

Una historia en construcción: Teoría y práctica de los desfases¹

Juan Pedro Viqueira

Centro de Estudios Históricos

El Colegio de México

A Pepe Lameiras quien, en las faldas del Popocatepetl desde el techo de un camión, me inició en el difícil arte de leer los paisajes humanos

Introducción

En los últimos tiempos, las reflexiones sobre los fundamentos de las ciencias humanas y sociales y sobre sus perspectivas futuras se han multiplicado.² Sin duda, estos cuestionamientos son una respuesta a los profundos cambios que ha conocido el mundo en las últimas décadas.

A raíz de la caída del muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética, las teorías metahistóricas que postulaban un progreso constante e irreversible de la humanidad se han vuelto todavía más insostenibles de lo que ya lo eran, y la pregunta de con qué hay que llenar el hueco que han dejado no deja de rondar las universidades y los centros de investigación.

Por otra parte, en tiempos recientes, el conocimiento histórico y social ha sido severamente cuestionado: Algunos, ajenos al gremio, lo han rebajado a la categoría de "ciencias blandas"; otros, desde dentro, han decretado que se trata de un conjunto de relatos de ficción que abusa de sus lectores al pretender cierta

¹ Quiero agradecer al Dr. Bernard Vincent y al Dr. Jacques Revel, su invitación a pasar cuatro meses en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París, Francia), lo que me permitió contar con la tranquilidad y el tiempo necesarios para redactar este texto.

² Este ensayo tuvo su origen en el coloquio "Las ciencias sociales y humanas en México. Síntesis y perspectivas de fin de siglo", organizado por José Lameiras y Miguel Hernández para celebrar los 20 años de la fundación de El Colegio de Michoacán. Aproveché esa oportunidad para explicitar mis presupuestos relativos a la condición humana y al conocimiento de la sociedad sobre los cuales he cimentado mis trabajos historiográficos, con la esperanza de contribuir a animar en algo el debate académico, a mi juicio cada vez más escaso.

Una versión ligeramente distinta de este trabajo aparecerá publicada en el libro que recoge las contribuciones presentadas en este coloquio.

veracidad o incluso cierta científicidad. Me parece que esta muy preocupante devaluación del prestigio de nuestras disciplinas está íntimamente relacionada con el hecho de que, durante las décadas de 1970 y 1980, los estudios universitarios en materia de ciencias sociales estuvieron abrumadoramente dominados por un marxismo escolástico y estructuralista, cuyos manuales y principales obras han caído actualmente en un total descrédito.

Finalmente, el fin de la Guerra Fría ha hecho mucho más visibles —y al mismo tiempo ha multiplicado— los conflictos étnicos o nacionales. Esta situación no ha dejado de tener consecuencias importantes sobre las ciencias sociales: Los estudios sobre diferencias culturales, sobre identidades de muy diversa índole y sobre etnicidad se han multiplicado exponencialmente en los últimos años. Hay que esperar que no suceda lo mismo que ocurrió en el pasado, con muchos de los estudios sobre economía política y sobre movimientos sociales. Es decir que en vez de ser investigaciones fundadas en análisis críticos y rigurosos de la información, se conviertan en manifiestos políticos, revestidos de supuesta científicidad. No es que piense que las ciencias sociales deban ser asépticas, neutrales u objetivas. Estoy convencido de que sus practicantes debemos participar en el debate político y moral público: ¿Para qué pueden servir las ciencias sociales, sino para enriquecer este debate infinito con mejor información, más ejemplos y nuevos análisis? Lo que hay que evitar es presentar nuestros propios valores como si fueran hechos de la realidad objetiva, verdades incuestionables, tendencias irreversibles del desarrollo humano. Lo que hay que rechazar tajantemente es la cínica manipulación de la información con el fin de alimentar una causa política. Debo confesar, sin embargo, que cuando veo cómo, hoy en día, muchos de los que hicieron del desarrollo de las fuerzas productivas y de la lucha de clase sus caballos de batalla académicos —y que lanzaban violentas excomuniones en nombre del sentido de la historia contra todos los que discrepaban de ellos— se reciclan hoy en día como teóricos de las luchas étnicas, me entran serios temores de que la academia, en busca de efímeros éxitos de librería, repita sus errores anteriores y contribuya a mediano plazo a reforzar el descrédito en el que han caído nuestras disciplinas.

Esta larga y polémica introducción ha tenido como objetivo esbozar dos de los principales problemas a los que, a mi juicio, se enfrentan, hoy en día, las ciencias humanas y sociales: la validez del conocimiento que generan —pregunta que no puede desligarse de una reflexión sobre la naturaleza misma de la realidad sobre la que se interrogan estas ciencias— y el papel que deben desem-

peñar los científicos sociales ante la proliferación de reivindicaciones y conflictos étnicos. Por lo general, estas dos problemáticas (o más bien tres, si individualizamos la de la reflexión sobre la naturaleza misma de las sociedades humanas) se abordan en forma separada, pero me gustaría intentar mostrar aquí que en realidad existe una estrecha relación entre ellas y que, por lo tanto, deberían de tratarse en forma conjunta.

A pesar de recurrir a menudo al tono apodíctico con el fin de aligerar mi exposición, no pretendo de modo alguno ofrecer en estas páginas una respuesta definitiva a estas preguntas. Pero, en cambio, sí quisiera explicitar ciertas ideas filosóficas y ciertas posiciones éticas —originales o manoseadas, coherentes o disparatadas, correctas o absurdas, eso ya es otro asunto que queda a juicio del lector— que desde mis tiempos de estudiante me han obsesionado y que siempre han sido el punto de partida —mis axiomas, diría un matemático— y el trasfondo de mis trabajos históricos.

Viejas ideas nuevas

El cuestionamiento radical al conocimiento creado por las ciencias sociales y humanas se suele asociar con aquella nebulosa académica bautizada de posmodernismo, que, tras la caída del marxismo, se presenta como la principal corriente de pensamiento en cuanto a la generación de nuevas ideas.

A pesar de que las ideas posmodernas aparecen como el último grito de la moda académica (y de hecho como toda moda que se respete, el posmodernismo proviene originalmente de París, aunque quienes lo producen en serie y lo distribuyen por todo el mundo sean los norteamericanos), no puedo dejar de señalar que, salvo por su aplicación a nuevos campos y por la utilización de una nueva terminología (o más bien de una nueva jerga), estas novísimas ideas guardan un parecido asombroso con las que fueron debatidas a finales del siglo XIX y que identificamos con el llamado historicismo crítico. Incluso sus excesos, su tendencia a derivar hacia posiciones en extremo relativistas y en ocasiones deterministas, no dejan de recordar los brillantes, aunque incongruentes y contradictorios, aforismos de Nietzsche.

Hecha esta salvedad, aclaro que mi intención no es lanzar aquí diatriba alguna contra las ideas posmodernas en general. Por el contrario, considero que a menudo sus puntos de partida son fundamentalmente correctos. Sin embargo, las conclusiones supuestamente "radicales" y "revolucionarias" (para el conoci-

miento, se entiende) que en ocasión se extraen de algunos de sus principios generales y que se complacen en posiciones totalmente relativistas o "subjetivistas" resultan incongruentes y contradictorias con sus axiomas. Pienso que la inconsecuencia de algunos pensadores posmodernos proviene, paradójicamente, del largo predominio del positivismo (a menudo de corte marxista) en nuestros medios, positivismo del que no logran arrancarse por completo, a pesar de presentarse como sus críticos más radicales. En efecto, estos posmodernos me hacen pensar en una parábola de Antonio Machado, que me permito transcribir aquí:

"Era un niño que soñaba / un caballo de cartón. / Abrió los ojos el niño / y el caballito no vio. / Con un caballito blanco / el niño volvió a soñar; / y por la crin lo cogía... / ¡Ahora no te escaparás! / Apenas lo hubo cogido, / el niño despertó. / Tenía el puño cerrado. / ¡El caballito voló! / Quedose el niño muy serio / pensando que no es verdad / un caballito soñado. / Y ya no volvió a soñar. / Pero el niño se hizo mozo / y el mozo tuvo un amor, / y a su amada le decía: / ¿Tú eres de verdad o no? / Cuando el mozo se hizo viejo / pensaba: Todo es soñar, / el caballito soñado / y el caballo de verdad. / Y cuando vino la muerte, / el viejo a su corazón / preguntaba: ¿Tú eres sueño? / ¡Quién sabe si despertó!".³

Al igual que el niño que descubre que sus sueños no son reales, estos posmodernos "radicales", desengañados de sus creencias positivistas (de los sueños de la razón), han terminado poniendo en duda la existencia del mundo que los rodea, sus experiencias vivenciales y, por ende, su propio carácter de seres pensantes y mortales.

El conocimiento como construcción

Los modelos

Sin duda alguna, el punto de partida de estos pensadores es consistente (los caballitos soñados, sean de cartón o blancos, no son reales); su rechazo de las teorías del conocimiento llamadas realistas es acertado: El conocimiento no es la cosa conocida; el conocimiento es, por esencia, una construcción histórica y social.

³ A. Machado, *Poetas completas*, México, Espasa Calpe (Colección Austral, 149), 1979, "Parábolas", I, pp. 163-164.

En efecto, el conocimiento —ya sea de la naturaleza, ya sea de la sociedad— no es, como se pensaba anteriormente, cuando se buscaban leyes naturales y universales, el simple "descubrimiento" de algo previamente existente. El conocimiento no puede ser un simple reflejo de la realidad, una calca de ella; no es ni siquiera un proceso de constante aproximación a la realidad. Entre la realidad y nuestras formas de aprehenderla, de pensarla, de conocerla, no existe una armonía preestablecida. Para enfrentarse a la realidad, para guiarse en ella, para transformarla, los seres humanos debemos crear, construir, mediante el "método de ensayo y error", nociones, conceptos, categorías y modelos que organicen en forma coherente y sistemática los "datos" naturales o sociales tal y como los percibimos o tal y como los registramos a través de instrumentos contruidos con ese propósito. Estos modelos deben poseer una gran coherencia interna y, al mismo tiempo, deben dar cuenta en forma sintética del mayor número posible de datos observados del fenómeno estudiado. En vista de su estrecha dependencia del número limitado de datos a partir de los cuales se crean y dado que no existe una armonía preestablecida entre nuestras formas de razonar (incluyendo aquí a las matemáticas) y el universo, resulta frecuente que nuevas observaciones o nuevas mediciones echen por tierra los modelos existentes, obligando a los científicos a construir otros nuevos, a menudo, a partir de bases y principios radicalmente distintos de los anteriores. Fue así, como la física newtoniana tuvo que ceder el paso a las teorías de la relatividad y a la física cuántica cuando se reveló totalmente incapaz de incorporar nuevos datos arrojados, entre otros, por experimentos relacionados con la velocidad de la luz. Sin embargo, el modelo de la física newtoniana no perdió por completo su utilidad: hasta la fecha permite estudiar y prever con un grado de exactitud más que suficiente los movimientos de los cuerpos en el orden de magnitud de lo visible (digamos, simplificando mucho, los fenómenos macroscópicos y sublunares). Ciertamente, se podría utilizar el modelo de la relatividad para estudiar esos mismos fenómenos y se obtendrían también resultados válidos, pero los cálculos se volverían muchísimo más complicados y engorrosos.

Por otra parte, puede darse el caso de que un modelo resulte incapaz de dar cuenta de todas las observaciones de un único fenómeno y se tenga entonces que recurrir a dos modelos (o incluso más), incompatibles entre sí desde el punto de vista de la lógica formal, pero ambos igualmente necesarios. Ese es el caso de la luz, que en ciertos experimentos debe de ser estudiada de acuerdo con el mo-

delo de las partículas (fotones) y en otros de acuerdo con el modelo de las ondas luminosas.⁴

Verdades y falsedades: La falibilidad de los modelos

Todos estos avances de la ciencia (o más precisamente del conocimiento que la ciencia tiene de ella misma) han terminado con la idea de una Verdad con mayúscula, de una verdad única, independiente del observador y de sus instrumentos físicos y conceptuales. Hoy en día se acepta comúnmente que la verdad puede ser múltiple. Sin embargo, de este reconocimiento de los límites intrínsecos del conocimiento, de su naturaleza misma, ciertos pensadores posmodernos deducen equivocadamente —imitando en ello al niño de la parábola de Machado— que la distinción entre verdad y error carece de sentido, que todo es discurso y que todos los discursos por ser irremediabilmente subjetivos, sociales o históricos son igualmente válidos. Así, paradójicamente, al igual que hacían los positivistas, estos posmodernos anulan la distancia —la tensión— existente entre el conocimiento y la realidad. Ciertamente los positivistas colapsaban el conocimiento con la realidad externa al observador (el conocimiento era una copia de la realidad), mientras que los posmodernos que se creen radicales lo hacen con la realidad personal, social o histórica del observador. De cualquier forma, ambos eliminan uno de los dos términos que necesariamente deben existir para que haya conocimiento: el observador y lo observado.

En efecto, todo conocimiento digno de ese nombre tiende un puente en dirección a la realidad, construye una relación coherente, comprensible, verificable y reproducible entre el observador y el fenómeno observado. Para que un modelo pueda ser considerado como conocimiento, las observaciones sobre las que se basa (o más precisamente, de las que quiere dar cuenta) deben poder ser reproducidas de acuerdo con métodos previamente explicitados. Las deducciones a las que recurre tienen que poder ser repetidas por todos aquellos que logren asimilar su lenguaje, sus axiomas, sus reglas de procedimiento, etcétera. El modelo tiene que ser "comunicable" (el conocimiento al igual que el lenguaje es una forma de comunicación) y, al mismo tiempo, —como bien lo señaló Karl Popper—

⁴ Estos ejemplos sobre la física están tomados del bellissimo libro de Robert H. March, *Física para poetas*, México, Siglo XXI, 1977.

debe ser "falible", debe estar diseñado de tal forma que sea puesto a prueba cada vez que surgen nuevas observaciones; debe permitir que datos futuros puedan contradecirlo, para que cuando eso suceda, tenga que ser reformado o incluso desechado.⁵

Muchos pensarán que estas tediosas consideraciones sólo se aplican a las pésimamente llamadas ciencias duras, pero me parece que se aplican también (ciertamente con sus peculiaridades) al conocimiento de los hombres en sociedad. Es más, ciertas prácticas compulsivas de los historiadores tienen que ver con la clara conciencia de que sus afirmaciones son falibles, de que pueden ser echadas por tierra a partir de "nuevos datos históricos" (con perdón de la expresión). De ahí, aquellos esfuerzos desesperados (y siempre insuficientes) de ciertos historiadores por revisar toda la documentación histórica existente sobre su problema de investigación antes de poner por escrito los resultados de sus pesquisas. Pienzan (y no sin razón) que el día de mañana podría aparecer un "nuevo" documento que dé al traste con su construcción histórica, en la que han invertido años de trabajo y esfuerzo.

Y ciertamente no faltan casos que demuestren que esos temores pueden estar fundados. Por dar tan sólo un ejemplo bien conocido de todos, recordemos cómo la elegante explicación elaborada por Woodrow Borah sobre la crisis económica del siglo XVII en la Nueva España —resultado, decía él, de la despoblación de los naturales—⁶ no resistió a la aparición del libro de Peter Bakewell, *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*,⁷ en donde éste daba cuenta de cómo la extracción de plata —actividad que constituía el principal motor de la economía novohispana— alcanzó su punto más elevado en la mina más importante del virreinato durante las décadas que siguieron al nadir de la población indígena.

Si bien, no podemos seguir hablando de verdades únicas y universales, ello no constituye obstáculo alguno para analizar la claridad, la coherencia interna y la precisión de los modelos y de las afirmaciones históricas y sociales. Ello no constituye un impedimento para confrontar las reconstrucciones y los análisis históricos con los datos de que pretende dar cuenta y con otros que vayan sur-

⁵ Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1973.

⁶ Woodrow W. Borah, *El siglo de la depresión en Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública, 1975.

⁷ México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

giendo. E inevitablemente de esta confrontación, muchos de estos análisis saldrán mal parados y tendrán que ser reformulados o desechados. Aunque les pese a los nuevos relativistas, si bien no hay verdad única y universal, sí existen incoherencias, equivocaciones, errores, mentiras y fraudes científicos. Es más, todos los días nos topamos con ellos.

Los límites del nominalismo en las ciencias sociales

Así, en la actualidad, el nominalismo mantiene un claro predominio en las ciencias. Las categorías del conocimiento no son realidades, sino herramientas creadas por los científicos para dar cuenta de los fenómenos observados, directa o indirectamente.

Sin embargo, el nominalismo tiene sus límites en las ciencias sociales; requiere ser, a lo menos, matizado, dadas algunas peculiaridades del "objeto" de estudio de estas disciplinas. En efecto, a diferencia de los fenómenos naturales, los hombres estudiados interpretan su realidad a partir de conceptos y categorías diversas, nombran a sus instituciones, clasifican a sus semejantes, designan con términos diversos los fenómenos sociales, etcétera. El investigador no puede pasar por alto los conceptos utilizados en las sociedades que estudia. Para las personas sobre las que indaga, estos conceptos, estos símbolos, suelen tener tanta o más realidad que las cosas visibles y palpables. Las personas actúan a partir de cómo perciben, nombran, interpretan y analizan su realidad circundante, y de acuerdo con sus valores e ideales. Las visiones del mundo, las mentalidades, las creencias y las ideas, las formas de razonar de los sujetos estudiados tienen que ocupar un lugar central en todo análisis social e histórico.

Pero, al mismo tiempo, el investigador no puede asumir ciegamente las categorías de los sujetos estudiados. En primer lugar porque a menudo no pueden ser traspuestas mecánicamente a su propia cultura, —éste es el caso tanto del historiador que estudia tiempos relativamente lejanos como del antropólogo que estudia otras sociedades— de tal forma que para comprender dichas categorías —y hacerlas comprensibles a sus lectores— tiene que realizar un arduo trabajo de traducción. Este esfuerzo de traducción desemboca frecuentemente en la creación de categorías, de conceptos y de nomenclaturas extremadamente complejos, ajenos tanto a la cultura estudiada como a la cultura habitual de la sociedad del investigador. Así, por dar dos ejemplos, los lingüistas y los antropólogos dedi-

cados al parentesco han tenido que crear toda una terminología —que resulta esotérica para los neófitos—, capaz de referirse a los elementos que componen las distintas lenguas y los diferentes sistemas de parentesco conocidos.⁸

Por otra parte, la manera en que los sujetos sociales perciben, ordenan, clasifican, sistematizan e interpretan su mundo circundante no agota la realidad social misma. Esta desborda constantemente la idea que se tiene de ella. Las propias prácticas sociales contradicen muy a menudo los estereotipos sobre los que creen fundarse. El investigador debe constantemente ir más allá de las formas de ver el mundo y de los discursos de los actores sociales para estudiar sus prácticas reales y para poder abarcar fenómenos que tienen una enorme importancia, pero que, por la forma difusa y fragmentaria en que se presentan a sus contemporáneos, no son claramente percibidos por éstos.

Así, el científico social, partiendo de su propia cultura y de sus propias experiencias, tiene que lograr comprender los conceptos de los sujetos estudiados y, también, debe crear nuevos conceptos cada vez más finos, más precisos y más capaces de dar cuenta de la diversidad y de la complejidad humanas en toda su extensión. De manera algo provocadora, diremos que la función del historiador es tanto revivir el pasado, como disecarlo.

Los conceptos contruidos por los científicos sociales para dar cuenta de otras realidades y de otras formas de ver al mundo pueden —y deben— ser aplicados a su propia realidad. Deben permitir a sus lectores comprender cómo, a lo largo del tiempo, se han forjado aquellas abstracciones que suelen tenerse por la esencia misma de la realidad social. El científico social debe propiciar que los hombres del presente tomen distancia con respecto a su realidad, a su forma de pensar y a sus creencias más profundas, para así poder analizarlas y someterlas a una profunda crítica.

Esta digresión sobre los límites del nominalismo en el estudio de las sociedades nos ha llevado a señalar algunas de las diferencias sustantivas que existen entre las ciencias naturales y las ciencias humanas. Es necesario, ahora, detenerse a ver con más calma, cuál es el origen de estas diferencias.

⁸ Los libros de Claude Hagège, *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines* (París, Fayard, 1985) y de Louis Dumont, *Introducción a dos teorías de la antropología social* (Barcelona, Anagrama, 1987), constituyen claras y profundas introducciones a la lingüística y a la antropología del parentesco, respectivamente.

La originalidad de las ciencias sociales

Las ciencias naturales contra el voluntarismo y el finalismo

El desarrollo acelerado de las ciencias naturales a partir del siglo XVIII sentó sus bases, en buena medida, en el abandono de las explicaciones tanto voluntaristas como finalistas o teleológicas, en el rechazo a dotar de características humanas a los fenómenos naturales, en el esfuerzo por "deshumanizar" a la naturaleza, por "cosificarla". Afirmar, como se hacía antes, que los gases o los líquidos se precipitan en un recipiente al vacío en cuanto se produce en él la menor fisura, alegando que "la naturaleza detesta el vacío" resulta un sin sentido absoluto dentro de la concepción actual de la ciencia. La naturaleza —nos dicen los científicos— no puede tener gustos, ni intenciones, ni proyectos. Los fenómenos naturales observados sólo obedecen a causas y efectos, a regularidades (a menudo probabilísticas) o a azares diversos.

Es muy interesante ver cómo, en nuestros días, este proyecto de deshumanización de la naturaleza se prosigue con renovado vigor para erradicar el finalismo de uno de los últimos campos científicos en los que se había atrincherado: el de la biología evolucionista. Un buen ejemplo de esto es el ya famoso libro de Jacques Monod, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*.⁹ A éste hay que añadir los trabajos todavía más radicales de Stephen Jay Gould, en particular el de *Full House*,¹⁰ en el que el autor critica la idea de que los seres humanos somos la culminación de la evolución biológica, cuando no somos sino un accidente, una sucesión altamente improbable de azares, una rama entre millones de otras por las que la evolución de los seres vivos ha transitado.

Las ciencias sociales y la intencionalidad

Sin duda, en los siglos XIX y XX, no faltó quien quisiera copiar tan exitosa receta de las ciencias naturales para el estudio de los hombres. Se buscó —y de hecho algunos siguen buscando—, sin demasiado éxito, las leyes sociales e histó-

⁹ Barcelona, Anagrama-Planeta, 1993.

¹⁰ New York, Harmony Books, 1996.

ricas que explicarían el devenir de nuestras sociedades. Se afirmó perentoriamente, sin tener nunca los medios de comprobarlo en forma rigurosa, que existen cadenas causales que permiten explicar los fenómenos sociales. Sin embargo, a muchos no les pasó desapercibida la contradicción que supone naturalizar, deshumanizar, al hombre en sociedad para poder estudiarlo "científicamente".

Sin duda, el finalismo como explicación última de las transformaciones históricas —a idea de que toda sociedad tiende hacia el progreso material y moral de los hombres o hacia el socialismo—, al igual que el funcionalismo —la afirmación de que entidades abstractas (la sociedad, las estructuras, etcétera) se autorregulan o persiguen determinados fines, son ilusiones recurrentes y dañinas en las ciencias sociales. Por una parte, al ofrecer una solución organicista y simplista, eximen del esfuerzo para comprender cómo se construyen ciertas regularidades y ciertos equilibrios sociales. Por la otra, dan una imagen de la sociedad ora como sujeta a un desarrollo continuo y unilineal, ora como fundamentalmente estable, que dista mucho de asemejarse a la realidad. En ambos casos, introducen un principio sobrehumano, un *Deus ex maquina*, que regiría las prácticas cotidianas, deshumanizando así a la sociedad y negando el carácter activo y creador de los sujetos sociales.

Hoy en día, sin embargo, la mayor parte de los investigadores, desencantados de estas ilusiones, reconocen que los seres humanos somos radicalmente distintos de los objetos inertes y de los demás entes vivos que conforman el mundo natural. En efecto, los seres humanos nos caracterizamos por crear símbolos que hacen posible referirse a cosas que no están presentes o que son invisibles, por tener un lenguaje altamente sofisticado que permite transmitir experiencias pasadas a generaciones futuras y por dotar de significado a las cosas o a las situaciones a las que nos enfrentamos, instaurando así una dimensión valorativa o ética en el orden del universo. También nos caracterizamos por proyectarnos constantemente hacia el futuro, que sabemos inexorablemente limitado. Los seres humanos somos, entes pensantes, seres hechos no sólo de carne y hueso, sino también de cultura y de valores. Así, si bien no hay lugar para las explicaciones teleológicas u organicistas en las ciencias humanas, éstas sí tienen que partir del hecho de que las personas y los grupos que actúan de común acuerdo tienen intenciones e ideales, persiguen objetivos y construyen proyectos.

Debemos estudiarnos los unos a los otros de acuerdo con principios, lógicas y métodos radicalmente distintos de los que se usan en las ciencias naturales. No hay en ello nada realmente nuevo. A fines del siglo pasado, Wilhelm Dilthey,

con base en los mismos argumentos —ahora popularizados por la antropología— distinguía las "ciencias del espíritu" de las "ciencias de la naturaleza".¹¹

La sociedad como construcción histórica: la teoría de los desfases

Las metáforas del lenguaje y de la construcción

Una consecuencia lógica de este planteamiento es que el principal "objeto" de estudio de nuestras ciencias sociales son —valga la contradicción aparente— los "sujetos" sociales y sus creaciones culturales, ya sean éstas conscientes o inconscientes, voluntarias o involuntarias. Se insiste, con justa razón, en que estos sujetos sociales no son entes pasivos e inertes, movidos por fuerzas económicas, estructuras sociales, o leyes históricas. Por el contrario, se señala que estos sujetos sociales diseñan estrategias de supervivencia, buscan adaptarse a las cambiantes condiciones históricas, resisten con mayor o menor éxito a los intentos por acrecentar la explotación y la dominación de que son víctimas.

Nada nuevo bajo el sol: ya Marx —a pesar de que sobre este punto tenía ideas en extremo contradictorias y confusas— había escrito que "los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen por su propia voluntad, ni en las condiciones que ellos solos han escogido, sino en las condiciones que encuentran directamente y que les están dadas y les han sido transmitidas".¹² A esta afirmación, se le puede añadir, además, que son los hombres los que dotan de significado a aquellas condiciones que no han elegido, que son ellos quienes las interpretan a partir de un proyecto de futuro, de unos valores políticos y morales que ellos mismos construyen. Es decir que el pasado es visto por los hombres siempre a través de los ojos del futuro; el ser es siempre interpretado desde el deber ser.

Así, el futuro no es la consecuencia mecánica del pasado, no es el resultado de un conjunto de causas y efectos determinados *a priori*. No existe, tampoco, un desarrollo inexorable sometido a leyes suprahistóricas del devenir social. El futuro no está en el pasado, ni siquiera en germen, ni siquiera como el árbol lo está en la semilla (que podrá o no desarrollarse de acuerdo con las condiciones ambientales).

¹¹ Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

¹² Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Varias ediciones.

Pero, en cambio, el pasado sí estará inevitablemente presente en el futuro. Esta aparente paradoja sólo puede ser comprendida si desechamos radicalmente la visión mecanicista de los naturalistas decimonónicos, si dejamos de ver el mundo a través de supuestas causas y efectos. El pasado está en el presente como la lengua está en todas y en cada una de nuestras aseveraciones. Sin lenguaje, no habría ideas; pero —a pesar de lo que afirman los estructuralistas y los profetas de la "muerte del hombre"— quienes hablan son las personas y no el lenguaje. En todas las lenguas se puede decir tanto una cosa, como lo contrario. Para ello, en la nuestra, por ejemplo, basta añadir (o quitar) un "no".

Sin duda, la carencia de términos adecuados hace imposible pensar ciertas ideas. Recordemos, al respecto, el magistral análisis de Lucien Febvre en *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*,¹³ sobre la carencia de conceptos que permitieran argumentar de manera rigurosa una posición atea a principios del siglo XVI. Sin embargo, toda lengua contiene los elementos necesarios para poder crecer, ampliarse y traspasar sus propios límites, y poder así llegar a generar nuevos conceptos que permitan pensar lo antes impensable. De hecho, en el caso del ateísmo, no pasó mucho tiempo después del momento estudiado por Febvre para que algunos hombres forjaran las palabras con las cuales combatir la idea de que Dios existía, palabras que otros usaron para reafirmar su existencia. En el ínterin, un molinero italiano —magistralmente estudiado por Carlo Ginzburg—,¹⁴ que escuchaba con suma atención todas las palabras, toda las ideas, de los que acudían a su molino, logró construir una visión materialista —aunque no atea— del universo, en la que Dios y los ángeles nacían de la naturaleza, como los gusanos del queso.

Así, en cada de una de nuestras frases, en cada una de nuestras ideas, está nuestra (o nuestras) lengua, está su pasado, su gramática; pero en nuestra lengua no están (sino como una posibilidad entre una infinidad de otras posibilidades) la forma única e irrepetible que tienen nuestras ideas, por muy trilladas que éstas parezcan.

O, recurriendo a otra metáfora: El pasado está en el presente —en su futuro— como los materiales en una construcción. Una casa es inseparable de

¹³ México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1959.

¹⁴ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1981.

los materiales con los que ha sido construida, es impensable sin ellos. Los materiales —qué duda cabe— limitan las posibilidades de la construcción: Hasta ahora nadie ha logrado construir rascacielos de adobe, aunque el ingenio humano ha sido capaz de levantar majestuosas catedrales góticas sin concreto y sin varilla. Pero, sea como sea, es obvio que la casa, la forma particular que habrá de tener la casa, no está en los materiales con los que se levantará, sino que es necesario que éstos sean pensados, diseñados, conjuntados y trabajados a partir de un proyecto arquitectónico, de un ideal de cómo se debe vivir en una casa, de cómo se puede disfrutar una casa.

Algunos ven límites al pensamiento, a las acciones y a la creatividad humanas en las experiencias personales, en las circunstancias históricas y en la cultura en la que están inmersas las personas. Por mi parte, me reconozco incapaz de imaginar cómo los seres humanos podríamos pensar, actuar y crear si no fuéramos parte de un momento histórico, si no tuviéramos cultura y experiencias propias. ¿A partir de qué podríamos proyectarnos al futuro, si no es a partir de nuestro pasado? Así las llamadas limitaciones históricas, culturales y personales son en realidad aquello que hace posible la creatividad humana. Sólo puede haber libertad humana, si hay circunstancias sobre las cuales ejercerla, a partir de las cuales ejercerla. De igual forma, sólo puede haber conocimiento si hay subjetividad.¹⁵ Sin pasado no podríamos imaginar un futuro; sin lengua materna no podríamos pensar ni aprender otras lenguas; sin cultura propia no podríamos conocer otras culturas.

Sin duda, la conclusión que se impone es que mientras mejor conozcamos nuestro pasado personal y social, mientras mejor dominemos nuestra lengua y las de otros, mientras más diversas experiencias tengamos, mientras más nos abramos a las culturas de los otros, más materiales tendremos para conocer, valorar y transformar el mundo que nos rodea y dar a luz a nuevas realidades. Sin embargo no hay que olvidar que nuestras vidas son limitadas y que por lo tanto tenemos siempre que escoger qué es lo que queremos conocer, qué es lo que es digno de ser vivido, qué es aquello en lo que queremos concentrar nuestros esfuerzos.

Sólo un ser ilimitado, inmortal, podría conocerlo todo y vivirlo todo. Pero un ser así ¿qué necesidad tendría de cultura, si no tiene generaciones que lo

¹⁵ Véase al respecto el libro tan original de George Devereux, *De la angustia al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1977.

precedan o le sigan? ¿Qué necesidad tendría de construir un futuro si su ser abarca todos los tiempos? ¿Qué necesidad tendría de escoger, si justamente puede tener y vivir todo?

Con este exabrupto pseudo teológico, quiero tan sólo señalar las contradicciones habituales de ciertas maneras de pensar que resultan del hecho de que estamos confundidos y desgarrados entre un mecanicismo decimonónico y un creacionismo teológico medieval, pasando constantemente y sin darnos cuenta de uno a otro. En efecto, en ocasiones los seres humanos nos concebimos como el efecto inevitable de un complejo haz de causas, y por ende, como totalmente determinado por estas causas (nuestra constitución biológica, nuestra inserción histórico-social, nuestra vida personal, etcétera), y en este caso la comunicación se vuelve imposible, ya que si todo aquello que digamos o escribamos está totalmente determinado por nuestro ser ("el ser social determina la conciencia", dijo Marx en una de sus habituales contradicciones), las palabras no pueden tener sentido alguno para quienes no sean como nosotros, es decir para todos los demás: Nuestras palabras dejarían de tener destinatarios, dejarían de ser palabras, para volverse ruidos.

En otras ocasiones, por el contrario, nos concebimos como una especie de alma, creada por Dios *ex nihilo* y por lo tanto preexistente a su encarnación en el mundo. El momento histórico en el que vivimos, la situación social en la que nacemos y nos desenvolvemos y el cuerpo físico que habitamos son vistos, entonces, como accidentes, como imposiciones externas a nuestro ser original, al que limitan y constriñen. Los teólogos añadirían que sólo la muerte puede liberarnos de esas limitaciones terrenales para devolvernos a nuestra libertad original.

Sin embargo, la capacidad de los seres humanos de construirnos a partir de nuestras circunstancias, de usar nuestras categorías mentales para aprehender el mundo y transformarlo, de proyectarnos hacia el futuro arrancándonos del presente y trascendiendo nuestro pasado, de intercambiar ideas y sentimientos con los otros, de estar abiertos a los otros, de estar conformado de los otros, con los otros, no debe ser vista como el resultado de una fuerza externa al mundo. Ello sería caer en el creacionismo teológico y pensar que puede haber un alma, un "ser", capaz de no estar situado, capaz de una plena objetividad y carente de dudas morales de cualquier tipo. Por el contrario, esta capacidad de arrancarse de lo real debe ser concebida como algo inmanente a nuestra propia y peculiar forma de ser, que es el "existir". Por esta razón, la metáfora de Jean-Paul Sartre me sigue pareciendo de una fuerza avasalladora: Nuestra capacidad de arrancar-

nos de lo real, de imaginar y de significar, de valorar y de transformar al mundo —nos dice el filósofo francés— no son el resultado de algo que se suma al ser (como sería el espíritu que vendría a animar a la materia), sino el resultado de una carencia, de un faltante de ser. Esta capacidad nace del desgarramiento del ser, que se produce cuando se es simultáneamente el sujeto y el objeto de nuestra propia conciencia. Esta capacidad tiene su origen en la nada que, a través de la conciencia, se ha infiltrado en el ser, que ha abierto una herida en el ser, impidiéndole coincidir con él mismo.¹⁶

Es decir que la característica fundamental, fundacional y distintiva de lo humano (y por ende de sus construcciones sociales y culturales) es la de no coincidir con su origen, con aquellos materiales a partir de los cuales se construye y de los cuales es inseparable: Así, ni la persona se reduce a su pasado y a sus circunstancias, ni los grupos a su historia y a su cultura. La dinámica histórica (ya sea social o personal) nace y se expresa en los desfases: desfases entre el grupo y la persona, la identidad y la cultura, el pasado y el presente.

Volveremos más adelante sobre esta idea, a nuestro juicio fundamental, de los desfases. De momento señalemos tan sólo que es más que probable que las contradicciones actuales de algunos posmodernos se derivan de la desilusión de que ni el mecanicismo ni el creacionismo permiten fundar el conocimiento de las realidades humanas y sociales. Desengañados del caballito de cartón soñado y del caballo de crin blanca —igualmente soñado—, estos pensadores creen que todo es sueño y vana ilusión, lo que no les impedirá tener a su amada (eso sí, temiendo de vez en cuando que no sea de verdad).

Así, sumiéndose en sus contradicciones y desengaños, algunos pensadores, tras descubrir que los hombres nos construimos a partir de un lenguaje y una cultura, anuncian la muerte del sujeto (de los otros se entiende, porque ellos exigen el reconocimiento de la sociedad hacia su insigne persona por sus tan notables descubrimientos). Otros, al percatarse de que la subjetividad constituye necesariamente el punto de partida de todo conocimiento, afirman categóricamente que no hay verdades, sino sólo discursos histórica y socialmente determinados (salvo, claro está, la verdad de que sólo hay discursos). Otro más, al descubrir que los valores no se sustentan en los dogmas de las Iglesias (que los revisan y los reforman con el paso del tiempo) ni en una sociedad perfecta a la que inexorable-

¹⁶ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Losada, 1984.

mente habremos de llegar (y en la que hoy en día nadie cree, tras los estrepitosos fracasos de las utopías), anuncian la muerte de Dios y el fin de la Historia (en un momento en que los conflictos religiosos se multiplican y las transformaciones de toda índole se precipitan vertiginosamente) y declaran que ya no hay valores porque no hay un "ser" que constituya su fundamento (lo que no les impide criticar —necesariamente en nombre de algunos valores— a sus colegas, al gobierno y a la sociedad).

Deslumbrados por la luz del amanecer que los ha sacado de sus sueños, no alcanzan a comprender que si hay sueños es que hay quien los sueña, que si hay sueños es porque hay realidades a partir de las cuales soñar. En efecto ¿cómo podría haber personas sin sociedad en la cual desarrollarse, conocimiento sin sujeto del conocimiento, valores morales sin un "deber ser" radicalmente distinto del "ser"?

Conocimiento a posteriori y narración histórica

Aunque gran parte de lo que aquí he referido se han vuelto banalidades, lugares comunes, me parece que no se han extraído todas las consecuencias lógicas de esta vieja-nueva forma de ver tanto a la sociedad como a las ciencias sociales. En efecto, si el futuro no está inscrito en el pasado, ni siquiera en potencia, no puede haber conocimiento *a priori*, sólo un conocimiento *post factum*, un conocimiento *a posteriori*. Si no hay cadenas causales, leyes sociales o históricas o devenir teleológico, las ciencias sociales no pueden tener como objeto descubrirlas ni siquiera explicar los fenómenos ocurridos, descubrir su porqué ni sus causas.

De hecho, a pesar de que muchos pretenden elaborar teorías sociales, sus obras no son, en el mejor de los casos, sino complejas tipologías clasificatorias (a veces de cierta utilidad) y esfuerzos por aclarar determinados categorías y conceptos (cuando no son pura verborrea sin ton ni son, revestida de profundidad). Aunque no faltan quienes dicen haber encontrado relaciones causales entre distintos órdenes de fenómenos, sus afirmaciones sólo duran el tiempo en que aparezca un nuevo libro que venga a proponer explicaciones diametralmente opuestas. A pesar de ello, estas obras pueden servir para plantear nuevas preguntas a las realidades estudiadas. Aunque todo historiador, sociólogo o antropólogo se siente obligado, en las conclusiones de sus trabajos, a "explicar" los fenómenos estudiados poniendo al descubierto sus supuestas causas profundas, de hecho sus afirmaciones se limitan a indicar la presencia simultánea de dos fenómenos so-

ciales o la anterioridad de uno con respecto al otro, sin poder nunca establecer entre ambos una relación de causa y efecto, lo que supondría constatar en un gran número de casos esa cadena causal sin la presencia de otros fenómenos perturbadores. En cuanto a los que pronostican el futuro, rara vez logran escapar a aquel dicho que afirma que los economistas dedican la mitad de su tiempo a elaborar previsiones y la otra mitad a explicar porque éstas no se cumplieron.

Curiosamente en un mismo año —en el de 1971—, dos estudiosos, un antropólogo y un historiador —Clifford Geertz y Paul Veyne— partiendo de un mismo método —analizar lo que hacían sus colegas (y no lo que dicen que hacen o lo que se supondría que deberían hacer)— llegaron a conclusiones muy similares: Lo que hacen los científicos sociales es realizar "descripciones densas", dijo el primero; "narrar historias", afirmó el segundo.¹⁷

Una vez más habrá quien vea esto como un defecto, como una grave limitación de las ciencias "blandas". Por mi parte, veo en ello la gran virtud de las ciencias sociales, su inmensa aportación a la cultura humana. En efecto, si los seres humanos somos lo que somos, es decir frágiles cañas pensantes —como escribió Blaise Pascal—, es gracias al hecho de estar contruidos con elementos culturales, lo que nos permite pensar el mundo y transformarlo. Y ¿qué es la cultura, sino la forma en que recibimos las experiencias de otros hombres que nos antecederon en el tiempo o que son nuestros contemporáneos? Así, ¿qué otras disciplinas pueden pretender ubicarse en el centro mismo de la grandeza humana que aquellas que permiten conocer la cultura de otras sociedades o que rescatan del pasado experiencias humanas caídas —parcial o totalmente— en el olvido? ¿Qué otras disciplinas pueden pretender ser más fundamentalmente humanas que aquellas que nos proporcionan elementos para ver nuestra vida cotidiana, nuestra realidad social circundante, con ojos más aguzados y más críticos?

Además, esta forma de conocimiento puede ser, en cierto sentido, acumulativa (esto no significa, claro está, que toda obra social sea mejor que sus predecesoras). Tomando apoyo en los estudios anteriores, las descripciones etnográficas pueden ser cada vez más densas, las narraciones cada vez más complejas, más integrales. Como lo señaló Paul Veyne, los avances de la historia con-

¹⁷ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1989 (La edición original en inglés es de 1971); y Paul Veyne, *Como se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, Madrid, Fragua, 1972 (La edición original en francés también es de 1971).

sisten en el alargamiento del número de preguntas que le hacemos al pasado. Aunque, ciertamente, también hay preguntas históricas que han perdido vigencia, tal vez momentáneamente, tal vez definitivamente.

El que la historia sea una disciplina fundamentalmente narrativa no debe ser interpretada en forma rígida y estrecha. Después de un siglo XX en el que la narración literaria ha emprendido caminos inéditos —pensemos en Marcel Proust, en James Joyce o en el "Nouveau roman" francés—, sería un absurdo querer reducir la narración histórica al recuento ordenado cronológicamente de lo acontecido a algún gran hombre o a alguna entelequia, estilo la Patria. Las formas de la narración histórica —o de la descripción etnográfica— pueden ser de lo más variadas y deben estar sujetas a permanente experimentación. El orden cronológico es una simple ilusión que pretende negar que toda realidad social es un complejo entramado de fenómenos de distintas duraciones (desde unos segundos a varios siglos), que se transforman a ritmos muy disímiles. Todo investigador se ve obligado a jugar con los tiempos en sus narraciones para lograr acomodar las múltiples temporalidades que confluyen en torno a todo momento histórico. Ello puede hacerse de manera convencional, poniendo los tiempos largos primero y los rápidos después, o bien construyendo nuevas estructuras narrativas, en las que la forma se ajuste y exprese el fondo mismo del discurso del historiador. Por otra parte, el sujeto de la narración no tiene por qué ser una persona, puede ser una región, un grupo social, una familia, una institución, un conjunto de prácticas sociales, un estilo, una creencia, incluso un concepto y mil otras cosas más.

La práctica de los desfases

El problema de la definición de los sujetos de la narración

Ahora bien, si lo que hacen nuestras disciplinas es fundamentalmente describir o narrar, un problema central al que se enfrentan quienes las practican (desgraciadamente pocas veces de manera consciente) es el de delimitar, definir, a los "sujetos" colectivos o abstractos que van a ser descritos o narrados. Demasiado a menudo, siguiendo los estereotipos actuales del sentido común y de la política, se cae en una esencialización de dichos sujetos. Estos, en vez de ser concebidos y tratados como una construcción conceptual del historiador o como una construcción histórica de una sociedad determinada (según sea el caso), son personi-

ficados (la Nación, la Región, la Etnia, etcétera) y dotados de una realidad que escapa en buena medida al tiempo y a sus transformaciones. Así, estos sujetos evanescentes, abstractos, conceptuales, son abordados como esencias autoconscientes a las que les acontecen cosas, que sin duda pueden transformarlos, pero sin alterar su identidad misma, sin romper su continuidad histórica. Grave y peligroso error: la historia no puede pretender contar lo que les aconteció a esos sujetos, sino que debe narrar la construcción misma de éstos; debe señalar no sólo las continuidades históricas, sino también poner al descubierto los momentos de ruptura y de innovación radical.

Pero la esencialización de los sujetos narrativos no sólo se produce en la dimensión temporal —haciéndolos aparecer como semejantes a sí mismos a lo largo de los siglos—, sino también en el espacio o en la escala social, a veces abusando de la sinécdoque, a veces confundiendo el concepto con la realidad. Así, la necesidad que tienen las ciencias sociales de simplificar la realidad y de trabajar —al menos en un primer momento— sobre promedios estadísticos o sobre un número limitado de casos supuestamente representativos se transforma demasiado a menudo en la negación de la diversidad misma de los sujetos colectivos. Se hace de ellos, unidades sin fisuras ni contradicciones internas, en vez de mostrar que dichos sujetos colectivos resultan de cortes más o menos arbitrarios efectuados en un *continuum* social, geográfico o temporal, y realizados ya sea por el propio investigador (si es el creador del sujeto social) o por la sociedad (si dicho sujeto colectivo es reconocido como tal por las personas y dotado de ciertas características estereotipadas). Así, en vez de contribuir a desmitificar los prejuicios de su sociedad, muchos investigadores sociales los alimentan y los legitiman.

Los peligros prácticos que se derivan de estas dos formas de esencialización de los sujetos colectivos son evidentes. Por una parte, al desconocer las diferencias internas existentes al interior de un grupo y al cosificar sus fronteras sociales, se descalifica a los miembros del grupo que no se ajustan a la descripción que se da del conjunto de éste (que en el mejor de los casos coincide con el promedio estadístico de todos sus integrantes o con el promedio del sector más homogéneo). Se crea así una distinción valorativa entre los "auténticos" miembros del grupo y los "otros". Es más, muy a menudo, la descripción que se da del grupo guarda poca relación con la realidad de sus integrantes y se adecúa más bien a las fantasías del investigador, a lo que él considera que dicho grupo *debería* ser. Con ello, se hace posible que un puñado de personas —que a veces incluso ni siquiera pertenecen al grupo en cuestión— pueda erigirse en el portavoz de todos, en su

representante político, por encima de las aspiraciones de los miembros de carne y hueso del grupo social.

Por otra parte, esta esencialización de los sujetos colectivos atiza rencores y odios ancestrales, apelando a agravios —sin duda a menudo muy reales— que padecieron y provocaron personas desaparecidas hace largo tiempo, a veces incluso hace siglos. Se pretende, entonces, hacer asumir responsabilidades colectivas a personas que nada tienen que ver con los hechos imputados. La historia, en vez de dar lugar a una catarsis colectiva que permita a las personas arrancarse del pasado para enfrentar con mejores armas el futuro, se transforma en un eterno lamento por las desgracias del ayer, al cual se le achacan todos los males del presente. Y dado que el pasado no puede ser transformado —lo pasado, pasado está—, se busca constantemente actualizarlo, cerrando el paso a la construcción de nuevas formas de relación social entre personas de orígenes diversos.

¿Cómo, entonces, escapar a esta esencialización del sujeto de la narración histórica o de la descripción etnográfica?

Una posibilidad, que pienso tiene muchas virtudes, es mostrar las transformaciones históricas del sujeto, las muchas maneras en que es percibido por diversas instituciones o por distintos actores sociales, y las mil y una formas en que los investigadores lo definen, con el fin de hacer evidentes la elasticidad de sus fronteras y la heterogeneidad de su composición. En resumen, la finalidad de este método sería mostrar los desfases que se producen entre las distintas formas de aparecer del sujeto de la narración a lo largo y ancho de la historia, del espacio, de las escalas sociales y de las diversidades culturales. Se trata de poner en evidencia la imposibilidad de todo sujeto de coincidir con él mismo.

Procuremos aterrizar estas ideas, que sin duda han de parecer de lo más abstractas y extravagantes, a partir de un ejemplo concreto: Las regiones que conforman Chiapas.

Las regiones y sus desfases

No cabe duda de que existen muchas formas de definir lo que es una región; se puede regionalizar un espacio a partir de un gran número de criterios, lo que ha dado lugar a constantes debates en las ciencias sociales. Mi propuesta consiste en que, en vez de buscar la "auténtica" definición de región, en vez de pretender encontrar la regionalización "correcta" de determinado espacio, hay que mostrar la gran diversidad de posibles regionalizaciones, partiendo de variables dis-

tintas, para posteriormente comparar las unas con las otras. Es más, con la finalidad de no dejar fuera de este análisis múltiple a la dimensión temporal, lo que hay que hacer es primero narrar la historia de la distribución en el espacio de cada una de las variables elegidas y, luego, poniendo en relación unas historias con otras, comparar las distribuciones de las distintas variables en un periodo determinado. Esto permitiría interrogarse sobre los "desfases" existentes entre una regionalización y otra, y, a partir de esos desfases, multiplicar las preguntas a plantearle a la realidad estudiada. Esto fue lo que me propuse realizar en mi tesis de doctorado en historia.¹⁸ En ésta bauticé este método con el nombre algo pretencioso de "cronotopología". El término, compuesto de raíces griegas, quiere designar el conocimiento sistemático del espacio en el tiempo. A través de este método busqué encontrar cuáles son las lógicas —el sentido, la significación— de la construcción histórica de los espacios sociales en Chiapas durante los dos primeros siglos del periodo colonial.

En el campo de las matemáticas, la topología es el estudio de la transformación de los espacios. En esta disciplina se identifican —se consideran como una sola— todas las formas espaciales que pueden derivarse una de la otra mediante transformaciones bi-unívocas de cada uno de los puntos que las componen. Ello para distinguirlas de aquellas formas que no pueden ser obtenidas con ese mismo procedimiento.¹⁹ Al retomar este término y adjuntarle el de "crono", quise señalar que en el centro de mi reflexión estaba el problema de la continuidad y de la ruptura históricas. Quise mostrar que existen regiones que son el resultado de un largo desarrollo histórico y otras que nacen súbitamente a raíz de un acontecimiento inesperado, pero que puede tener consecuencias a largo plazo, volverse un "trauma" regional.

Para ilustrar estos objetivos y darle algo de cuerpo a esta reflexión sobre la cronotopología (que no es sino una forma muy particular de un método más amplio, que es el de los desfases), me voy a permitir aquí presentar sintéticamente algunos de los ejemplos tratados en mi tesis.

¹⁸ Juan Pedro Viqueira, *Cronotopología de una región rebelde, La construcción histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chiapas (1520-1720)*, Tesis de doctorado en ciencias sociales (especialidad en historia y civilizaciones), Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París, Francia), 1997.

¹⁹ Así mediante sucesivas transformaciones un cuadrado puede convertirse en un círculo, pero un espacio con forma de rosca (con un agujero en medio) nunca puede convertirse en un círculo lleno.

Si uno compara un mapa de la distribución de los distintos grupos lingüísticos en Chiapas durante el periodo colonial con un mapa de su geografía física, se distingue con bastante nitidez que, en la mayoría de los casos, cada grupo lingüístico controlaba tres pisos ecológicos distintos (la vertiente norte del Macizo Central, la parte más elevada de éste y la Depresión Central). Este era el caso de los zoques, de los tzotziles y de los tzeltales. Pero lo más interesante de esta comparación no radica en esta constatación general —en el fondo bastante previsible—, sino en que permite interrogarse sobre aquellos grupos que ocupaban un solo piso ecológico, como sucedía con los chiapanecas y con los cabiles. La historia aporta obviamente elementos de primera importancia para comprender esta situación: Tanto los chiapanecas, como los cabiles llegaron "tardíamente" al actual territorio chiapaneco, cuando éste se encontraba ocupado por los zoques, los tzotziles y los tzeltales. Los chiapanecas y los cabiles tuvieron que abrirse un lugar —en ocasiones mediante la guerra— para instalarse de forma duradera y para ejercer un control eficaz sobre un territorio más reducido y menos diversificado que el de sus rivales. Pero si ponemos en relación el espacio ocupado por estos dos grupos lingüísticos con otras variables históricas —como los recursos naturales y las rutas comerciales prehispánicas—, entenderemos mucho mejor la lógica de sus respectivos territorios y cómo lograron compensar su estrechez y su falta de diversidad interna. En efecto, los chiapanecas se asentaron en una región privilegiada, que cuenta con fértiles tierras fácilmente irrigables y que constituía un paso privilegiado en el camino que unía el altiplano guatemalteco con las planicies costeras del Golfo de México. Gracias a ello, pudieron negociar con los comerciantes el paso por sus tierras o hacerles la vida imposible, atacándoles. El caso de los cabiles es más misterioso: ¿Qué hacían unos parientes próximos de los huastecos —desde el punto de vista lingüístico— en una pequeña región de la Sierra Madre de Chiapas? Es difícil responder categóricamente esta pregunta, pero se puede señalar que ocupaban las dos entradas de un puerto de montaña de la Sierra Madre muy utilizado en aquel entonces, ya que el otro puerto de menor altura y más cómodo se encontraba controlado justamente por los temibles chiapanecas. Tal vez entonces, estos cabiles eran un eslabón crucial en una ruta por la que se transportaba el cacao del Soconusco en dirección al norte del Golfo de México (la tierra de sus parientes, los huastecos), ruta que rodeaba y evitaba, por pasos algo intrincados, el territorio de los chiapanecas.

Veamos otro ejemplo de las posibilidades de comparación entre distribuciones espaciales de distintas variables: La división en partidos o provincias que

los españoles pusieron en práctica en la alcaldía mayor de Chiapas se inspiró de manera bastante evidente en la distribución de las lenguas mesoamericanas. Así, los españoles crearon una provincia de Los Zoques, una de Los Zendales (tzeltales), una del Priorato de Chiapa (los chiapanecas) y, al principio del periodo colonial, existió una de Los Quelenes (tzotziles). Sin embargo, ninguna de estas provincias correspondía realmente al territorio que ocupaban los grupos lingüísticos. La provincia de Los Zoques dejaba fuera a los pueblos zoques de la Depresión Central y de Tabasco. La de Los Zendales no sólo no abarcaba a los pueblos tzeltales de la vertiente sur del Macizo Central y del Valle del Río Grande, sino que además comprendía a un pueblo tzotzil —Huixtán— y a todos los pueblos de lengua chol. El Priorato de Chiapa abarcaba ciertamente todos los pueblos chiapanecas, pero también incluía a Tuxtla que era de lengua zoque. Otras provincias como la de Los Llanos, la de los Valles de Jiquipilas y la de la Guardianía de Huitiupán encontraban, en cambio, sus fundamentos no en las lenguas de sus pobladores, sino en criterios ecológicos y económicos o en el reparto que dominicos, franciscanos y seculares habían realizado del obispado de Chiapas para la evangelización y administración religiosa de los indios.

Así, para comprender una simple división administrativa en partidos, es necesario reconstruir su compleja historia y ponerla en relación con los paisajes humanos, las rutas de comercio, la dinámica económica y la creación de provincias y conventos religiosos.

Demos otro ejemplo, muy sugestivo, de las posibilidades de este método comparativo. Cuando en 1712 se produjo una gran rebelión india, la alcaldía mayor de Chiapas era un territorio bastante homogéneo en cuanto a la composición de su población. En todas partes, salvo en la capital —Ciudad Real, ahora San Cristóbal de Las Casas—, la población india era abrumadoramente mayoritaria. En cambio, hoy en día, los indígenas sólo son mayoría en una área muy precisa del estado de Chiapas: en Los Altos, en la Selva Lacandona y en seis pequeños municipios de Las Montañas Zoques. Lo curioso es que con algunas pocas excepciones (los seis municipios zoques, entre otros) la actual región indígena corresponde en gran medida al escenario de la rebelión de 1712, sobre todo si tomamos en cuenta las migraciones indígenas de las últimas décadas. O para decirlo de un modo más preciso: la inmensa mayoría de los indígenas actuales descenden de aquellos que participaron (o por lo menos se vieron estrechamente involucrados) en la rebelión de 1712. En cambio, hoy en día, los descendientes de aquellos que se mantuvieron al margen de la rebelión son mestizos, o más precisamente ladinos, como se les designa habitualmente en Chiapas. Así, la compa-

ración entre el mapa de la rebelión india de 1712 y el de la distribución actual de la población hablante de alguna lengua mesoamericana plantea un problema fascinante que puede servir de punto de partida para estudiar los cambios posteriores a dicha rebelión, los procesos de desindianización y de reindianización que ha conocido Chiapas a lo largo de los siglos XIX y XX, y el papel de la memoria histórica en estos complejos procesos identitarios.

Podría multiplicar los ejemplos, pero creo que éstos son más que suficientes para comprender en qué consiste el método "cronotopológico" y qué objetivos persigue. Como el lector habrá podido percatarse, se trata de un método que sirve para plantear preguntas, no para responderlas. Busca poner en evidencia relaciones significativas entre fenómenos de naturaleza distinta a través de la comparación sistemática de la distribución espacial de distintos fenómenos sociales. Al mismo tiempo, el propósito de este método es ir más allá de las "regularidades" aparentes (de las coincidencias entre mapas) y destacar los casos "anómalos", los desfases existentes entre las distribuciones espaciales de los fenómenos confrontados. La cronotopología es, con algunas diferencias que sería muy largo explicar aquí, una versión "espacializada" y "temporalizada" de los tipos ideales de Max Weber.²⁰ En efecto, el primer paso de ambos procedimientos consisten en mostrar la lógica —la "racionalidad"— de un determinado modelo —es decir de un sistema de relaciones significativas entre dos o más variables—. En un segundo momento, se confronta el modelo con la realidad, con el fin de mostrar los aspectos precisos y puntuales de ésta que escapan a la lógica general y abstracta del modelo; se detectan, pues, los desfases entre el modelo y la realidad. Esto abre una nueva ronda de preguntas, y así sucesivamente.

No hay que ver en esta forma de proceder, un esfuerzo por separar lo "esencial" (las regularidades, las coincidencias) de lo "accidental" (las excepciones, los desfases), sino una forma lógica y clara de exposición. Primero se muestra lo que puede ser descrito en forma general y luego se expone el resto, aquello que sólo puede ser descrito en su particularidad.

Este método pretende también constituirse en una exigencia de rigor, en una crítica al impresionismo que tan a menudo ha caracterizado a las ciencias históricas y sociales.

²⁰ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, Varias ediciones (Primera parte: Teoría de las categorías sociológicas, I. Conceptos sociológicos fundamentales).

Para explicar esta afirmación, recurriré de nuevo a otro ejemplo tomado de mi tesis. Unas décadas antes de que estallara la rebelión de 1712, las autoridades españolas pusieron en marcha un nuevo sistema tributario muy gravoso para los indígenas, que obligaba a ciertos pueblos a pagar en dinero contante y sonante el maíz, el frijol y el chile del tributo de acuerdo con los precios que estos productos tenían en el mercado. Dicho en términos más técnicos, algunos pueblos veían autoritariamente conmutados sus tributos en dinero, a precios del mercado. Gran parte de los pueblos indios que participaron en la rebelión de 1712 sufrían el agravio de tener que pagar sus tributos en dinero de acuerdo con este sistema. Por otra parte, una de las principales promesas que los dirigentes rebeldes hicieron a los indios era que ya no tendrían que pagar tributos. Podía pensarse entonces que dicho sistema tributario constituyó la causa principal de la rebelión.

De haber avanzado una afirmación de esta naturaleza, ésta no habría sido cuestionada por nadie. A lo más dentro de algunos años, otro investigador habría propuesto una nueva teoría para "explicar" esa rebelión y habría recurrido a otra variable. Sin embargo, si plasmamos en un mapa la manera en que cada pueblo pagaba sus tributos y lo comparamos con el de la región rebelde, — es decir si nos tomamos realmente en serio la afirmación de que el pago del tributo en dinero fue la causa principal de la rebelión y nos damos los medios para verificar esta afirmación— veremos que las diferencias, los desfases entre un mapa y el otro son demasiado grandes para que esta afirmación pueda sostenerse: Hay pueblos que pagan su tributo en especie y aun así participan en la rebelión, y, sobre todo, hay muchos pueblos que pagan en dinero y que se mantienen al margen del movimiento armado.

Sin duda, el ejercicio puede hacerse más sofisticado y complejo, y entonces se podría recurrir no a una, sino a varias causas, a varias variables, para "explicar" la rebelión. Sin embargo, por más variables que se superpongan en el mapa nunca aparecerá el dibujo preciso de la región que participó en la rebelión de 1712. Entre la superposición de la distribución de múltiples variables previas a la rebelión y el territorio rebelde siempre existirán desfases.

Así, el método de los desfases pretende ser una especie de razonamiento por el absurdo, una prueba *ad contrario*. Se trata de tomarse en serio el enfoque positivista para poder mostrar sus limitaciones y sus contradicciones, en vez de seguir haciendo ostentación de él y adelantar afirmaciones que suenan lógicas, pero que carecen de verdadero sustento empírico. Para usar una metáfora toma-

da del póquer, se trata de no sucumbir al "bluff" del positivismo, pagar la apuesta y exigir que se bajen las cartas.

En efecto, lo que no funciona en el enfoque positivista, mecanicista, explicativo, es que la realidad social no está conformada por variables que se relacionan las unas con las otras, sino por personas de carne y hueso, inmersas en una situación dada, en una situación que por su enorme complejidad rebasa siempre la comprensión que los actores sociales puedan tener de ella. Sin embargo, a pesar de sus humanas limitaciones, las personas tienen necesariamente que enfrentar sus circunstancias, interpretarlas, dotarlas de sentido, juzgarlas de acuerdo con valores y actuar sobre ellas a partir de un proyecto de futuro, creando así algo radicalmente nuevo. Sin duda, sus actos estarán siempre marcados por una inevitable incertidumbre sobre las consecuencias que lleguen a tener, incertidumbre que es el resultado, en parte, del hecho de que dichas consecuencias dependen de las reacciones de otros seres humanos, reacciones igualmente libres y creativas, y por lo tanto imprevisibles.

Así, otro propósito del método de los desfases es el de ilustrar, el de ejemplificar, el planteamiento filosófico desarrollado en los apartados anteriores sobre la peculiaridad de las ciencias sociales y humanas, que tiene su origen en el hecho de que las personas construyen (y destruyen) el mundo en el que habitan y, al mismo tiempo, se construyen a sí mismas. Para designar este objetivo del método, he escogido con cuidado los términos de ilustrar y de ejemplificar, y no he recurrido al de demostrar, porque nunca se ha visto, por imposible, que se demuestre un argumento filosófico recurriendo a hechos empíricos.

Así, lo que la superposición de los mapas permite ilustrar es justamente cómo los hombres en sociedad construyen nuevas realidades a partir de las anteriores. Los primeros grupos lingüísticos que ocuparon el actual territorio chiapaneco buscaron aprovechar en forma más completa los recursos naturales ocupando distintos pisos ecológicos; los siguientes grupos lingüísticos buscaron acomodo en un espacio ya ocupado por otros pobladores; los españoles organizaron administrativamente la alcaldía mayor de Chiapas a partir, entre otros elementos, de la distribución preexistente de las lenguas mesoamericanas; y así sucesivamente, cada nueva regionalización nace de una reinterpretación y de una transformación de las realidades anteriores.

Sería malinterpretar mi propósito, el suponer que la creatividad humana sólo se plasma en la aparición de los desfases entre una distribución espacial y otra. Las coincidencias mismas son expresión de esa capacidad creativa. Son el

resultado de un proyecto de futuro expresado culturalmente (el deseo de participar en un comercio a larga distancia con bienes estimados culturalmente como valiosos —las plumas de quetzal, las pieles de jaguar y el cacao—; el expansionismo chiapaneca; el imperialismo español), proyecto que dota de sentido a las condiciones existentes y busca usarlas, transformándolas, para alcanzar sus fines.

Los desfases muestran las fallas de esos proyectos, sus contradicciones, las resistencias encontradas a la hora de ponerlos en práctica. Las personas y los actores colectivos nunca tienen totalmente claro qué es lo que quieren: Se proponen alcanzar simultáneamente múltiples objetivos que en los hechos se excluyen los unos a los otros, y tienen por lo tanto que terminar jerarquizándolos; tienen que sacrificar ciertos aspectos de unos para poder alcanzar algunos de los otros. Además todo proyecto genera resistencias, se enfrenta a proyectos de otras personas o de otros grupos sociales que limitan, pervierten o anulan los logros que se esperaba alcanzar. Los desfases manifiestan así las resistencias de los materiales previos, las contradicciones internas de un proyecto y las luchas que se libran en el seno de toda sociedad.

Por otra parte, el método de los desfases también permite poner en evidencia el papel activo del investigador en la construcción de sus objetos de estudio a partir de los materiales históricos existentes. Le obliga a explicitar cuáles son las principales variables que, entre muchas otras posibles, ha escogido para plantear sus preguntas. Al mismo tiempo, la claridad de las preguntas formuladas debe permitir dejar constancia de que las respuestas se ajustan a los datos históricos y no son simples invenciones del propio estudioso.

Finalmente, con el método de los desfases, en su variante cronotopológica, se quiere, antes que nada, un método narrativo, una manera original y amena de engarzar historias diferentes, de tejer con ellas una compleja trama que partiendo de hilos de distintos colores termine por hacer aparecer insólitos dibujos, resultado de la creatividad humana.

Así, en resumen, el método de los desfases quiere ser una contribución a una historiografía consciente de su carácter de conocimiento construido, que dé cuenta de una sociedad concebida como una construcción histórica.

Las etnias y sus desfases

A mi juicio, el método de los desfases puede servir para abordar otros ámbitos de la vida en sociedad menos directamente "especializados". Pienso en particular

que sería de gran interés y de gran utilidad aplicarlo al conocimiento de los grupos sociales, de los sujetos colectivos. A mi parecer, unos candidatos de lo más idóneos para ser estudiados de esta forma son los grupos étnicos, las etnias.

De acuerdo con la definición ya clásica, la etnia es un grupo humano que comparte un territorio, una lengua, una historia y una cultura. Algunos añaden otro elemento, tal vez el más importante de todos: el grupo tiene un nombre con el que se reconoce a sí mismo y con el que los otros grupos lo designan. Pero tras lo que hemos desarrollado en el apartado anterior sobre las regiones, ¿no habría que preguntarse, en forma rigurosa y a partir del estudio de casos concretos, si realmente estos distintos elementos coinciden entre sí? ¿No habría que indagar si no se producen desfases más o menos grandes entre cada una de las variables que sirven para definir al grupo?

La tarea resulta en extremo complicada. En efecto, el concepto de etnia es mucho más inasible de lo que parecería en un primer momento. Muchos de los elementos que entran en su definición son, por decir lo menos, evanescentes, difícilmente pueden ser observados directamente, difícilmente pueden ser formulados de forma tal que puedan ser sometidos a un análisis empírico riguroso. Tal es el caso de la cultura y de la historia. Esta dificultad de dar un contenido concreto a varios de los términos de la definición clásica de etnia, debería de entrada ponernos sobre aviso con respecto a la intención de dar un contenido objetivo a las distinciones identitarias. Justamente, el método de los desfases podría ser una buena manera de poner en evidencia las contradicciones de la definición tradicional de etnia y mostrar la vanidad —o tal vez incluso la peligrosidad— de querer hacer de las identidades, cosas objetivamente, científicamente, reconocibles. Para aplicar este método al estudio de los grupos étnicos habría que comparar la distribución (no necesariamente espacial) de una determinada lengua, con algunos rasgos históricos y culturales que habitualmente se consideran como centrales.

Para ejemplificar este procedimiento, esbozemos rápidamente el caso de la "etnia tzotzil". Empecemos por su historia, fijándonos en tres aspectos: su evolución demográfica, la propiedad de sus tierras, la continuidad de sus asentamientos y sus luchas sociales y políticas.

Los hablantes de los distintos dialectos del tzotzil se distribuyen, por lo menos desde la época posclásica, a lo largo de una estrecha franja que corre de norte a sur, cruzando el Macizo Central de Chiapas, y ocupando por lo menos tres ecosistemas diferentes: El gran valle de Simojovel y Huitiupán, al norte; las

tierras frías del Altiplano; y la abrupta vertiente sur de dicho Macizo hasta llegar al valle del Río Grijalva. Es importante señalar que al este del "territorio" tzotzil se encuentran, ocupando una franja bastante similar, los "tzeltales", emparentados lingüísticamente con los tzotziles. De acuerdo con los estudios de glotocronología, todo indica que el tzeltal y el tzotzil empezaron a diferenciarse uno del otro cuando los ascendientes comunes de ambos grupos ya se habían asentado a todo lo largo del Macizo Central. Esto significa que a pesar de las relativas facilidades de comunicación que ofrecen los valles intramontanos que surcan el Macizo Central de noroeste hacia el sureste, los intercambios humanos (y por ende comerciales) se producían a lo largo de ejes perpendiculares a estos valles. La lógica económica que primaba en esa región durante la época prehispánica (o al menos desde fines del periodo clásico) era, pues, la complementariedad de los pisos ecológicos. Así, los pobladores que ocupaban extremos opuestos de un mismo valle intramontano dejaron de comunicar habitualmente entre sí, mientras que mantenían lazos muy estrechos con otros asentamientos que se ubicaban en ecosistemas diferentes —aunque cercanos— a los suyos, y que, por lo tanto, tenían acceso a recursos naturales distintos y complementarios.

A la llegada de los españoles, los hablantes de tzotzil se encontraban organizados política y territorialmente en varios señoríos rivales entre sí. Por lo menos uno de ellos —el de Zinacantán— incluía —seguramente como resultado de guerras de conquista— asentamientos de otras lenguas (zoque y probablemente también tzeltal). A una escala más pequeña, estos señoríos conservaban la misma lógica de control de pisos ecológicos complementarios que había estado en el origen de la separación de las lenguas tzotzil y tzeltal.²¹

Como es bien conocido, tras la conquista, los españoles buscaron terminar con las grandes unidades político-territoriales prehispánicas, con el fin de romper las lealtades que se derivaban de ellas y limitar el poder de los antiguos señores. En su lugar, erigieron una multiplicidad de pueblos de indios, independientes los unos de los otros.

La incorporación de esta región al inmenso imperio español y su integración a mercados muy amplios —incluso mundiales en el caso de ciertos productos de gran valor— implicó una total transformación de los sistemas económicos

²¹ Véase el caso concreto de Zinacantán en Juan Pedro Viqueira, "El lento, aunque inexorable, desmembramiento del señorío de Zinacantán", *Anuario 1999* (Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas), pp. 312-342.

existentes. Poseedores de otra tecnología agrícola, con otros gustos culturales, y movidos por intereses económicos (es decir, también culturales) muy distintos, los españoles aprovecharon los recursos naturales de manera diferente a la de los indios y abrieron nuevas rutas comerciales, rompiendo ciertas lógicas regionales y creando otras nuevas. Así, el destino de los distintos pueblos tzotziles empezó a divergir profundamente.

Los tzotziles de la vertiente sur del Macizo Central, concentrados fundamentalmente en el pueblo de San Bartolomé de Los Llanos (ahora Venustiano Carranza), tras sufrir una profunda crisis demográfica en el siglo XVI, conocieron un desarrollo espectacular a partir de fines del siglo XVII. La desaparición de algunos pueblos cercanos en el valle del Río Grijalva permitió a los naturales de San Bartolomé ampliar sus tierras de cultivo y transformarse en el granero de Ciudad Real. Para el último tercio del siglo XVIII, San Bartolomé se había convertido en el asentamiento más grande de Chiapas, y sus habitantes —casi todos de lengua tzotzil— tenían algunas de las cofradías más ricas de toda la intendencia.

Durante el siglo XIX, el pueblo vio llegar a un número importante de pobladores mestizos, y muchos tzotziles dejaron de enseñar su lengua materna a sus hijos, buscando así abandonar su identidad indígena. Aunque San Bartolomé de Los Llanos perdió gran parte de sus tierras ante la expansión de las haciendas en el siglo XIX, en los años de 1970, los campesinos —muchos de ellos todavía hablantes de tzotzil—, agrupados en una organización independiente de corte radical —la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ)—, emprendieron la lucha por el reparto agrario. Gracias a que lograron documentar las compras de tierras que habían hecho en el siglo XVIII, el gobierno se las restituyó en forma de bienes comunales. Hoy en día, Venustiano Carranza constituye un asentamiento de gran originalidad: En él conviven, difícilmente, campesinos comuneros y población urbana dedicada al comercio y a los servicios, que se enfrentan —en ocasiones violentamente— por el control político del municipio.²²

²² Sobre la historia de San Bartolomé de Los Llanos o Venustiano Carranza, véanse Virginia Molina, *San Bartolomé de los Llanos. Una urbanización frenada*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976; Juan María Morales Avendaño, *San Bartolomé de Los Llanos en la historia de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985; y María Cristina Renard, *Los Llanos en Llamas: San Bartolomé, Chiapas*, México, Universidad Autónoma de Chapingo/Claves Latinoamericanas, 1998.

La historia de los tzotziles del Altiplano fue muy distinta. La gravísima crisis demográfica que siguió a la conquista española, aunada a una errática política de congregación y a los constantes servicios que tenían que proporcionar a los habitantes de Ciudad Real, condujo a los tzotziles de esta región al borde de la desaparición. Para fines del siglo XVII, fuera de Chamula que era un asentamiento de regular tamaño, las ochos aldeas que giraban en torno a este pueblo estaban habitadas cada una de ellas por tan sólo unas pocas decenas de familias.

Tras la rebelión de 1712, en la que estas aldeas participaron, la región conoció un desarrollo demográfico sorprendente. Rápidamente, sus habitantes, todos ellos indios, se convirtieron en una mano de obra barata de enorme importancia para la supervivencia de Ciudad Real. Se les utilizó primero como tamemes y luego como trabajadores agrícolas de las fincas de tierra caliente. Aunque en el siglo XIX surgieron algunas grandes propiedades, el grueso de la población siguió viviendo en torno a los pueblos de origen colonial. Durante esa centuria, aprovechando la debilidad del Estado y de la Iglesia, los tzotziles de Los Altos recrearon su cultura, mezclando elementos de origen mesoamericano con otros traídos por los españoles, y elaboraron un complejo sistema de cargos que regulaba la vida política y religiosa de los pueblos, asegurando su cohesión.²³

Tras la revolución mexicana, los habitantes de la región se beneficiaron rápidamente de la reforma agraria, al mismo tiempo que seguían proporcionando mano de obra barata, en especial para las fincas de café del Soconusco. A fines de los años de 1930, sus formas de gobierno tradicional fueron infiltradas por jóvenes indígenas formados por el Partido de la Revolución Mexicana (antecedente directo del Partido Revolucionario Institucional), con el fin de integrarlas al sistema corporativo político que dominó hasta hace muy poco tiempo el país.²⁴ Hoy en día, las tierras de mala calidad de la región son totalmente insuficientes para mantener a una población indígena en acelerado crecimiento, que tiene que buscar trabajo en lugares cada vez más alejados, tales como

²³ Jan Rus y Robert Wasserstrom, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", *American Ethnologist*, 7, 1980, pp. 466-478.

²⁴ Jan Rus, "¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869", *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 145-174.

Villahermosa, Cancún e incluso Los Angeles, California.²⁵ Políticamente, la región se mantiene como uno de los bastiones más importantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI), aunque dos municipios (Chenalhó y Larráinzar) cuentan con una presencia notable de bases zapatistas.²⁶ La alta densidad de población, la profunda crisis económica por la que atraviesa la región y los constantes conflictos religiosos y políticos que ha padecido en las últimas décadas hacen de la región de Los Altos de Chiapas un verdadero polvorín.²⁷

Los tzotziles del Valle de Simojovel y Huitiupán, aunque han mantenido estrechos contactos con los de Los Altos, tienen su propia historia. El valle se caracteriza por sus fértiles tierras, propicias para diversos cultivos comerciales, tales como el algodón, el tabaco y el café. A partir del siglo XVII, la región se recuperó lentamente de la crisis demográfica y conoció un cierto auge a principios del siglo siguiente. Esta relativa bonanza terminó con la rebelión de 1712, que enfrentó en bandos opuestos a los dos principales pueblos de la región: Huitiupán que se había sumado a la rebelión y Simojovel que se mantuvo leal a la Corona española.

En la segunda mitad del siglo XIX, algunos comerciantes ladinos de San Cristóbal se asentaron en la región y empezaron a acaparar tierras hasta constituir grandes propiedades, dedicadas al cultivo del tabaco y sobre todo al de café. Prácticamente todos los indígenas tzotziles de la región fueron incorporados a estas fincas como peones acasillados. En los años de 1970, alentados por los subsidios gubernamentales, los finqueros se reconvirtieron a la ganadería extensiva y expulsaron a sus antiguos trabajadores.²⁸

²⁵ Jan Rus, "Local Adaptation to Global Change", *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 58, Junio 1995, pp. 71-89; y Jan Rus y Salvador Guzmán López, *Chamulas en California. El testimonio de Santos, Mariano y Juan Gómez López*, San Cristóbal de Las Casas, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, Asociación Civil, 1996.

²⁶ Juan Pedro Viqueira y Willibald Sonnleitner (Coordinadores), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas*, México, Instituto Federal Electoral/El Colegio de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000.

²⁷ Recurriendo a fuentes primarias coloniales y a los trabajos de Jan Rus para el siglo XIX y XX, he esbozado una pequeña historia de esta región en "Mestizaje, aculturación y ladinización en dos regiones de Chiapas", *México en mundo hispánico*, Edición de Oscar Mazín, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.

²⁸ Véase al respecto el bellísimo trabajo de Sonia Toledo Tello, *Fincas, poder y cultura en Simojovel*, Tesis de maestría en antropología social, Universidad Autónoma de Chiapas, 1999.

Sin tierra y sin trabajo, los campesinos tzotziles se organizaron, entonces, para exigir el reparto de las grandes propiedades. En esta lucha agraria, la Confederación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC)—organización tradicionalmente ligada a los partidos políticos de la izquierda legal—jugó un papel de lo más relevante. Tras dos décadas de movilización y de invasiones agrarias —algunas seguidas de violentos desalojos—, prácticamente todas las fincas han sido hoy en día repartidas, y la minoría ladina que se ha quedado a vivir en la región se ha reciclado en el comercio. A partir de 1994, los dos municipios de la región han sido gobernados por indígenas de distintos partidos: Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido del Trabajo (PT) y Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Estas tres historias regionales tan contrastadas han dado lugar a rasgos culturales muy diferentes. En la vertiente sur del Macizo Central, los hablantes de tzotzil se encuentran en minoría ante una población mayoritariamente ladina. No existen formas tradicionales de gobierno indígena, pero, en cambio, en Venustiano Carranza, las tierras se administran, no sin graves conflictos, en forma comunal.

En Los Altos, por el contrario, los indígenas conforman la inmensa mayoría de la población (más de 95% en los municipios rurales); subsisten restos del cabildo colonial impuesto por los españoles; y una parte importante de los habitantes participa de una manera u otra en el financiamiento de las fiestas religiosas tradicionales. Las creencias de origen mesoamericano relativas al cuerpo, las almas y la enfermedad siguen teniendo una gran relevancia en la vida cotidiana.

El Valle de Simojovel y Huitiupán se encuentra en una situación, digamos, intermedia, aunque con rasgos propios y originales. El largo predominio de las fincas en la región terminó por completo con las formas tradicionales de organización política y generó una cultura *sui generis* que regulaba las relaciones profundamente desiguales entre propietarios y campesinos, pero que era común a ambos grupos.²⁹ Actualmente estos campesinos, casi todos hablantes de una lengua indígena, han logrado obtener parcelas ejidales y están inmersos en un complejo proceso de creación de formas de organización económica, social y política, a partir de sus experiencias, primero, como peones acasillados y, luego, como militantes de organizaciones campesinas, ya sea oficialistas, ya sea de izquierda.

No está de más señalar que si bien estos rasgos históricos y culturales de los tzotziles de cada una de estas tres regiones difieren profundamente entre sí; en

²⁹ *Ibidem.*

cambio, guardan una enorme semejanza con los de los otros grupos indígenas vecinos que habitan en los mismos pisos ecológicos que ellos. Así, la historia de los tzotziles de la vertiente sur del Macizo Central es muy similar a la de sus vecinos tzeltales, con la salvedad de que en el último lustro el proceso de ladinización de éstos ha sido todavía más acelerado y profundo.

En el caso de Los Altos, estas semejanzas entre tzotziles y tzeltales son todavía más notables. Las diferencias que se puedan encontrar en la región tienen más que ver con particularidades propias a cada municipio, que no son imputables de modo alguno a las lenguas.

Finalmente, los tzotziles del Valle de Simojovel han compartido sus avatares y sus luchas con tzeltales y choles que viven en los mismos municipios que ellos.

Así pues, lo que encontramos son historias y culturas indígenas regionales que no guardan mayor relación con la lengua. O dicho de otro modo, para retomar el método cronotopológico: Si comparáramos el mapa de las lenguas indígenas de Chiapas con uno que dé cuenta de ciertas de sus particularidades históricas y con otro que plasme los rasgos culturales compartidos, veríamos que no existe semejanza alguna entre el primero y los otros dos. El concepto de etnia — en tanto unidad de lengua, historia y cultura— resulta totalmente inoperante para narrar al pasado y para describir las formas de vida actuales de los indígenas de Chiapas. El de región, infinitamente más flexible, es sin duda alguna de mucha mayor utilidad.

Este mismo ejercicio podría repetirse para analizar la oposición identitaria entre indígenas y ladinos que desgarran a gran parte del estado de Chiapas. No sería nada difícil demostrar que campesinos indígenas y campesinos ladinos comparten no sólo gran parte de su cultura material, sino incluso muchas prácticas políticas y muchas creencias relativas a la enfermedad. Por otra parte, existen códigos culturales comunes que regulan las relaciones cotidianas entre coletos —habitantes ladinos acomodados de San Cristóbal de Las Casas— e indígenas. Pero, incluso más allá de este aspecto, es evidente que entre estos dos grupos existe una ósmosis permanente a muy distintos niveles. Muchos descendientes de indígenas son hoy en día ladinos, y muchas prácticas sociales y culturales resultan muy similares a ojos de gente ajena a la región, aunque los propios actores no lo perciban así.³⁰

³⁰ Véase al respecto tres excelentes trabajos: Julian Pitt-Rivers, "Palabras y hechos: Los ladinos", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Editado por N. McQuown y J. Pitt-Rivers, México, Instituto Nacional

Una vez más, si comparáramos la distribución de rasgos culturales con las identidades socialmente atribuidas, encontraríamos al lado de algunas coincidencias, importantísimos desfases. Además, se pondría en evidencia tanto aquello que tienen en común muchos indios con algunos ladinos, como las grandes diferencias que existen al interior de cada uno de estos dos grupos.

De hecho, desde hace ya bastantes décadas, algunos antropólogos han señalado que la identidad étnica no puede ser definida de manera objetiva a través de la distribución de rasgos culturales diferenciados. Afirman, con razón, que la identidad étnica es inseparable de las relaciones sociales que se dan entre "grupos" que se perciben y se conciben como diferentes. Sólo puede haber identidad étnica si hay grupos distintos en estrecho contacto.³¹ La definición del "nosotros" es, pues, inseparable de la definición de los "otros". Para ello, en un permanente juego de espejos, los grupos antagónicos construyen sus identidades, seleccionando unos pocos rasgos de entre todos aquellos que conforman su universo biológico y cultural, para definir su identidad y la de los otros. Así, muy a menudo, destacan aquellos rasgos que los diferencian de los otros, y omiten y esconden aquellos que comparten con ellos. Al mismo tiempo, que se exageran las diferencias culturales, se busca disimular las inevitables diferencias internas (o incluso en casos más extremos se pretende acabar con ellas). Y cuando resulta necesario, se inventan orígenes, tradiciones y culturas comunes. En suma, también las identidades son una construcción histórica. A partir de una selección interesada —y mañosa— de materiales realmente existentes (fenotípicos, lingüísticos, históricos y culturales), a lo cuales se añaden algunos inventados, y con base en relaciones sociales que provienen del pasado, se erigen identidades contrapuestas que nunca coinciden con los rasgos objetivos en las que dicen encontrar su sustento. Finalmente, al poner el énfasis en las identidades étnicas, se busca disimular que las personas tienen un gran número de identidades (sexuales, de edad, de linaje, de clase, regionales, religiosas, etcétera) que fragmentan y

Indigenista, 1989; Pedro Pitarch Ramón, "Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas", *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 237-250; y Diana Rus, *Mujeres de tierra fría*, Tuxtla Gutiérrez, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, 1998.

³¹ Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

al tiempo desbordan a la "etnia", que dan lugar a una enmarañada red de lealtades y solidaridades.

Al avanzar estas ideas, no pretendo defender de modo alguno una concepción subjetivista, voluntarista, de las identidades sociales. Las personas no escogen sus identidades en el vacío. Nuestra identidad pasa inevitablemente por los ojos de los otros. Es en su mirada, en donde nos descubrimos como semejantes o como diferentes, son los otros los que nos hacen semejantes o diferentes. Uno puede sin duda buscar influir esas miradas, pero nunca podrá controlarlas, doblegarlas, por completo.

Pero si —como hemos intentado mostrar aquí— las identidades son construcciones históricas, formas de relación social, ¿de dónde proviene el éxito de la definición tradicional de etnia?. Si fenotipo, lengua, historia, cultura e identidad no coinciden nunca por completo, si entre todas estas características existen desfases insalvables, ¿por qué la definición "objetivista" de etnia resurge una vez tras otra con tanta fuerza? ¿Por qué si no funciona como una herramienta para reconocer o analizar las identidades existentes, si no es capaz de permitir una descripción adecuada de la realidad, tiene tanto éxito?

A mi juicio, la razón de ello estriba en que corresponde, en buena medida, a los estereotipos y prejuicios que los grupos tienen de ellos mismos y de los demás, y sobre todo en que constituye veladamente un proyecto político de lo que *debe* ser un grupo étnico. En efecto, la definición clásica de etnia está sugiriendo que cada grupo étnico *debe* tener un territorio propio y exclusivo; que *debe* hablar una sola lengua (es decir que se debe proceder a una "normalización" lingüística que reduzca al mínimo las variantes dialectales y suprima otras lenguas habladas en el territorio); que *debe* uniformar su cultura; y que *debe* inventarse una historia propia que le permita distinguirse de sus vecinos, contraponerse a ellos. Todo ello bajo una bandera: el nombre de la etnia, que puede llegar incluso a ser inventado si no existe uno adecuado.

Los desfases como proyecto político y ético

Con esta última reflexión quiero destacar el dilema fundamental que, a mi parecer, se plantea hoy en día a las ciencias humanas y sociales. Demasiado a menudo, éstas han sido utilizadas para reforzar las identidades existentes —en las que casi siempre se apoyan prácticas discriminatorias y excluyentes—, para alimentar los estereotipos sociales y étnicos con simplificaciones abusivas y para dar un

aval "científico" a los prejuicios sociales. Incluso, en más de una ocasión, nuestras disciplinas han proporcionado conscientemente argumentos a movimientos de reivindicación nacional y étnica que han recurrido a la violencia y al terrorismo para alcanzar sus fines.

En vista de estas trágicas experiencias, pienso que, por el contrario, las ciencias humanas y sociales deberían esforzarse por mostrar que las naciones y las etnias no son esencias intemporales a las que debemos de sacrificarnos (y menos aún sacrificar a los otros), sino construcciones históricas cambiantes, erigidas por hombres y que, por lo tanto, otros hombres pueden transformar con base en nuevos valores. Me parece que es urgente mostrar que detrás de las identidades que dividen y enfrentan a las personas, hay también prácticas comunes, realidades y problemas compartidos entre grupos distintos que conviven en una misma región. No se trata de negar o de desaparecer las diferencias —que son constitutivas de los seres humanos, que son una manifestación más de su creatividad—, sino tan sólo de liberarlas de los estereotipos maniqueos, de relativizarlas de tender frágiles puentes entre los grupos contrapuestos. También hay que documentar las diferencias que existen al interior de cada grupo que se contempla y se quiere homogéneo. Ello con el fin de tener siempre presente que las personas no tienen una sola identidad, sino que se encuentran, que se construyen, en la confluencia de muchas identidades, y que si algunas de éstas identidades nos separan de ciertas personas, otras pueden acercarnos a ellas.

El papel de las ciencias sociales debe ser señalar los límites del sentido común, mostrar la inadecuación de las categorías con las que los actores sociales suelen interpretar la realidad en la que están inmersos, romper los estereotipos sociales y echar por tierra las simplificaciones de los políticos para, así, abrir y enriquecer el debate público sobre el mundo que queremos construir, en vez de seguir alimentando los odios ancestrales. El deber de los científicos sociales es el de exorcizar el pasado, dándolo a conocer en toda su complejidad, con el fin de liberar a los hombres de sus fantasmas y ponerlos ante la responsabilidad ineludible de construir el futuro.

Para ello, a mi juicio, una tarea primordial y urgente de las ciencias humanas y sociales debe ser multiplicar los inventarios de los desfases que constituyen a las personas, a los grupos y a las sociedades. Mostrar que ni las entidades políticas ni las identidades étnicas ni las lenguas coinciden con las variaciones culturales, que toda realidad humana es heterogénea, que nada ni nadie —desde cualquier punto de vista, empezando por el moral— es de una sola pieza, y que,

por lo tanto, cada persona y cada acción humana deben ser juzgadas en sí mismas y no con base en estereotipos colectivos. Hay que repetir incansablemente que la grandeza de las personas, aquello sobre lo que se sustenta la igual dignidad de todas y de cada una de ellas, radica en que nunca se reducen a su situación social, histórica o cultural, sino que, imposibilitadas, por su condición humana, de ser lo que son, tienen que construirse, cada día, de forma única e irrepetible, ante, con y para los demás.