

REVISTA ANTROPOFORMAS

FACULTAD DE ANTROPOLOGÍA



- Los métodos de la antropología
- Uso de plantas en la medicina tradicional
- Sublevaciones indígenas en Chiapas: visión actual de tres cronistas



Número 4 octubre-diciembre

ANTROPOFORMAS

ANTROPOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

M. en A. Uriel Galicia Hernández
Rector

M. en C. Javier Sánchez Guerrero
Secretario de Docencia

M. en A. E. Pedro E. Lizola Margolis
Secretario Administrativo

Ing. Roberto Mercado Dorantes
Secretario de Rectoría

M. en A. E. Blanca M. Álamo Neidhart
Controlora

Dr. en Q. Rafael López Castañares
Coordinador General de Investigación
y Estudios Avanzados

M. en Pl. Gustavo A. Segura Lázcano
Coordinador General de Difusión Cultural

Ing. Jesús Hernández Ávila
Director General de Extensión y
Vinculación Universitaria

M. en E. Gerardo E. del Río Maldonado
Director General de Planeación y
Desarrollo Institucional

M. en D. Alfonso Chávez López
Abogado General

FACULTAD DE ANTROPOLOGÍA

M. en E. L. Rodrigo Marcial Jiménez
Director

Lic. Francisco Javier Alvirde Hernández
Subdirector Académico

Lic. Loreto Contreras Garduño
Subdirector Administrativo

Antrop. Mauricio García Sandoval
Jefe del Departamento de Difusión Cultural

ANTROPOFORMAS

Antrop. Roberto Valdez Ruiz
Director

Antrop. Velia González Martínez
Coordinadora General

Diseño y edición automatizada
José Carlos González Corcedo
Corrección de estilo
Margarita Sánchez Sánchez

Ilustraciones
Ana Cristina Flores Ponce

ÍNDICE

Editorial 1

Los métodos de la antropología 3
Agustín Santana Talavera

Migración transnacional, comunidades
translocales y fiestas religiosas:
una propuesta teórica para realizar
investigaciones sobre comunidades
de migrantes 30
Luis Jesús Martínez Gómez

Uso de plantas en la medicina
tradicional de la comunidad
de Polyuc, Q. Roo 40
Rita Gil Castillo

Apuntes de arqueología,
naturaleza y cultura 44
Victor Ángel Osorio Ogarrío

Sublevaciones indígenas en Chiapas:
visión actual de tres cronistas 48
Abelardo Hernández Millán

La revista *ANTROPOFORMAS* es una publicación de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México. Matamoros esq. Francisco Villa s/n Toluca, México Tel. y Fax: 01 (71) 2-19-46-15 antropoformas@hotmail.com

El contenido en los artículos aquí publicados es responsabilidad exclusiva de los autores.

Editorial

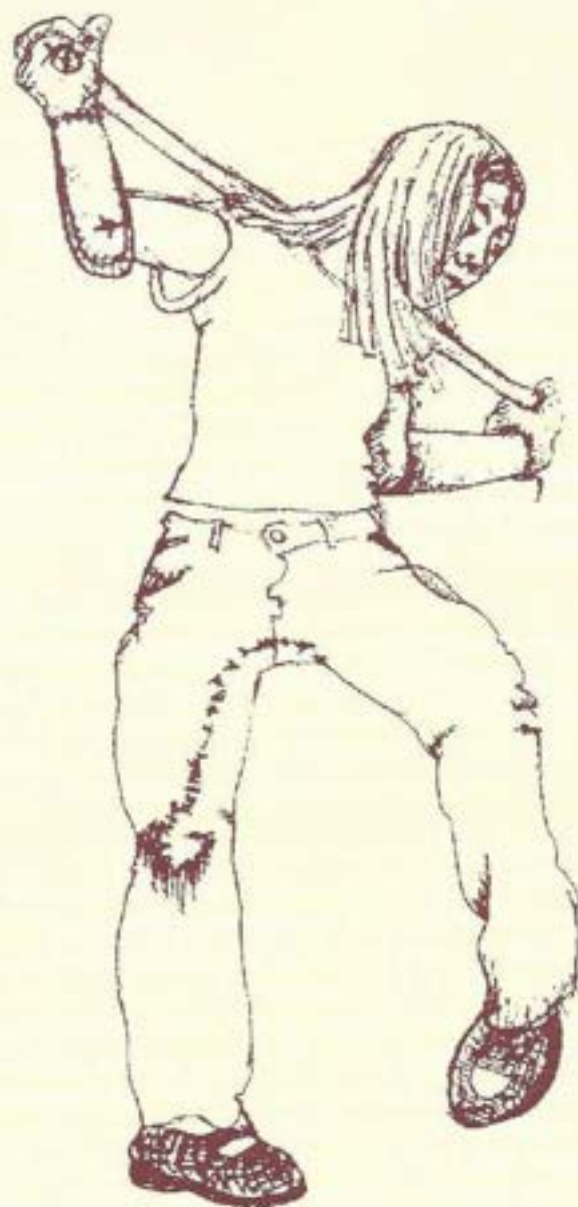
*E*n esta ocasión queremos agradecer y hacer un reconocimiento a todas aquellas personas que han logrado que *Antropoformas* cumpla un año de vida. En primer lugar agradecemos a quienes se han tomado la molestia de escribir algún artículo a modo de poder compartirnos sus ideas y mostrarnos sus trabajos e investigaciones con los cuales se ha sostenido este proyecto; también agradecemos a quienes se han interesado en leer lo que aquí se publica y han contribuido con sus comentarios y sugerencias para poder enriquecer el contenido. De la misma manera damos un agradecimiento muy especial a las autoridades de la Universidad Autónoma del Estado de México y de la Facultad de Antropología de la UAEM por todo el apoyo recibido y sin el cual este tipo de revistas no serían una realidad.

El primer artículo en este número trata acerca de las principales corrientes teórico-metodológicas empleadas en la antropología social en diferentes tiempos y situaciones geográficas que nos muestran el pensar de las diferentes escuelas antropológicas frente a sus objetos y/o sujetos de investigación (agradecemos al director de la revista *Ciencia y Mar* Juan Francisco Meraz Hernando por las facilidades y autorización para publicar este artículo).

El segundo es acerca del fenómeno de la migración y todo aquello que puede traer como consecuencia en las comunidades tradicionales así como en los lugares a donde se establecen permanente o temporalmente estos migrantes, además de abarcar el concepto de la transnacionalidad y la manera en como se ha abordado el tema. En el siguiente artículo se muestra mediante un trabajo etnográfico la importancia que tiene la denominada medicina tradicional en las comunidades a pesar de contar en la actualidad con la medicina alópata y los fármacos que en ésta se emplean. El cuarto artículo es la continuidad de los apuntes de arqueología naturaleza y cultura, en ellos se nos muestra un poco del pensamiento mágico y místico que algunas culturas tienen sobre los eclipses, así como se expone un relato sobre los chaneques de Tejupilco.

El último artículo es una comparación de tres cronistas sobre las sublevaciones indígenas en Chiapas, en éste, el autor nos muestra las valoraciones subjetivas de estos cronistas sobre el problema y hace notar como es que desde distintas épocas al indígena se le ha relegado en la participación de un proyecto de estado o nación.

Roberto Valdez Ruíz



Los métodos de la antropología*

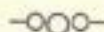
Agustín Santana Talavera**

Resumen

Los métodos y las técnicas para la obtención de datos que llevan a cabo los antropólogos sociales y culturales son el reflejo de las distintas formas de contemplar e interpretar el mundo que, en cada momento histórico, les ha preocupado. A partir de las distintas corrientes y tradiciones nacionales, se trata en este artículo de realizar un acercamiento a la problemática actual y a las diferentes formas de entender y practicar la antropología.

The methods and the techniques for the obtaining of dates that the social and cultural anthropologists carry out are the reflection in the different ways of to contemplate and to interpret the world that, in each historical moment, it has worried them. Starting from the different trends and national traditions, it is in this article to carry out an approach to the current problem and the different forms of to understand and to practice to anthropology.

Les méthodes et les techniques pour l'obtenir de dates dehors que les anthropologistes sociaux et culturels portent sont la réflexion dans les façons de différentes contempler et interpréter le monde qui, dans chaque moment historique, il les a taquinés. Commencer des tendances différentes et traditions du national, c'est dans cet article pour porter dehors une approche au problème courant et les formes différentes de comprendre et pratiquer à anthropologie.



* Nota: el presente artículo aparece en el número 10 de la revista Ciencia y Mar de la Universidad del Mar de Oaxaca, ha sido reproducido con el consentimiento de ésta, por lo cual agradecemos de manera especial al director de dicha publicación Juan Francisco Meraz Hernández por habernos proporcionado el artículo original y enviarnos por correo electrónico.

** Laboratorio antropología social, Universidad de La Laguna (Islas Canarias, España) miembro del Consejo Editorial revista Ciencia y Mar, Universidad del Mar (Puerto Ángel, México).

Escribe Peacock (1989:9) que en antropología hay tantas perspectivas como antropólogos, desde los que sitúan al informante y su relación en primer plano a los que lo desaparecen tras la erudición del análisis final. No es viable realizar la construcción de los métodos en historia de la antropología como si existiera un único método, ni siquiera el método comparativo –interpretado, criticado, difamado y utilizado desde los evolucionistas– o el trabajo de campo –interpretado, criticado, difamado y utilizado desde las primeras estancias de Boas–. La antropología ha basculado a lo largo de su historia, por citar algunos enfoques, entre lo nomotético y lo idiográfico, entre lo cualitativo y lo cuantitativo, entre el significado y el comportamiento, con muy pocos intentos de síntesis y sucesivas crisis disciplinares.

Dos corrientes disciplinares paralelas hasta los años cincuenta, la antropología cultural americana y la antropología social británica, más un buen número de antropologías nacionales, han trazado, además de las ambivalencias antedichas, las concepciones, los métodos y las técnicas de obtención de datos que hoy practicamos, necesariamente influidos por los desarrollos de otras disciplinas sociales y no tan sociales como la estadística matemática, los desarrollos informáticos o la misma biología.

Sin pretender obviar la dificultad que supone recorrer el camino de la historia de los mé-

todos y, necesariamente, de las disparidades de nuestra disciplina (incluso antes de emprender la tarea), planteamos el uso de lo que Stocking (1992:344), haciendo apología de Kuhn y su concepción epistemológica, denominó tradiciones paradigmáticas como hilo conductor de esta exposición. Para ello hemos seguido un criterio no estrictamente cronológico, puesto que lo que interesa en esta exposición es resaltar aquellos "métodos" específicos con los que los antropólogos se acercan a su entorno y demarcan el objeto de estudio, cosa que no todos hacen explícitamente; una consecuencia inmediata es la necesidad de hacer breves referencias a algunos contenidos epistemológicos de las distintas corrientes al interior de la disciplina. Sin lugar a dudas, serían necesarios muchos volúmenes para que el recorrido fuera exhaustivo y lo que nosotros tratamos de hacer es una aproximación a la problemática actual y a las diferentes formas de entender y practicar la antropología (para algunos sólo etnografía).

Sirviéndonos como guía, varias han sido las cronologías, atendiendo a diferentes aspectos, utilizadas para atender al desarrollo de la teoría antropológica¹. Por ejemplo, P. Bonte (1975:10-11) presenta la evolución de la antropología a través de cinco "cortes históricos" (epistemológicos), los cuales contemplan una relación específica entre ciencias e ideología y, por tanto, una configuración particular del saber. El primero, corte previo a la formulación del universo propio de la etnología, atañe al descubrimiento del "mundo salvaje" en el siglo XV; el segundo, en el que se realiza la crítica de los sistemas esclavistas a través de la dicotomía conceptual "salvaje-civilizado" (siglo XVIII); el tercero (1850-1880) lo constituye la consolidación de la "ideología del evolucionismo", repitiendo la dicotomía anterior y constituyéndose la etnología como disciplina independiente de la historia; el cuarto, sustenta la crítica al evolucionismo y la constitución de la etnología clásica (1920-1930) y el quinto (1950-1960) apuntaría simultáneamente a la investigación de los fundamentos de la antropología general y la "crítica radical" de la antropología moderna.

Más recientemente, Stocking (1982), con un enfoque epistemológico diferente pero con resultados similares y reconociendo que la dominancia paradigmática y la temporalización no siempre están implícitamente correlacionadas, elabora una cronología que divide la historia de la antropología en cinco grandes fases: la etnológica (1800-1860), la evolucionista (1860-1895), la histórica (1895-1925), la clásica (1925-1960) y la posclásica, sin pretender que los antropólogos de cada uno de los periodos compartan minuciosamente enfoques y perspectivas.

Siguiendo esta última, mientras en los primeros cuatro periodos paradigmáticos hay una preponderancia bastante clara de un paradigma sobre otros, no ocurre así en la antropología posclásica. Podemos considerar como integradora la perspectiva estructuralista,

pero a partir de ella nos encontramos con una antropología —y consecuentemente unos modos de practicarla— fragmentada y con paradigmas no definidos (procesual, interpretativa, marxista, etc.), a lo cual hay que añadir el cambio de paisaje (Llobera, 1990:9) que supuso pasar de estudiar al Otro distante a un Otro más cercano (en ocasiones un Nosotros).

Es indudable que el choque cultural, el sentimiento de extrañeza, el afán comercial y la preocupación por las almas paganas promovieron un buen número de descripciones detalladas por viajeros, delegados reales y papales, misioneros, etc. Escritos y narraciones que se elevaron al rango de míticas en la Europa ilustrada de Locke, Voltaire, Montesquieu, Diderot, Mercier y Morelly, que crearon y recrearon su "salvaje". El periodo ilustrado incrementó notablemente el cúmulo de conocimientos sobre los humanos no europeos con fines no sólo dirigidos al entendimiento de la diversidad, sino también orientados a legitimar y fomentar el desarrollo emergente de la civilización industrial que superaba el estado feudal predominante. Como hemos visto, algunos autores sitúan en esta época el nacimiento de las cuestiones centrales de la antropología contemporánea y los primeros intentos, aunque fallidos, por formular las leyes que gobiernan el curso de la historia (Harris, 1978:7). Durante los siglos XVII y XVIII esos precursores de la antropología se interesaron únicamente por el estudio en la distancia física (espacial y temporal) de las "sociedades primitivas" y, sin negar la importancia que pudieran tener las obras fundadoras de la ciencia de la sociedad (Saint-Simon, Adam Smith, Hume, etc.), consideramos que no es hasta el siglo XIX cuando comienzan a desarrollarse verdaderamente las teorías antropológicas y, sobre todo, a obtenerse información sobre "otras culturas" de manera sistemática, yendo más allá de lo exótico y lo peculiar.

En 1800, siguiendo los patrones de anteriores expediciones botánicas y zoológicas al Pacífico, el francés Boudin fue dotado de instrucciones para el registro de formas de vida de otras culturas por Joseph-Marie Degérando, miembro de la primera sociedad "antropológica" la Société des Observateurs de l'Homme. Instrucciones que incluyeron, además de una crítica a trabajos anteriores, una consideración sobre las dificultades y especial pericia que necesitarían para recoger la información, así como sobre las categorías de información a ser registradas. La expedición fracasó, pero las instrucciones dictadas para ella tuvieron una importante influencia en posteriores cuestionarios que jugaron un papel importante en la investigación etnográfica del siglo XIX (Ellen, 1984:37).

Lowie apunta en su *Historia de la Etnología* que para que la teoría pueda desarrollarse precisa de una amplia base de datos recogidos sistemáticamente y no es hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando se comienzan a fomentar las instituciones etnológicas que, no sólo alentaban el debate, sino que además

promovían la publicación de nuevas informaciones sobre otras culturas. Estas fueron, entre otras, la Société Ethnologique de Paris (1839-1848), la Ethnological Society of London (1843-1871), la American Ethnological Society (1842-1870), aportando una base firme para la construcción y distribución de cuestionarios. Destacó por su importancia la Royal Anthropological Institute con el cuestionario "Notes and Queries on Anthropology", que apareció en sucesivas ediciones entre 1874 y 1951, llegando a tener un impacto considerable sobre el estándar de cuestionario etnográfico hasta 1914.

Pero el siglo XIX fue para la antropología más que la fundación de aquellas sociedades, instituciones y museos. Esto sucedió en el contexto de la expansión colonial europea y con la cristalización del pensamiento evolucionista como la teoría rectora. Entre 1860 y 1880 se publican las que después se conocieron como las primeras grandes obras de la antropología² que exponían las proposiciones básicas del evolucionismo, entre las que resaltaba la propuesta de elaboración de una historia y una ciencia natural del hombre, estructurada en una escala jerarquizada de las civilizaciones en cuyo nivel inferior estarían situadas las "tribus salvajes" y en el superior las "naciones civilizadas".

El más notable cuestionario de este periodo fue la circular (1862), originada en el interés que suscitó a Morgan las in-

formaciones sobre las relaciones de parentesco entre los Iroqueses, aborda las terminologías del parentesco y fue distribuida por la Smithsonian Institution. Los resultados de esta encuesta fueron dobles: por una parte la compilación del autor en *Sistemas de consanguinidad y afinidad en la familia humana* (1869) y, por otra, el ánimo que infundió a varios de sus corresponsales para ocuparse de la investigación etnográfica. Tanto en la circular como el cuestionario realizado por Frazer en 1887, se reconocieron pronto una serie de problemas respecto a su aplicación. Pero ciertos individuos, corresponsales como A. W. Howitt, supieron corregir y elaborar nuevos cuestionarios.

La metodología seguida del método comparativo, en este periodo, era una consecuencia de cómo se concebía el pasado y se encontraba inspirado en las premisas de la Ilustración dieciochesca. Tomado, según Lowie (1974 [1937]:19-29) de la biología darwinista y, según Haris (1978 [1968]:130), de la paleontología de Lyell y la prehistoria de Lubbock, se fundamentaba en la creencia de que los diversos sistemas socioculturales del presente tenían un cierto grado de semejanza con las culturas desaparecidas. Para ello, se construyó una secuencia ordenada de instituciones culturales contemporáneas por su creciente antigüedad, extrapolando y comparando equivalentemente esas formas de vida a modelos ya extinguidos en la suposición de que to-

dos los grupos humanos siguen un desarrollo paralelo, desde el estado primitivo al civilizado, esto es, se construyeron tablas de adhesiones (González Echevarría, 1990:19) o costumbres concomitantes, para inferir relaciones de dependencia entre ellas y formular hipótesis sobre las posibles causas.

Tylor denominó "supervivencias" (survivals) a los diferentes elementos socioculturales (que ya habían perdido su importancia específica) y a través de los cuales se trataban de reconstruir las distintas etapas del desarrollo (salvajismo, barbarie, civilización), compartiendo con Morgan que se trataba de estadios sucesivos pero añadiendo que algunos de ellos pueden permanecer invariables y decaer posteriormente. Para nuestro interés, hemos de destacar el artículo de Tylor "On a method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent" (1889)³ en el que introduce para la etnología el método comparativo de base estadística, calculando el porcentaje de adhesiones (probabilidad) entre diferentes formas parentales, y convirtiéndose de esta forma en antecesor de la obra de Murdock y de las Human Relations Area Files.

Armados con cuestionarios, corresponsales, alguna estancia personal (Morgan) y el método comparativo, los antropólogos evolucionistas intentaban buscar analogías importantes entre sociedades muy diversas y separadas espacial y/o temporalmente, aportando información y sistematización a la nascente antropología. Pero sus conclusiones acabaron siendo imponderables e inverificables, sus reconstrucciones históricas fueron conjeturales y su uso del método comparativo pecó en correlacionar datos etnográficos sin valor cronológico, descontextualizados y sin contrastar. A comienzos del siglo XX se le criticó a esta corriente su etnocentrismo, sus especulaciones de despacho y el postular un esquema unilineal de desarrollo cultural.

Paralelamente, a finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, se formula el método histórico-cultural (difusionismo) destacando el papel del contacto cultural y del "préstamo" de la historia de manera intercultural, en oposición a la evolución paralela, en la formación de la historia de la humanidad. No es ésta una teoría uniforme, puesto que generó versiones muy diversas, pero concurría en que si algo es infrecuente a lo largo de la historia de las culturas es la invención independiente y paralela de diversos fenómenos culturales (desde objetos a instituciones, pasando por rituales, creencias, etc.), en el rechazo antedicho a la evolución paralela y en la no indivisibilidad de la cultura. El propio Morgan incluyó explícitamente a la difusión entre los mecanismos que hacían posible la uniformidad sustancial de la evolución sociocultural.

La investigación difusionista se orientaba pues a reconstruir la trayectoria histórico-geográfica de los rasgos y los complejos cultura-

les y a establecer sus zonas de expansión, es decir, se trataba de dilucidar la evidencia de los procesos históricos, determinando las influencias que habían coincidido en la formación de un área cultural concreta. Este procedimiento antropológico no era nuevo para el folklore (Prats, 1986:1317)⁴ que, de forma temporalmente paralela, desarrollaba el método histórico-geográfico con aplicaciones a la literatura y a la historia oral.

La escuela difusionista alemana (Ratzel, Schmidt, Gräebner, entre otros) postuló, sustituyendo a los esquemas evolucionistas, la existencia de unos pocos Kultur-Kreise (círculos culturales o aglomerados de rasgos emergentes)⁵ que se mostraban como focos de la cultura formados por rasgos; éstos eran transmitidos de formas diversas, pudiendo perderse o sufrir adaptaciones. Con el paso del tiempo, los círculos en expansión comienzan a encontrarse, a superponerse, a mezclarse, con frecuencia a destruirse, además de que los representantes de un círculo cultural empujan a los de otro u otros hacia zonas marginales o de refugio. De ahí surge la concepción del marginalismo geográfico cultural y del marginalismo dentro de una misma cultura como expresión de las formaciones más arcaicas y primitivas. De esta manera cabría pensar que los grupos con culturas menos desarrolladas habrían surgido de las culturas más antiguas y conservarían los rasgos primitivos, con lo que estudiando a éstos y los contactos entre grupos se podría reconstruir la cultura originaria.

Gräebner y otros antropólogos alemanes desarrollan los criterios de forma (semejanza de rasgos) y número de semejanzas para identificar el grado de difusión y contacto. Esto significaba, frente al evolucionismo, considerar las diferencias y la diversidad entre los pueblos como únicamente de grado y equiparables si se dan ciertas condiciones, así como que el estudio de la difusión conduciría a estos antropólogos a conocer las particularidades con que cada pueblo dota a sus manifestaciones culturales. Sin embargo, coinciden con los evolucionistas en el uso sistemático del método comparativo para aclarar el conocimiento de los orígenes y cambios sucesivos de culturas contemporáneas (Harris, 1978:336), lo cual era posible a partir de la enorme masa de datos y, desde la tradición folklorista, de innumerables narrativas (teniendo como fuente las historias orales) acumuladas.

Franz Boas y su enfoque denominado particularismo histórico, representa la principal reacción contra los esquemas evolucionista y difusionista, introduciendo una crítica sistemática a las posturas especulativas y abogando por la necesidad de una infraestructura

de investigación. Para él, había que preguntarse el porqué de las diferencias de tribus y naciones en el mundo y cuál había sido el proceso de desarrollo de tales diferencias; y para responder a tales cuestiones, haciendo una resuelta defensa del empirismo positivista, considera que es necesaria la reconstrucción particular de cada cultura, afirmando que ésta debe ser vista como un entorno que configura la conducta y el pensamiento humanos.

Contra los estados fijos de evolución ordenados progresivamente, Boas opone la historia, defendiendo que los desarrollos de la tecnología, religión, arte, organización social y lenguaje no siguen un cauce único y que, en todo caso, no iban de lo simple a lo complejo. Justifica que muchas similitudes culturales eran debidas a la difusión más que a la coincidencia casual entre culturas autóctonas aisladas, pero también advierte contra el abuso de esta perspectiva en tanto que las explicaciones difusionistas no eran aplicables a todas las semejanzas culturales, mientras no se demostrara la viabilidad de los contactos geográficos. Por otra parte, según su crítica, el argumento evolucionista que postula que las semejanzas culturales eran el resultado de las mismas causas, dado que la mente humana reacciona de manera similar



ante circunstancias ambientales semejantes, fue lo que apartó a los evolucionistas del uso racional del método comparativo.

Defiende así una visión histórica de la cultura, abogando por la investigación de los fenómenos culturales locales para establecer la comparación a partir de ellos, esto es, la historia y el método comparativo se complementan.

La constante preocupación de Boas era que el desarrollo de los métodos se sometiese a rigurosos criterios científicos, atendiendo a establecer un cuerpo material de datos equivalente al de la ciencia natural y la elaboración de leyes culturales (una perspectiva generalizadora). Por ello criticó muchos informes etnográficos de estar llenos de descripciones que no podían ser verificadas o por ser dependientes de opiniones subjetivas de los correspondientes, es decir, superficiales y no científicas. La única forma de evitar esto era a través del registro extensivo de textos en el lenguaje nativo (además de artefactos). Solamente cuando tal material estuviera recogido, clasificado e impreso, la antropología podría tener datos adecuados sobre los que se puede fundar un campo objetivo de estudio (o lo que es lo mismo, los datos brutos eran necesarios antes de la teoría).

Aunque la intención de Boas sobre la recolección etnográfica estaba clara, sus métodos exactos nunca fueron expli-

tos, si bien se podría reconstruir el perfil de las técnicas utilizadas. Boas realizó, en cierta forma, observación participante en las culturas que él estudiaba (al menos durante los primeros años de su trabajo), enfatizando la recolección de datos a través del uso intensivo de informantes particulares, a los que alentaba a registrar información de sus propias culturas en la lengua nativa. De esta aproximación a la investigación etnográfica resultó una compilación masiva de material, informes, textos y detalles de la cultura Kwakiutl densos y difíciles de manejar, pero no informes generales o una descripción de la vida diaria. La urgencia sobre el objeto de estudio (la disciplina necesitaba la máxima cantidad de datos de las distintas culturas que estaban en vías de desaparición) postergó el paso de los datos a la generalización.

Paralelamente al relativismo cultural boasiano, la otra gran reacción contra el evolucionismo y el difusionismo, tomó forma en la antropología social británica, más concretamente, en el funcionalismo que se caracterizó por ser claramente anti-historicista. Dicho brevemente, esta perspectiva estudia sincrónicamente la articulación de los diferentes elementos de una sociedad o de una institución entre sí, la manera como forman un sistema y la función que cada uno desempeña dentro de éste. Si bien se reconoce a B. Malinowski (en el campo de la práctica) y a A.R. Radcliffe-Brown (en la teoría) como los precursores del funcionalismo en antropología, la idea ya se encuentra en Durkheim, Boas, Mauss e incluso Bachofen (Lowie, 1937:292) que habían presentado "varios aspectos de la cultura en sus estrechas relaciones e influencias mutuas" y, por aplicación, elaboraron un principio que hiciera inteligible los hechos sociales.

Con una finalidad más o menos clara en salvar la herencia del cientificismo decimonónico, y liberándose de las regularidades diacrónicas, la escuela británica organizó estudios de campo intensivos en pequeñas y aisladas sociedades aborígenes, centrados en torno al tema de las relaciones funcionales sincrónicas (exploración de los rasgos sistemáticos de las culturas) y el análisis de los datos en ellos obtenidos, con el fin de buscar las formas en que las estructuras y las instituciones de una sociedad se interrelacionan para formar un sistema (Kaplan y Manners, 1979:102).

Este interés por la observación directa y sistemática de las sociedades aparece en Gran Bretaña ya a finales del siglo XIX (1898) con la expedición de Haddon al estrecho de Torres, de la cual formaban parte también Rivers y Seligman, progenitores académicos de Radcliffe-Brown y Malinowski, respectivamente. Fue Haddon quien, tomando el término del discurso científico-natural, adoptó e introdujo "field-work" como denominación del método en la antropología británica (Stocking, 1983:80), alentando además no sólo a la recolección urgente de especímenes sino también a tomarse tiempo para simpatizar con los nativos y conseguir obtener de ellos el

significado profundo del material recogido. Para ello tendrían que mantenerse en el campo algunos individuos dirigidos por un investigador especializado, que orientaría además las prioridades a ser atendidas. Esto fue lo que Haddon denominó "estudio intensivo de áreas limitadas", pero no está claro que significaba para Haddon estudio intensivo.

Por otra parte, mientras se llevaban a cabo test psicológicos en el Estrecho de Torres, se recogieron detalles sobre las relaciones de parentesco en forma de genealogías. Rivers, desde sus intereses difusionistas, reconoció que tal información constituía la base para la comprensión de la vida social de los nativos y que lo que se llamó método genealógico era un medio por el que los antropólogos podían estudiar los problemas abstractos a través de hechos concretos, como si sólo con los estudios del parentesco se clarificará el entramado social. Para Rivers, sólo mediante el establecimiento claro de metodologías y de una terminología sistemática podría realmente la antropología tener estatus de ciencia, y el método genealógico era la forma de llevar a cabo el estudio intensivo, era el método concreto.

En la revisión de 1912 de *Notes and Queries*⁶, que siguió apareciendo como dirigido a viajeros y exploradores no especializados en antropología, se introduce la distinción lingüística entre estudio intensivo y *survey* (como tal, "registro") y se comienza a dar importancia tanto al lenguaje nativo y a la voluntariedad de los informantes como a la necesidad de contrastar o corroborar las informaciones verbales con más de un testimonio. Ello principalmente porque el investigador, al menos para Rivers, era considerado más un encuestador ("inquirir") que un observador, que tenía que desarrollar "simpatía y tacto". En 1913 Rivers explicita las necesidades o precondiciones necesarias para llevar a cabo un "estudio intensivo", redefiniendo lo que por él se entiende, y cuál sería la labor del etnógrafo⁷. Así, la estancia debe ser prolongada durante un año y verificada por un sólo investigador especialista en etnografía (evitando las interrupciones en el mundo nativo ocasionadas por las expediciones numerosas) e interesado por todos los campos de la cultura (política, religión, educación, arte y tecnología, pues éstos son interdependientes e inseparables). La labor etnográfica, como su objeto, es indivisible.

Sin embargo, fue Malinowski, en *Los argonautas del Pacífico Occidental*, quien realmente ejecutó el primer trabajo de campo minucioso y quien propuso las condiciones y aspectos esenciales del método en la práctica, añadiendo diversas técnicas y procesos para la obtención de datos. Para Malinowski la observación directa "sobre el terreno" es la única manera real de recabar esta información; había que renunciar a basar los escritos antropológicos en las cartas e informes de los corresponsales u observadores instruidos, quedando éstos relegados a un segundo plano. Políglota y con una

destreza especial para el dominio de las lenguas, sólo llegó a ser consciente de la importancia del lenguaje a partir de su trabajo de campo en las Trobriand, centrándose en la lingüística (en la recopilación de textos indígenas) durante su segunda estancia. Pero anteriormente ya había tratado de penetrar en las creencias nativas, yendo más allá de los hechos⁸ puros, a través de la interacción en el trabajo de campo, si bien aún ayudándose de intérpretes, e insistiendo en que "el trabajo de campo consiste sola y exclusivamente en la interpretación de la caótica realidad social" a partir de datos recogidos de primera mano. Es esto y su regreso a las Trobriand lo más significativo de la propuesta metodológica malinowskiana: pasar de una situación crítica de contacto o de datos de segunda mano a una situación de contacto "integrativa" (que no lo fue tanto según su diario), donde predomina la observación sin renunciar a las voces de los informantes y, sobre todo, elaborando conocimiento antropológico susceptible de ser revisado temporalmente, tanto por el mismo investigador como por otros.

Evans-Pritchard, discípulo de Malinowski, sintetiza los requisitos y características fundamentales del trabajo de campo: "el antropólogo debe dedicar un tiempo suficientemente largo a su estudio, desde el principio hasta el fin debe estar en contacto estrecho con la población que está analizando".

do; debe comunicarse con ella solamente mediante el idioma nativo, y debe ocuparse de su vida social y cultural total" (1981:92-100).

En general, en cuanto a la metodología del funcionalismo británico, Radcliffe-Brown sólo añade específicamente una pequeña nota sobre el registro de sistemas de parentesco, consistiendo su mayor logro en la insistencia en la necesidad de un claro y estandarizado sistema de terminología, además de continuar el uso del método de Rivers. Ahora bien, Radcliffe-Brown y los teóricos de su perspectiva estructural-funcional, hacen hincapié en que es la estructura social el conjunto de variables que ha de orientar a la antropología social. Por ello, la investigación ha de estar nomotéticamente dirigida, es decir, encaminada a la definición de leyes generales que gobiernan la interrelación de las partes funcionalmente integrantes de la estructura social, y a partir de ahí explicar comparativamente (la antropología social era considerada como sociología comparada) las diferencias, más que las semejanzas⁹, socioculturales de carácter sincrónico. Esta elección epistemológica en torno al objeto de la investigación antropológica permite una concreción y especialización "en el campo" que los estructural-funcionalistas creían imposible a partir de los conceptos de cultura y función de Malinowski o el historicismo de Boas. Estos cambios en el in-

terés etnográfico más que alterar drásticamente los métodos de campo, hicieron poner énfasis en la investigación y en la perspectiva generalizante de los datos. Adicionalmente, se reafirmó el espíritu positivista en la investigación científica bajo la creencia de que los datos "objetivos" podrían recogerse mediante la utilización de rigurosas y nuevas técnicas (entre otras para medir la inteligencia) (Nadel, 1937).

Pero, aún con ello, Radcliffe-Brown prescinde de la salvaguarda durkhemiana del método genético (sólo es posible comparar pueblos de la misma especie cuando conocemos las especies anteriores), es decir, se inclina por el "cómo funcionan" las sociedades (sincronía) antes del "cómo cambian" (diacronía). Aunque considere la mutua dependencia del método comparativo y los estudios intensivos de sociedades particulares, concibe el primero como el que garantiza el carácter científico de la disciplina. Así, el método comparativo ha de clasificar (tipologizar), obtener regularidades y descubrir leyes universales, especialmente de grupos territoriales, de parentesco y políticos¹⁰.

La importancia del carácter comparativo a que se aspiraba y las leyes generales que se pretendían establecer configuró, como hemos visto, la selección de las unidades de estudio, debiendo ser instituciones cuyos miembros, como grupo delimitado, estuviesen controlados por ellas. La importancia de este uso del método comparativo, así visto, quedó reflejada en el estudio de Evans-Pritchard y Meyer Fortes, *Sistemas políticos africanos* (1940), donde se intenta definir la estructura de los sistemas políticos de ese continente desde una perspectiva estructural y sincrónica, de manera que tales sistemas se manifiesten como estables y armónicamente integrados. La obra, además de surgir de ella la importante aportación a la antropología social del concepto de grupo corporativo de descendencia unilineal¹¹, es una restricción al presente etnográfico de los años treinta, hecha en nombre del empirismo (Harris, 1978:464).

Las refutaciones a Radcliffe-Brown en el estudio histórico-cultural sobre instituciones africanas, realizado por Murdock (1959), la revisión diacrónica de Stevenson (1965)¹² de los casos etnográficos empleados por Evans-Pritchard y Meyer Fortes, y el cambio gradual de orientación de jóvenes antropólogos británicos (tal vez influenciados por el propio Radcliffe-Brown después de su experiencia americana (1931-1937), hacen inclinar el enfoque hacia la diacronía, combinando viejos y nuevos intereses. Una suerte de combinación de los principios del funcionalismo estructural y la documentación histórica preconizada por Boas se estaba dando en América con la obra de Fred Eggan, utilizando el método de comparación controlada¹³ para el estudio de las variaciones de la terminología *crow*.

A finales de los años cuarenta R. Firth cuestiona el pilar funcionalista de la sincronía para el análisis de los sistemas sociales, apuntando la necesidad de estudiar no sólo la continuidad de los sistemas sociales, sino sus transformaciones, dando cabida a la explicación de las variaciones que se daban en la conducta real de las personas en su adaptación a nuevas situaciones. A través del estudio sistemático de esas variaciones presentes en la organización social¹⁴ podría, según Firth, llegarse a la formulación de una ley general del cambio de las estructuras sociales. Pero, como Leach señaló, ésta preocupación por intereses diacrónicos no tuvo su homónimo en la teoría diacrónica: "la mayoría de mis colegas están abandonando los intentos de hacer generalizaciones comparativas; en su lugar han empezado a escribir etnografías históricas impecablemente detalladas de pueblos concretos" (Leach cf. Harris, 1978:468). En cualquier caso, se había abierto una importante brecha en el programa funcionalista estructural, entrando en una fase de confusión y conflicto: desde el abandono de la pretensión científica de Evans-Pritchard (renuncia expresa a la concepción nomotética de la antropología) a la vuelta a una concepción nomotética (funcionalista) del hombre por Fortes, pasando por la crítica feroz que realiza Leach en su conversión al análisis de la cultura como sistema simbólico al modo levi-straussiano.

Mientras esto sucedía en Europa, los antropólogos americanos no vivieron la revolución "paradigmática" en términos de una transformación en los métodos de campo sino, más bien influidos por la perspectiva boasiana, en términos de métodos de análisis y calidad del material recopilado. Había una división clara entre recopiladores de datos de campo y expertos en antropología que analizaban los datos de primera mano (lo cual se había convertido en norma desde Boas). La estadística se convirtió en una herramienta importante para el antropólogo (sobre todo en la antropología física) y, si bien sólo Kroeber intentó aplicar técnicas estadísticas a los datos culturales en estudios regionales, los lingüistas tuvieron que dominarla ya que se constituía para ellos en un elemento clave para entender otras culturas, recoger textos y construir datos competentes para la disciplina.

La mayor parte de las investigaciones etnográficas en Norteamérica (Ellen, 1984:56) que se llevaron a cabo desde comienzos del siglo hasta la Segunda Guerra Mundial fueron realizadas individualmente y, dada la escasez material y temporal, centrando su labor sobre problemas concretos. Estas condiciones y el hecho de que las sociedades indias al ser estudiadas sufrían cambios culturales, llevó a los antropólogos a trabajar a menudo con unos pocos individuos articulados, registrando en textos la memoria cultural de sus informantes más que participando en la vida diaria.

Por otra parte, la preocupación boasiana por la vida mental del hombre, ya por esta época centrada en los enlaces entre los proce-

sos psíquicos y los sistemas socioculturales, fue continuada por sus discípulas Ruth Benedict y Margaret Mead que encontraron en el psicoanálisis un bagaje teórico que hacía posible su estudio. El psicoanálisis había renunciado ya a su evolucionismo y los instintos universales, postulando el relativismo cultural. La conjugación de ambos dio origen a un nuevo enfoque que, en términos genéricos, tomaba, de una parte la personalidad como problema cultural y, por otra, la relación de causalidad entre estabilidad social y cambio sociocultural como ejes principales. Precedida por el configuracionismo cultural (basado en la identificación de los rasgos culturales¹⁵ relevantes y su presentación en un lenguaje psicológico), se trató de la conocida como cultura y personalidad.

Tal vez la obra más conocida del configuracionismo fue *Patterns of Culture* (1934), de Ruth Benedict, donde se trata de encontrar un principio integrador que explique los distintos orígenes de los elementos que constituían la cultura y la imagen totalizadora de la misma¹⁶; para lo cual se aplica a los *zuni* (Nuevo México), los *dobu* (Nueva Guinea Oriental) y a los *kwakiutl* (Vancouver) un modelo basado en pautas y configuraciones psicológicas y psicopatológicas dominantes que, según la autora, podrían resumir la cultura. Dejando aparte la acomodación a sociedades no occidentales de una taxonomía psiquiátrica

(apolíneos, dionisiacos, introvertido, extrovertido, etc.) de universalidad no verificada, el principal problema de Benedict fue su análisis poco crítico de las fuentes etnográficas con las que trabajó en el método de biografía proyectada (según el cual las sociedades son la psicología individual proyectada sobre una pantalla, aumentada y prolongada a través del tiempo).

Pero fue Margaret Mead quién, en el movimiento cultura y personalidad, prestó más atención a los especiales problemas metodológicos vinculados a su perspectiva psicocultural. Si bien en sus primeros escritos hay muchos puntos de semejanza metodológica con Benedict (como la exageración de la claridad con que pueden identificarse y contrastarse los tipos de personalidad individual y cultural), en los primeros años de la década de los treinta, Mead apostó por métodos de campo similares a los que propuso Malinowski. Al contrario que la mayor parte de los discípulos de Boas, su primera experiencia en el trabajo de campo la tuvo fuera de Norteamérica, en Samoa, y en su siguiente trabajo en Melanesia fue influida por las técnicas del trabajo de campo británico a través de su trabajo con Fortune y Gregory Bateson.

Su apuesta por técnicas de campo más comprensivas acentuó la necesidad de la observación participante y del registro de la vida cotidiana. Como respuesta a las críticas

realizadas por algunos alumnos boasianos, centrada específicamente en el problema del lenguaje en el trabajo de campo, Mead argumentó que los antropólogos no necesitaban saber hablar la lengua de la gente que estudiaban sino sólo cómo emplear ésta para comprender el discurso cotidiano, establecer contactos y preguntar cuestiones básicas. Con aquello, afirmaba categóricamente, lo único que se consigue es hacer gala del virtuosismo lingüístico y, por tanto, era algo erróneo el énfasis boasiano por el conocimiento del lenguaje nativo para centrarse en informantes individuales y la colección de textos. Era más importante la observación del fluir de la vida cotidiana.

Pero Mead, aún describiendo explícitamente sus técnicas de campo y sus presupuestos metodológicos (en *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (1972 [1928]) ya dedica un apéndice a ello), cae en la generalización etnográfica a partir de lo que ella afirma está "dentro de la cabeza de la gente". En una postura opuesta a la de sus maestros Boas y Benedict, busca a través de la generalización los patrones universales, la humanidad común o el consenso de valores, como directrices generales que orientan la acción moral y que todos los miembros normales de todas las culturas consideran obligatorias.

Arguyendo contra la relevancia de la estadística para un tipo de estudio que requiere informes situacionales y emocionales muy complejos, Mead comparaba su papel con el de un médico o un psiquiatra que formula un diagnóstico, pero lo que realiza son saltos intuitivos y generalizantes evitando poner a prueba sus teorías de partida sobre la fuerza de la cultura por el uso de controles estadísticos.

Siguiendo en nuestro discurso a Harris (1978:360), la respuesta de Mead a las críticas contra su metodología ha sido extremadamente compleja. Convencida en parte de que sus descripciones no tenían validez demostrativa introduce (1936) el uso de medios tecnológicos, cámaras fotográficas/cinematográficas y magnetófonos, para captar los acontecimientos significativos en su contexto situacional, publicando luego sus fotografías acompañadas de descripciones verbales que reflejan la calidad de sus notas de campo¹⁷. Pese a ello, el uso de la imagen que hicieron Mead y Bateson no resolvió el problema metodológico inmediato de documentar las diferencias de personalidad intuitas en la estratificada población balinesa. Los procesos selectivos para la toma de fotografías hacen que no existan disparidades importantes entre los registros visuales y las observaciones escritas, pero se obvia el problema de que los medios técnicos estaban siendo utilizados con unos intereses concretos, es decir, alguien enfocaba la cámara y la accionaba en un momento y no en otro. Su valor demostrativo queda en entredicho.

Otro de los problemas planteados por los críticos a los que se enfrenta Mead se concentra en la representatividad de los informantes. El concepto de personalidad básica o modal fue hasta entonces aplicado en sociedades pequeñas (sociedades primitivas), pero las condiciones de preguerra de la década de los treinta (y los encargos de proyectos concretos por el gobierno de los Estados Unidos de América) hicieron que distintos miembros de cultura y personalidad extendieran el ámbito de aplicación a sociedades de mayor complejidad, como las naciones-estado, puesto que aparentemente constituían una herramienta precisa para tratar la mística del carácter nacional. Estos estudios fueron llevados a cabo mayoritariamente por Geoffrey Gorer, Estados Unidos (1948), Rusia (1949) e Inglaterra (1955), pero también por Ruth Benedict Japón (1946) y Margaret Mead Estados Unidos (1942 y 1949). El resultado fue una gran cantidad de literatura en cuya base estaban los medios para delinear la estructura básica o modal de la personalidad derivados de diversos materiales culturales como mitos, leyendas, cine, canciones populares, y formas institucionales, como la familia y los patrones de socialización.

Todos ellos han sido atacados por su metodología poco ortodoxa, siendo el aspecto más destacable el uso de un pequeño número de informantes como base para la generalización sobre las intimidades del pensamiento nacional. Mead responde a estas críticas arguyendo que siempre que se especifique cuidadosamente la posición social y cultural, un único informante puede constituir una fuente de información satisfactoria sobre pautas sumamente extendidas. Mead, haciendo uso de la analogía lingüística, pretende escapar de la exigencia metodológica del muestreo a través de realzar, no la distribución o la incidencia de una pauta (lo que le obligaría al uso estadístico), sino la existencia misma de una pauta concreta y la forma en que se manifiesta. Esta forma de colocar las pautas culturales por encima de la necesidad de muestras estadísticamente estructuradas, interpretándolas como si de un sistema de comunicación se tratara, están plenamente vinculadas al conocimiento de la estructura gramatical de un lenguaje, en tanto que para ello supuestamente bastan muy pocos informantes y más allá de éstos lo único que se hace es contar con aseveraciones adicionales. Pero ni siquiera la lingüística renuncia alegremente a buscar las variaciones de la conducta verbal y, por supuesto, no afirma que tales variaciones no ayuden a la mejor formulación de las normas gramaticales.

La antropología cultural había desterrado el método comparativo a través de la concepción relativista cultural (inspirada en el método histórico). Desde esta perspectiva las sociedades se concibieron como únicas y la comparación, visto ello, carecía de sentido. Pero contradictoriamente este particularismo alentó la recopilación de materiales descriptivos, y su presentación estándar, basados en el

trabajo de campo. Si bien teóricamente la comparación no existía, en la práctica no hubo una interrupción entre el comparativismo evolucionista¹⁸ y el Cross-Cultural Survey de Murdock en 1937. El propósito de Murdock era elaborar una teoría del comportamiento humano y de la cultura a través de generalizaciones empíricas, para lo cual le era imprescindible la recopilación y codificación de materiales etnográficos de carácter intercultural.

Basándose en el *Outline of Cultural Materials* y en la investigación pluridisciplinar del Instituto de Relaciones Humanas de la Universidad de Yale, Murdock trata de conjugar la recopilación etnográfica con sus influencias de tipo teórico¹⁹. Pero no ha sido su componente teórico el que ha merecido la atención posterior por la antropología; más bien, se ha prestado especial atención a su restauración nomotética en el uso de técnicas estadísticas para hacer generalizaciones que puedan ser sometidas a verificación, generando, de otra parte, dos problemas esenciales: el primero en lo que respecta a su selección muestral y, el segundo, al problema de las unidades de comparación.

El Cross-Cultural Survey, pasó más tarde a denominarse *Yale Cross-Cultural Files* y posteriormente, una vez constituido en organización inter-universitaria, *Human Relations Area Files (HRAF)*, conservando el sistema de clasificación del

Outline of Cultural Materials. El propósito inicial fue que las culturas archivadas constituyeran una muestra representativa de la variabilidad cultural en todo el mundo, pero para ello era necesario construir el universo de referencia, es decir, una guía de las culturas del mundo, que constituyó el Outline of World Culture de Murdock (1954). En la práctica, trataba de compaginarse el inductivismo boasiano con los análisis comparativos a gran escala evolucionistas, y el resultado fue una mala aplicación del método científico que presuponía, por este orden, recoger hechos, clasificarlos y dejar que los mismos hechos sugirieran las leyes que los explican. Murdock trató de suplir, como se dijo, con teoría estas deficiencias, estableciendo una serie de criterios a fin de evitar determinados sesgos en la selección de la muestra: tener en cuenta las áreas culturales; actuar a favor de la inclusión de factores diferenciados (lengua, entorno, economía, filiación y política); actuar en contra de la existencia de grupos grandes, diversos y fragmentados; no atenerse a ningún listado; no prestar especial atención a los pueblos típicos del trabajo antropológico anterior. A la vez que se renuncia a la muestra global y se trata de definir un universo limitado. Pero tales criterios han sido

considerados como puramente intuitivos y más que discutibles (Luque, 1990:197).

Sin embargo, el problema más fuerte lo constituye el segundo de los mencionados, el de las unidades de comparación. Estas están constituidas por grupos completos, no "sistemas sociales parciales" (Radcliffe-Brown), de entidad (número, entorno y forma) muy variada. Ello ha sido abordado por los continuadores de la obra y se han tratado de definir nuevos criterios más rigurosos para determinar unidades culturales o étnicas, pero también se le resta importancia en tanto que el investigador tiene que manejar los datos que recogen cientos de trabajadores de campo. Da la impresión de que cada grupo existe en un aislamiento social y geográfico donde conservan su entidad cultural y, de esta forma, la diversidad y el relativismo se mantiene a ultranza, ignorando el componente difusionista. En suma, se da un valor extralimitado al formalismo estadístico frente a, y sin el menor reparo, cualquier preocupación teórica o metodológica previa. Las estructuras estáticas, al estilo funcionalista, predominan aquí frente a los procesos que interesan en el análisis de los sistemas sociales.



De un modo diferente, las estructuras van a enmarcar el pensamiento de una corriente que, como la antropología cultural americana, a mitad del siglo recurre al modelo lingüístico. Levi-Strauss, con ocasión de su periplo norteamericano (1941-1945), había coincidido con los lingüistas Roman Jakobson y Nikolai Trubetzkoy que ya habían aplicado el estructuralismo a la lingüística, con el logro de la demostración de la naturaleza semántica del conjunto de contrastes fonológicos empleados por cada lenguaje para construir su repertorio de sonidos significativos²⁰. Este descubrimiento de la estructura profunda (inconsciente) bajo apariencias superficiales constituye el modelo de objetivo científico que Levi-Strauss se esforzaba ya por emular mientras preparaba el estudio sobre las estructuras elementales del parentesco (1949). Cabe recordar la fuerte influencia de M. Mauss, discípulo y colega de Durkheim, sobre el autor, tanto en la concepción psicologista (por otra parte, también influido por la tradición freudiana) de representaciones arquetípicas y colectivas, como en el método, que reduce los fenómenos complejos a sus elementos subyacentes, en su caso inconscientes.

El estructuralismo levi-straussiano toma básicamente tres elementos o reglas de la lingüística (Levi-Strauss, 1987 [1958]:20-28): la idea de sistema, la relación entre sincronía y diacronía, y la concepción de que las leyes lingüísticas conciernen a un nivel incons-

ciente del espíritu. Pero es la revolución fonológica en lingüística lo que este autor considera como el auténtico punto de partida para el estudio de los fenómenos culturales y, por ende, del simbolismo, siguiendo aquí a Luque (1990:149). Sin plantear un reduccionismo lingüístico²¹, en tanto que parentesco, totemismo y mito son como el lenguaje, productos de idénticas estructuras inconscientes, Levi-Strauss asume tres planteamientos del método fonológico de Troubetzkoy: que la fonología pasa del estudio de fenómenos lingüísticos conscientes al de su infraestructura inconsciente; la búsqueda de relaciones entre los términos en su estructura (rechazo al tratamiento de los términos como fenómenos independientes); y la pretensión por alcanzar el descubrimiento de leyes generales, ya sea por inducción o por deducción.

Pero el traslado del método hay que realizarlo con toda precaución, puesto que se dan diferencias fuertes entre la lengua y los dominios de la cultura, teniendo estos últimos un valor de significación que resulta parcial, fragmentario o subjetivo. La metodología estructuralista aporta una estrategia de investigación que debe ir acomodando el método al objeto estudiado (Levi-Strauss, 1987:29-30), para lo cual, sea cual fuere el fenómeno de estudio, la investigación atraviesa por tres momentos: (1) la etnografía, como trabajo de campo, observación de los hechos sociales, recogida y clasificación de los datos y materiales que permitan describir la vida de un grupo humano o alguno de sus aspectos; (2) la etnología, nivel de sistematización, análisis y representación de los hechos sociales en forma de modelos —construcción de modelos y experimentación deductiva de modificaciones o permutaciones en el mismo—, inicios de la labor comparativa; y (3) la antropología, que, a un nivel teórico, se ocupa de las indagaciones que buscan elucidar principios generales de aplicación a la interpretación del fenómeno, formulando las estructuras del sistema analizado —que se expresa mediante una ley invariante respecto a la cual cada modelo sólo constituye una variante transformacional—. Posteriormente se contempla un análisis comparativo de tales estructuras para construir nuevos modelos que permitan sintetizar una "estructura de estructuras".

Curiosamente, a partir del postulado de la necesidad de trabajar con estructuras ya formuladas de sistemas por vía comparativa, Levi-Strauss no realiza trabajo de campo en las sociedades que utiliza para sus estudios, luciendo una criticada habilidad para pasar, en sus análisis mitológicos, de un área cultural a otra, de un tiempo cronológico a otro sin muchos miramientos, en una búsqueda de las propiedades universales del entendimiento humano (la estructura de estructuras del espíritu humano antedicha).

La clave del enfoque estructuralista reside en la comprensión y categorización de los hechos socioculturales como signos y las realidades que subyacen y donde se producen esos hechos como es-

tructuras. Por ello, analizar las estructuras desde los hechos que las manifiestan es una labor de interpretación o desciframiento de códigos subyacentes, no del significado. Como argumenta Sperber (1974 cf. Luque, 1990:152), "la significación en Levi-Strauss no es, en modo alguno, un concepto, sino un símbolo" y el estudio del simbolismo propuesto por el autor se basa siempre en las características dicotómicas que presente un elemento, esto es, no es posible la interpretación simbólica a no ser que exista oposición (sagrado/profano; central/periférico; soltero/cajado). Por tanto, no importa la realidad empírica en sí misma, sino las correlaciones y oposiciones que tal realidad encubre en su superficialidad y que es necesario poner de manifiesto a través de los modelos estructurales.

Siguiendo la inspiración de las técnicas utilizadas por los lingüistas, a mediados de siglo se produjo en la antropología cultural un movimiento consagrado a hacer más rigurosos los criterios de descripción y de análisis etnográfico, continuando la tradición del idealismo cultural en antropología (Harris, 1978:491), esta perspectiva teórica concede importancia no ya al significado sino a la gramática, resaltando la figura del actor dentro del sistema social. Se trató de la nueva etnografía o etnociencia, conocida también como etnolingüística y etnosemántica, teniendo su origen en Estados Unidos²², consistía en una se-

rie de principios, enfoques y métodos de recolección de datos que comparten el supuesto de que la cultura reposa en los conocimientos que deben tenerse o aceptarse para comportarse adecuadamente en el seno de una cultura dada, es decir, se interesa por la investigación de las "propiedades racionales" que subyacen a las prácticas de la vida cotidiana.

Desde el punto de vista del lingüista inspirador de este enfoque (deberíamos decir conciliador de enfoques en tanto que en él, se ponen en conexión escuelas tan diversas como la boasiana, cultura y personalidad, los funcionalismos y el estructuralismo francés), Kenneth Pike (gramática descriptiva), los análisis étic no pueden llegar a resultados estructurales, puesto que no es concebible un sistema exclusivamente étic de diferencias de sonidos. En la extrapolación realizada al análisis de la cultura, ésta ha de ser abordada desde la perspectiva de uno de sus miembros (perspectiva émic), de manera que el etnógrafo utiliza el propio lenguaje nativo como dato de la descripción más que como simple herramienta para su obtención y se excluyen las categorizaciones y preconceptos de los antropólogos acerca de los comportamientos no verbales, es decir, en concepto de dato sólo se usa la descripción realizada por el informante de ese tipo de acto. El uso del lenguaje desplaza, de esta forma, el problema del significado necesariamente fuera de su estructura.

Su preocupación por el proceso de obtención de los mismos, considerando que en etapas anteriores las etnografías son sólo conjuntos de respuestas a determinadas preguntas no explícitas, hace que realicen informes detallados donde se registran no sólo las respuestas sino también, en su opinión para una mayor precisión, el estímulo o pregunta desencadenante. Pero además la nueva etnografía trata de dar un enfoque sistemático de la obtención de datos (análisis componencial), desarrollándola según una frecuencia preestablecida: primero se pide al informante que formule una pregunta pertinente a un tema dado (generalmente sobre objetos terminológicamente diferenciados) y a partir de ella el etnógrafo progresará conforme a otra secuencia de preguntas sustituyendo items concretos sobre el tema. Siguiendo aquí a Hunter y Whitten (1981:26), las respuestas alternativas que puedan darse en contextos iguales deben contrastar (ser mutuamente excluyentes-pares de opuestos²³) intrínsecamente entre sí (en los términos de la cultura en cuestión), pues de lo contrario no serían percibidas como alternativas, para constituir un conjunto contrastado (como por ejemplo las terminologías de parentesco)²⁴. Las supuestas ventajas de esta técnica (también llamada semántica etnográfica) son, de una parte, la reducción de la complejidad manifiesta en los sistemas terminológicos a los principios lógicos subyacentes a los mismos y, de otra, la repetibilidad, es decir, cualquier otro antropólogo que trabaje sobre la misma cultura puede, teóricamente, generar los mismos datos con técnicas idénticas.

A esta conceptualización podrían buscársele paralelismos con la indagación de las estructuras mentales apriorísticas y universales de la gramática transformacionista chomskiana o con las estructuras subyacentes y fundamentales del estructuralismo. Pero, frente a ellos, que tienen como objetivo el descubrimiento y formulación de reglas o leyes, respectivamente, generales, el interés de los etnocientíficos se focaliza directamente en la formulación de las reglas organizadoras de los procesos de intercambio y búsqueda de referentes que rigen cada cultura concreta (clara influencia de la perspectiva boasiana; Pelto, 1970:68). El propio Conklin (en Llobera, J.R. (comp.), 1975:157), haciéndolo extensivo a Frake y Goodenough, define la etnografía como "una gramática cultural, una teoría abstracta que proporciona reglas para producir, anticipar e interpretar adecuadamente los comportamientos culturales dados".

El problema surge en que, en el fondo, es el investigador el que construye las categorías (pares opuestos y sólo del comportamiento verbal) y no el informante; "nadie tiene un acceso directo al pensamiento de otra persona" (Kaplan y Manners, 1979:306), con lo que hay muy pocas esperanzas de corregir el exceso de acuerdo con las descripciones formales que se dan entre los seguidores de la corriente por simple repetición, como ellos sugieren,

del trabajo de campo y las entrevistas. Pero las críticas más serias ponen de relieve, por una parte, como con excesiva frecuencia los datos han sido obtenidos de unos pocos informantes bien informados, actores de tipo ideal dotados de conciencia (motivos culturales típicos para realizar una acción futura y motivos culturales típicos imputados a otros para comprender su acción); y, de otra, las carencias que presenta para explicar cómo el problema del poder traspasa a las reglas que se relacionan específicamente en el contexto-escenario, es decir, las relaciones entre la vida cotidiana y las instituciones.

Con lo que se dio en llamar neoevolucionismo, y que Harris (1978:551) sugiere como estrategia temprana de un materialismo cultural, retorna al panorama de la antropología la generalización sincrónica y diacrónica, siendo su figura más relevante Leslie White. El enfoque evolucionista de White, con diferencias claras respecto al evolucionismo clásico, concibe la cultura como adaptación y como sistema de producción y control de energía, atendiendo a la evolución de la cultura global, frente a las culturas particulares. La cultura posee una propiedad distintiva, su naturaleza superorgánica²⁵, que trasciende las diferencias y variaciones locales, está compuesta de rasgos y grupos de rasgos, e implica la satisfacción de las necesidades físicas y espirituales, subsistiendo en la evolución de los sistemas socioculturales aquellos que mejor se adaptan.

El estudio de estos sistemas, concebidos como cerrados, pasa por considerarlos como consistentes de tres partes: tecnoeconómica, social e ideológica, unidas por relaciones de causalidad donde el principal componente es el factor tecnoeconómico: "Los sistemas sociales están, en consecuencia, determinados por los sistemas tecnológicos, y las filosofías y las artes expresan tal y como viene definida por la tecnología y refractada por los sistemas sociales", con lo que "la cultura evoluciona en la medida en que aumenta la energía del sistema" (White, cf. Harris, 1978:551 y 563), es decir, cuanto mejor aprovechada esté la energía, extraída de la naturaleza por medios tecnológicos, y cuanto más energía se obtenga, más desarrollada estará la cultura y, como resultado, tendrá una forma más evolucionada de ideología y organización social.

No será pertinente ni siquiera interesarse por el influjo del entorno en la cultura, puesto que ello sólo atañe a culturas concretas y dependiendo del grado de desarrollo cultural, esto es, sólo bajo circunstancias muy especiales. White es un determinista cultural (la cultura del hombre se ve determinada por la cultura global sin que éste pueda controlar a aquella). Y dado que la cultura es un fenómeno que existe en su propio plano de realidad, debe ser estudiada, interpretada y explicada en términos propios, no reduccionistas; por esto, es necesario investigar con una metodología específica y descubrir las leyes que la rigen, es decir, que rigen el desarrollo evolutivo.

El punto más débil de su argumentación lo constituye precisamente el momento de analizar y entender los procesos característicos de una sociedad, o grupo social, en un escenario histórico y una circunstancia-entorno geográfico dado²⁶. El problema inherente a semejante enfoque proviene de su intento de considerar la cultura como un sistema cerrado, perspectiva difícil de encajar con las observaciones sobre grupos reales en circunstancias concretas.

Sobre este punto, la adaptación concreta (frente a la unicidad de las culturas y patrones culturales), incide Julian Steward que, mediante el método ecológico-cultural, se interesó principalmente por las adaptaciones ecológicas específicas y por el desarrollo de diferentes niveles de complejidad política en sociedades concretas. Para ello introdujo el concepto de niveles de integración sociocultural (Steward, 1977 [1950]) que, discutiendo la evolución en términos de adaptación, corresponderían a tipos culturales o modelos paralelos de desarrollo²⁷. El aspecto evolucionista multilineal de su pensamiento se centró en la demostración de que diferentes tipos de adaptación o de explotación (tipos culturales) podían manifestarse en el mismo entorno, considerado como dinámico, e incluso en el seno de una sociedad compleja única; planteando de esta forma la posibilidad de soluciones múltiples de explotación del medio, con diferentes gru-

pos étnicos que se adapten y ocupen diferencialmente sus nichos respectivos en el mismo escenario geográfico.

El método propuesto se basa en la suposición de que en el cambio cultural se dan regularidades significativas que pueden ser orientadas hacia la determinación de leyes culturales. Para ello, hay que buscar semejanzas significativas (prestando especial atención a aquellos paralelos limitados) entre culturas concretas por medio de la comparación controlada, de manera que si se encuentran correlaciones (paralelos significativos en la comparación de secuencias de distintas culturas) ello indica la existencia actuante de un principio causal recurrente que tendrá que ser formulado. Dentro de este método se incluirían los tres elementos fundamentales del método de la ecología cultural (Steward, 1993 [1955]: 342-344): (a) el estudio de las interrelaciones entre el entorno y los sistemas de explotación y producción; (b) el estudio de los sistemas de comportamiento implicados en la explotación de un área determinada por medio de una tecnología; y (c) el análisis de la influencia que estos sistemas de comportamiento ejercen en otros aspectos de la cultura, en tanto que todos éstos eran funcionalmente interdependientes unos de otros.

Con gran influencia en la obra de muchos antropólogos posteriores²⁸, en sus trabajos hizo resaltar las interacciones tecno-

económicas y tecno-ambientales, es decir, aquellos aspectos de la cultura en los que aparece más claramente una relación de carácter funcional con el entorno y, por otra parte, trata de distinguir en el entorno aquellas variables (consideradas como independientes) que pueden tener importancia para la adaptación humana (Martínez Veiga, 1978:21 y ss.).

Es esta línea de desarrollo la que le lleva a distinguir entre "núcleo cultural" (cultural core) y "rasgos secundarios", incluyendo dentro del primero los rasgos más estrechamente relacionados con las actividades de subsistencia y las ordenaciones económicas (Steward, 1993:339), además de otros como los sociales, políticos y religiosos que empíricamente se puede demostrar que están relacionados con los anteriores, y en los segundos aquellos que están determinados por factores puramente culturales o históricos (aquellos que el método no puede explicar), por procesos de innovación o de difusión y, por ello, se muestran en una gran variedad. La causalidad de los procesos de cambio se explicará, entonces, atendiendo principalmente a las variaciones en el núcleo cultural, es decir, como una causalidad recíproca entre entorno y cultura (con lo que se opone a la causalidad de la cultura por la cultura de White), pero serán los rasgos o factores secundarios los que determinarán el carácter distintivo de culturas con núcleos semejantes.

Es al concepto de núcleo cultural y a su aplicación a lo que van dirigidas las objeciones más importantes de Harris y Geertz, aunque en sentidos diferentes. Harris (1978:573) plantea su crítica basándose en dos aspectos íntimamente ligados: de una parte, Steward deja al juicio del investigador definir qué aspectos de la cultura se integran en el núcleo, porque si bien afirma que hay que determinarlos empíricamente no indica sobre qué bases empíricas; por otra, el "core" da una cierta visión holística o superorgánica al estilo de Kroeber, en tanto que Steward no establece diferencias causales entre los diversos elementos que lo constituyen. Por su parte, Geertz afirma que tomar el "core" como la parte más importante de la cultura es un prejuicio que no se puede sostener a priori, y que es muy difícil de defender con datos empíricos (Geertz, 1963 cf Martínez Veiga, 1978:25).

Si bien Steward insistió más en los aspectos teóricos que metodológicos de la ecología cultural, en sus investigaciones parece prestar más interés a los factores ecológicos y tecnoeconómicos, con lo que coloca al entorno no como un elemento pasivo sino como un verdadero factor creativo respecto a las posibilidades de desarrollo cultural, favoreciendo a los rasgos o aspectos más eficazmente adaptativos (frente a las propuestas posibilistas de que el entorno juega un papel pasivo y que la cultura es una fuerza activa que lo modela), pero no cuenta con otros factores, como la religión o las fuerzas sociales, que en ocasiones van a tomar carácter regulador o adaptativo frente a ese entorno por encima de aquellos factores

tecnoeconómicos (Harris, 1978:579). De otra parte, pero partiendo de lo dicho, Steward no usa la estadística y renuncia a ella explícitamente como herramienta para la generalización (el método será el de analizar relaciones funcionales o necesarias. No utilizará ni estadística ni correlaciones; 1936:331, cf. Harris, 1978:579), cayendo en afirmaciones conjeturales sobre lo conocido que nada tienen que ver con la generalización científica basada en las probabilidades.

A mitad de la década de los sesenta aparece de la mano de otras disciplinas el enfoque sistémico. Clifford Geertz, aunque no es reconocido en el panorama de la antropología actual precisamente por esto, parece ser el primer antropólogo que inicia expresamente la aplicación del enfoque sistémico con un interés ecológico, partiendo de la noción de ecosistema (la comunidad de organismos interrelacionados unos con respecto a los otros junto con su hábitat) para su estudio de la involución agrícola en Indonesia (1963). El enfoque sistémico dirige la atención hacia las características del sistema como tal y deja de centrar el interés en la concepción de la naturaleza y la cultura como dos realidades que están en una relación uno a uno; se empieza a pensar en una causalidad recíproca, en los procesos de retroalimentación y en una causalidad multivariada, con lo que ya no sólo se habla de adaptación sino también de mecanismos de control. Es el conjunto de estos mecanismos, más que los patrones de conducta concretos, los que propone Geertz considerar como cultura.

Siguiendo a Martínez Veiga (1978:28-29), es a partir del trabajo de Geertz en Indonesia, de los estudios de Vayda y otros en Melanesia y de la recepción de las teorías de Wynne-Edwards (1962 y 1965) cuando se empieza a aplicar el punto de vista sistémico en antropología ecológica. Las aportaciones de Vayda y Rappaport, en las que plantean que los rituales pueden también jugar un papel relevante en la adaptación y ésta no viene sólo condicionada por la cultura, perfilan un tipo de estudio antropológico en el que se toma en consideración el entorno al tratar de analizar los fenómenos culturales, dando significación biológica a los términos básicos utilizados (tales como adaptación, equilibrio, funcionamiento). Para ello toman como unidades de estudio las poblaciones (los organismos individuales que pertenecen a un área dada), las comunidades (todas las poblaciones que viven en un área dada) y los ecosistemas (aclarando la definición antedicha, el conjunto de relaciones existentes entre los organismos individuales, poblaciones o comunidades y el entorno no vivo), delimitadas de forma variable, según el problema particular a analizar, tanto espacial como temporalmente.

Desde esta concepción, la cultura (los rasgos culturales) deja de ser un fenómeno superorgánico y arbitrario pasando a ser explicados por sus relaciones y su papel funcional en el sistema, dejando de ser relevante el porqué de su existencia y centrándose en cómo

actúa (Vayda y Rappaport, 1968:496). De esta forma, es posible construir modelos acerca de las influencias que han favorecido la aparición, desarrollo y funcionamiento (interrelaciones de variables, formas de actuación y cambios de valor para mantener los valores de otra en condiciones específicas mecanismos de feedback o mecanismos compensatorios) de determinados rasgos o instituciones culturales que, trabajando como simuladores, convengan a la acción predictiva de la antropología. Según este planteamiento neofuncional, las variables insertas en dichos modelos tienen una referencia empírica y, si se explicitan las reglas, han de ser medibles.

Sin embargo, la complejidad del ecosistema se presenta como un fuerte *handicap* para su análisis, ya que es prácticamente imposible el estudio preciso y satisfactorio de cada variable, de cada factor actuante. A pesar de que la población local es la unidad de estudio básica, ésta es difícil de delimitar, especialmente cuando están implicadas en redes más amplias de relaciones políticas, económicas y sociales. Pero una de las críticas más serias al enfoque neofuncional se centra en su especial hincapié en el equilibrio homeostático²⁹ (frente al equilibrio estático), manteniendo a las poblaciones en o bajo la capacidad de carga³⁰. Se argumenta entonces que quizás favorezca el análisis de sistemas culturales aislados, pero no ayudan demasia-

do a estudiar los mecanismos de cambio y de evolución cultural a corto plazo, es decir, aquellas cuestiones o problemas que puedan derivar en modificaciones de la sociedad en su adaptación a factores limitantes externos al flujo de energía.

En este sentido, Bennett (1976) sugiere prestar atención al papel de los individuos en la toma de decisiones, para el análisis de sociedades complejas (institucional y tecnológicamente), puesto que las metodologías propuestas hasta entonces serían sólo válidas para el estudio de las sociedades tribales (más encadenadas a los determinantes impuestos por el entorno). Para ello desarrolla lo que se puede llamar enfoque de las "estrategias adaptativas"³¹ (Martínez Veiga, 1978:46 y ss.). Según éste, los actores sociales tienen posibilidades de opción dentro de los condicionamientos cambiantes que hacen que los subsistemas desaparezcan o cobren vigor, dando flexibilidad adaptativa al sistema entero (Bennett, 1973:37), en lo que a largo plazo puede ser considerado por un observador externo como "proceso adaptativo". Es decir, generalizaciones acerca de los cambios debidos al uso de estas estrategias durante periodos relativamente largos (Bennett, 1976:270-288), pudiendo, fruto de la opción, coexistir de forma coetánea en una sociedad de estrategias individuales contradictorias (que en último término minimizan los riesgos adaptativos).

Teniendo en cuenta la inmensa posibilidad de optar, punto de partida de la flexibilidad y generalidad del comportamiento humano, Vayda y McCay (1975, 1977), desde la teoría de la flexibilidad, en términos procesualistas plantean hacer girar el análisis en torno a la delimitación de las interacciones complejas entre los fenómenos sociales, biológicos y físicos, identificando problemas y oportunidades ambientales principales y examinando las respuestas a los mismos. A continuación se deberían emplear hipótesis a fin de establecer predicciones acerca de las relaciones entre las características del entorno y el comportamiento (McCay, 1981:357), siempre tomando como unidad de estudio, en primera instancia, a los actores, a la gente ("people ecology" frente a "systems ecology") y a los grupos formados por ellos. Son los individuos o diferentes unidades de adaptación los que responden a las distintas perturbaciones o riesgos planteados por el entorno, caracterizado éste como una serie de interacciones entre la gente y otras variables no necesariamente controladas (tanto de carácter natural como fruto de acciones antrópicas).

Otro punto de vista muy afín a la antropología ecológica es el del materialismo cultural, representado principalmente por las propuestas y análisis de la obra de Marvin Harris. Según Harris (1982 [1979]:20), "el materialismo cultural es, o aspira ser, una estrategia de investigación"³² científica. Esto significa que los materialistas culturales deben ser capaces de proporcionar los criterios generales que permitan distinguir a la ciencia de otros modos de conocimiento y diferenciar unas estrategias de investigación de otras, restringiendo la investigación a aquellas entidades y acontecimientos observables, así como las relaciones que se pueden llegar a conocer por medio de procedimientos u operaciones lógico empíricas, deductivo-inductivas, cuantificables y públicas que puedan ser mejoradas por la contrastación empírica de observadores independientes.

Para ello hay que elaborar una teoría de la evolución sociocultural, de enfoque simultáneo sincrónico-diacrónico, análoga a la evolución de las especies establecida por Darwin, que proponga la explicación de las transformaciones a través de las ventajas adaptativas que ciertas innovaciones particulares incluidos los cambios en el entorno pueden conferir a las entidades socioculturales. De esta forma, hay que distinguir dos tipos de entidades socioculturales: la constituida por los movimientos corporales junto con los efectos ambientales producidos por ellos, y la del mundo de los pensamientos, sentimientos, creencias, etc. La distinción entre estos dos campos (Martínez Veiga, 1978:40) se comprueba fácilmente si se tiene en cuenta que las operaciones necesarias para descubrir lo que acontece "dentro de las cabezas de los actuantes" de una cultura son distintas de las que son necesarias para descubrir lo que

ocurre en la corriente del comportamiento. A las primeras operaciones se les llama *émic* y a las segundas *étic*.

Las proposiciones *émic* (Harris, 1978:493) se refieren a sistemas lógico-empíricos cuyas distinciones fenoménicas o cosas están hechas de contrastes y discriminaciones que los actores mismos consideran significativas, con sentido, reales, verdaderas o de algún otro modo apropiadas, es decir, a cómo un miembro de una sociedad organiza su experiencia. El descubrimiento de estos principios se realiza por medio de una interacción, fundamentalmente lingüística, entre el etnógrafo y el informante durante el trabajo de campo.

El punto de vista *émico*, como hemos visto, ha sido frecuentemente usado por los antropólogos, dando como resultado la construcción de modelos del comportamiento de carácter formal y mecánico, más que modelos estadísticos o probabilísticos, tras recurrir al informante experto en las pautas o reglas como fuente primaria y, a partir de ello, considerar como residual para el análisis de la cultura el comportamiento no lingüístico.

En contraposición con esto, las proposiciones *étic* "dependen de distinciones fenoménicas consideradas adecuadas por la comunidad de los observadores científicos" (Harris, 1978:497), es decir, lo que interesa es la corriente de comportamiento y dentro de ella los acontecimientos se clasifican con base en su capacidad para explicar y cambiar los pensamientos y las actividades sociales. Estas proposiciones quedan verificadas cuando varios observadores independientes, usando operaciones similares, están de acuerdo en que un acontecimiento dado ha ocurrido.

El proceso etnográfico se considera básicamente (Martínez Veiga, 1978:42) como una observación de lo que la gente hace, y el punto de partida es la observación de los movimientos corporales y sus efectos en el entorno. Éstos han de clasificarse no según la importancia o significación que tienen para los actores, sino según los criterios de la estrategia que guíe al investigador (semejanza, diferencia y relevancia, según Harris), teniendo en cuenta, para su interpretación, el entorno como elemento constrictor de la acción. En este sentido, los datos etnográficos son un conjunto de variaciones continuas a los que hay que aplicar modelos estadísticos, en tanto que lo que interesa no son los códigos o patrones compartidos sino las variaciones y conflictos intraculturales e individuales

que tienen lugar dentro de unas constricciones medioambientales (en el sentido amplio del término) consideradas diacrónicamente.

La crítica más fuerte realizada al materialismo cultural de Harris está dirigida contra el determinismo tecno-demo-económico y ambiental, antidialéctico y aparentemente mecanicista. Deudor expreso del enfoque materialista de Marx (Harris, 1982:71), reniega explícitamente del materialismo dialéctico (ib.id. 163 y ss.) y su concepción de la historia que sustituya la búsqueda

del conocimiento objetivo empirista-positivista por la argumentación y búsqueda de la verdad en las ideas dominadas por los preconceptos. Por otra parte, aunque estrechamente vinculado con lo anterior, Harris admite el determinismo de la infraestructura *étic*, esto es, sistemas de producción o de subsistencia -factores tecnológicos- y los mo-

dos de reproducción, factores demográficos y sus controles, sobre la estructura (economía doméstica y economía política) y sobre la superestructura (producción no dirigida a la subsistencia), pero es éste un determinismo de carácter probabilístico, multifactorial y algorítmico, que evalúa los pesos causales³³ en cada paso de la investigación.



Evidentemente, desde el punto de vista de los materialistas dialécticos se acusa a esta estrategia, de aproximarse a las culturas como si de meros sistemas de adaptación se tratase, despreciando cualquier concepción de las mismas como sistemas de ideas, de elección, valoración y regulación normativa del hombre. En este sentido, el uso antes citado del término "ecosistema" (con sus amplias implicaciones sistémicas) por Geertz no deja de ser más metafórico que real, puesto que renegando de los intereses generales del tipo de la ciencia experimental, su propósito, y el que atribuye como objetivo del análisis antropológico, parece ser el descifrar o interpretar el sentido de los símbolos en un plano semiótico, con vistas a procurar y legitimar un nuevo concepto de cultura, definida ésta, siguiendo la idea weberiana, como tramas de significación (Geertz, 1987 [1973]:20) que el propio hombre ha tejido y entre las que se encuentra entrelazado. De esta forma, tanto las culturas como los elementos que las integran son para Geertz sistemas simbólicos, lo cual no representa (hasta cierto punto) nada nuevo, puesto que ello fue sugerido también, entre otros, por los estructuralistas y la antropología simbólica²⁴. Pero Geertz se diferencia claramente de ellos por la importancia que otorga al significado, alejándolo de la exclusividad del informante que los enuncia, le da un carácter público y a través de ello la misma cultura es pública (*op.cit.* 26).

Utilizando como términos intercambiables "signo" y "símbolo" (ambos portadores de significado), la principal característica de los fenómenos simbólicos es precisamente la antedicha, su carácter público. De esta forma el fenómeno se vuelve tangible como acción simbólica, alejándose de aquellos que la consideran como algo que sólo "existe en la cabeza y en el corazón de los hombres", que es lo "que uno tiene que saber o creer para actuar de modo aceptable" (Goodenough) o como "fenómeno mental que puede analizarse mediante métodos similares a los de la matemática o la lógica" (Stephen Tylor) o como la contempla la psicología introspectiva. Las polémicas sobre el estatus ontológico de las realidades culturales pierden sentido cuando se considera la conducta humana como acción simbólica; lo importante es lo que se dice a través de ellos, es decir, el símbolo tomado como "fuente extrínseca de información" (Banton, *cf.* Luque, 1990:170). Los elementos característicos de lo humano no sólo se encuentran en lo esencial o estructural de cada cultura concreta, sino también en cada tipo de individuo que vive en ella, por lo que hay que estudiar en detalle las vidas sociales de tales personas.

La labor del antropólogo, como quedó dicho, consiste en interpretar los significados culturales, para lo cual Geertz (1987 [1973]) propone tratar la cultura de los pueblos como un conjunto de textos que forman conjuntos ellos mismos. Esta realidad textualizada ha de interpretarse como si de textos se tratase y tales textos incorporan tanto un sistema ideativo abstracto como las actividades cotidianas que implican cualquier acción simbólica; para lo cual, el etnógrafo ha de "conversar" (en sentido amplio) con los nativos y "no sólo con extranjeros" (*op. cit.*: 27). Ese trabajo etnográfico vendrá definido por la descripción densa (*thick description* frente a *thin description*²⁵), la cual ha de fijar su atención tanto en la acción simbólica (o uso social de los símbolos a modo de texto escenificado), como en el contexto multidimensional en que tal acción tiene lugar, realizando una especulación elaborada.

La descripción densa ha de tratar con todo lujo de detalles, al modo que lo hiciera el autor en su estudio de las peleas de gallos en Bali, los aspectos legales, relacionales, la autoridad y la subordinación, el prestigio y el desprestigio, la riqueza, las metaforizaciones y sus aspectos, etc. En suma, se ha de registrar por el método propuesto cada aspecto o matiz asociado o vinculado directa o indirectamente, expresa o implícitamente con el argumento central, desarrollando argumentos secundarios que se interrelacionen creando el contexto que da valor de sentido y significado sociocultural al argumento primario; y, con todo ello, el etnógrafo "inscribe" discursos sociales, los pone por escrito, apartándose del hecho pasajero (aunque en realidad es la síntesis o modelo de un más o menos extenso número de fenómenos similares percibidos, vividos y registrados por el etnógrafo) y pasándolo a una relación que puede volver a ser

consultada. En último término, lo propuesto por Geertz significa reducir la antropología al campo de la experiencia del investigador y, reduciéndola a la etnografía (aunque sea "densa"), la disciplina quedaría condenada a un encuentro constante con el/los otros sin transcendencia teórica. La interpretación etnográfica es, sin duda, de un valor incalculable para la disciplina, pero no se puede olvidar que ésta es sólo una de las fuentes utilizadas para la construcción teórica.

En los orígenes de este discurso, el postmodernismo (nacido del postestructuralismo), se encuentran las tesis de Foucault (escepticismo hacia el uso de las categorías analíticas, tanto en las ciencias sociales como en la ciencia en general), que resaltan la relatividad y el carácter construido de las nociones básicas usadas por el antropólogo, es decir, la arbitrariedad de los epistemes³⁶. La multiplicidad de éstos es la que condiciona la verdad, disolviéndola entre otras muchas verdades, también válidas, dándole un carácter extremadamente relativo. Pero si esta concepción fue heredada del francés Foucault, se deben a Derrida los principios metodológicos y la técnica por excelencia utilizada por los postmodernos, la deconstrucción.

La deconstrucción como un método negativo, muchas veces oculto bajo el interés por los aspectos literarios de la escritura etnográfica, a modo de crítica separa profundamente a quien emite el juicio de aquel que formula el objeto recusado, atacando específicamente ya no la forma, las inferencias o las hipótesis específicas, sino los cimientos mismos, las premisas, los supuestos no declarados y las epistemes desde las que el autor deconstruido o por deconstruir habla. La deconstrucción, en suma, permite, según su proponente, hablar cuando todo el discurso se ha consumado, cuando no hay nada que decir.

De la lectura de los postestructuralistas, de la extrapolación antropológica que se realiza en Estados Unidos de sus principios, se han derivado tres grandes líneas semi-autónomas (en tanto que se superponen) en la antropología postmoderna, la meta-etnografía (J. Clifford, G. Marcus, D. Cushman, M. Strathern, M. Fischer y, más recientemente, Cl. Geertz), la antropología experimental, incluyendo la dialógica (V. Crapanzano, K. Dwyer, P. Rabinow, D. Tedlock); y la vanguardia postmoderna (la que yo denomino antropología apocalíptica) que proclama la caducidad y la crisis de la antropología en particular y la ciencia en general (S. Tyler, M. Taussing). Si bien las tres corrientes están afectadas, igual que el resto de la disciplina, por disensos y refutaciones, podrían situarse en una línea (Reynoso, 1991:29) que va desde la situación de la escritura etnográfica como problema al estallido de los géneros literarios académicos, pasando por la práctica o el programa de nuevas modalidades de escritura.

Continuaremos aquí, por interés metodológico, en la que se dio en llamar antropología experimental y sus evoluciones como dialógica, en tanto que ha venido a ser la que proporciona el material a la meta-antropología, redefiniendo las prácticas de trabajo de campo y plasmando, por definición, esa praxis en monografías etnográficas³⁷. Es en esta perspectiva donde el etnógrafo (narrador y autoridad) se comparte con el informante, cede la palabra estableciendo un diálogo, frente al monólogo etnográfico tradicional, no sólo sobre el objeto de estudio sino también sobre la epistemología del trabajo de campo y su estatus como método (Cátedra, en el prólogo a la edición española de Rabinow, 1992:13). Es precisamente el diálogo antropológico, superando la observación silenciosa, el que distingue a la antropología de las ciencias naturales y algunas sociales.

De esta forma se trata de romper el mito del etnógrafo (recopilador y salvador de las culturas en proceso de desaparición) y la monografía (presentación del método y los datos obtenidos), sólo expresión de la autoridad en tanto que "estar allí"; el informante que se busca ya no es el nativo puro, tradicional, pristino, sino un individuo vivo que modifica su conocimiento del mundo en contacto con el etnógrafo. Por tanto el investigador tiene que diferenciar el informante oficial (el contador de historias locales) del informante clave que

"traduce" su propia cultura. Frente a la monografía clásica, Rabinow propone una nueva forma de la misma que refleje la actitud vital, reemplazando la textualidad de Geertz o Clifford, por una verdadera interpretación que incluya las reflexiones del propio antropólogo en el contexto y con los informantes. A esta actitud vital Rabinow la denomina cosmopolitismo crítico, intentando situar a la ética como valor primordial.

Visto así, el investigador es un observador de su propia circunstancia como si la mirara desde fuera, como el sofista interesado en los sucesos cotidianos pero irónicamente distante de ellos (Reynoso, 1991:35); el antropólogo es entonces, por principio, cosmopolita y excluido de cualquier régimen universal y generalizante. Se trata, en suma, de una nueva versión del relativismo cultural, si se quiere, más refinado.

Todo es cuestión de tiempo y grado. El hecho de que el investigador y su bagaje estén presentes a lo largo de su trabajo, o que se cite y utilicen las palabras de los informantes, no ha de implicar que esto se convierta en un fin en sí mismo, es decir, que el principio orientador del trabajo de campo y los encuentros sea establecer, únicamente, los diálogos que han de expresarse posteriormente por escrito (por otra parte literariamente llamativos). La antropología, como indicábamos en las páginas iniciales ha de explicar y

predecir en el marco de una cultura dada, así como ser capaz, necesariamente, de establecer modelos de funcionamiento de los diferentes subsistemas.

Para ello, una alternativa, quizás una síntesis, viene representada por el punto de vista sistémico, en conjunción sincrética con el procesual. Y esto en un sentido: nadie ha negado que las culturas evolucionen, ni que los sistemas socioculturales sufran cambios acumulativos o "revolucionarios" dependiendo de sus contextos y las épocas, pero la antropología ha tenido como objetivo teórico central la búsqueda del orden, del equilibrio, en medio del caos de nuestros sentidos y de la historia. El enfoque procesual invierte el planteamiento y el equilibrio (estáticamente entendido) se convierte en una excepción dentro de la complejidad diacrónica donde hay que destacar el papel del cambio, el acontecimiento puntual y la adaptación (si se quiere, el equilibrio homeostático), sin necesidad de reduccionismos a principios inmutables y elementales, tanto de sistemas generales como de estrategias individuales.

Siguiendo a Martínez Veiga (1985:26-29), para que un sistema exista ha de darse una conexión relativa entre sus elementos, éstos tienen que estar en una relación funcional entre ellos y el entorno y, por último, es necesario considerar el grado de apertura de los sistemas mismos. En este sentido, han de delimitarse, además de las conexiones entre los elementos, los nexos de relación de los sistemas y su entorno específico, lo cual puede establecerse basándonos en un análisis empírico que comparta su atención entre el sistema (relaciones de subsistemas) y los comportamientos individuales (estrategias adaptativas y su aplicabilidad, condicionadas a su vez, no determinadas por el sistema) como respuestas, en sentido amplio, al ambiente en que están inmersos.

Los estudios, pues, han de partir de las estrategias individuales y racionales, marcadas por el punto de vista económico, para ampliarse posteriormente hacia las implicaciones de las mismas (éstas ya no controladas individualmente) para el sistema. Es en este paso donde los procesos de feedback cumplen su papel de ajuste y control de las diferentes opciones u optatividad de las unidades de análisis. El enfoque, por tanto, ha de ser complementado por el análisis de los procesos diacrónicos y la atención a los contextos limítrofes, en muchos casos, aparentemente no implicados. Asimismo, será preciso determinar la existencia, puesta en funcionamiento y confrontación de las estrategias adaptativas, precisando la posibilidad de que unas puedan predominar sobre otras (Orlove, 1980:251).

Es esta perspectiva de la que parte nuestra propuesta del sistema turístico como un objeto de estudio para la antropología, sirviéndonos como base para el análisis del fenómeno desde un punto de vista integrador e interdisciplinar.

- 1 Es de citar, siguiendo a F. Estévez (1987:24-25), por su importancia a lo largo de más de tres décadas la *Historia de la etnología*, de R.H. Lowie publicada en 1937 y que representaba el principal esfuerzo de síntesis desde la perspectiva boasiana de la unidad de la disciplina. Además de recopilaciones tales como: de la American Anthropological Association, realizadas por F. de Laguna (1976 [1960]) para la etapa 1908-1920; G.W. Stocking, ed. (1976) con un análisis introductorio sobre la antropología del período de entreguerras; R. Murphy (1976) sobre lo más destacado a partir de los años 40; también con Stocking como editor (1973) la *History of Anthropology Newsletter* a la que hay que remitirse para una información sistemática sobre todos los focos de investigación en historia de la antropología. Dos obras fundamentales en los estudios historiográficos en antropología son *Race, culture, and evolution* de G.W. Stocking (1982 [1968]) y *El desarrollo de la teoría antropológica* de M. Harris (1978 [1968]), mostrando dos enfoques y formas de entender el pasado de la disciplina diferentes.
- 2 *El derecho materno* (1861) de Bachofen; *La ley antigua* (1861) de H. Maine; *El matrimonio primitivo* (1865) de McLennan; *Sistemas de consanguinidad y afinidad en la familia humana* (1869) de Morgan; *Cultura primitiva* (1871) de Tylor; *Principios de sociología* (1876) de Spencer; *Sociedad antigua* (1877) de Morgan.
- 3 Citado por Harris (1978:136).
- 4 La reconstrucción de los procesos históricos seguidos por los materiales tradicionales desde sus núcleos originarios fue, en cierto modo, la preocupación de las escuelas mitológica e histórica en el folklore europeo desde mitad del siglo XIX.
- 5 La forma más extrema de la doctrina difusionista fue la adoptada por G. Elliot-Smith y W.J. Perry, que proponían a Egipto como el centro de toda civilización, es decir, el origen de todo el inventario cultural del mundo.
- 6 Realizada por un comité en el que se incluían Haddon, Rivers y Myers (posteriormente, también Seligman) (Stocking, 1983:89).
- 7 La definición de "trabajo intensivo" de Rivers fue: "in which the worker lives for a year or more among a community of perhaps four or five hundred people and studies every detail of their life and culture; in which he comes to know every member of the community personally; in which he is not content with generalized information, but studies every feature of life and custom in concrete detail and by means of the vernacular language" (cf. Stocking, 1983:92-93).
- 8 Malinowski considera el hecho social como un conjunto empírico conformado por un número limitado de elementos identificables, de ahí que entienda la cultura como un todo coherente e indivisible cuyas partes son sólo significativas dentro del todo en mutua interrelación, aún cuando guarden cierto grado de autonomía; la cultura es la respuesta humana a los imperativos naturales (Luque, 1990:106). Por ello, el objeto de estudio fundamental serán las instituciones sociales, que satisfacen el requisito de ser una respuesta grupal del hombre a sus necesidades e intereses comunes.
- 9 Ante todo, lo que hay que comparar según Radcliffe-Brown son las diferencias porque lo que se debe comparar no son elementos culturales aislados pertenecientes a regiones diversas, sino sistemas sociales globales (Luque, 1990:192).
- 10 Van Gennep, antropólogo y folclorista, disintiendo de los funcionalistas, entre otras cosas, en tomar como objeto de estudio a las sociedades exóticas o primitivas, lo cual asociaba con la búsqueda de las supervivencias evolucionistas, propone paralelamente el *método biológico*. Un paralelismo entre los estudios folcloristas y la concepción funcionalista de la investigación, puede ser visto en que ambos rechazan el método histórico afirmando que los hechos vivos no podían ser estudiados más que mediante la observación y la clasificación minuciosas, para lo cual eran necesarios instrumentos precisos, tales como detallados cuestionarios y técnicas cartográficas. De igual forma, los hechos se presentan, para ambos, integrados en conjuntos complejos en los que cumplen funciones específicas según las condiciones históricas. Desde el enfoque de Van Gennep, era necesario también estudiar las transformaciones (que concreta en sus nociones de *transición*, *secuencia* y *rito de paso*). Al estudio de estas secuencias dedicó el autor su *Manuel de folklore français contemporain*, publicado en cuatro volúmenes entre 1937 y 1958.
- 11 Este concepto analítico permitió abordar desde la perspectiva estructural-funcional, hasta principios de la década

de los sesenta, el sistema social de las sociedades sin poder político centralizado y deducir unas reglas generales de funcionamiento. De la crítica del mismo surgió en la antropología social británica una corriente que enfatizaba los procesos de intercambio, así como las redes sociales interpersonales y su activación selectiva y estratégica por parte del individuo (Narotzky, 1986:1374).

- 12 cf. Harris, 1978:466.
- 13 Este tipo de comparación se realiza con miras a garantizar que los distintos elementos comparados son efectivamente homogéneos. La historia de la cultura, o la reconstrucción histórica, atiende a un área geográfica específica y trata de controlar las variables que operan en ella a fin de asegurar que cada una de ellas recibe la ponderación adecuada en el análisis global.
- 14 Con su concepto de organización social, Firth trataba de lograr una mayor aproximación a la conducta real (ordenación de actividades individuales), en especial a las variaciones que resultan ignoradas en las formulaciones estáticas de la estructura social. Este último término había sustituido al primero en el funcionalismo estructural precisamente porque los grupos que se formaban a raíz de la organización de las actividades individuales, y las relaciones a que daba lugar, no eran permanentes.
- 15 Ralph Linton (1972 [1936]), una de las figuras clave de cultura y personalidad, definió "rasgo cultural" como la asociación de una forma y una sustancia particulares con una función sociocultural y también con el sentido que una entidad así tiene para las gentes entre quienes se manifiesta o que la usan.
- 16 Anteriormente Kroeber (1922) enmarcó la concepción inicial de lo cultural como superorgánico (basándose en Durkheim) en la de los patrones (patterns) culturales, entendiendo por ello las distribuciones ordenadas o sistemas de relaciones internas que dan a cualquier cultura su coherencia y la diferencian de una mera acumulación aleatoria de fragmentos (Kroeber, cf. Luque, 1990:99). Esos "patrones" abarcan más que la cultura de un grupo humano pudiendo alcanzar el carácter universal pero, sin embargo, Kroeber rechaza con firmeza la perspectiva nomotética y suscribe la conclusión boasiana de que todas las generalizaciones resultaban por necesidad triviales. De un modo diferente, Benedict contempla la cultura en la diversidad, es decir, se vinculan el relativismo metodológico y el holismo como totalidad organizada de los patterns, pero éstos son vistos como pensamiento y acción individual.
- 17 Estos experimentos pioneros en el uso de medios técnicos para dotar a la etnografía de un fundamento documental pueden considerarse la contribución más definitiva que Mead haya hecho al desarrollo de la antropología como disciplina.
- 18 Wheeler y Ginsberg (1915), *The material culture and social institutions of simpler peoples*; o Summer y Keller (1927), *The science of society*.
- 19 Él, rechazando explícitamente cualquier influjo procedente del funcionalismo británico, reconoce influencias de la sociología de Keller y Summer, de Boas —aunque critica su asistemadad y rechaza sus críticas al método comparativo—, de la psicología behaviorista de Hull y de 10 psicoanalistas.
- 20 Consistente en una matriz o red de oposiciones en la que las agrupaciones binarias de diferencias de sonido ocupan su posición en un espacio multidimensional. De esta forma, la variedad aparentemente infinita de sonidos únicos que caracteriza a los lenguajes queda reducida a un pequeño número de sistemas de contraste en los que las categorías generales de contraste sustituyen a los sonidos específicos.
- 21 En todo caso intelectual, en cuanto metodología y biológico, puesto que en último término se depende de las relaciones físico-químicas cerebrales.
- 22 Entre sus máximos exponentes se encuentran Conklin, Goodenough, Berlin, Kay, D'Andrade y Tyler.
- 23 El análisis componencial se basa precisamente en el supuesto de que una cultura dada genera el menor número posible de dimensiones de contraste, cada una de las cuales consiste idealmente en dos o más variables de contrastación.
- 24 No hay dos objetos exactamente iguales en todos sus aspectos, de ahí que la clasificación por conjuntos implique una selección natural de sólo un número de rasgos limitado, que se entienden significativos con miras a la contrastación de clases.

- 25 Compartiendo el concepto de la cultura como "superorgánica", Kroeber mantiene una polémica con White en torno a la investigación histórica de la cultura. Resumiéndola: para White, la evolución como objeto de estudio se diferencia de la historia en que aúna la visión generalizadora a la temporal; según Kroeber, la cultura no está sujeta a un desarrollo evolutivo unidireccional, ni tampoco determinado por el factor tecnológico. Cada estilo cultural concreto sigue su propia vía de evolución a la manera de los organismos vivos, por lo que se hace necesaria la descripción, clasificación e integración de cada cultura particular en una teoría del hecho cultural considerado en su totalidad.
- 26 Algunos de los discípulos de White, tales como Sahlins y Service (1960), en un intento de suavizar estas rigideces, hacen una distinción entre evolución general (donde se hallan implícitos los principales estadios de la evolución cultural) y evolución específica (donde son consideradas las múltiples líneas de desarrollo en sociedades particulares y otras variables como medioambiente, historia, ...).
- 27 Los tipos tienen validez para diferentes culturas y muestran las siguientes características: (a) se componen de elementos culturales seleccionados más que culturas como totalidades; (b) estos elementos culturales deben seleccionarse con relación a un problema y a un marco de referencia, y (c) los elementos culturales que se han seleccionado deben tener las mismas relaciones funcionales en cada cultura adaptándose al tipo. Algunos tipos culturales conocidos son el feudalismo, el despotismo oriental y el grupo patrilineal.
- 28 Por citar algunos: Sidney Mintz, Eric Wolf, Morton Fried, Elman Service, René Milton, Robert Manners.
- 29 La homeostasis significa un equilibrio dinámico que se mantiene entre unos límites determinados (Martínez Veiga, 1978:95).
- 30 Harris (1981:200) ofrece una definición de carrying capacity en estos términos: "factores como la abundancia de caza, calidad de los suelos (...) fijan el límite superior a la cantidad de energía que se puede extraer de un determinado medioambiente con una tecnología concreta de producción energética. El límite superior de la producción de energía fija, a su vez, otro límite máximo al número de seres humanos que pueden vivir en este medio ambiente. Este límite superior de la población se denomina capacidad de sustentación (carga)".
- 31 Por estrategia adaptativa se entienden aquellos aspectos o actos que son elegidos por el sujeto en un proceso de decisión y que tienen un determinado grado de éxito o, como la define Bennett (cf. McCay, 1978:403) "los patrones formados por los numerosos ajustes separados que la gente desarrolla en orden a obtener y usar recursos, a resolver problemas inmediatos enfrentándose a ellos".
- 32 El término estrategia de investigación, frente a "programa" (Lakatos) y "proyecto" (Maxwell) no denota una adhesión rígida a una serie preestablecida de observaciones y experimentos, y, frente al "paradigma" kuhniano o a la "tradición" de Laudan se muestra como una adopción consciente y explícita. Por estrategia de investigación Harris entiende "un conjunto explícito de directrices relativas al estatuto epistemológico de las variables a estudiar, las clases de relaciones o principios sujetos a leyes que probablemente manifiestan tales variables, y el creciente corpus de teorías interrelacionadas a que la estrategia ha dado lugar hasta el presente" (1982:42).
- 33 Para escapar del eclecticismo que supondría la causación de todo por todo, Harris plantea el problema de los pesos causales. De manera que lo más probable es que los cambios en la infraestructura causen cambios en la estructura, etc. Es menos probable que los cambios en la estructura produzcan cambios en la infraestructura y superestructura, y mucho menos probable que cambios en la superestructura produzcan cambios en la estructura y en la infraestructura (Martínez Veiga, 1978:45).
- 34 Véase por ejemplo las clases y contenidos de los símbolos del sistema cultural en Turner (1980).
- 35 Geertz (1987:20) achaca a toda la antropología social que lo que practican es etnografía (y no deja claro si thick o thin) y con ello como apunta Llobera (1990:39) "dos siglos de antropología como ciencia son arrojados por la borda sin contemplación alguna".
- 36 Los epistemes definen lo que es pensable y lo que no, siendo coherentes consigo mismo y autónomos, definiendo los objetos, las ideas más importantes de cada época (Reynoso, 1991:17).
- 37 Bahr, D. et al. (1974); Rabinow, P. (1977); Dumont, J. P. (1978); Crapanzano, V. (1980); Taussing, M. (1980 y 1986); Dwyer, K. (1982), entre otras.

Bibliografía

- Adams, G.B. (1993) "Organizational metapatterns: Tacit relationships in organizational culture". *Administration & Society*, 25(2):139-159.
- Bennett, J. (1973) Ecosystemic effects of extensive agriculture. *Annual Review of Anthropology*, 2:37.
- . (1976) *The ecological transition*. New York: Pergamon.
- Bonte, P. (1975) *De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico a las ciencias humanas*. Barcelona: Anagrama.
- Bunge, M. (1981 [1969]) *La investigación científica: su estrategia y su filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Conklin, H.C. (1975) "Etnografía", en Llobera, J.R. (comp.). *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama. pp. 153-163.
- De Laguna, F. (1960) *Selected papers from the American Anthropology 1888-1920*. Washington: American Anthropological Association.
- Echeverría, J. (1989) *Introducción a la metodología de la ciencia. Filosofía de la ciencia en el siglo XX*. Barcelona: Barcanova.
- Eggan, F. (1954) "Social anthropology and the method of controlled comparison". *American Anthropology*, 56:743-763.
- Ellen, R. F. (ed.) (1984) *Ethnographic research: A guide to general conduct*. London: Academic Press.
- Estévez, F. (1987) *Indigenismo, raza y evolución: el pensamiento antropológico cana-*
- rio* (1750-1900). Santa Cruz de Tenerife: Museo Etnográfico - Aula de Cultura.
- Evans-Pritchard, D. (1993) "Ancient art in modern context". *Annals of Tourism Research*, 20:9-31.
- Evans-Pritchard, E.E. (1975 [1944]) *Antropología social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . (1981) *A history of anthropological thought*. A. Singer, ed. Introduction, E. Gellner. London: Faber and Faber.
- Fortes, M. and Evans-Pritchard, E.E. (eds.) (1970 [1940]) *African political systems*. Londres: Oxford University Press.
- Geertz, Cl. (1987 [1973]) *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- González Echevarría, A. (1990) *Etnografía y comparación: la investigación intercultural en antropología*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Hanson, N.R. (1977) *Patrones de descubrimiento, observación y explicación*. Madrid: Alianza.
- Harris, M. (1978 [1968]) *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Alianza.
- . (1981 [1971]) *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza.
- . (1982 [1979]) *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza.
- Hunter, D.E. and Whitten, Ph. (1981) *Enciclopedia de antropología*. Barcelona: Bellaterra.
- Kaplan, D. y Manners, R.D. (1979) *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México: Nueva Imagen.
- Levi-Strauss, C. (1987 [1958]) *Antropología estructural*. México: Siglo XXI.
- Linton, R. (1972 [1936]) *Estudio del hombre*. México: FCE.
- Lowie, R.H. (1974 [1937]) *Historia de la etnología*. México: FCE.
- Luque, E. (1990) *Del conocimiento antropológico*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Llobera, J.R. (1990) *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama.
- Manners, R.A. and Kaplan, D. (1971) *Theory in anthropology*. Chicago: Aldine.
- Martínez Veiga, U. (1978) *Antropología ecológica*. La Coruña: Adara.
- . (1985) *Cultura y adaptación*. Barcelona: Anthropos.
- McCay, B.J. (1978) Systems ecology, people ecology and the anthropology of fishing communities. *Human Ecology*, 6(4):397-422.
- . (1981) Optimal forager or political actors? Ecological analyses of a New Jersey fishery. *American Ethnologist*, 8(2):356-382.

- Mead, M. (1972 [1928]) *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona. Laia.
- Morin, E. (1980) *El método II. La vida de la vida*. Madrid. Cátedra.
- . (1981) *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.
- Murdock, G.P. (1959) *Africa - its peoples and their culture history*. New York. McGraw-Hill.
- Murphy, R. (ed.) (1976) *Selected papers from the American Anthropology 1946-1970*. Washington. American Anthropological Association.
- Nadel, S.F. (1937) Experiments on culture psychology. *Africa*, 10:92-100.
- . (1974) *Fundamentos de antropología social*. México. FCE.
- Narotzky, S. (1986) "La antropología social británica", en Frigolé, J. (dir.) *Las razas humanas*. Barcelona. Instituto Gallach. VIII:1358-1379.
- Orlove, B.S. (1980) Ecological anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 9:235-273.
- Peacock, J.L. (1989) *El enfoque de la antropología: luz intensa, foco difuso*. Barcelona. Herder.
- Pelto, P. (1970) *Anthropological research: The structure of inquiry*. London. Harper & Row.
- Prats, L. (1986) "Folklore y etnografía en Europa", en Frigolé, J. (dir.) *Las razas humanas*. Barcelona. Instituto Gallach. VIII:1307-1325.
- Quine, W.V. (1992 [1990]) *La búsqueda de la verdad*. Barcelona. Grijalbo.
- Rabinow, P. (1992) *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Barcelona.
- Jucar Reynoso, C. (comp.) (1991) *El surgimiento de la antropología postmoderna*. México. Gedisa.
- Sahlins, M. and Service, E. (1960) *Evolution and culture*. Ann Arbor. University of Michigan Press.
- Sierra Bravo, R. 1994. *Técnicas de investigación social*. Madrid. Paraninfo.
- Steward, J. (1993 [1955]) "El concepto y el método de la ecología cultural", en Bohannan, P. y Glazer, M. (comp.). *Lecturas de antropología*. Madrid. McGraw-Hill. pp. 334-342.
- . (1977 [1950]) "Concepts and methods of area research", en Steward, J.C. and Murphy, R.F. (eds.), *Evolution and ecology: Essays on social transformation Julian H. Steward*. pp.217-239.
- Stocking, G.W. (1982 [1968]) *Race, culture and evolution. Essays in the history of anthropology*. Chicago. University of Chicago Press.
- . (1983) *Observers observed. Essays on ethnographic fieldwork. History of anthropology*. Madison. University of Wisconsin Press.
- . (1992) *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology*. Madison. University of Wisconsin Press.
- . (ed.) (1976) *Selected papers from the American Anthropology 1921-1945*. Washington. American Anthropological Association.
- Stoffle, R.W.; Last, C.A. y Evans, M.J. (1979) "Reservation-based tourism: Implications of tourist attitudes for Native American economic development" *Human Organization*, 38(3): 300-6.
- Turner, V. (1969) *The ritual process*. Chicago: Aldine.
- . (1980 [1967]) *La selva de los símbolos*. Madrid. Siglo XXI.
- Turner, V. y Turner, E. (1978) *Image and pilgrimage in Christian culture*. NY: Columbia University Press.
- Vayda, A.P. and McCay, B.J. (1977) "Problems in identification of environmental problems", in Bayliss-Smith, T.B. & Feachem, R.G. (eds.) *Subsistence and survival: Rural ecology in the Pacific*. London. Academic Press. pp. 411-418.
- . (1975) "New directions in ecology and ecological anthropology", en *Annual Review of Anthropology*, 4:293-307.
- Vayda, A.P. and Rappaport, R. (1968) "Ecology cultural and non-cultural", in Clifton, J.A. (ed.) *Introduction to cultural anthropology*. Boston. Houghton Mifflin. pp.477-497.
- Wartofsky, M.W. (1973 [1968]) *Introducción a la filosofía de la ciencia*. (2 vols.) Madrid. Alianza.
- Winch, P. (1963) *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires. Amorrortu.

Migración transnacional, comunidades translocales y fiestas religiosas: una propuesta teórica para realizar investigaciones sobre comunidades de migrantes

Luis Jesús Martínez Gómez*

"... la comunidad esta aquí, allá en el D.F. o en California y New York, lo único que nos divide es esa maldita línea imaginaria".

Erasto Huerta Cázares (migrante mixteco).

Introducción

Los trabajos recientes sobre migración transfronteriza, en particular las nuevas corrientes teóricas denominadas "transnacionalistas", han impulsado la reconceptualización de términos como: migrante temporal, inmigrante, incorporación, membresía, comunidad, participación, ciudadanía, y nación, ayudándonos a rebasar la acostumbrada ecuación sociedad civil, estado-nación y territorio.

Dentro de estas reconceptualizaciones, la corriente transnacionalista está suscitando muchas preguntas y múltiples cuestionamientos. Éstos incluyen debates sobre lo novedoso de las prácticas transnacionales, la duración del transnacionalismo a través de las generaciones, las unidades de análisis apro-

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Facultad de Filosofía y Letras Colegio de Antropología Social e-mail: ausente@correoweb.com

piadas para el transnacionalismo, el significado de la ciudadanía para grupos transnacionales, y la relevancia más general de perspectivas desarrolladas con base en el estudio de estados más pequeños. (Goldring 1997).

A partir de las preguntas y cuestionamientos que ha traído consigo el acercamiento transnacional, este ensayo conlleva dos intenciones: la primera, proporcionar una revisión general, pero muy útil (en especial para los interesados en realizar investigaciones relacionadas con el fenómeno social de la migración) sobre las distintas percepciones e interpretaciones que se han esgrimido en torno al concepto de "comunidad", mediante las cuales se ha dado cuenta de los procesos y prácticas socioculturales manufacturadas a partir del fenómeno migratorio.

La segunda, mostrar como el contexto de las fiestas religiosas representa un espacio valioso y privilegiado para dar cuenta de la noción de comunidad; en donde se propone utilizar las propuestas teóricas de las peregrinaciones para interpretar el regreso periódico de los migrantes.

El concepto de "comunidad", algunas tensiones y oposiciones

Entre las propuestas para trabajar con el concepto de comunidad nos enfrentamos con diversas tensiones: La primera oposición la encontramos entre las posiciones totalizantes que parten del concepto de la comunidad como un todo e imponen esta visión sobre la realidad que estudian. En contrapropuesta a esta proposición, encontramos otra que sugiere que la comunidad es una realidad siempre contextual y fragmentada.

Así, mientras unas posiciones reifican el concepto de comunidad y lo ven como una totalidad dada, aquellas aproximaciones que se concentran en la construcción de la comunidad como un fenómeno procesual, se oponen a la cosificación de un concepto apriorístico de "comunidad" y proponen que "comunidad" es una realidad fragmentada y coyuntural, enfatizando el estudio de las múltiples narrativas que construyen a la comunidad como un caleidoscopio. (Besserer, 1999a).

La segunda oposición no se da entre narrativa y realidad, sino que es una controversia que propone distintas maneras de ver a la comunidad en la articulación entre narrativa y práctica, es decir, en el "discurso" o en la "escenificación" (performance), o para definirlo en palabras de Lila Abu-Lughod, en "prácticas narrativas situadas" (1990).

Las posiciones en esta segunda oposición contrastan a lo largo de una línea diferente. Por un lado hay quienes proponen que la "comunidad" existe narrativamente como una totalidad, que en la prác-

tica se encuentra generalmente apagada y fragmentada. Lo significativo, proponen ellos, es que existen momentos de actividad política, ritual, o emocional en que históricamente la comunidad fragmentada se constituye en una comunidad total. Lo que ellos proponen, es observar este proceso empírico por el que la narrativa se transforma en práctica discursiva. Por otro lado, una segunda propuesta, sugiere que aún en el proceso de construcción de la comunidad como práctica discursiva, se vive una contienda en el conocimiento práctico por la configuración de la comunidad. (Besserer, 1999a)

La intención de este ensayo se apoya en esta última propuesta. Proveyéndonos de algunos datos valiosos que muestran que el análisis de las fiestas religiosas de las comunidades de migrantes, representan espacios colectivos valiosos en los que se puede dar cuenta de la noción de "comunidad transnacional"; la cual como una totalidad estática y dada no existe, sino que representa una realidad en contienda y en continua negociación.

La contienda y negociación se dan en el plano de la experiencia migratoria y el conocimiento práctico de los migrantes y no migrantes sobre su comunidad, existiendo en la práctica diversas representaciones sobre una misma noción de comunidad.

Y aunque existen diversos estudios que dan cuenta de la

noción de "comunidad transnacional" entendida como una realidad fragmentada, el observar el concepto de "comunidad" en contienda a partir de la celebración de una fiesta religiosa de un pueblo de migrantes; nos puede proporcionar diversas aportaciones y contribuciones útiles (teóricas y metodológicas) para los estudios sobre comunidades transnacionales.

Aportaciones teórico-metodológicas de este tipo de investigaciones

El valor teórico de este tipo de observaciones consiste: En primer lugar, retomar la propuesta de las comunidades fuera del confinamiento de las categorías y puntos de vista enmarcados por el estado-nación y el territorio, lo cual nos permite dar cuenta de otras realidades sociales (normas de acción, ambientes culturales, economías locales, redes sociales, prácticas socioculturales, etc.) que transforman cualitativamente las realidades sociales anteriores, tanto las de la región de emigración, como las de región de llegada, para conformar nuevas "comunidades translocales" que se despliegan entre y por encima de las mismas. En segundo lugar, permite cuestionar el lugar ontológico del transmigrante y del investigador en la construcción de la noción de comunidad.

A su vez, el valor metodológico de estas reflexiones consiste en intentar presentar "formas al-

ternativas" o instrumentos de recolección de la información (relatos de vida), que nos ayuden a construir unidades de análisis más cercanas a los cambios y fenómenos sociales que estudiamos a partir de los procesos sociales de la migración transnacional. Caso específico, el de la comunidad.

Por otra parte, el situar y dar cuenta de prácticas sociales transnacionalizadas como el de las fiestas religiosas, nos brinda de un contexto espacial valioso para poder interpretar los diversos niveles subjetivos en donde se da el sentido práctico y experiencial de lo que significa y representa la comunidad.

La celebración de las fiestas religiosas en la que participan migrantes son un buen pretexto metodológico para poder dar cuenta de la contienda y contradicción que existe por la significación de la comunidad por parte de los transnacionalizados, además de que nos permite ubicar habitualmente las múltiples dimensiones en como se "vive" y construye cotidianamente la noción de "comunidad" y de pertenencia a la misma.

Teorizando sobre la comunidad y la corriente transnacional

Desde los años noventa y dentro de las investigaciones sobre la migración, nos encontramos gestando una nueva etapa en los estudios sobre migración internacional, cuyos antecedentes se remontan a los años setenta¹: El llamado *transnational approach*. Glick Schiller *et al.*, definen el *transnacionalismo* como "the process by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement" (1992: 10). Dicho en otras palabras, la migración internacional se concibe como un fenómeno social, que provoca el surgimiento de realidades sociales cualitativamente nuevas, más allá de los acostumbrados arraigos espaciales de la región de llegada y destino (Pries, 1997: 32-33).

En el marco de este nuevo debate en torno al transnacionalismo y a los transmigrantes², se otorga capital relevancia a los conceptos de comunidad, espacio social transnacional, membresía, participación y ciudadanía, vistos desde este nuevo acercamiento transnacional. Los cuales nos llevan a cuestionar los enfoques hegemónicos sobre sociedad civil, estado-nación y territorio. Términos que hoy están en discusión.

Intentar conceptualizar sobre la comunidad y las fiestas religiosas en ese contexto, exige una discusión y revisión amplia sobre los trabajos que se enfocan al estudio sobre cómo se construyen las comunidades a través del tiempo y del espacio (y las fronteras nacionales), así como de las dimensiones y prácticas socioculturales que han permitido su mantenimiento, en este caso, la de las tradi-

ciones religiosas. Poniendo la base para análisis futuros sobre cómo se ha dado lugar a diversas formas de negociar la pertenencia y representación por parte de los transnacionalizados que orientan sus vidas en más de un sitio, y en más de un estado-nación; así como de proporcionarnos algunos datos valiosos que nos ayuden a entender de manera más certera, el proceso de transnacionalización de las comunidades migrantes.

Etnografía y teoría transnacional:

Dentro del estudio de la teoría y etnografía transnacional nos encontramos con un sinfín de autores e investigadores que desde diversas plataformas y disciplinas abordan los múltiples temas que ha traído consigo la migración transnacional. ¿Cómo poder organizar y analizar todas las contribuciones y reflexiones teóricas que se han realizado en torno a la migración transnacional?

Besserer, académico que aborda el estudio de la migración y la comunidad transnacional, nos propone un recorrido teórico muy útil para abordar lo relativo al problema de las posiciones teóricas que se han esgrimido en la literatura sobre la transnacionalidad y las comunidades transnacionales, esto a través de la noción de lo que las feministas han llamado rompimientos epistemológicos, planteando dos momentos y perspectivas en los estudios de transnacionalidad para la organización y reflexión de la literatura transnacional. (Besserer, 1999b).

La primera perspectiva que propone el autor la denomina "empirismo transnacional". Estos estudios han tratado de hacer un rompimiento con las formas territorializadas de entender las realidades sociales que sus disciplinas estudian.

La nueva perspectiva de estos estudios propone que si incluimos los objetos, personas y símbolos que van más allá de las fronteras locales, regionales y nacionales, tendremos una perspectiva empíricamente más cercana a la realidad social que estudiamos. Estos estudios generalmente hablan desde el centro de la cultura disciplinaria y guardan rituales básicos de los estudios objetivos.

Empirismo transnacional

Dentro de los estudios realizados sobre la perspectiva "empirista", el profesor Besserer organizó y clasificó los estudios sobre comunidades transnacionales de acuerdo con la definición de comunidad transnacional a la que se acercan. Proponiendo tres sentidos en los que se puede entender a la comunidad.

Primero

Este sentido se refiere a la comunidad transnacional entendida como una comunidad que se extiende y consolida "más allá de la frontera"... O a pesar de la frontera. Los autores y trabajos más representativos que se encuentran en dicha perspectiva son los de Michael Kearney (1991), Eugenia Georges (1990), Roger Rouse (1988, 1991), Michael Kearney y Carol Nagest (1989), Glick Schiller et al. (1992), Robert Smith (1994).

En resumen, estos trabajos derivados de los estudios sobre migración; hacen referencia a una comunidad como transnacional cuando sus miembros han cruzado fronteras nacionales. En esta definición de transnacionalidad, la condición de haber cruzado fronteras distingue a la "comunidad transnacional" de la "diáspora". Las diásporas pueden reconocer su unidad como grupo social ya que se encuentran dispersas por varios estados-nación, por lo que técnicamente nunca cruzaron como comunidad una frontera.

Segundo

El siguiente sentido se refiere a la comunidad transnacional entendida como un resultado de la construcción de la nación. La literatura más representativa es de Szanton Blanc, Basch y Glick Schiller (1992) y Gloria Anzaldúa (1987). El elemento central de muchos de

estos trabajos está ubicado en el proceso continuo de construcción del estado-nación, y en donde existe un cuestionamiento sobre el concepto de nación como producto acabado, así como de la múltiple identidad de los miembros de las comunidades transnacionales.

Tercero

La última acepción, hace alusión a las comunidades transnacionales entendidas como comunidades que se consolidan en un momento de "desvanecimiento" del estado nación. Kearney (1991, 1995), Richard Mines (1983), Withol de Wenden (1994), Fonseca (1995), Suárez (1998), Bonacich *et al.* (1994), Gereffi and Korseniewicz (1994), Jameson (1991), Harvey (1989), Besserer (1993) y Kahgram (1995) son los autores más representativos de esta temática. En estos trabajos la discusión central se encuentra en el desvanecimiento histórico de la preeminencia de la imagen del estado-nación como unidad política, cultural y social predominante.

La ruptura

Besserer denomina a la segunda perspectiva sobre los estudios de la transnacionalidad como de "ruptura", definiéndola como "aquella que propone un rompimiento con la epistemología disciplinaria tradicional, en donde se cuestiona el lugar ontológico del transmigrante y del investigador". Para

algunos, observar desde dentro de las estructuras disciplinarias confina el análisis a una perspectiva que impide captar el análisis transnacional, desde el punto de vista privilegiado de quienes viven sus vidas desde la transnacionalidad. La observación, experiencia y representación desde los márgenes de la disciplina y desde dentro de la comunidad transnacional, parece aportar un mejor punto de vista que el del observador disciplinado por su propio pensamiento institucionalizado. Otros, en cambio, se han planteado problematizar la condición transnacional misma como un posible resultado de una fórmula hegemónica naciente. (*Ibidem*: 4).

Fue a partir de la crítica desarrollada en la epistemología feminista, y en la búsqueda de una propuesta que incluya la posición del investigador o teórico como parte del proceso mismo de manufactura del conocimiento sobre las personas y comunidades, que los teóricos del transnacionalismo se vieron forzados a revisar su propia posición en el proceso de investigación y cognitivo.

Dentro de esta revisión se desarrollaron trabajos en el tema de la transnacionalidad desde tres escuelas de pensamiento vinculadas a movimientos sociales: Estudios subalternos, estudios postcoloniales y estudios culturales.

Subalternos

Gayatri Spivak (1988, 1989), es la representante principal de los estudios subalternos. Su preocupación se centra sobre la representación del sujeto que vive la transnacionalidad, y en donde propone que la condición transnacional representa un mejor punto de vista para observar la realidad

Postcoloniales

Por otra parte Lata Mani (1992) y Said (1989) son los investigadores más destacados en los estudios postcoloniales. Estos estudios critican la posición que enfatiza al extremo el hecho de que cualquier punto de vista es en cierta forma una representación y por ello esta sujeta a ser una imposición del discurso hegemónico.

Culturales

Por último nos encontramos con los estudios culturales, representados por Paul Gilroy (1992, 1993) y Stuart Hall (1990). En sus trabajos la preocupación principal se encuentra centrada en el estudio de comunidades transnacionales y la salida del confinamiento de las categorías y puntos de vista enmarcados por el estado-nación.

La propuesta de estos estudios es que la comunidad transnacional encuentra lugares e identidades complejas que exceden al estado-nación y que se construyen en puntos de vista desde donde se "conoce" de manera distinta a como se "conoce" desde las categorías nación-céntricas.

Este ensayo pretende proponer esta perspectiva para los análisis sobre el proceso migratorio y la comunidad; en donde el transnacionalismo de ruptura permite identificar a las comunidades transnacionales como lugares en donde se percibe la realidad de forma distinta. Esto no la sitúa dentro de un solo punto de vista y de enunciación, sino que la percibe dentro de un posicionamiento translocal y transnacional que permite la apreciación de la propia representación del migrante en la construcción de la "comunidad"².

La fiesta, el vínculo entre los migrantes y la comunidad

Las fiestas son "la expresión comunitaria, ritual y alegre de experiencias y anhelos comunes, centrados en un hecho histórico pasado y contemporáneo" (Mateos, 1972: 261), en donde se representa las realizaciones de la fe popular de los individuos, que "implican un conjunto de acciones, unas en el ámbito de lo sacro y otras en el de lo profano, las cuales confluyen en la construcción de un orden social significativo" (Valles: 1995), pero esto no es explicable sin aludir a la religiosidad popular (mexicana), la cual "consiste en un complejo cuerpo de representaciones y prácticas relativamente heterodoxas en relación con la norma eclesiástico-institucional" (Giménez, 1978:13); en donde la religión popular se caracteriza por una exuberante ceremonialidad comunitaria efectuada bajo la autoridad de los oficiales laicos del pueblo, autónoma del control pastoral (Giménez, 1978:150-152; Báez-Jorge, 1988: 45).

La fiesta es un espacio colectivo que integra nuevas realidades, actualiza la información entre migrantes y vecinos. Las fiestas patronales, fin de año, navidad y semana santa, son el principal medio por el cual los migrantes regresan periódicamente a sus pueblos. En estas ocasiones, los pueblos de migrantes se transforman: las calles se limpian, las casas se pintan, las iglesias y el campo santo se arreglan y se adornan, comida ritual se prepara, las plazas locales resultan insuficientes para abastecer a los visitantes y el caos vial se hace presente. Los migrantes se movilizan a través de sus comités, hermandades, asociaciones, etc., organizando los eventos sacros y profanos para la fiesta, invirtiendo decenas de miles de pesos en ello. (Martínez y López, 1999: 4-5).

Este regreso de los migrantes en los tiempos de fiesta no es algo individual ni al azar, representa un evento colectivo y organizado. De hecho, argüimos que este tipo de regreso es por un lado análogo a las peregrinaciones⁴, por lo tanto, se puede utilizar a los modelos teóricos desarrollados para estudiar a las peregrinaciones (modelos analíticos: funcionalistas, procesualistas-simbólicos y político simbólicos)⁵ como una forma de interpretar el fenómeno del regreso periódico de los migrantes.

Dentro del análisis antropológico, se distinguen dos tipos de peregrinaciones: unas cuyo punto de llegada es un santuario milagroso en donde hay un reconocimiento general de ese espacio sagrado, que conserva sus características milagrosas durante todo el año y por tanto, el peregrinar es continuo, aunque puede haber fechas reconocidas como las más importantes para dicha acción. Hay otras peregrinaciones que se vinculan directamente a la fiesta patronal de algún santo⁶. Éstas se estructuran como parte misma de la fiesta, y se limitan al momento festivo. El lugar no es un san-



uario propiamente dicho, pero anualmente se convierte en un sitio sagrado, al cual se acude para ofrendar. El resto del año su carácter "espacial" desaparece, para volverlo a recobrar en el marco festivo (Portal, 1994: 142-143).

El regreso periódico es como una peregrinación a casa, en donde los migrantes están en el purgatorio: se encuentran en una condición liminal⁷ transitoria en donde el regreso los distancia de un juego complejo de relaciones sociales con roles ambiguos y de una estructura abrumante como lo representa la vida en las diferentes localidades "dentro o fuera del país" a las que han migrado los peregrinos. Regresan al pueblo a través del puerto donde son recibidos por la comunidad, son reincorporados a la vida del pueblo (mediante procesos rituales de movimiento y de transición)⁸, el cual se encuentra en un período liminal por la fiesta religiosa⁹. Se puede considerar como una experiencia liminal de tres dimensiones: una; la experiencia en la migración es transitoria, dos; la peregrinación al pueblo es transitoria y tres; la fiesta del pueblo marca una condición transitoria.

Pero por otro lado, este regreso periódico y colectivo es también posible analizarlo como la confirmación de la membresía de los migrantes que conforman la comunidad transnacional, y por tanto utilizamos los modelos teóricos en el marco de la teoría transnacional.

A manera de conclusión

Dentro de las propuestas teóricas y metodológicas que realizan los estudios sobre la "noción de comunidad", encontramos diversas contradicciones y tensiones.

Por una parte nos encontramos con una posición hegemónica, la cual concibe a la comunidad como un todo, interpretada como algo estático, funcional y acabado. En contraparte encontramos la propuesta realizada por el acercamiento transnacional, el cual propone observar a la comunidad como una realidad siempre contextual y fragmentada.

A través de este nuevo enfoque presentado por el acercamiento transnacional podemos percibir la realidad de manera diferente. Caso particular el propuesto por el transnacionalismo de ruptura, el cual nos permite observar a la comunidad fuera de los confinamientos clásicos del estado-nación y del territorio, permitiéndonos desafiar las ecuaciones usuales entre territorio y comunidad, y colocando en tela de juicio el cercamiento de las comunidades por los límites de las fronteras nacionales. Lo cual nos dota de una visión más amplia para entender y dar cuenta de los procesos locales y globales que ha atraído consigo el fenómeno migratorio.

Por otra parte, las fiestas religiosas son importantes para el análisis de la comunidad porque representan espacios colectivos en los que la práctica discursiva se "hace comunidad", esto durante la celebración de la fiesta, así como en los diversos momentos específicos de interacción social entre los que se quedan, los que se van y vecinos, lográndose observar y dar cuenta de las tensiones, similitudes, contradicciones y contienda que existe entre los transmigrantes y no migrantes sobre quién es considerado miembro de la comunidad y quién no lo es, sobre quién participa dentro de las ceremonias, rituales y partes importantes de las fiestas y quién no lo puede hacer, sobre quién puede ocupar cargos importantes dentro de las mayordomías, cofradías, y quién no, y sobre en que forma y en que obras se invierten los fondos reunidos por los migrantes, etcétera.

Por último, la fiesta como celebración, representa un importante mecanismo identificador y generador de pertenencia al pueblo, proporcionando un contexto único para alternar y renovar lazos entre los trabajadores migratorios y no migratorios que no se han visto.

La fiesta representa un vaivén: es recurrir a las relaciones personales en un contexto de paridades diferentes a las de la vida diaria para alimentar la propia interioridad y viceversa: es ir a lo recóndito, hacerlo estallar en júbilo y alentar con ello los vínculos comunitarios. Es ese sentido, la fiesta está en contacto con la propia interioridad, expresión de la propia experiencia. Es ahí en donde radica su importancia para el análisis de la comunidad.

Notas

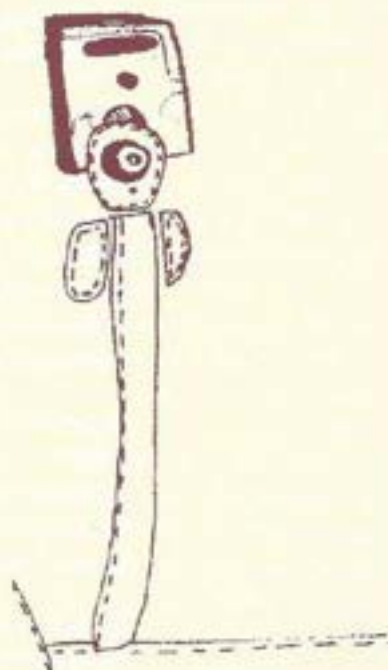
- 1 De acuerdo con Glick Schiller et al. (1995: 60), Sutton/Mackiesky-Barrow (1992) [1975] fueron los primeros autores que hablaron explícitamente de la existencia de un "sistema sociocultural y político transnacional".
- 2 Glick Schiller et al. Usan el término transmigrante para describir a los inmigrantes que establecen campos sociales que unen sus países de origen con los de destino (1992: 1).
- 3 Gayatri Spivak, en su artículo ¿Puede el subalterno hablar? (1988), es una de las primeras académicas estudiosas del fenómeno transnacional (y específicamente de la diáspora hindú) que se centra en la pregunta de si acaso exista un "lugar" o punto de vista unívoco al que podamos llamar "diáspora" o "comunidad transnacional" desde donde una "persona" pueda representarse "mejor" a sí misma y aquéllos como él o ella.
- 4 Las peregrinaciones, son expresiones *par excellence* de la religiosidad popular, las cuales se pueden concebir como un conjunto de rituales y ceremonias formalmente dirigidas a lo sobrenatural pero arraigadas en estructuras materiales, mediante las cuales la gente transmite sus percepciones de la realidad a fin de transformarla, aunque sea ilusoriamente, según sus necesidades. De este modo, la peregrinación se convierte en una cuestión de poder orgánicamente relacionada con el acontecer de los movimientos sociales, y con la producción, circulación y consumo de los símbolos con los cuales los distintos grupos en pugna intentan legitimar o cohesionar sus proyectos y relaciones (Masferrer y Boege, 1986: 8).
- 5 Un interesante resumen crítico sobre los modelos teóricos para el análisis e interpretación de las peregrinaciones, lo podemos encontrar en el artículo de Robert Shadow y María Rodríguez Shadow titulado "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas" en: Garma Navarro Carlos y Shadow Robert (coordinadores) *Las peregrinaciones religiosas: Una aproximación*. UAM Unidad Iztapalapa. México 1994.
- 6 Las fiestas patronales constituyen una excelente oportunidad para observar algunos cambios importantes relacionados con la migración, la comunidad y la transnacionalización de los espacios sociales originados por los procesos migratorios; esto, ya que el santo patrón "...constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto se le considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo como un centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de la identidad. (...) el santo patrón es el 'corazón del pueblo' y resume su realidad presente y su destino". (Giménez, Gilberto, 1978: 148)
- 7 Turner siguiendo lineamientos elaborados por Arnold Van Gennep (1908), define la peregrinación como una experiencia social *liminoide*, un proceso ritual de movimiento y de transición que enlaza distintos dominios del cosmos. Al salir del pueblo y dirigirse hacia los sitios sagrados, los peregrinos emprenden un viaje por una insólita y ambigua esfera cultural cargada de atributos extraordinarios (Turner y Turner, 1978: 177). En este espacio marginal e intersticial, permeado por los mitos y las imágenes sagradas, se desarrollan complejos aparatos simbólicos que representan para el romero información privilegiada y que le permiten acercarse a las fuentes sobrenaturales de poder. Al mismo tiempo se desplazan parcialmente los sistemas utilitarios y físicos de la vida cotidiana; se desactivan las estructuras normales de ordenamiento y clasificación; y se disuelven o reducen profundamente las divisiones sociales basadas en el estatus y el poder.
- 8 Un excelente ejemplo de este proceso lo podemos observar en el trabajo de Victor Manuel Espinoza titulado: *Negociando la pertenencia local en un mundo que se globaliza: Fiestas Patronales, el día del emigrante y el retorno del purgatorio*. Presentado en el XX Congreso Internacional del Latin American Studies Association 1997.
- 9 La idea de la peregrinación como un proceso *liminoide* está estrechamente vinculada con el concepto de *communitas*. Según Turner, éste se refiere a una modalidad de vida radicalmente distinta a la normal que surge durante el flujo de los peregrinos hacia su santuario. Se caracteriza por el compañerismo, la igualdad y la ausencia de jerarquía impuesta. En el léxico turneriano es el vínculo humano genérico basado en lazos afiliacionales provenientes de una correspondencia de intereses, afecto y simpatías (Turner, 1969: 82).

Como comunión existencial, libera a las identidades sociales de las normas generales (Turner y Turner, 1978: 250-251). Constituye, pues una "antiestructura" arraigada en el ecumenismo, en la tolerancia y en la fraternidad de hombres que trasciende las divisiones sociales, aminora las diferencias individuales y facilita una forma de interacción humana normalmente negada en el mundo pueblerino.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila y Catherine A. Lutz. 1990. "Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life"; in Abu-Lughod y Lutz *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge University Press.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/ La frontera: The New Mestiza*. Ed. Spinster/Aunt Lute. San Francisco, EEUU.
- Baéz-Jorge, Félix. *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Besserer Federico. 1999(a). *Comunidades en contienda: Memoria, olvido, incertidumbre y sentimiento en la vida transnacional*. Edición mecanografiada, UAM-Iztapalapa, Departamento de Antropología.
- . 1999(b). *Teoría transnacional y una tarjeta postal de San Juan Mixtepec*. Edición mecanografiada, UAM-Iztapalapa, Departamento de Antropología.
- Bonacich Edna, Lucie Cheng, Norma Chinchilla, Nora Hamilton and Paul Ong. 1994. *Global Production. The Apparel Industry in the Pacific Rim*. Ed. Temple University Press. Philadelphia. EEUU.
- Espinoza, Victor Manuel. 1997. *Negociando la pertenencia local en un mundo que se globaliza: Fiestas patronales, el día del emigrante y el retorno del purgatorio*. Presentado en el XX Congreso Internacional del Latin American Studies Association. Guadalajara, México, abril 17-19.
- Fonseca, Isabel. 1995. *Bury me Standing. The Gypsies and Their Journey*. Ed. Vintage. EEUU.
- Georges, Eugenia. 1990. *The making of a Transnational Community*. Ed. Columbia University Press. New York.
- Gereffi, Gary y Miguel Korzeniewicz. 1994. *Commodity. Hains and Global Capitalism*. Ed. Praeger. Connecticut, EEUU.
- Giménez, Gilberto. 1978. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecuménicos, A. C.
- Gilroy, Paul. 1992. "Cultural Studies and Ethnic Absolutism", in *Cultural Studies*. Ed. Grossberg L, Nelson C., and Treichler P. Routledge NY. pp. 187-198.
- . 1993. *The Black Atlantic*. Ed. Harvard University Press. Cambridge, EEUU.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Szanton-Blanc. 1990. "Transnationalism: A new Analytic Framework for Understanding Migrations", in *Towards a Transnational Perspective on Migration*, *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 645, pages. 1-24. New York Academy of Sciences.
- Goldring, Luin. 1997. *El estado mexicano y las organizaciones transmigrantes: ¿Reconfigurando la nación, ciudadanía, relaciones entre estado y sociedad civil?* Ponencia presentada en el XIX Coloquio "Fronteras Fragmentadas" Género, Familia e Identidades en la Migración Mexicana al Norte. Colegio de Michoacán.
- Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism. Or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Ed. Duke University Press. Durham, EEUU.
- Kearney, Michel. 1991. "Borders and Boundaries of State and Self at the End of an Empire", *Journal of Historical Sociology*. 4(1):52-74.
- . 1995. "The effects of transnational Culture, Economy and Migration on Mixtec identity in Oaxaca", in Peter Smith et al. (Eds.) *The Bubbling Cauldron, Race, Ethnicity and the Urban Crisis*. University of Minnesota Press. Minneapolis, pp. 226-243.
- Khagram, Sanjeev. 1995. "Opening Presentation. Collective Actors", in *Transnational Spaces (CATS) Network Meeting*. Macarrthur Consortium. Stanford, California. January 6-8.
- Mani, Lata. 1993. "Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the age of Multinational Reception", in Crowley y Himmelweit: *Knowing Women: Feminism and Knowledge*. Ed. Open University. Cambridge/Oxford, EEUU.

- Martínez G. Luis Jesús y López A. Gustavo. 1999. Fiestas patronales en la mixteca: migrantes y mayordomías. Ponencia presentada en The 4th International Congress of the Americas. "The Americas in Transition: The Challenges of the New Millennium". September 29 to October 2 Chohula, Pue., México.
- Masferrer, Elio y Eckart Boege. 1986. "Presentación", en *Religión popular: hegemonía y resistencia*, Eckart Boege et al. Cuaderno de trabajo #6, ENAH, México, Ediciones Cuicuilco.
- Mateos, Juan. 1972. Cristianos en fiesta. Madrid, Cristiandad. Citado, en *México en Fiesta*, Herón Pérez Martínez (Ed.). Colegio de Michoacán: Gobierno del Estado/Secretaría de Turismo. Zamora, Mich., 1998. p. 44.
- Mines, Richard. 1983. *Developing a Community Tradition: A Field Study in Rural Zacatecas, Mexico and California Settlement Areas*. Ed.: Program in U.S. Mexico Studies. University of California. La Jolla. California
- Nagengast, Carole y Kearney, Michel. 1989. Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California, in *Working Group on farm Labor and rural Poverty, Working paper # 3*, California Institute for Rural Studies.
- Portal-Arlosa María Ana. 1994. "Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas", en Carlos Garma y Roberto Shadow (Coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. UAM-Iztapalapa.
- Pries, Ludger. 1997. "Migración laboral Internacional y espacios sociales transnacionales: bosquejo teórico-empírico", en *Migración laboral internacional*, Saúl Macías y Fernando Herrera (coords.) Universidad Autónoma de Puebla, pp. 17-53. México.
- Rouse, Roger. 1988. *Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit*, Tesis doctoral. Departamento de Antropología Universidad de Stanford. Stanford, California.
- Said, Edward. 1989. Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors, in *Critical Inquiry Winter*. pp. 205-225.
- Shadow Robert y Shadow María Rodríguez. 1994(a). "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas", en *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. Carlos Garma y Roberto Shadow (Coords.). UAM-Iztapalapa.
- Smith, Robert. 1991. *Los ausentes siempre presentes: The imagining, making and politics of a transnational community between Ticuani, Puebla, Mexico, and New York City*. Mimeo, (Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences), Columbia University.
- Spivak, Gayatri. 1988. Can the Subaltern Speak? in Cary Nelson and Lawrence Grossberg Eds. *Marxism and the interpretation of the Culture*, Urbana: University of Illinois Press.
- . 1989. *Who Claims Alterity?* in Barbara Kruger y Phil Mariana. *Remaking History*. Ed. Bay Press. Seattle, EEUU.
- Sutton, Constance/Chaney, Elsa (eds.) 1991. *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*. New York: Center for Migration Studies (Primera edición: 1975).
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Middlesex: Penguin Books.
- Turner, Victor and Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York. Columbia University Press.
- Withol de Wenden, Catherine. 1994. *Cultural mediators between France and Maghreb: A transnational Bridge*.



Uso de plantas en la medicina tradicional de la comunidad de Polyuc, Q. Roo

Rita Gil Castillo*

La investigación etnográfica sobre medicina tradicional que se reseña, fue realizada en un periodo de un mes once días. Tuvo como objetivo inicial, abordar estudios de caso sobre parteras, herbolarios y hueseros sobadores, y se trató de constatar si el principal recurso para aliviar las enfermedades es el empleo de plantas medicinales.

El trabajo de campo se realizó en la comunidad de Polyuc, Q.Roo, ubicada sobre la carretera 184, entre los poblados de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos; según datos obtenidos del Centro de Salud, el cual pertenece al Cesa (Centro Estatal de Salud), se registró en el censo realizado en el mes de marzo de 1999, que la población es de aproximadamente 1,069 habitantes, de los cuales 551 son hombres y 518 mujeres. Las autoridades principales son el presidente del comisariado ejidal, el señor Manuel Chuc y el subdelegado municipal en turno el señor Lucas Sánchez.

El poblado cuenta con los siguientes servicios primarios: agua potable, energía eléctrica, un centro de salud, una caseta telefónica, un jardín de niños, una primaria, una telesecundaria y otros servicios que atienden las necesidades básicas de los habitantes y que son: tiendas, tortillerías y panaderías, además de un templo católico, uno presbiteriano, uno evangélico y uno pentecostés.

La actividad económica principal de la que obtienen sus ingresos los habitantes es la agricultura, obtienen productos de temporal como: frijol, sandía, mango, pepino y chile habanero; son utilizados para autoconsumo y también son llevados al poblado de Ozcutzab, Yucatán para ser vendidos.

* Universidad de Q. Roo

Medicina tradicional

La medicina tradicional es la suma de conocimientos teóricos y prácticos, que pueden ser o no explicables, utilizados para el diagnóstico, prevención y supresión tanto de trastornos físicos, mentales, como de sociales, conocimientos que se basan particularmente en la experiencia y la observación, transmitidos de generación en generación, ya sea en forma verbal o por escrito, lo que les ha permitido a las personas protegerse de enfermedades, con la finalidad de aliviar sus propios malestares. (Estrada Lugo Erick, lecturas para el diplomado internacional: Plantas medicinales de México, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1995).

En el poblado de Polyuc, se ha comprobado que la medicina tradicional, se ha transmitido de generación en generación; las personas, tanto de la comunidad como de poblados cercanos se han visto en la necesidad de automedicarse¹ por razones diversas, por ejemplo, la falta de medios de transporte y recursos económicos. En la actualidad, las personas que acuden a este tipo de servicio no pertenecen necesariamente a los sectores rurales y urbanos de menores ingresos económicos, sino que recurren a la terapéutica tradicional por la identificación cultural entre el paciente y el terapeuta.

Es interesante mencionar como la mayoría de los habitantes, niños, jóvenes y adultos tienen profundos conocimientos sobre medicina tradicional. En este artículo dirigiremos nuestra atención sobre las personas que practican la medicina tradicional como una actividad que les sirve de medio para obtener ingresos económicos.

En la península de Yucatán, las parteras son consideradas agentes de salud que se encargan de las enfermedades de las mujeres, de los cuidados y padecimientos durante el transcurso del embarazo, la atención del parto, de los cuidados del puerperio y de las enfermedades de los niños; además de poseer un extenso conocimiento del uso de plantas medicinales.

Otros especialistas de la medicina tradicional son los yerbateros, quienes son considerados como expertos en el uso de plantas medicinales; además de que existen hueseros sobadores, quienes detectan las irregularidades que se presentan en los tendones y músculos, atienden enfermedades reumáticas, fracturas en las que utilizan plantas para la cicatrización del hueso además de otras enfermedades. Por último encontramos a los curanderos, los cuales conocen de partería, herbolaria y fisioterapia.

En la comunidad se detectaron a 15 especialistas de los cuales sólo se mencionaron 8 casos y en los cuales se tomó en cuenta cómo es que estos especialistas se autodenominan, cómo los consideran los pacientes además de la clasificación del investigador.

1. El señor Delio Balam Nah conocido como don "Delio" huesero sobador de 58 años de edad, se autodenomina como sobador, de la misma forma en como sus pacientes lo reconocen, aprendió de su difunto padre que era yerbatero y sobador. Desde hace 28 años es huesero sobador, es conocedor de yerbas de las cuales la mayoría desconoce su nombre pero sí para que sirven. Sus pacientes son del mismo pueblo, de los poblados de X-yatil y Chunhuhub, lo que cobra por consulta es aproximadamente entre \$ 30.00 y \$ 50.00.
2. Don José Cauch Canul, conocido como don "Cho-co-ja", curandero de 69 años de edad, se autodenomina yerbatero y huesero sobador pero sus pacientes lo reconocen como curandero, sus conocimientos los adquirió de su difunto padre el cual era j'meen², lleva 35 años practicando la medicina tradicional. Sus pacientes provienen del mismo pueblo, de Can-Cún, Chetumal, Belice y pueblos como X-yatil y Chunhuhub. El costo por consulta varía dependiendo del tipo de enfermedad, pero comúnmente el precio es de \$30.00 y \$50.00.
3. Don Mariano Cauch Canul, conocido como don "Leche", curandero de

45 años de edad, se autodenomina yerbatero, pero sus pacientes lo reconocen como curandero, sus conocimientos los adquirió de su hermano José Cauich, conocimientos que practica desde hace 5 años. Sus pacientes provienen del mismo pueblo, de comunidades vecinas, poblados del estado de Yucatán, Campeche, Tabasco y de Veracruz. Cobra por consulta aproximadamente entre \$30.00 y \$50.00.

4. Guadalupe Chiclin López, conocido como don "Lupe", yerbatero de 43 años de edad se autodenomina curandero, pero sus pacientes lo conocen como curador de mordedura de víbora; sus conocimientos los adquirió de su difunto padre el cual era yerbatero. Sus pacientes provienen del mismo pueblo y de comunidades como X-yatil, Guadalupe Victoria, Chunchuhub. El costo aproximado por curación de mordedura de víbora está entre \$30.00 y \$60.00.

5. Bernardina Góngora Tun, conocida como doña "Dina", partera de 42 años, casada con don Feliciano Ruiz. Es partera desde hace 16 años. Los conocimientos que tienen fueron obtenidos de su suegra doña Julia Rodríguez quien es curandera, además asiste a talleres

para parteras impartidos por el Seguro Social. Cuenta con un certificado que legaliza sus servicios como partera en la república mexicana. Sus pacientes provienen del mismo pueblo y de los poblados de X-yatil, Chunchuhub, Guadalupe Victoria, de la ciudad de Chetumal, Can Cún y Playa del Carmen. Por asistir un parto cobra \$500.00, por consultas cobra entre \$30.00 y \$50.00, y por sobar a embarazadas \$ 20.00

6. Julia Rodríguez Kab, conocida como "Mami", de 87 años de edad adquirió sus conocimientos mediante experiencias propias junto a su padre que era yerbatero y por la necesidad a falta de recursos económicos. Se le considera como la curandera de más prestigio de la comunidad y de otros poblados como Presunida, X-yatil, Chunchuhub, José María Morelos Carrillo Puerto entre otros. Es partera desde hace 74 años. Asistió a los talleres de partería, y obtuvo su certificado que acredita sus servicios como partera en todo el territorio mexicano. El costo por atender un parto es de \$500.00, por sobar embarazadas cobra \$20.00 y por consultar otro tipo de enfermedad cobra \$50.00
7. Delfina Ruiz Rodríguez conocida como doña "Delfi", es sobadora tiene 42 años de edad. Sus conocimientos en la medicina tradicional los adquirió por su madre doña Julia Rodríguez, desde los 13 años auxiliaba junto con su hermano Feliciano partos con la dirección de su madre, pero no fue hasta hace 8 años que trabaja por cuenta propia. Sus pacientes son del mismo pueblo y de Chunchuhub. Por consulta cobra entre \$20.00 y \$50.00 pesos.
8. Feliciano Ruiz Rodríguez, conocido como don "Oso", yerbatero de 45 años de edad es identificado por sus pacientes como partero. Sus conocimientos los adquirió por medio de su madre doña Julia, desde los 12 años asiste partos con su madre, pero en varias ocasiones asistió él solo los partos.

La vigencia del uso de las plantas medicinales entre los especialistas de Polyuc para el tratamiento de las enfermedades más comunes, es significativa, está claro que existe proliferación y difusión de productos farmacéuticos, sin embargo los terapeutas han conservado medios curativos tradicionales y han integrado el uso de la medicina alópata para el bienestar de sus pacientes.

Durante la investigación se registraron noventa clases de plantas medicinales que con mayor frecuencia son utilizadas por los terapeutas para aliviar las enfermedades. A continuación se presenta un listado de algunas de ellas y para qué enfermedad son recetas, cómo se preparan y el modo de administración. La mayoría de los nombres de estas plantas se encuentran en la lengua maya peninsular.

- 1 Albaca (Albahaca), *Ocimum basilicum*, es utilizada para curar dolor de oído se administra de forma ótica.
- 2 Ajo, *Allium sativum*, para reuma y detener la expansión del veneno en las venas a causa de mordedura de víbora, se administra por vía oral.
- 3 Aguacate *persea americana*, se utiliza para el reumatismo, se remoja en alcohol y se coloca sobre el área de la reuma; también sirve como anticonceptivo para las mujeres, junto con las hojas de naranja agria, de santa María y de orégano, éste se administra de forma oral.
- 4 Axiak, se utiliza para desaparecer las verrugas, se tuesta y se coloca sobre la verruga.
- 5 Belladona (tomate culebra), *Nicandra physaloides*, se utiliza para curar infecciones provocadas por heridas superficiales para desinflamarlas, se tuesta y se coloca sobre la herida.
- 6 Bujoak, cura granos del cáncer, la resina se coloca sobre el grano.
- 7 Caffiak', se utiliza para curar infecciones de riñón, expulsar cálculos renales y para el cirro, se sancocha la raíz y se administra de forma oral.
- 8 Cariñosa, alivia los malestares de la diarrea, se sancochan las hojas y se administra por vía oral.
- 9 Cebolla, *Allium cepa*, alivia los dolores del estómago, se sancocha y se administra de forma oral.
- 10 Chak Ak (raíz roja), cura las infecciones provocadas por heridas superficiales, se coloca sobre la herida.
- 11 Chaya, se utiliza para las infecciones del riñón, se sancocha y se administra por vía oral, además se utiliza para curar tumores superficiales.
- 12 Chile habanero, *Capsium*, se utiliza con la hierbabuena y la ruda, se muelen para la hinchazón provocada por algún golpe.
- 13 Copal (copalche') *Croton niveus*, se utiliza para la infección del riñón, vómito, diarrea, dolor de cuerpo, disentería, dolor de muela y úlcera, se sancocha y se administra por vía oral.
- 14 Cundeamor, *Momordica marantia*, se utiliza para el dolor de cabeza, se coloca sobre la cabeza y para las almorranas; se sancocha y se realizan lavados de asiento.

Con el presente trabajo, se puede demostrar de forma general que en la comunidad de Polyuc Q. Roo, existe aún la pervivencia de los

rasgos culturales que caracterizan principalmente a los sectores rurales. Rasgos culturales que en este caso son los relativos a los husos y prácticas medicinales, que se basan en la terapéutica relacionada con: herbolaria, el trabajo de parto, así como los conocimientos de fisioterapia, como por ejemplo el caso de doña Julia Rodríguez Kab, que aprendió a practicar la medicina tradicional por enseñanzas de su padre, y ella a la vez ha enseñado a sus hijos y a la esposa de su hijo, en donde todos ellos tienen conocimientos de medicina tradicional que a la vez transmiten a sus hijos; por ejemplo de los nietos de doña Julia, Juan de Dios Gómez Ruiz de 19 años y Julia Ruiz Góngora de 8 años de edad demuestran un gran conocimiento sobre las plantas medicinales.

Notas

- 1 Por automedicación se entiende que los habitantes se ven en la necesidad de recurrir a sus propios conocimientos de medicina tradicional y herbolaria para aliviar sus enfermedades.
- 2 J'meen "es la persona que se le considera agente tradicional de salud, es un tipo de sacerdote maya que se encarga de mantener la cohesión interna de la comunidad y de guardar las tradiciones de su pueblo" (García Hernán, Antonio Sierra y Gilberto Balam; Medicina Maya Tradicional. Confrontación con el Sistema Conceptual Chino, México D.F. EDUCE, 1996)

Apuntes de arqueología, naturaleza y cultura

Victor Ángel Osorio Ogarrio*

Los eclipses en las creencias populares de la historia universal

El obscurecimiento repentino que los eclipses provocan sobre la superficie de la tierra ha sido un manantial inagotable para la imaginación y la fantasía cultural de todos los tiempos. No obstante que en los relatos sobre el tema se puede encontrar una amplia gama de explicaciones y costumbres para cada cultura, en todas ellas predomina una constante; el atribuirle a los eclipses una simbolización negativa que desencadena fuerzas que auguran, si no el fin del mundo, cuando menos un periodo de inestabilidad.

Para ilustrar el tema echemos un vistazo a las creencias que en diferentes partes del mundo se han tenido y se tienen sobre la conjunción del sol, la tierra y la luna.

En el México antiguo

Las crónicas escritas durante el siglo XVII narran las conductas que tanto crédulos como infieles, efectuaban mientras la efímera noche de un eclipse se manifestaba. Fray Juan de Torquemada cuenta que en 1611 la ciudad de México fue escenario de este evento astronómico:

"... y quedó la tarde obscura como la noche; y se vieron las estrellas por la parte del oriente, más que por el poniente. Yo ví salir murciélagos de sus guaridas y después que comenzó a aclarar el día, volverse desatinados a buscarlas y muchos no atinaban con ninguna. Causó tanto temor en la gente popular y menuda, que se confesaban y disponían aquel día como si apercibiésen para la muerte, se llenaron las iglesias de gente rezando muy devotamente..."

* Arqueólogo, ex director del museo de Tenango, IMC.

Aún más elocuente resulta el testimonio de Fray Bernardino de Sahagún, quien detalla los pormenores de las creencias indígenas:

"... y las mujeres lloran a voces y los hombres dan gritos, hiriendo sus bocas con las manos; y en todas partes se dan voces y alaridos y luego buscan hombres de cabellos blancos y caras blancas (personas albinas), y los sacrifican al sol..."

La narración continúa señalando que si el eclipse era de luna, las afectadas serían las mujeres embarazadas. Estas temían abortar o que el fruto de su vientre se convirtiera en ratón, saliera sin nariz, boquituerto, bizco o hecho un monstruo. Para prevenir el mal, se colocaban un pedazo de *itztli* (obsidiana) en la boca, o bien se lo ponían en el vientre.

Para los aztecas la aparición de un eclipse solar era pronóstico del fin del mundo, ya que de acuerdo a la cosmogonía nahua las diversas humanidades que habitaron la tierra en épocas anteriores, debían su destrucción a la caída del sol.

En otras partes del mundo

De la magna obra del antropólogo francés Claude Lévi-Straus hemos rastreado los siguientes datos sobre los eclipses:

En la tradición europea existía la costumbre denominada "cencerada" que consistía en armar un escándalo con ruido de sartenes, caceros, barullo y gritería. La finalidad era asustar al animal o monstruo que supuestamente pretendía devorar el cuerpo celeste. El mismo hecho ha sido señalado para China, Birmania, Malasia y Dahomey en África; para América la creencia se reporta desde Canadá hasta el Perú.

En Italia, Escandinavia y Francia se recomendaba que durante el eclipse, dieran bastonazos a los utensilios y cacerolas de metal para expulsar a los malos espíritus. Entre los indios Alsea de Norteamérica, que habitan en Oregon, se tiraba el agua potable y daban vuelta a los baldes, por miedo a que se ensangrentaran por la muerte del sol.

En el Chaco, Sudamérica, se explicaba el fenómeno diciendo que éste era el anuncio de enfermedades venideras; cuando el sol y la luna se disgustaban con los hombres, el astro celeste se velaba. Para que se descubra hay que batir el tambor, gritar, cantar y hacer toda clase de ruidos, ya que esto es señal de viruelas locas.

También entre los esquimales del Estrecho de Bering encontramos explicaciones sobre los eclipses; se relata que en otros tiempos una pareja tenía dos hijos, un niño y una niña, cuando crecieron el muchacho se enamoró de su hermana y la persiguió asiduamente.

Ella cansada, se refugió en el cielo y se convirtió en luna. Desde entonces el muchacho no deja de correr tras ella convertido en el sol, a veces la alcanza y consigue estrecharla causando un eclipse de luna.

Una descripción pormenorizada de todas las creencias reportadas sería interminable, y para concluir narraremos la tradición de los indígenas *lolaca* y *atabaca* que habitan en la Guayana.

Ante un eclipse de luna las mujeres lloraban y daban alaridos a la vez que escondían un carbón ardiendo y lo enterraban en la arena o en la tierra. Estaban seguras que todos los fuegos se apagarían, su llanto y sus suplicios pretendían que la luna conmovida, se volviera a hacer visible; entonces los tizones escondidos se apagarían en el acto, pero si el astro hubiese muerto los tizones permanecerían encendidos.

En México actual

Aunque falta una recopilación exhaustiva, durante el eclipse que se registró el 11 de julio de 1991, se pudo constatar que las creencias pulularon y revivieron por todas partes. En Chihuahua a los árboles frutales les colocaron un cordel alrededor del tronco para que los frutos no cayeran y alcanzaran a madurar. En la ciudad de México las mujeres embarazadas se protegieron colocándose un trapo rojo o unas tijeras en el vientre, o bien unos se-

guros metálicos; con esto evitaron que sus hijos nacieran con manchas oscuras en la piel o con el labio leporino. Se habló también que el eclipse vendría acompañado de un temblor, que los huevos de gallinas culecas se "aguerarian" y que a los niños chiquitos había que taparlos con una cobija.

El porqué en muchas culturas los eclipses tienen un sentido negativo es un asunto que se puede reducir a simples supersticiones de mentalidades arcaicas, por más que los astrónomos se empeñen en difundir la idea que un eclipse no pasa de ser una simple sombra, para el pensamiento popular representa algo más. Tal vez lo que tenemos que hacer, es reconocer que la manera "mágica" de ver las cosas del mundo tiene su propia lógica; y que dichas creencias se expresan como una ilusión colectiva, sin tiempo ni geografía, como si en la mente de todos los humanos hubiese grabado un lenguaje universal que aún resulta incomprensible y como muestra de ello dejemos el tema de los eclipses y veamos el siguiente relato que puede ejemplificar el pensamiento que existe en las comunidades de muchas partes de nuestro país sobre las creencias mágicas.

Los chaneques de Tejupilco; seres malignos de fuego, de sequedad y de agua

Acá, por las sierras calientanas, abundan los chaneques que

son animales como gentes y hacen maldades a las personas. A un señor que andaba de camino por la barranca de los "fierrus", le salieron. Los vio que andaban bailando y lo comenzaron a llamar con sus sombreros tejanos; el nomás se quedó parado, dio media vuelta y caminó. Agarró la subida, pero a lueguito que lo alcanzan y que ahí lo tumbaron. Ya en el suelo que se acuerda que en la oreja llevaba un pedazo de cigarro de hoja y enseguida que lo prende. Entonces los chaneques, que no les gusta el humo, se "ribaron" porque les llegó directito. Al poco tiempo lo volvieron a alcanzar más arriba... ¡No "amigu"! pues llegó acá arriba a la mesa hirviendo en calentura.

Entonces yo vivía allá donde vive la gente y me pasó a ver luego:

- "Amigu" quiero que me vaya a expulsar el mal; me fregaron los chaneques —me dijo—. Y yo conociendo algo de eso, lo fui a limpiar y al poco se compuso.
- ¿Con tabaco lo compuso?, inquirí.
- Si, hay algunos remedios; la ruda, el estafiate, un puñito de epazote. Se echan en una botella de alcohol, agua bendita y tabaco. Se compuso y luego él me preguntó
- ¿Cuánto te debo?
- ahí lo que sea tu voluntad le dije. Es mi vecino.
- No, yo estaba bien malo. Yo no me alivio con el dinero, ten cincuenta pesos contestó.

Igual, una limpia de esos animales; porque esos son animales de agua, se cobra a cien pesos. Los chaneques son groseros, cuando el curandero está limpiando a la persona le hacen remolino y le quitan el sombrero, lo avientan lejos. Son perversos, son malos. Hay chaneques de fuego que son rojos, los hay de sequedad que son blancos y los de agua que son negros y fríos, esos son los más bravos.

- Mi chamaco también tomó agua del río y le quedó como arena en la garganta —mencionó una señora—.
- Hay mamá, siento que me "hogo", me dijo

Entonces ya le cocí unos remedios, pero no podía hablar, eran como piedras las que tenía. Eran los chaneques que son muy groseros, hasta que lo curaron.

Retornó la palabra el ensalmador y dijo:

Los chaneques de agua son de lluvia, de río, de las barrancas. Hay en cualquier ojo de agua y salen principalmente entre las diez, las once y las doce, y a las dos. Es su hora de ellos.

"Pa" acá, "pa" bajo de Santana Zicatecoyan también lo "sufrearon", a un campeador que también estaba acalorizado. En esa parte del río, donde se baña la plebe, el fulano se desvistió y se hechó un clavado. Cuando de repente sintió que le pasaba una cosa entre en medio de las piernas y se chispó. Consideraba que había sido una culebra, por que las culebras se meten en el agua. Cuando salió "pal" otro lado, ya no llevaba los "compañeros", ya iba capón. Lo volvieron al estilo mujer... ¡Bah! y llegó a su casa muy triste.

Estaba recién casado y ya no pudo dormir con su mujer. Y como siempre, a la mujer le cupo la tentación de averiguar. Ya fue la mujer y le dijo a su suegro:

- Háblele a su hijo
- ¿Por qué? —contestó el suegro—
- Ya no quiere dormir conmigo
- ¿Qué le pasa?
- Así nomás, ora vino medio extraño.

Fue el suegro a ver a su hijo y el muchacho no le quería decir. Y siempre le sacó la verdad.

No papá; en la poza "onde" siempre bañamos, y ora me bañé solo, cuando senti una cosa me pasó entre en medio de las piernas. Ya cuando salí del otro lado, ya iba capón.

Entonces me acordé de Tlapehuala ¿conoce usted Tlapehuala?, ahí estaba un señor de los meros finos para curar. Era el primer "maistro" de música de ahí. Yo lo conocí todavía, el señor se llamaba Isaías Salmerón. Luego lo fue a ver el papá del muchacho para que viniera a curar a su hijo. Y vino el señor; entonces no había carreteras, se vinieron en pura bestia mular, y ya le dijo el ensalmador:

- ¡Hay hermano! sabes que tenemos que ir al Cerro Gordo; tenemos que ir a ver al mero jefe de los Chaneques para que entreguen ese espíritu; nomás aprevente y vámonos. — Y en pura bestia mular se fueron para allá.

Ya en la orilla de la laguna de Cerro Gordo el curandero le dijo al señor: espérame aquí, y se paró en la orilla y le habló por su nombre al chaneque mayor. Le dijo a lo que iba y echó mano de su bolsa para sacar una libreta y apuntar. Los chaneques también tienen sus idiomas, les hablan en mexicano. Cuando estuvo de regreso don Isaías dijo —aprevengan una comida porque les vamos a

llevar mañana al Cerro Gordo, mejor si tiene mole poblano, buenas bebidas y cigarros—. Y ya entonces al otro día fueron y llevaron al enfermo.

Ya estando allá arriba el ensalmador le dijo al papá —compadre usted aquí nos espera, ya vienen—. Y se retiró lejos. Es cuando los chaneques comenzaron a salir y empezaron a rodear las cosas que habían llevado. Antes de comer se echaron sus tragos de tequila —ora si vamos a comer, dijeron—.

Pero antes de eso les dieron su "equipo", y acabando de comer siguieron tomando, y al final se despidieron de abrazo del muchacho y ahí lo dejaron.

Tiempo después, cuando fueron los papás a ver al ensalmador, ya el muchacho estaba contento y así en esa forma se curó.

Narración contada en Puerto de Arena, Tlatlaya; por don Antelmo Teodoro López, sabio ensalmador (mayo, 1997).



Sublevaciones indígenas en Chiapas: visión actual de tres cronistas

Abelardo Hernández Millán*

Introducción

El territorio del actual Estado de Chiapas ha sido escenario de sublevaciones indígenas desde los inicios del siglo XVI, y lo continuó siendo también durante los siglos XVIII, XIX y principios del XX¹.

En distintas épocas, diversos cronistas e investigadores (antropólogos, historiadores, politólogos, etc.) se han interesado por narrar y/o estudiar tales acontecimientos, existiendo actualmente una amplia variedad de obras publicadas al respecto.

Por otra parte, la sublevación del 1º de enero de 1994 se ha podido reseñar pródigamente —en gran medida gracias al notable grado de avance tecnológico de los medios de comunicación—; aunque aún no se ha logrado analizar adecuadamente ni, por tanto, comprender cabalmente. En parte porque los acontecimientos implicados y derivados aún están en curso y, en parte, porque no disponemos del instrumental teórico y metodológico para analizar apropiadamente un hecho histórico nuevo y, sobre todo, diferente.

La crónica de esta sublevación se ha hecho, al menos, desde tres distintos puntos de vista: desde el propio Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) a través de sus comunicados; desde la sociedad civil en dos variantes (crítica a un supuesto "fundamentalismo" revolucionario y apologética de lo que se percibe como una esperanza de un mejor futuro); y desde los mensajes oficiales del gobierno (federal y estatal).

Este último enfoque –en el que prevalece el punto de vista del dominador mestizo autoritario– ha incurrido con mucha frecuencia en simplismos, reduccionismos y tergiversaciones de diversa índole².

Así, la lectura de algunas obras aludidas al principio resulta sumamente provechosa pues, entre otras cosas, nos permite percibir que algunas valoraciones actuales de los detentadores del poder frente a los indígenas y sus sublevaciones han permanecido a lo largo de varios siglos de historia.

En la obra de los cronistas revisados –el español Bernal Díaz del Castillo (1492?-1585?), y los sancristobalenses mestizos Vicente Pineda (1835-1895) y Prudencio Moscoso (1913-1995)–, en efecto, es posible advertir las siguientes actitudes subjetivas manifiestas: 1) desprecio por todo lo relacionado a la condición indígena; 2) incompreensión de su cosmovisión numinosa y 3) equívocos e insuficiencias en los esporádicos intentos de análisis.

En relación a las fuentes utilizadas por los tres autores revisados es necesario apuntar que, por su diversidad, pueden ser ubicadas en una amplia gama de credibilidad.

Bernal Díaz, en efecto, fue participante activo en los hechos que narra. Su crónica, sin embargo, fue redactada muchos años después de ocurridos tales hechos. Por eso es que en la introducción a su obra, Carmelo Sáenz de Santa María afirma: "No hemos de buscar en Bernal especial exactitud en nombres, caminos o cifras; en Bernal buscaremos –y lo encontraremos– el tiempo heroico de aquellos expedicionarios (...)"³.

Vicente Pineda, por su parte, parece ser más confiable en la crónica de la cuarta sublevación que en las tres anteriores, pues la misma ocurrió cuando el autor contaba con 34 años de edad; lo cual supone que el cronista tuvo la posibilidad no sólo de leer los periódicos que circulaban en la época, sino de ser testigo presencial de algunos de los hechos que narra⁴.

Prudencio Moscoso, finalmente, no tuvo ocasión de presenciar los sucesos que reseña, aunque sí la oportunidad de entrevistar a algunos sobrevivientes de la sublevación encabezada por el indígena tzotzil Jacinto Pérez "Pajarito"⁵.

Destaquemos, asimismo, que el territorio abarcado en las sublevaciones se extiende actualmente a casi todas las regiones del Estado de Chiapas: valles centrales, altos, norte y costa. Los habitantes de la Selva Lacandona y de la Sierra Madre del Sur –por distintas razones históricas y geográficas– no se vieron inmiscuidos en esas sublevaciones. Es hasta el periodo 1983-1994 que contingentes de indígenas se organizan en un ejército propio (el EZLN) al calor de la selva y al frescor de las montañas de Chiapas. El presente artículo no presenta resultados de un análisis de las sublevaciones, tampoco

ofrece una biografía de los autores revisados ni, menos aún, aporta una reseña de las obras leídas. Pretende únicamente exponer las reflexiones –no concluyentes– que, a propósito de las valoraciones subjetivas mencionadas, suscitó en el autor de este artículo la lectura crítica de la obra de esos tres cronistas. Acaso tales reflexiones puedan servir para documentar en algo el necesario cotejo que, de manera permanente, debe hacerse entre los hechos del pasado y los del presente y en relación a la sublevación indígena encabezada por el EZLN, quizá puedan contribuir a un mejor discernimiento de la crónica que de la misma se ha ido configurando desde el poder.

I. Los cronistas y las sublevaciones

1. Bernal Díaz Del Castillo.

Según la *Enciclopedia de México* (México, 1978, T. III), Bernal Díaz del Castillo (BD) nació entre 1492 y 1493, en Medina de Campo (España), y murió hacia 1585" en la ciudad de Guatemala.

Fue sin duda un destacado soldado de Hernán Cortés, el jefe de la expedición española que, a principios del siglo XVI, invadió y sometió a los indígenas asentados en el territorio de lo que hoy conocemos como Continente Americano.

En la región mesoamericana, Bernal Díaz contribuyó a fundar lo que, por casi 300 años, los conquistadores denomina-

ron Nueva España. Estuvo presente, asimismo, en las incursiones que la soldadesca española llevó a cabo en lo que entonces denominaban "Provincia de Chiapa". Al término de la fase militar de la conquista ocupó el cargo de regidor del cabildo de Guatemala por más de 30 años.

En los últimos años de su vida, decidió escribir el libro que tituló *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* ya que, a su parecer, algunos cronistas habían incurrido en un sinnúmero de falsedades, exageraciones y omisiones en sus crónicas de los sucesos relacionados a la conquista. Al inicio del capítulo CLXVI expresa Bernal que, como siempre andaban "pacificando las provincias que se nos alzaban", Cortés lo envió con el capitán Luis Marín a "conquistar e a pacificar la provincia de Chiapa (...)". Un apretado resumen de la crónica que Bernal Díaz hace de ese episodio es el siguiente:

Marín envió a cuatro soldados a parlamentar con los indios "cimataecas" (chiapanecas), pero éstos los recibieron con lanzas y flechas, matando a dos e hiriendo a Bernal. Luego los españoles huyeron en canoas proporcionadas por "indios amigos".

El cronista no precisa la fecha en que ocurrieron los hechos de esta primera (y fallida) incursión española en los valles centrales, el macizo montañoso central y las montañas del norte de la actual entidad.

Como los indígenas no se dejaron "apaciguar", los españoles resolvieron pedir a Cortés más soldados y pertrechos de guerra. Este les envió 30 soldados y les encomendó pacificar a los indios y fundar una villa en su territorio.

"(Era por cuaresma año de 1524 (...))", anota Bernal Díaz del Castillo, respecto a esta segunda incursión. Llegaron primero a un lugar llamado Eztapa (hoy Ixtapa), donde los sorprendieron los indios chiapanecas, entrando en batalla con ellos durante varias horas. Después de varios choques, y con la ayuda de pueblos sometidos por los Chiapa, los españoles lograron que éstos se rindieran. Mandaron llamar entonces a los soberanos de diversos pueblos, llegando los de "Cinacantan (Zinacantan) y Copanaguastlan (hoy desaparecido), e Pinola (Villa las Rosas) e Gueyhuixtlán (Huixtán) e Chamula (mismo nombre) (...)", según narra Bernal Díaz; y que aquí citamos porque corresponden a lugares que abarcan un amplio territorio de la actual entidad chiapaneca.

Pero un soldado desobediente va por su cuenta a Chamula a exigir oro, por lo que los indígenas del lugar se alzan junto con los de Gueyhuixtlán. Luis Marín mandó entonces castigar al soldado y llamó a los chamulas para informarles de su acto, pero éstos no hicieron caso y se rebelaron nuevamente, por lo cual otra vez les hicieron guerra hasta derrotarlos. Entonces procedieron a "pacificar" Gueyhuixtlán, cuyos habitantes finalmente también se rindieron.

La lucha, entonces, tuvo como protagonistas contendientes, de un lado, a contingentes indígenas chiapa y tzotziles y, de otro, a miembros del ejército español. La duración de los hechos principales comprendió apenas tres meses (febrero a abril de 1524) y abarcó solamente algunos parajes de los valles centrales y del macizo montañoso central. En la contienda, los españoles utilizaron como armamento bélico escopetas, ballestas, caballos, espada y rodela, "burros o mantas" para 20 personas (especie de construcción de barro y madera que los protegía y les permitía avanzar). Mientras que las armas de los indígenas eran arcos y flechas, lanzas con puntas de pedernal, varas tostadas, tiraderas, escudos de algodón, penachos, macanas, piedras y hondas, gritos y silbidos, sogas, redes, resina ardiente, agua caliente, lumbre y "espadas de a dos manos de pedernal".



El número aproximado de muertos fue, por parte de los españoles, de 10 y, de parte de los indígenas, de varias decenas. De esta manera quedaron "pacificados" los cimitecas o chiapanecas, los chamulas y los huixtecos (éstos dos últimos pertenecientes al grupo étnico tzotzil).

2. Vicente Pineda

Según informa un apunte biográfico, Vicente Pineda (VP) nació en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en enero de 1835; y murió en la misma ciudad en abril de 1895. La misma nota lo consigna como abogado, funcionario público y filántropo.⁷

La obra a la que aquí nos referimos apareció originalmente en 1888 con el título *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas*, en la cual Pineda reseña 4 sublevaciones indígenas ocurridas en territorio chiapaneco y en distintos momentos históricos (1524, 1527, 1712 y 1869). A continuación exponemos una síntesis de las sublevaciones narradas por Vicente Pineda.

La primera toma como fuente a Bernal Díaz del Castillo. Se trata una versión abreviada de lo narrado por aquél respecto a la "pacificación" de la provincia de Chiapas. Los demás elementos de la sublevación (fecha y lugar de ocurrencia, protagonistas, armas utilizadas, sucesos relevantes y resultados) se encuentran consignados en el apartado anterior.

La segunda tiene como fuente de información las crónicas de Antonio de Remesal.⁸ Ocurrió a fines de 1526 y en 1527, habiéndose originado en la ciudad de Comitán. "Lo restante del año 1527 se lo pasó el Capitán Mazariegos en unión de su hijo Don Luis y de los hidalgos que le quedaron, en pacificar y reconocer toda la Provincia", afirma Pineda al respecto (p. 37). Esta crónica incluye lo que podría ser una escena cinematográfica espectacular, si no fuera por lo dramático: al fondo el Cañón del Sumidero (nombre actual); en primer plano, los indios sitiados y copadas las salidas por parte de los soldados de Diego de Mazariegos. El narrador diría entonces: "luego que vieron que el punto por donde seguramente querían salvar estaba tapado, se apoderó de ellos el terror y desaliento, arrojándose al río desde las elevadas rocas en que habían estado haciendo resistencia" (p. 36). La cámara captaría el color rojo de las aguas del río Grijalva.

Los protagonistas: en uno de los bandos, los soldados españoles y, en el otro, los indígenas de la provincia de Chiapa. Según Vicente Pineda, en esta sublevación murieron miles de indígenas.⁹ En 1527 Mazariegos fundó Villa Real junto al río Grijalva (hoy Chiapa de Corzo). En marzo de 1528 la trasladó al valle de Jovel —nombre

tzeltal de un zacate largo— y la denominó Ciudad Real (hoy San Cristóbal de las Casas). La primera permaneció como Chiapa de los indios y la segunda como Chiapa de los españoles.

En 1695 casi hay otra sublevación indígena, ahora en Tuxtla, donde los indígenas mataron y quemaron al alcalde mayor (también indígena). Desde Ciudad Real llegó una fuerza militar que aplacó los posibles intentos de sublevación, pues ahorcaron "a treinta de los más culpables" (p. 40). Pero, al parecer, esto dio apenas para escribir un breve texto en la página roja de algunos periódicos locales de la época.¹⁰

En la tercera sublevación, la fuente son las tradiciones y ciertos documentos escritos no se dice con claridad cuáles, aunque se mencionan las *Memorias históricas del antiguo reino de Guatemala* (p. 45n).

Ocurrió en 1712, en Cancun (hasta 1989 perteneciente al municipio de Ocosingo; hoy es municipio libre). Se inició en Chilón y en Ocosingo, pero alcanzó a Oxchuc, Tila, Tumbalá, Palenque, Huitiupan, Simojovel, al norte de la entidad —y Tonalá— en la costa.

En junio de 1712, en la festividad de la Santísima Trinidad, los indígenas atacaron a españoles y mestizos que se encontraban en el templo de Chilón celebrando la misa. Luego se dirigieron a Ocosingo e hicieron lo mismo. Es decir, hace

casi 300 años, Vicente Pineda documenta un primer Acteal.¹¹ Luego se dispusieron a marchar sobre Ciudad Real. En Huixtán se enfrentaron cien españoles y mestizos contra quince mil indígenas, según narra Pineda. Después llegarían cuatrocientos peninsulares de refuerzo para ayudar a los sitiados de Huixtán. El autor, de paso, reconoce la existencia de un "ejército indígena", 106 años antes del EZLN (p. 53). Los indígenas huyen. Tres días después del triunfo, salen los soldados a San Pedro Pedernal, sometiendo a otros grupos sublevados. Mientras tanto, el Capitán General del Reino de Guatemala se había propuesto personalmente "sofocar el levantamiento". Así, entró en Ciudad Real con 800 hombres el mes de diciembre de 1712. Luego saldría rumbo a Oxchuc a combatir con cerca de mil indígenas. Después de hacerlos huir, se dirigió finalmente al centro de la sublevación, a Cancun. Allí, el Capitán Cosío arremetió contra los indígenas y les hizo huir a Oxchuc.

En esta ocasión los protagonistas fueron, de un lado, los pueblos tzeltales, choles, soctones (Chiapa) y querenes (tzeltales) y, del otro, grupos de españoles, mestizos, y aún otros pueblos indígenas rivales. Por primera vez en la historia de las sublevaciones indígenas de Chiapas aparece un líder indígena carismático: Juan García, cuyo nombre aún es recordado hoy con veneración en comunidades de la selva y

de la montaña. Cuando éste es finalmente capturado y ahorcado, los indígenas se dispersan y regresan a sus pueblos. Además de las armas ya descritas por Bernal Díaz del Castillo, Pineda habla de hachas y "luques" (instrumento de metal que se utilizaba en labores agrícolas). Así fue que el capitán regresó a Guatemala "dejando a los sublevados de la Provincia de Chiapa vencidos, castigados y vueltos a la obediencia del rey de España..." (pp. 67-68). Por su acción le fue otorgado el título de Marqués de Torrecampo.

Para narrar la cuarta sublevación, Pineda se basa en sus propias vivencias y en notas de los periódicos "La Brújula" y "El Espíritu del Siglo".

Ocurrió en junio de 1869, en el Paraje Tzajal-hemel, perteneciente al actual municipio de San Juan Chamula. Una sublevación que los indígenas "estuvieron preparando y concertando por más de dos años consecutivos (...)" (p. 81). Los jefes de la sublevación fueron Pedro Díaz Cuscat, fiscal de Chamula; Agustina Gómez Checheb, quien fungió como "intérprete de la voluntad del idolo", que era una figura parlante de barro. Luego se unirían a ellos Ignacio Fernández Galindo, originario de la ciudad de México, su esposa Luisa Quevedo y su ayudante Benigno Trejo (oriundo de Comitán).

Al intervenir directamente un cura, quien confiscó el idolo de barro, Pedro Díaz Cuscat y Gómez Checheb —la "Madre de Dios"— fabricaron otros y continuaron las reuniones con indígenas de toda la provincia.

No faltó quien dedujera que dichas reuniones eran el preludio de una sublevación. Aprehendieron a Pedro Díaz Cuscat pero, al liberarlo luego, los indios se animaron a continuar con sus reuniones. El líder les anunció que "ya era tiempo de concluir con todas las gentes que no fueran de la misma semilla", según afirma Pineda (p. 76).

En diciembre de 1868 fueron aprehendidos una vez más Díaz Cuscat, Agustina y Manuela Pérez Jolcoctom, esta última madre de un adolescente que había sido crucificado en el templo del pueblo. En junio de 1869, interviene nuevamente el cura, quien se llevó uno de los idolos de su lugar de adoración. Fernández Galindo lo persiguió y lo mató.

El 17 de junio, Fernández Galindo decidió atacar San Cristóbal y exigir la libertad de Cuscat y sus compañeras presas. A las orillas de la ciudad, Crescencio Rosas y el jefe político —representantes del gobierno de Chiapas— parlamentaron con Galindo. Se acordó canjear a los prisioneros por el propio Galindo, su esposa y su ayudante, de lo cual se asombra Pineda, pues conocía la naturaleza del poder y el proceder de las autoridades en este tipo de situaciones.

El día 21 se hizo presente Díaz Cuscat al mando del ejército indígena. Parlamentó con Rosas y exigió la liberación de Fernández y compañeros. El mismo día llegó, al mando de sus tropas, el gobernador de Chiapas Pantaleón Domínguez. Al no ponerse de acuerdo, entraron en cruenta batalla, la cual fue ganada por los indígenas, si bien éstos se retiraron y no lograron consumir su triunfo militar.

El 26 de junio fueron ejecutados Ignacio Fernández y Benigno Trejo. El ejército indígena salió de Jovel (nombre indígena del valle donde actualmente se encuentra asentada la ciudad de San Cristóbal de las Casas) con rumbo hacia el norte. El 30 de junio chocaron nuevamente los ejércitos en las inmediaciones de Chamula. Los indígenas fueron derrotados. Se sucedieron luego diversas escaramuzas. Pero "los indígenas ni presentaban acción ni daban muestras de someterse a la obediencia del Gobierno (...)" (p. 110). Finalmente, a principios de 1870, el comandante Rosas "hizo volver a la obediencia del Gobierno a todos los pueblos alzados del departamento del Centro (...)" (p. 111).

Con la última persecución, en octubre de 1870, "concluyó la guerra de la barbarie contra la civilización". Según Pineda, murieron aproximadamente 800 indígenas y 200 ladinos, y termina previniendo que "...cada poco tiempo aparezcan nuevos rumores de sublevación en aquellos pueblos, como sucede constantemente con un fuego mal apagado que de cuando en cuando aparece entre sus cenizas (...)"

3. Prudencio Moscoso Pastrana.

En el prólogo de una obra se consigna que Prudencio Moscoso Pastrana (PM) nació en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en marzo de 1913; y que murió en julio de 1995 en el Distrito Federal. Según esta misma fuente, dedicó la mayor parte de su vida a la docencia y a narrar lo que de importante ocurría en su pueblo natal.¹²

En la obra de referencia se habla de la "corta vida" de la insurrección de San Cristóbal, en la cual participó Jacinto Pérez Chistot "Pajarito", quien tuvo a su mando a cerca de tres mil indígenas. Pero, al respecto el autor aclara: "No estoy escribiendo acerca de los sucesos que en esos tiempos conmovieron a los habitantes de Tuxtla, San Cristóbal y diferentes poblaciones de Chiapas. Aunque bien quisiera hacerlo, ya que es un tema en el cual no se han aportado todos los datos que existen. Pero quizá algún día llegue a realizarlo".¹³ Dicho de otra manera, a Prudencio Moscoso le interesó más mostrar algo de la personalidad del líder indígena y no narrar en detalle los sucesos de la sublevación.

Esta sublevación ocurrió en el periodo comprendido entre los años 1911 y 1914. Tuvo como referencia el hecho de que, en 1892,

por decreto del entonces gobernador Emilio Rabasa, la capital del Estado de Chiapas se trasladó de San Cristóbal de las Casas a Tuxtla Gutiérrez. Los hechos se fueron desarrollando a partir de entonces.

Para el 21 de agosto de 1911, el jefe militar de San Cristóbal había enviado un *ultimátum* al nuevo gobernador y al congreso local, en términos de la rendición de Tuxtla en un plazo de 24 horas. El objetivo era restituir a San Cristóbal como la ciudad sede de los poderes estatales. Como respuesta, los tuxtlecos se prepararon para la contienda. Para todo esto, los habitantes de Chamula habían sido involucrados en el movimiento por las autoridades de San Cristóbal, y se encontraban preparados para entrar en acción. Las armas que empuñaban los 1 000 chamulas que se dirigían a Tuxtla, junto con el ejército de San Cristóbal, eran "lanzas, bordones con punta metálica, luques y unas cuantas escopetas" (p. 43). Los indígenas chamulas tomaron más de 30 prisioneros ladinos en Pantelhó. Al final de esta serie de sucesos, los indígenas fueron vencidos y tomados prisioneros. Como castigo ejemplar les fueron cortadas las orejas, como puede verse en una de las fotografías del libro de Prudencio Moscoso. Hasta aquí lo relativo a los cronistas y sus narraciones de las sublevaciones indígenas.

II. Las percepciones de los cronistas

1. Racismo

A lo largo de las crónicas se advierte en los autores una clara actitud de menosprecio hacia el modo de ser de los indígenas. Estos aparecen como seres ignorantes que no saben lo que les conviene; como desobedientes que, aún sabiendo lo que les conviene, no lo aceptan; y, en fin, como conspiradores que, aún habiendo aceptado un cierto orden de cosas, son capaces de alzarse con el fin de trastocarlo. Así, las sublevaciones indígenas son consideradas como una especie de fuerza ilegítima, de suyo destructiva de la civilización y acerca de la cual, por tanto, hay que tomar providencias. No se trata entonces de dialogar sino de reunir fuerzas, enfrentar, derrotar y escarmentar ejemplarmente al "enemigo".

No obstante las pocas páginas dedicadas a la "pacificación" de los indígenas de la provincia de Chiapa, Bernal Díaz encontró ocasión propicia para calificar generosamente a sus compañeros de armas de "personas de calidad". Para los indígenas, en cambio, reservó palabras tales como "contrarios", "perros", "ladrones", "belicosos", "adoradores de dioses malditos" o de "malas figuras de ídolos", "sodomitas", y otras semejantes.

Bernal reconoce la valentía, gallardía y audacia de los indígenas en los combates —"recios

guerreros", "rabiosos leones", etc.— pero sólo para enfatizar que, al vencerlos, los españoles resultaban muy superiores a aquellos. Eso, a pesar de que, según el cronista, pocos españoles se enfrentaban a varios miles de indígenas.

En cuanto a Vicente Pineda, ya desde el prólogo del libro aflora la percepción del mestizo dominante, pues refiriéndose al periodo comprendido desde la conquista hasta mediados del siglo XIX, expresa: "asombra ver que en todo ese transcurso de tiempo no se haya podido conseguir que los aborígenes del Estado cambiasen de modo de ser (...)" (p. 11). Ni siquiera las buenas leyes de Indias, añade luego, lograron "despertarles el marasmo en que permanecen y han permanecido tanto tiempo" (p. 12). No define lo indígena ni lo ladino (mestizo) pero en la divisa "disminuir el pueblo indígena y aumentar el civilizado (...)" entiende que lo primero es lo contrario de lo segundo y, asimismo, que lo segundo es mejor que lo primero (p. 15). Por tanto, los indígenas deben ser civilizados. Para ello, "los esfuerzos de la sociedad y del gobierno para civilizar a los indígenas, deben encaminarse más particularmente a educar estas razas (tzeltal y querene), que son las que con más probabilidades pueden enseñorearse más tarde de todo el territorio del Estado" (P. 13).

El autor temía que "a la vuelta de pocos años" fueran los indígenas quienes dominaran Chiapas: "(...) y no sólo dominar, sino acabar también con el pueblo civilizado, llenando así la medida de sus antiguas pretensiones", afirmaba (p. 14). En el mismo orden de cosas, Vicente Pineda consideraba que las costumbres de los indígenas no se apegaban a "lo nacional" (p. 15). Pineda plantea entonces tres propuestas para lograr el avenimiento y la conciliación entre ladinos e indígenas:

1. Que los mestizos aprendan las lenguas indígenas.
2. Que los indígenas se empleen como sirvientes en casas de ladinos.
3. Que se casen entre ladinos e indígenas.

Se trataba, en fin, de la piadosa empresa de acabar con los indígenas: "destruyendo con el tiempo la odiosa distinción de razas". En el párrafo final del prólogo, Pineda anuncia que se va a referir a cuatro sublevaciones indígenas de Chiapas para que se conozcan "las atrocidades y todo lo que pueda evitarles (a los ladinos, se entiende) nuevas sorpresas para lo sucesivo" (p. 16).

Al igual que Bernal, a lo largo de su exposición, Pineda llama a los indígenas: "ignorantes", "celebradores de bacanales", "salvajes", "bárbaros", "supersticiosos", "cruels", "alzados", "cobardes", "testarudos", "vagos", "borrachos", "matones", "concurso de tontos", "fanáticos", "encenagados en la crápula", "asnados", "chusma",

"arrogantes", "soberbios", "rebeldes", "sublevados". Y, a los conquistadores, así como después a los mestizos les llama: "piadosos", "buenos", "de sentimientos filantrópicos", "paternales", "desinteresados", "nobles", "esforzados", "empeñosos", "ilustrísimos", "orgullosos", "caballeros", "valerosos hidalgos", "bravos defensores de la civilización y el derecho", "descendientes de Pelayo y del Cid (sic.) Campeador", "héroes", "bizarros", "valerosos", "tolerantes", "pueblo civilizado", "personas progresistas".

En el mismo tenor, califica a los indios de "pueblos semi-salvajes, orgullosos, altaneros y sanguinarios" (p. 34). Esta crónica, pues, pinta al indígena como una especie de "salvaje inocente" que está siempre dispuesto a destruir la sagrada civilización; y a los funcionarios gubernamentales como ejemplo de dignidad y valentía sin par. Al referirse en distintos momentos a las autoridades no indígenas, en efecto, Pineda utiliza siempre palabras como "legalidad", "tranquilidad", "civilización", "humanidad", "orden", "restauración" y otras parecidas; y, al referirse a acciones o ideas de los insurrectos, los términos son: "caos", "anarquía", "barbarie", "salvajismo", "culpables", "cabecillas", "destrucción", "aniquilamiento", etcétera.

Según Pineda o Remesal, Mazariegos llamaba a los indígenas "obstinados desobedientes"; y les decía: "Yo sólo he venido para daros la paz, la tranquilidad, y volveros a la obediencia del Rey nuestro Señor" (p. 36). Puede interpretarse, entonces, que se trataba de la lucha por hacer surgir la luz de entre las tinieblas. Prudencio Moscoso, por su parte, llama a los indígenas en general: "indisciplinadas hordas", "crueles", "sangrientos", "asesinos", "rebeldes" (p. 21). Al referirse al líder chamula Jacinto Pérez, Prudencio Moscoso dice "nuestro chamula" y casi escucha uno "nuestro chamulita", que es como se refieren a ellos los actuales habitantes mestizos de San Cristóbal de las Casas (p. 25). De paso, llama la atención que los cronistas se refieran en los anteriores términos a quienes, en pasados tiempos, levantaron la magnífica civilización maya, de cuyo esplendor son muestras vivas las ciudades de Palenque, Bonampak, Toniná, Yaxchilán, etc., todas ellas ubicadas en el Estado de Chiapas. Y esto era así porque, como afirma el historiador Enrique Florescano: "En la prensa de la segunda mitad de siglo XIX, Guerra de Castas se volvió equivalente de lucha entre barbarie y civilización. Los grupos indígenas fueron señalados con el estigma de bárbaros y sus opositores se asignaron el preclaro lugar de la civilización".¹⁴ En una proclama oficial, por ejemplo, se insiste en la supremacía numérica de la población indígena sobre la población

ladina como argumento para disponerse desde ya a la defensa de la raza blanca: "(...) de los 193 000 habitantes que tiene Chiapas, las dos terceras partes poco más o menos se componen de indios; de modo que si la sublevación toma incremento, en aquel estado la raza blanca con todos sus elementos de civilización se encontrará en notable minoría y tendrá que desaparecer forzosamente (...)", decía un diputado chiapaneco ante el congreso federal en octubre de 1869.¹⁵

Cabe mencionar, al respecto, que con el paso del tiempo se invirtió el orden anterior, es decir, que la población indígena disminuyó sustancialmente mientras que la mestiza se incrementó en forma significativa. Actualmente -1999-, la población indígena del Estado de Chiapas representa apenas la cuarta parte de la población total de la entidad. ¿Por qué la población indígena fue perdiendo importancia relativa frente a la población ladina? La muerte y el hambre, sin duda, son parte significativa de la respuesta a esta pregunta. Pero una respuesta más acabada requeriría sin duda de mayores investigaciones.

Queda claro, por lo demás, que el racismo no tiene una sola patria.¹⁶ Tratándose de apaciguar a indios levantiscos no importa si es el gobierno mestizo de México o el de Guate-



mala el encargado de hacerlo; aquí la coordinación es inmediata y la ayuda espontánea. Como sucedió en el caso de la tercera sublevación reseñada por Pineda.

Actualmente en San Cristóbal de las Casas existe una calle con el nombre de Diego de Mazariegos, el conquistador español; y otra con el de Crescencio Rosas, quien combatiera y derrotara la sublevación indígena de 1869. Pero no existe calle alguna con el nombre de Juan García, Pedro Cuscat o Pajarito —líderes indígenas de las insurrecciones de 1712, 1869 y 1911, respectivamente—. La visión de los vencedores continúa siendo dominante hasta la fecha. No obstante, se advierten sentimientos de piedad y perdón:

Afirma Pineda, por ejemplo, que los indios son salvajes sólo estando en guerra, pues en tiempos de paz "a pesar del atraso intelectual, moral y material en que existen, a pesar de sus vicios y defectos (...)" (p. 66) son, en suma, "una pléyade de hombres de bien" —se entiende que una vez "pacificados". P.M., por su parte, reconoce a los chamulas como a "los más conservadores de sus ancestrales costumbres; honrados, industriuosos y trabajadores" que, en general "llevan una vida pacífica" — (p. 21).

2. Incomprensión

El mundo indígena no podría ser posible sin una cosmovisión propia que incluye lo mágico

y lo religioso. En las sublevaciones indígenas de Chiapas el aspecto religioso se relaciona tanto con los indígenas como con los no indígenas. Del lado de los indígenas, es común la aparición de diosas que apoyan los esfuerzos bélicos de los insurrectos.

"Reunidos los jefes de los sublevados en el pueblo de Cancún, declararon diosa a una joven a quien se atribuían maravillas", afirma VP en relación a la sublevación de 1712 (p. 46).

En la sublevación de 1869, según refiere Pineda, Agustina Gómez Checheb hace las veces de "intérprete de la voluntad" de un ídolo parlante de barro y, en esa virtud, se le reconoce como la "Madre de Dios". Y, en otro pasaje de la misma crónica, refiriéndose a la esposa mestiza del dirigente fuereño Ignacio Fernández, afirma: "En el inter la Quevedo vestida de ángel hacía el papel de pitonisa, en quien los asnados veían más bien que una mujer, un ente sobrenatural" (p. 79).

Durante esta misma sublevación, el cronista narra el terrible episodio en el que, para contrarrestar el poder del Dios y los santos católicos de los sancristobalenses, los chamulas crucifican al adolescente Domingo Gómez Checheb, a quien convierten en un Jesucristo indígena.¹⁷ Pero el papel de las diosas indígenas aparece en las crónicas muy desvirtuado. Bernal Díaz habla, por ejemplo, de una mujer: "una india algo muy vieja, muy gorda, y según decían, aquella india la tenían por su diosa y adivinaba; y les había dicho que así como ella llegase adonde estábamos peleando, que luego habíamos de ser vencidos (...)". Luego relata que, a pesar de su supuesto poder divino, la "maklita diosa" fue despedazada en medio de la batalla.

En un texto publicado en 1869 en el periódico *El espíritu del siglo*, y firmado por Adolfo Velasco, se dice que el origen de la guerra de castas "es la idolatría que no cabe en la sabia ley de libertad de cultos, porque ésta no lo permite, porque ésta no es religión"; y, más adelante, que la "indígena Santa Lucía, expresándonos locamente, recibió de una mariposa a Jesucristo, razón por la cual todos los indígenas la reverenciaron".¹⁸

Al igual que con Bernal y con Pineda, se trasluce aquí la absoluta falta de comprensión en cuanto a las creencias religiosas del indígena, al que simplemente se le atribuye ignorancia o locura. Las exageraciones y tergiversaciones de los cronistas se antojan más como invenciones a propósito para exacerbar los ánimos en contra de los indígenas. El papel del Dios católico, en cambio, no deja lugar a la duda: Según Pineda, la causa de españoles y ladinos era "la causa de Dios Justo y Santo". En esto coincide con Bernal Díaz, quien ordenaba arremeter contra los indios al grito de "¡Santiago y a ellos!".

3. Equívocos

Los equívocos interpretativos e insuficiencias analíticas de los autores revisados se advierten con claridad en su percepción de los motivos de las sublevaciones. Bernal, afirma que el motivo que los indígenas tuvieron para la insubordinación y la resistencia frente a los españoles era el monto del tributo impuesto a aquellos por éstos. Fue por ello, escribía, que los indios "se nos rebelaron", a pesar de que "siempre andábamos de pueblo en pueblo, con una capitania, atrayéndolos la paz (...)"

Dicho de otro modo, que si los tributos hubieran sido menores, los indígenas no se habrían alzado. Apuntaba solamente una de las muchas motivaciones que tenían los indígenas para rebelarse en contra del nuevo orden establecido desde España. En conjunto, tales motivaciones eran la expresión objetiva del rechazo a la conversión a una nueva cultura, no necesariamente mejor —aunque si definitivamente diferente— que su cultura original. Se trata, pues, de una presunción simplista y reduccionista acerca de lo que, actualmente, podrían considerarse como las "verdaderas causas" de la sublevación de 1524.

Vicente Pineda, aunque le asigna mayor importancia al tributo, al referirse a esta misma sublevación añade otras causas: leyes de España, religión católica, reducción a poblados y la introducción de nuevas costumbres, las cuales se antojan algo más estructurales y diversas (pp. 18 y 19). Según Pineda, el "fanatismo en las mujeres, y la superchería de los sacerdotes indígenas expoleada de la pasión vulgar del interés, proporcionaron suficiente combustible a la hoguera de la insurrección" de 1527 (p. 33). La sublevación de 1712, en la versión de Pineda (o en la de sus fuentes), se debió a que los aborígenes no habían "renunciado ni olvidado las pretensiones que han tenido siempre de acabar con todos los que no corresponden a su raza (...)" (p. 42); por lo que se propusieron "destruir Ciudad Real y restablecer el antiguo estado de cosas" (p. 43). Como causa de la cuarta sublevación, Pineda plantea "la guerra del salvajismo contra la civilización", pues "(...) las guerras que, como hemos dicho, promueven (los indios), no son contra las diferentes razas, y sí contra la civilización" (p. 72). Respecto a la sublevación de 1911, finalmente, Prudencio Moscoso se refiere al "rencor sordo del indio hacia el blanco, incubado al través de cuatro siglos de dura servidumbre y, también, el modo de reaccionar del grupo subyugado, al imaginar que las posiciones se habían invertido y que ahora serían los viejos señores quienes habrían de conocer los dolores de una existencia desamparada" (pp. 7-8).

Los indígenas chamulas, "considerándose en pleno estado de alzamiento, hicieron incursiones por su cuenta a través de los pueblos más cercanos habitados por ladinos, sin otro propósito que el de ejercer represalias sobre sus antiguos patrones y, también, el de

mostrar de facto que se habían sacudido la condición de vasallaje en que se habían mantenido a partir de la Conquista" (p. 9).

Según Moscoso, el propósito de los indígenas era "dominar la zona central de Chiapas borrando hasta los vestigios de la dominación de blancos y mestizos" (p. 20). Pero, si bien en los primeros años de la etapa colonial pudo haberse explicado —y hasta justificado— la resistencia de los indígenas frente al invasor y, en mayor o menor grado, su organización en defensa de sus intereses propios, al término de esta época no es ya tan sostenible que el odio entre razas esté en el origen de las sublevaciones de este tipo.

Los investigadores acuciosos saben que las causas de las sublevaciones no son tan sencillas, sino que deben buscarse en ámbitos tan diversos como lo cultural, lo territorial, lo económico y lo político. Florescano afirma al respecto: "Las insurrecciones indígenas registradas en el siglo XIX tuvieron por origen la defensa de los territorios ocupados desde tiempos ancestrales, el deseo de mantener la integridad de los pueblos o el propósito de reivindicar los valores y derechos tradicionales".¹⁹

Las sublevaciones indígenas ocurren como una respuesta en contra del despojo, de la devastación, de la imposición —primero de los españoles, luego de los criollos, finalmente de los mestizos—. De un difícil

y complejo proceso de adaptación a las nuevas condiciones y circunstancias y, casi nunca, de un anhelo irracional por regresar a un idílico pasado. Se lucha por el reconocimiento, por la igualdad entre los miembros de las distintas razas, y también por mejores condiciones materiales de vida. Cada sublevación se da en un contexto específico, en el cual los orígenes, las causas y los antecedentes son diferentes.

III. Conclusión

Tanto en la invasión española y en la época colonial, como en el liberalismo decimonónico, así como también en la más reciente época moderna, los grupos dominantes dejaron fuera de todo proyecto a los indígenas (y no sólo de Chiapas, sino del resto del país); y lo hicieron a nombre de, primero, un Dios y, segundo, de un Estado que permitían y reproducían una supuesta superioridad "natural" de los diversos grupos dominantes por sobre los grupos dominados, principalmente los indígenas, a quienes les estaba prohibido resistir y alzarse en contra de la explotación y la opresión de que eran víctimas. En la época neoliberal, la actual crónica oficial de la sublevación del EZLN parece incurrir en las mismas valoraciones subjetivas de los cronistas revisados.

Notas

- 1 Utilizo el término "sublevación" en un sentido general,

es decir, como equivalente a otros como "insurrección", "levantamiento", "motín", "movimiento", "guerra de castas", etc., ya que el presente artículo se refiere a la percepción que tres cronistas han expresado del indígena sublevado, y no a la sublevación misma.

Ello sin desconocer la calificada opinión de Henri Favre, para quien "sublevación" es "toda reacción directa, inmediata y espontánea a una vejación precisa", cuya característica esencial "es que nunca es premeditada, organizada, ni está sometida a una dirección o a un control, y por ello sigue estando tan localizada en el espacio como limitada en el tiempo, sea cual fuere por lo demás en grado de violencia que pueda alcanzar"; y para quien una "insurrección" "es una reacción a un estado de crisis general, cuya causalidad y efectos son mucho más profundos" (*Cambio y continuidad de los indios mayas*, México, 1973, Ed. Siglo XXI, p. 287).

"Indígena" se refiere aquí a personas que han constituido, y que constituyen, "pueblos indígenas", es decir, "aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas..." (Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, 1990).

Finalmente, "Chiapas" es el nombre actual de una entidad federativa de México. "El estado de Chiapas deriva su nombre Chiapas, de las dos ciudades que durante la época colonial eran las cabeceras de los dos grupos étnicos más destacados que vivían entonces en su territorio: chiapanecas y españoles" (De Vos, Jan, *La batalla del Sumidero*, México, 1985, Ed. Katún, 198 pp.). Estas ciudades eran, precisamente, Chiapa de los Indios (donde hoy está Chiapa de Corzo) y Chiapa de los Españoles (hoy San Cristóbal de las Casas).

Pero los cronistas revisados utilizan denominaciones parecidas que es necesario precisar: "Chiapa" es tanto una provincia como un grupo étnico (actualmente desaparecido) o una persona perteneciente al mismo en la época colonial; "chiapaneca" es el nombre de una persona perteneciente al grupo étnico de los Chiapa; "chiapaneco" es el gentilicio de los habitantes actuales del Estado de Chiapas.

- 2 Ejemplos de esto son las declaraciones oficiales en el sentido de que: 1) el conflicto se reducía a cuatro municipios de Chiapas; y 2), de que no se trataba de un movimiento indígena auténtico, sino de una insurrección manipulada por "profesionales de la violencia" que, además, no eran ni mexicanos ni indígenas (ver: comunicado de la Sria. de Gobernación, 02/01/94; comunicado de la Sria. de Gobernación, la Secretaría de la Defensa Nacional, la Secretaría de Desarrollo Social y la Procuraduría General de la República, 06/01/94; mensaje de Carlos Salinas de Gortari, 06/01/94; SEDESOL, Gaceta de Solidaridad, 15/01/94; y mensaje de Carlos Salinas de Gortari, 27/01/94, entre otros).

Múltiples ejemplos de simplismo en el análisis son expuestos en el libro del autor de este artículo, *Los hijos más pequeños de la tierra*, México, 1997, Ed. Plaza y Valdés, pp. 51-59.

- 3 Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, 1983, Ed. Patria, p. XVI.
 - 4 Pineda, Vicente, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, México, 1986, INI, 489 pp.
 - 5 Moscoso Pastrana, Prudencio, Jacinto Pérez "Pajarito". *Ultimo líder chamula*, México, 1972, Gobierno del Estado de Chiapas, 119 pp.
 - 6 Esta provincia comprendía gran parte del actual Estado de Chiapas, y formaba parte del territorio del Reino de Guatemala, que entonces se extendía hasta la actual Costa Rica.
 - 7 Flores Ruiz, Eduardo, *El libro de oro de San Cristóbal de las Casas*, México, 1976, p. 103.
 - 8 Remesal, Antonio de, *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Madrid, 1620.
 - 9 Por las fechas de ocurrencia de las primeras dos sublevaciones narradas por Vicente Pineda —ambas en el siglo XVI— podría considerarse que, en realidad, la segunda fue de algún modo continuación de la primera. Esto si tomamos en cuenta que en ambas estuvieron implicados, de un lado, los españoles y, del otro, indígenas pertenecientes a las etnias Chiapa y Tzotzil; y que probablemente algunos miembros de ambos bandos pudieron estar presentes en los dos eventos. Y, también, que las motivaciones de los contendientes —del lado de los indígenas resistir la invasión, del lado de los españoles imponer la "paz de Dios y del rey"— y el contexto en que se dan ambas sublevaciones —desarrollo del vasallaje colonial— resultan del todo semejantes.
 - 10 Estos episodios están narrados por Fernando Castañón Gamboa en un texto titulado *Motines indígenas en Chiapas, 1693 y 1722* (San Cristóbal de las Casas, 1979, 15 pp.). En síntesis sucedió lo siguiente:

El 16 de mayo de 1693 tuvo lugar un motín en la ciudad de Tuxtla. Los amotinados eran indígenas zoques. El blanco de su protesta era el alcalde mayor, a quien despedazaron a pedradas. Al final fueron ejecutados casi cuarenta indígenas amotinados por las "fuerzas reales".

"Las causas de este motín, apunta Castañón, fueron el odioso despotismo y la descarada explotación ejercida por las autoridades sobre la clase indígena" (p. 2).

Los indígenas se habían quejado de lo anterior ante las autoridades de la audiencia de Guatemala, quienes aceptaron deponer al gobernador indígena, cómplice del alcalde mayor, pero como éste no ejecutara la ordenanza sino, por el contrario, mandara azotar al líder de los indígenas, éstos se hicieron justicia por propia mano.
 - 11 El 22 de diciembre de 1997, grupos paramilitares armados —de origen indígena— masacraron a 45 desplazados indígenas que se encontraban orando en la ermita de Acteal, municipio de Chenaló.
 - 12 Moscoso Pastrana, Prudencio, *Leyendas de San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*, 1991, Gobierno del Estado de Chiapas, 165 pp.
 - 13 Moscoso Pastrana, Prudencio, Jacinto Pérez "Pajarito". *Ultimo líder chamula*, México, 1972, gobierno del estado de Chiapas, p. 29.
 - 14 Florencio, Emma, *Étnica, Estado y Nación, México*, 1996, Ed. Aguilar, p. 406.
 - 15 Manguerra, Juan Jaime y Montesinos, Irma, *La guerra de castos, 1869-1870*, San Cristóbal de las Casas, 1979, p. 39.
 - 16 De acuerdo al *Diccionario de filosofía*, de Nicolás Abbagnano, "racismo" es aquella doctrina "según la cual todas las manifestaciones histórico-sociales del hombre y sus valores (o disvalores) dependen de la raza, y que encierra la existencia de una raza superior ("aria" o "nórdica") destinada a ser guía del género humano" (México, 1964, FCE, p. 955).
- El diccionario de política*, de Bobbio, Mateucci y Pasquino (México, 1991, t. II, p. 1325), puntualiza que el uso político del término "racismo" "está dirigido a justificar y a consentir actitudes de discriminación y de persecución frente a las razas consideradas inferiores".
- 17 En el capítulo XXXIII de su novela *Oficio de tinieblas*, Rosario Castellanos recrea el hecho de la siguiente manera:

"Domingo quiso moverse, cambiar de posición, y advirtió que no le era posible. Sus brazos habían sido extendidos en toda su longitud y alrededor de sus muñecas una cuerda, fuertemente atada, los mantenía fijos."

"Y los mayordomos, intérpretes de la voluntad divina, son sabios. Punzan ahí donde más profundamente duele, donde se agazapa el aliento. Pero no dejan que el aliento

rido retumbe en los ámbitos del templo. Lo amortiguan con sus llantos, con sus lamentaciones. Persiguen la voz quebrada del agonizante con la jauría furiosa de las suyas. Y le dan alcance en todos los rincones y la aniquilan."

"Ahora también nosotros tenemos un Cristo. No ha nacido en vano ni ha agonizado ni ha muerto en vano. Su nacimiento, su agonía y su muerte sirven para nivelar al tzotzil, al chamula, al indio, con el ladino. Por eso, si el ladino nos amenaza tenemos que hacerle frente y no huir. Si nos persigue hay que darle la cara."

18 Manguem, Juan Jaime y Montesinos, Irma, *Op. cit.*, p. 11.

19 Florescano, Enrique, *Op. cit.*, p. 478.

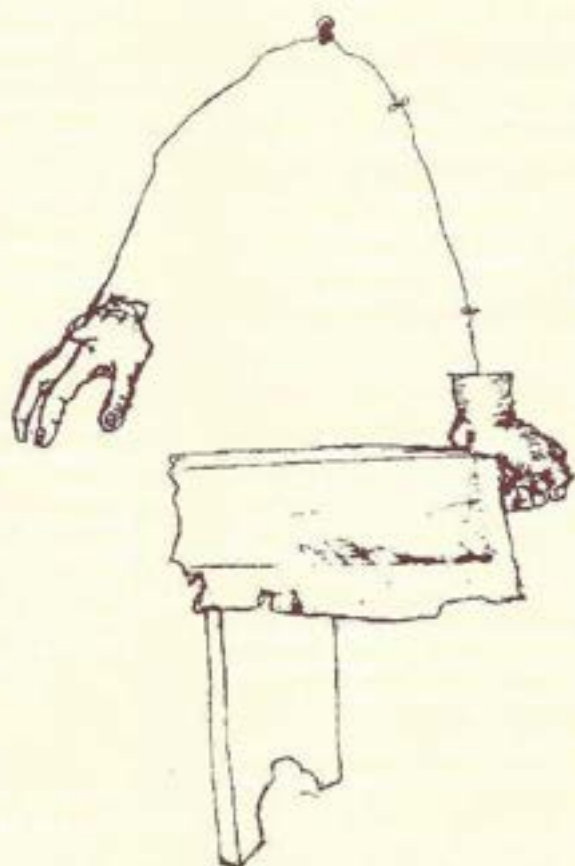
* El autor es actualmente profesor e investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México (MEXICO).

Es ingeniero mecánico electricista por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), maestro en demografía por el Colegio de México y candidato a doctor en ciencia política por la UNAM.

Radicó en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, de agosto de 1976 a septiembre de 1987. Es autor de los trabajos académicos "Las migraciones internas en el Estado de Chiapas", "Aspectos socioeconómicos de Los Altos de Chiapas" y "Dinámica de la población en la Selva Lacandona".

Ha sido asesor de la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) presidida por el Obispo Samuel Ruíz García.

En 1998 publicó el libro *Los hijos más pequeños de la tierra* (México, Ed. Plaza y Valdés, 236 pp.), que trata del contexto, las causas, los protagonistas y los efectos de la sublevación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.





Universidad Autónoma del Estado de México
UAEM


Año Internacional de la Cultura de Paz

