reverso, folio 4, D (tomado de Vega, 1991)

⁷ Ver por ejemplo: E. Roosens, *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*, California Sage, 1989; Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *La Pluralidad en Peligro. Procesos de extinción y transfiguración cultural en Oaxaca*, INAH, México, 1996; Miguel Bartolomé, *op.cit.*, 2006.

⁸ "La situation coloniale: approche theorique"; *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 9, Paris, 1951.

área de co-tradición, como es Oaxaca, pueden ser tildados de fragmentos porque no van acompañados en este tipo de discurso etnográfico (v.g. un artículo) del contexto sociocultural en el que se inscriben (mismo que puede ser leído en las etnografías publicadas)? ¿Cuál es el modelo de etnografía que se quiere proponer: uno que por observar las diferencias más pequeñas o sutiles no advierta además la unidad de sistemas culturales más amplios? ¿Uno que se concentre en lo local minusvalorando la perspectiva de lo global? Si es así, aventuro que de aquí en más tendremos muchas ramas y pocos árboles.

Quinto

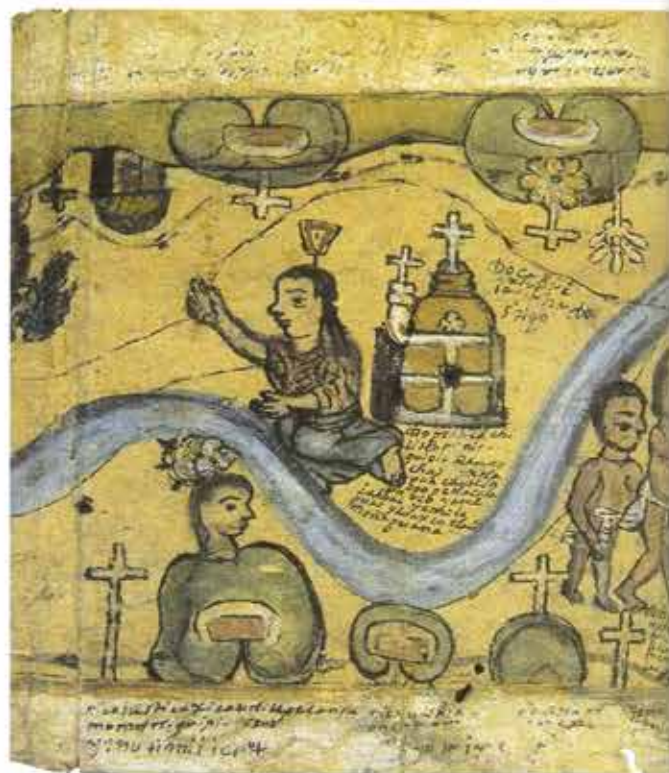
Perdónennos los lectores el hacer un poco de historia personal, no con afán protagónico sino para traer a la arena el tipo de etnografía que más frecuentemente hemos realizado en Yucatán, y por supuesto en Oaxaca. Miguel Bartolomé y yo llegamos desde Argentina a México en 1972, y pronto fuimos contratados como investigadores del INAH. Ocasionalmente apoyados por otros colaboradores, hemos preferido siempre realizar estudios etnográficos de mayor dimensión, abarcando a la totalidad de un grupo etnolingüístico, lo que nos permitió trazar los contextos sociales, económicos, políticos y culturales desde el nivel regional hasta el local, sin perder por ello el método etnográfico, cualitativo, participativo y de residencia prolongada, que nos brindó la posibilidad de acercarnos a la cultura del grupo con cierta profundidad. Podrá decirse que no hemos escarbadado cada dato cultural hasta llegar a la médula, pero a lo largo de 30 años de práctica etnográfica en Oaxaca hemos aportado etnografías actualizadas sobre grupos para los cuales sólo se contaba con las monografías del *Handbook of Middle American Indians*, y uno que otro artículo (muy ocasionalmente libros) de los primeros etnógrafos de campo o de algún estadounidense o europeo, frecuentemente doctorandos en trabajo de campo.

Esta escueta producción etnográfica era el resultado concreto del paradigma marxista ingerido pero no digerido por la antropología de los años sesenta y setenta, marcado por la supresión de las categorías étnicas y culturales, y la adopción de las económicas. La escasa etnografía nacional de campo no veía chinantecos, chatinos o zapotecos, sino modos de producción y clases sociales campesinas. Lamentablemente este proceso de invisibilización de la diferencia y la diversidad se dio en esa época en toda América Latina.

Nosotros, insertos en la ideología pluralista del *Grupo de Barbados* (1970), realizamos etnografías cuyas unidades de análisis eran los grupos et-

nolingüísticos y no las comunidades locales, porque intentábamos mostrar la "situación" de los grupos y presentar a los sujetos étnicos colectivos, destacar las diferencias etnoculturales y el panorama del pluralismo cultural "de hecho" en el estado. Además de la política integracionista del indigenismo de estado, uno de los paradigmas que criticábamos era el de los "estudios de comunidad", sobre diferentes temas, que brindaban imágenes aisladas (cerradas) de los grupos étnicos al diluirlos en múltiples universos locales sin relación. Gran parte de esas etnografías utilizaban el método del "caso generalizado", proyectando la descripción y el análisis del caso local al conjunto de la etnia, dando por presupuesta la homogeneidad interna del grupo. Nuestros estudios probaban, por el contrario, la diversidad cultural y situacional intercomunitaria y el gran error etnográfico al que conducía la metodología del caso generalizado.

Diseñamos entonces nuestras investigaciones de campo combinando lo local con lo regional. Durante largas prospecciones que abarcaban todas las comunidades del grupo (o la mayoría de ellas), universo definido en principio lingüísticamente, detectábamos los problemas de investigación y más tarde seleccionábamos algunas de ellas en función de su potencialidad para responder a los diferentes objetivos de estudio. En esas comunidades realizábamos descripciones detalladas siguien-



Doña Juana Xochicihuapilli como personaje central del Mapa 2. Códice Azoyú 1, reverso, folio 4, 1 (tomado de Vega, 1991)

do el método etnográfico, entrevistando a múltiples actores sociales para contrastar y corroborar la información; misma que más tarde era re-cuestionada en otras comunidades, a fin de poder acceder a un nivel más aceptable de generalización sin perder de vista las singularidades propias de cada universo local.

Previamente habíamos recabado los estudios bibliográficos, históricos, censales y cartográficos a fin de delimitar y detectar el conocimiento existente sobre el macrouniverso étnico y sus localidades. Las realidades etnográficas desmentían con frecuencia aquellos datos previos, por ejemplo, aumentando o disminuyendo el número de hablantes de lengua materna, de comunidades hablantes y no hablantes, que aun así mantenían patrones culturales indígenas y marcadas identidades étnicas. Advertimos tempranamente que la pérdida lingüística no implicaba necesariamente pérdida cultural o de adscripción étnica, y que el indicador lingüístico no era el único que denotaba la pertenencia étnica, sino que también lo eran la historia, el territorio y la cultura compartidas y, la autoidentificación étnica.

Si me he detenido en esta descripción metodológica que articula la etnografía con la etnohistoria y la antropología social es porque no creo que muchos la conozcan y me parece que sería fructífero discutirla a fondo antes de optar taxativamente por los estudios de comunidad, como hacen Johannes y Saúl para impugnar la etnología histórica, que si bien pueden ser cualitativamente diferentes de aquellos que oscurecieron la antropología de los años sesenta y setenta, no dejan de ser estudios locales que pocas veces llegan a comprender el conjunto y a establecer comparaciones.

Sexto

Miguel Bartolomé y yo realizamos estudios etnográficos entre 10 de los 16 grupos etnolingüísticos de Oaxaca,⁹ aunque conocemos comunidades de todos los grupos. Esta experiencia de conjunto y el conocimiento etnográfico puntual nos han permitido entender que la *diferencia* y la *unidad* culturales no son excluyentes sino complementarias; son dos principios que operan conjuntamente en la construcción de las culturas indígenas a lo largo de la historia profunda.



Señoras de Petlacalancingo e Ixcateopan, testigos en el deslinde de las tierras de Doña Juana. *Códice Azoyú 1*, reverso, folio 5, I (tomado de Vega, 1991)

Por una parte la unidad cultural, representada etnográficamente por el legado mesoamericano, que está sin duda presente en las cosmovisiones, en algunos relatos mitológicos, en algunos rituales y en numerosas creencias y prácticas vinculadas con la vida cotidiana, que han llegado hasta hoy lógicamente transformadas, transfiguradas, en relación con los diversos contextos histórico-sociales y la particular selección de "hechos culturales" que cada grupo ha realizado colectivamente en el dinámico proceso histórico. En Oaxaca la territorialidad simbólica cobija muchos hechos culturales provenientes del "núcleo duro" mesoamericano que vemos recreados, con singularidad, en todos o casi todos los grupos; por ejemplo: los mitos que narran los diferentes ciclos de destrucción y regeneración del universo y la humanidad, el ciclo de los gemelos míticos sol y luna como héroes tesmósforos, los relatos épicos de los héroes culturales étnicos durante la nominación del etnoterritorio, la noción de cardinalidad cuatripartita y tridimensional, el culto a los cerros, a las cuevas y a las fuentes de agua, vinculados con los ancestros y la propiciación de la lluvia y la abundancia, la vinculación entre la culebra y el agua, para mencionar sólo algunos de los elementos de ese legado que son comunes a esta área de Mesoamérica.¹⁰ Es por ello que, más que como un criterio unificador sincrónico, preferimos referirnos al área como una expresión de los aspectos dinámicos de la tradición civilizatoria mesoamericana cuyos rasgos se reproducen en la actualidad.

Pero la unidad no se manifiesta sólo en aquel legado; los pueblos indígenas actuales también tienen en común los hechos culturales

⁹ Estudios etnográficos recientes sobre todos los grupos etnolingüísticos de Oaxaca pueden encontrarse en: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, coords., *Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 vols., INAH-INI, México, 1999.

¹⁰ Alicia Barabas, "Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca", *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, coord. A. Barabas, Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH, México, 2003.



Un extremo del Mapa 2. Códice Azoyú 1, reverso, folio 5, I (tomado de Vega, 1991)

y formas organizativas generados desde la época colonial hasta el presente, en relación con las diferentes etapas del capitalismo, la religión católica, las religiones protestantes e independientes, y las diferentes estructuras de poder dominantes, desde las coloniales hasta las construidas por el estado nacional. Encontramos, así, diversas formas del sistema de cargos político-religiosos en todos los grupos, creencias y prácticas rituales vinculadas con el catolicismo y las nuevas religiones generalmente conflictivas, formas comunes de tenencia de la tierra y organización geopolítica, el fenómeno reciente y generalizado de la migración nacional e internacional, entre muchos otros denominadores comunes de los actuales pueblos indígenas.

Ahora bien, los procesos que evidencian la "unidad" cultural histórica y contemporánea de los

pueblos indígenas de Oaxaca son concomitantes con los procesos de "diferenciación" cultural que han venido construyendo el pluralismo cultural en el estado. Lo que sabemos a partir de la arqueología, la etnohistoria y la etnografía, es que a través del tiempo los indígenas siempre han seleccionado ciertos motivos y patrones culturales, incorporándolos y reelaborándolos, muchas veces con nuevos significados, a la "cultura viva". Esto implica la permanente construcción de nuevos universos simbólicos y organizativos que entretujan nociones y prácticas apropiadas de diferentes culturas y momentos históricos. De allí la vitalidad de la mitología, por ejemplo, que se dinamiza apropiándose de la historia, o de las prácticas rituales que entrecruzan distintas tradiciones religiosas y personajes sagrados, o de los sistemas políticos locales, de

¹¹ Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, coord., *Etnicidad y Pluralismo Cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, INAH, México, 1984; Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, *op.cit.*, 1999; Miguel Bartolomé, "Elogio del Politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca", Cuadernos de Etnología 3, *Diario de Campo*, México, marzo 2005; Alicia Barabas, *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre las religiones en Oaxaca*, INAH-Porrúa, México, 2006.

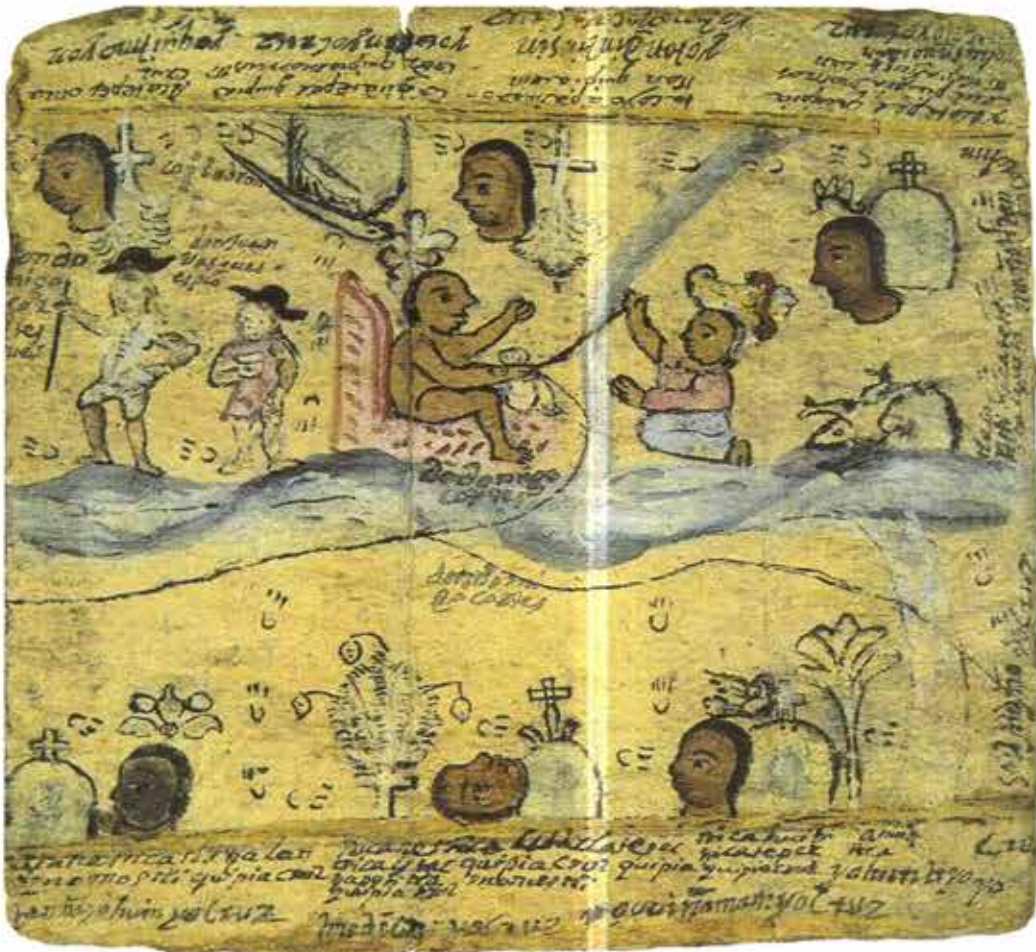
origen colonial, que llegan al presente como formas de autogobierno de los municipios, jurídicamente legalizadas.

Por otra parte, los procesos de diferenciación cultural y organizativa han caracterizado a cada grupo etnolingüístico, dándoles una lengua/s y una fisonomía cultural particular reconocible, como chatinos o chinantecos. Sin embargo, no debemos perder de vista las diferencias culturales y organizativas internas de cada grupo, que se han generado igualmente en un proceso de selección y apropiación cultural, en relación con medioambientes específicos, con historias compartidas, con la pertenencia municipal o con la variante lingüística, y que constituyen universos culturales singulares. La diferencia puede estar expresada simplemente en un motivo o color del huipil, en detalles aparentemente mínimos de la parafernalia de un ritual, en la diferente composición de los cargos, pero para la "cultura vivida", que capta el etnógrafo, se trata de diferencias fundamentales que les permiten a los indígenas reclamar patrimonios culturales propios e identidades locales. La realidad se complica más cuando se observa que en cada grupo, muchas veces en cada comunidad, a los

mismos significantes corresponden distintos significados, como bien observa Saúl Millán.

Pensando en la complementariedad de los procesos generadores de unidad y de diversidad cultural a través de la larga duración, es que arribamos al concepto de "configuración cultural", que alude a los aspectos dinámicos y combinatorios de la cultura.¹¹ Preferimos por ello referirnos a las diferentes configuraciones culturales indígenas que conviven en Oaxaca que, desde nuestra perspectiva, no son "variaciones" de la tradición mesoamericana sino "nuevas unidades de significado" que devienen de distintos procesos de construcción de la realidad. Las culturas indígenas no son procesos acabados sino en constante transfiguración.

Temo haberme extendido demasiado en estas reflexiones; quede entonces la discusión planteada. No obstante si una conclusión provisoria puedo extraer, es que lo expresado por los tres debatidores no permite descartar la validez del concepto Mesoamérica en el nivel histórico ni el etnográfico, sino que apunta a retomarlo críticamente una vez más para comprender cómo se han ido construyendo y reconstruyendo las actuales culturas indígenas.



Orilla del Mapa 1. Códice Azoyú 1, reverso, folio 2, I (tomado de Vega, 1991)