



Esperando a los clientes bajo la sombra de un pirul. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Modus operandi... o de cómo los etnógrafos recurren a la historia y los historiadores a la etnografía

Marina Alonso Bolaños*

Si bien es cierto que la impugnación o reificación de las bases teóricas y epistemológicas del concepto de Mesoamérica, así como la denuncia de su ideologización han sido expresadas en numerosas ocasiones y en diversos foros académicos (Medina, 2007), el presente debate posee un perfil particular que radica en que dicho concepto, ampliamente difundido en la antropología mexicana, sea cuestionado ahora desde la etnología y no a partir de la arqueología. De manera que considero que las aseveraciones hechas por los arqueólogos con respecto a la vigencia o no del concepto no nos ayudan mucho en este momento. No obstante, estoy consciente de que la discusión sobre la "Unidad y diversidad en Mesoamérica" debe plantearse, como señala Johannes Neurath, en términos de una epistemología crítica de las ciencias histórico-antropológicas, (Neurath, 2007), porque precisamente, uno de los aspectos fundamentales que subyacen a este

diálogo es la vieja polémica de la relación entre historia y etnología.

En el proceso de conformación de las denominadas ciencias histórico-sociales —o *ciencias del espíritu*, de acuerdo con Dilthey—, se ha observado una preocupación constante: la búsqueda de un método que les permita configurar su propia especificidad. Para Dilthey, la escuela histórica de la primera mitad del siglo XIX no había logrado resolver sus limitaciones internas debido a la falta de conexión con el análisis de los hechos de la conciencia porque carecía de un fundamento filosófico. (Dilthey, 1978:5) Más aún, la aplicación de los principios y métodos de las ciencias naturales al mundo histórico que hicieron otros pensadores, condujo a Dilthey a pronunciarse por una fundamentación de las "ciencias del espíritu" independiente de las naturales y cuyo centro habían de ser los hechos de la conciencia. La razón de esta separación tenía que

* La maestra Marina Alonso es investigadora de la Fonoteca del INAH.

tencia real de una autoconciencia humana, esto es, una soberanía de la voluntad "en contraposición con el curso mecánico de los cambios naturales".¹ (Dilthey, 1978:15) Así, la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu estaría dada fundamentalmente en el campo metodológico con respecto a los puntos de partida encaminados hacia la comprensión de los hechos histórico-sociales.²

A diferencia de la ciencia galileana las disciplinas cualitativas como la historia y la antropología no poseen un grado de reiterabilidad porque no pueden hacer uso del método experimental. En tanto que los indicios o señales de eventos históricos no son directamente experimentables por el observador, permiten considerar la parte por el todo o el efecto por la causa, y con ello la posibilidad de descifrar o reconstruir. (Ginzburg, 1989:67) Por ello, la historia se caracteriza por construir el conocimiento a través de un paradigma indiciario, es indirecta y conjetural (Ginzburg, 1989:72), y por tanto, presenta un margen de aleatoriedad.

Por su parte, la antropología como ciencia que explica al ser humano en su multiplicidad fenoménica (Llobera, 1996) utiliza un método dialógico en el cual no se contempla el objeto (epistemológico) y se habla sobre él sino que un ser humano no es estudiado como *cosa* porque no puede *permanecer sin voz*, es decir, se trata de un interlocutor en el proceso de investigación. (Bajtín, 1989:383) Todo lo que el antropólogo vive con sus interlocutores forma parte de su investigación, por lo que su actividad es un ejercicio de escritura de la experiencia. De ahí la importancia del trabajo etnográfico.

Entonces, considerando lo anterior, el diálogo entre historiadores y etnólogos conlleva sus dificultades y el problema de la construcción del dato pareciera ser uno de los puntos cruciales. Los métodos y fuentes de historiadores y etnólogos/ etnógrafos se encuentran en terrenos desiguales. Si bien las nuevas formas de hacer antropología e historia se distinguen por la riqueza en el uso de diversas fuentes, pero fundamentalmente por el planteamiento de nuevas interrogantes a éstas, hay que decir que



Propina para los niños que sacan el lodo para el recuerdo. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

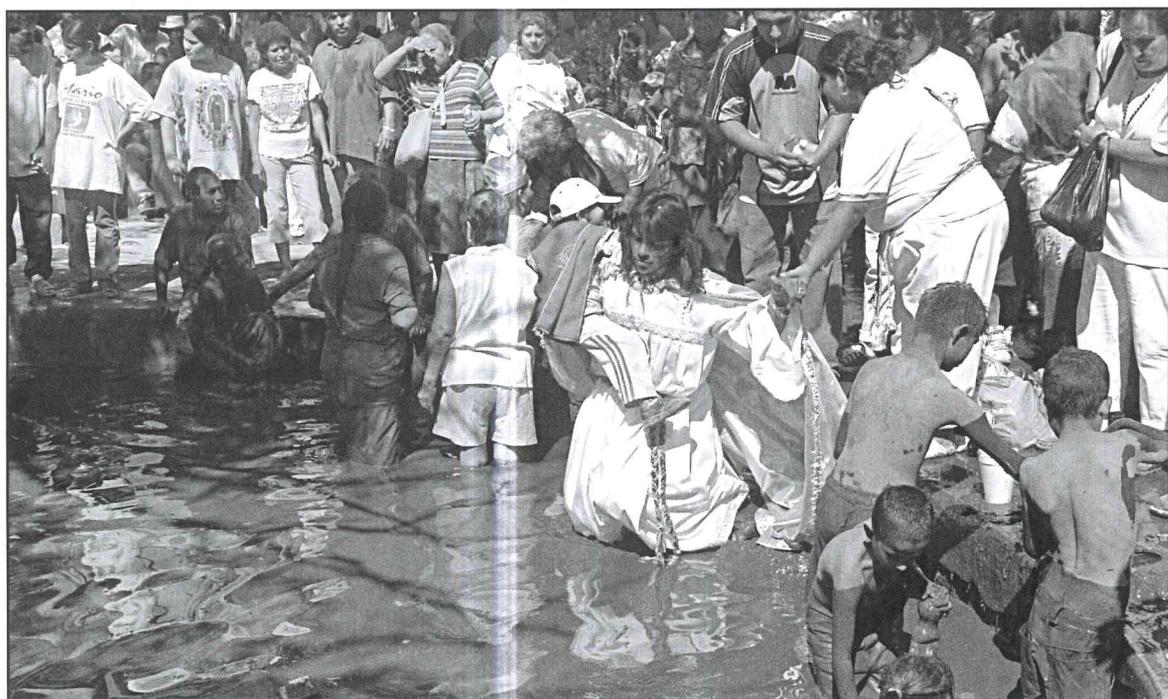
¹ Lo cual no quería decir para este autor que el hombre fuese únicamente un ser espiritual sino que en tanto constituía una unidad de vida, existía una interconexión con el mundo natural.

² Es interesante que la lectura de la obra de Dilthey haya sido introducida a México por los refugiados españoles que se habían formado en Alemania.

los historiadores no pueden construir sus propias fuentes. No aprehenden un fenómeno de manera directa y lo perciben de forma incompleta a través de documentos y testimonios; así, se conoce el pasado por una actividad que no pasa a través de la vivencia de los actores como sería en el caso del etnólogo/ etnógrafo, lo cual no necesariamente hace que las fuentes de este último, en la medida en que él mismo las ha construido, sean más confiables como lo asegura Neurath. (Neurath, 2007) Al igual que el historiador, el etnógrafo elige un problema que no precisamente coincide con el *cogito* de sus protagonistas.³ De hecho, los buenos historiadores desarrollan una tarea fundamental de la cual deberíamos de aprender más: la crítica de fuentes. Con ello, "reconocen que sus afirmaciones son falibles, que pueden ser desechadas a la vista de nuevos datos y están conscientes de que por tanto, no existen verdades únicas." (Viqueira, 2002). Muchos etnógrafos se abrazan a veces de una sola interpretación pretendiendo que su perspectiva sea la única. O peor aún: el conocimiento "corre el riesgo de convertirse en la simple reproducción" de aquél que los habitantes de un lugar tienen sobre ellos mismos. (Todorov, 1991:391).

Frente a algunas de las diferencias y semejanzas entre historia y etnología podemos señalar que, lejos de ser un impedimento de diálogo académico debieran ser enriquecedoras como sin duda han existido ejemplos de ello. Sin embargo, coincidiendo con Saúl Millán, este vínculo también "han conducido con demasiada frecuencia a la búsqueda frenética de elementos prehispánicos que pueden permanecer escondidos en las culturas indígenas contemporáneas", (Millán, 2007) donde se aplica la "metodología del rompecabezas" (Neurath, 2007) en la que se hacen embonar las piezas del pasado y el presente, del norte y el sur, de los murales de Bonampak y los textiles tzotziles. O bien, se niega el cambio o se le concibe como pérdida sobre la cual hay que incursionar para descubrir los restos de una tradición milenaria.

Al observar mujeres chamulas en San Cristóbal de Las Casas elaborando novedosos diseños textiles con técnicas de cera —al mismo tiempo que realizan el bordado tradicional tzotzil— muchos investigadores han pensado que se está frente a un fenómeno de "pérdida" de identidad, entre otras razones, debido al gusto y las demandas de consumo turístico, al sistema de libre mercado, a la vida



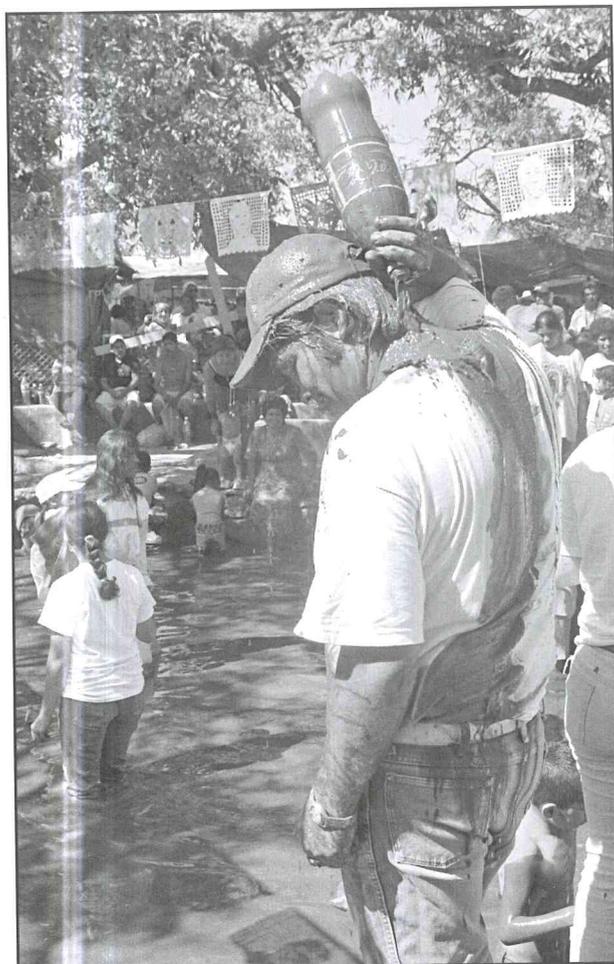
Un *cajita* o *materia* entra al charco para hacer curaciones. El charquito tiene poderes curativos que el niño Fidencio usó.
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

³ A esto se agrega el hecho de que haya etnografías buenas y etnografías malas, como bien afirma Catharine Good.

⁴ Sobre este tema están las investigaciones del antropólogo Gaspar Morquecho.

urbana, a la migración, a la modernidad, o a otros factores habitualmente considerados embates de la globalización contra el patrimonio cultural de los indígenas. Sin embargo, la existencia de este tipo de textiles responde a una situación social y económica menos simplista y que requeriría de un estudio detallado: en 1995, un grupo de personas expulsado por diversos motivos de San Juan Chamula, que se había adscrito inicialmente al protestantismo, se convirtió al Islam, adquiriendo con ello, una serie de prácticas culturales del mundo musulmán tales como el estampado de telas con cera.⁴ Como este ejemplo muchos otros nos indican que la búsqueda de elementos prehispánicos encarna las nociones de unidad y continuidad cuando no necesariamente se trata de problemas históricos ni antropológicos. Esto es, las formas posibles de hacer historia no pasan por la búsqueda de continuidades, porque ésta siempre termina bajo una prospección ideológica, relacionada con el poder, que no produce conocimiento en la medida que yuxtapone el pasado y el presente. Así se crean los anacronismos. Tampoco se trata de una reflexión antropológica si no se problematiza, sino se plantean nuevos argumentos e interrogantes acerca de lo que creemos que cambia o que no cambia.⁵ Es decir, para ser un tema antropológico, debe ser construido como problema, debe entrar en debate con otros textos que abordan el mismo objeto de estudio o casos semejantes, cuestionar las categorías usadas por otros autores, y proponer nuevos enfoques.

Por otro lado, la continuidad del canon mesoamericano sin más, se ha aplicado por etnógrafos y etnohistoriadores basándose en los planteamientos —apabullantes por su lógica y contundencia— de Alfredo López Austin. La obra de este autor ha construido modelos de análisis que sin proponérselo, se han concretado —como toda obra monumental— en exploraciones e investigaciones de gran envergadura, pero también, en muchos casos por desgracia, su recepción ha sido acrítica y repetida incansablemente, en reiteradas ocasiones sin siquiera haber sido leída. David Robichaux lo dice muy bien: “no se trata de una doctrina, sino de una propuesta para la investigación”. (Robichaux, 2007) Empero, el hecho de que dichos modelos sean “aplicados” a cualquier realidad indígena, haciendo una alegoría exaltada



Un baño de lodo no cae mal dentro del *charquito*.
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

de lo prehispánico es desconcertante. Por lo general se ha creído que la difusión de un fenómeno, documentado en muchos casos de manera fragmentaria, puede ser considerada como un indicador de su importancia histórica o de su continuidad, y de ahí que muchos investigadores se aboquen a la clasificación de rasgos que “aparecen” en todas las sociedades mesoamericanas, atendiendo más a lo que aparentemente se asemeja a su pasado que a lo que actualmente es observable.

En este tipo de estudios no se piensa a los diversos pueblos como realidades insertas en la larga duración que no constituyen antecedentes ni continuidades de las presentes y que además se modifican a distinto ritmos. De hecho, no todo presente es producto de un pasado. Aunque la afirmación

⁵ Al respecto, Catharine Good ha insistido en que la noción de reproducción cultural señala que las tradiciones no continúan automáticamente, sino que la característica esencial de la transmisión cultural consiste en que aquello que se transmite cambia; estas posturas discutieron y se apoyaron al mismo tiempo de los planteamientos sociológicos de P. Bourdieu y de la llamada historia cultural y antropología histórica: Peter Burke; Michel De Certau; Roger Chartier, entre otros. (Good, 2007).

anterior pareciera un tanto obvia, encierra una mayor complejidad porque el investigador considera equivocadamente que la profundidad histórica corresponde únicamente a señalar "los antecedentes" de una situación actual (sin mencionar el asunto de lo sincrónico y lo diacrónico que no ha sido más que impedimento para la construcción del saber histórico-antropológico). En efecto, el pasado no funciona como "antecedente" porque no existen historias lineales de causas y efectos, sino que el devenir de los grupos indígenas precisa de ser visto como procesos de múltiples historias entrelazadas. Sólo de esta manera podrán observarse en su amplitud a las sociedades indígenas actuales. En consecuencia, no estaría tan segura de que pueda llamársele historia a aquella narración que algunos etnólogos hacen para tratar la dimensión temporal de una sociedad dada, porque los procesos a que hacen referencia los emplea como un recurso retórico para simular la profundidad histórica, cuando en realidad su planteamiento es completamente ahistórico. De igual forma, muchos historiadores o etnohistoriadores recurren a una etnografía simplista, de fácil alcance que los hacen llegar a conclusiones menores.⁶

Los párrafos anteriores nos remiten a una historia que ya conocemos: me refiero a la historia de la antropología mexicana. Sabemos bien como el pasado prehispánico puede reinterpretarse y adaptarse a las circunstancias,⁷ y sin restarle ningún valor, ahora más que nunca interesa tener una postura crítica frente a historia de nuestra ciencia, pues sus vestigios se han enraizados en el imaginario de los historiadores y etnólogo con respecto a los objetos y métodos de investigación.

No está por demás recordar que la antropología mexicana proviene de una tradición intelectual romántica que ha coexistido con un interés ilustrado por el conocimiento en sí, en el cual, la búsqueda

de un vínculo del pasado prehispánico con la nación moderna ha sido el *leitmotiv*. Esto ha sido ampliamente documentado, Luis González advirtió que la moda azteca de los días de la Independencia y de los primeros años de la vida nacional confundió lo indio con lo mexicano,⁸ y el tema de las continuidades resulta crucial. De manera que no basta con hacer un recuento de autores y de sus aportes sino de distinguir de manera crítica las filiaciones y tradiciones intelectuales de la antropología mexicana y discutir con ellas en la medida de lo posible.

Finalmente, derivado de lo anterior, el tema del papel del científico social se antojaría pertinente para este debate puesto que la relación entre la ciencia y el compromiso político, como bien dice Alicia Barabas, puede no compartirse pero no puede ignorarse. (Barabas, 2007) Sin embargo, también hay que decir que el mundo cambia y con él muchas perspectivas políticas dejan de ser pertinentes, digamos, para lo que nos interesa aquí, ya no son prolíficas teóricamente. En contradicción a lo que probablemente se planteó, el paradigma de la antropología mesoamericanista contribuyó a legitimar la noción de *lo indio* que había prevalecido y sobre la cual se edificaba nuestro país, negando por consiguiente, la diversidad cultural. Hay que decirlo: la *continuidad* de la idea de *continuidad* ha contribuido a crear muchos estereotipos.⁹

No sólo las sociedades cambian sino que las exigencias científicas deberán modificarse con el transcurrir del tiempo. Los grupos indígenas actuales son irreductibles a su pasado prehispánico y, en esa medida, el empleo del concepto de Mesoamérica para la *praxis* actual de la etnología se ha tornado prácticamente insostenible. No se trata de hacer *tabula rasa*, sólo debemos asumir que estamos ante una nueva profesionalización de nuestras ciencias histórico-antropológicas.

⁶Es preciso decir que varios etnohistoriadores -en el contexto del proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio*- han escrito etnografías estupendas, mejores incluso que la de muchos etnólogos (v.g. Julieta Valle, Patricia Gallardo; Ulises Fierro, Carlos Heiras; Antonio Reyes; Eduardo Saucedo; Bardo Hernández; Israel Lazcarro; por mencionar unos cuantos).

⁷Tenemos ejemplos hermosos como el de Juárez, quien manejó la ejecución de Maximiliano como la defensa de la antigua nación indígena y como una venganza a la muerte de Motecuhzoma y Cuauhtemoc, porque la invasión había constituido una agresión al Anáhuac y "a mi progenitor Cuatimocitzin". Citado en Florescano, 1997, p 436.

⁸Los románticos creyeron que los indios eran diferentes del resto de la sociedad por derecho, mas no de hecho, por tanto, la proclamación de la igualdad ante la ley, terminaría por resolver el problema indígena. Así, los indios dejaron de ser indios en 1821 cuando se promulgó el Plan de Iguala. González y González, 1996, p 157-158

⁹No podemos permitirnos esto porque tenemos un gran reto científico y social frente al futuro. Justo apenas hace unos días el comisionado para el desarrollo de los pueblos indígenas de México, Luis H. Álvarez, declaró que la tarea más importante para la institución que encabeza es la construcción de caminos y comunicaciones para que los indígenas logren acercarse a "la civilización".



Varios cajitas cura en el charquito a fieles seguidores de Fidencio. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Bibliografía:

- BAJTÍN, Mijail, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1999.
- BARABAS, Alicia, "Unidad y Diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada" en Gloria Artís (ed.) *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, CNAN INAH, 2007 (en prensa).
- BRODA, Johana, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días" en Gloria Artís (ed.) *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, CNAN INAH, 2007 (en prensa).
- BURGUIÉRE, André, "La antropología histórica" en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (Coords.) *La nueva Historia*, Diccionarios del saber moderno, Ediciones Mensajero, España, s/f.
- BURKE, Peter, *Formas de hacer historia*, España, Alianza España, 1994.
- DILTHEY, Wilhem, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE, 1978.
- Florescano, Enrique, *Etnia, estado y nación, Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Nuevo Siglo Aguilar, 1996.
- GINZBURG, Carlo, "Señales. Raíces de un paradigma indiciario" en *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*, México, Siglo XXI, 1983.
- GONZÁLEZ y González, Luis, *El indio en la era liberal*, México, Clío-El Colegio Nacional, 1996.
- GOOD, Catharine, "Mesoamérica, cultura y cambio: conceptos problemáticos en el estudio etnográfico de los pueblos indígenas" en Gloria Artís (ed.) *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, mayo-junio 2007, CNAN, INAH, pp. 98-101.
- LÓPERA, Josep, *La identidad de la antropología*. Barcelona, España, Anagrama, 1990.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, "Unidad y diversidad en el estudio etnográfico en México" en Gloria Artís, *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, mayo-junio 2007, CNAN, INAH, pp. 98-101.
- MEDINA, Andrés, "Introducción" en Gloria Artís (ed.) *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, mayo-junio 2007, CNAN, INAH, pp. 74-79.
- MILLÁN, Saúl, "Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta" en Gloria Artís (ed.) *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, mayo-junio 2007, CNAN, INAH, pp. 88-97.
- NEURATH, Johannes, "Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la antropología" en Gloria Artís (ed.), *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, mayo-junio 2007, CNAN, INAH, pp. 80-86.
- ROBICHAUX, David, en Gloria Artís (ed.), *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, 2007, CNAN, INAH, (en prensa).
- TREJO, Leopoldo, "Unidad y diversidad en los pueblos de tradición mesoamericana" en Gloria Artís (ed.), *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, mayo-junio 2007, CNAN, INAH, pp. 102-107.
- TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, México, 1991.