

*Algunas reflexiones sobre la percepción  
de la historia entre los nahuas  
de la Sierra de Puebla (México)*

PATRIZIA BURDI  
Universidad de Roma "La Sapienza"

"El problema de la historia no se sitúa  
entre pintor y cuadro, ni siquiera —audacia  
que hubiera sido considerada excesiva—  
entre cuadro y paisaje, sino más bien en el  
paisaje, en el corazón de la vida"  
(Braudel, 1994: 25)

En la perspectiva en transformación en que se mueven hoy los paradigmas epistemológicos de las ciencias sociales, la contribución hecha en los años cincuenta por algunos estudiosos de la llamada "escuela francesa" a la reformulación de la historiografía contemporánea aparece todavía cargada de indicaciones metodológica estimulantes y de fecundas intuiciones críticas.

Este ensayo <sup>1</sup>, que ciertamente no se propone hacer un examen exhaustivo de las corrientes historiográficas surgidas de esa escuela, quiere ser una ocasión de reflexionar sobre algunas de esas intuiciones, en relación con las más recientes instancias desconstruccionistas y reflexivas en la antropología por un lado, y por el otro con las orientaciones teóricas y metodológicas que han intentado ofrecer un espacio para la convergencia de la antropología y la historia, de las que en mi opinión podrían surgir puntos de fuga de la crisis de sentido determinada por las instancias antes mencionadas. Espero que esa reflexión encuentre una verificación empírica apropiada en el análisis de algunos datos de campo <sup>2</sup> que cierra este escrito.

Como es sabido, es en el escenario intelectual de los *Annales* que madura la crítica a una concepción conjetural de la historia, fundada en el artificio de

---

<sup>1</sup> Agradezco al profesor Carmelo Lisón Tolosana la oportunidad de estar presente en este volumen dedicado a la memoria de Italo Signorini, maestro inolvidable, fuente y base de mi formación etnológica.

la escansión periódica, en las oscilaciones reiteradas, en la repetición de ciclos definidos en forma apriorista, en la cual “*to find order in events by putting events in order*” (Comaroff y Comaroff, 1992: 26).

Paralelamente se cuestiona la hegemonía y la veracidad de los procesos de reconstrucción historiográfica en que el acontecimiento o el individuo particulares se configuran como causa primera y única de los cambios. Es efectivamente a la escuela francesa y a Braudel en particular que debemos reconocer el mérito de haber descubierto una profunda contradicción en el ejercicio de la historiografía “tradicional”: por un lado, en el proceso de reconstrucción histórica convencional el individuo es representado como una abstracción, mero objeto de las contingencias y no fuerza interactuante con ellas, pero por otro lado en ese mismo proceso, paradójica y arbitrariamente, la historia es reducida a efecto mecánico de las acciones del hombre, considerado no en su dimensión social sino en su solipsista individualidad, lo que funda un “culto de semidioses” que el historiador francés rechaza enérgicamente (Braudel, 1994: 26).

Con Braudel, en efecto, el concepto de tiempo adquiere finalmente una dimensión social peculiar suya, dentro de la cual se mueve según escansiones diferenciadas: un tiempo poliédrico y pluralista sujeto a continuidades, pero también y sobre todo a discontinuidades y fracturas, extremadamente relativizado, en el cual los acontecimientos y personajes singulares no son las causas, los principios originarios, sino el resultado, nunca estático, de dinámicas socioambientales incesantes, cuya evaluación crítica sólo es posible dentro de una extensión temporal más amplia y en relación con un contexto cultural específico.

Surge, pues, una concepción plural de la historia, que es también historia de los hombres y que es significativamente definida como “casi inmóvil” (*ibidem*, 30)<sup>3</sup>, fuera del fluir del tiempo, no sólo porque no deriva de las crónicas oficiales y por lo tanto es imposible hacerla objeto de una cronología, sino también y sobre todo porque se construye con experiencias existenciales per-

---

<sup>2</sup> Las investigaciones de las que derivan los datos presentados se encuadran en el ámbito del programa de investigación de la Misión Etnológica Italiana en México, dirigida actualmente por el profesor Alberto M. Cirese y financiada por contribuciones del Ministerio de Relaciones Exteriores, del CNR y del Ministerio de la Universidad y de la Investigación Científica y Tecnológica, y fueron realizadas en el municipio de Santiago Yancuictlalpan (Sierra Norte de Puebla), en el curso de tres temporadas: junio-agosto de 1992, marzo-mayo de 1995 y octubre 1995- enero de 1996.

<sup>3</sup> “Existe también, más lenta aún que la historia de las civilizaciones, casi inmóvil, una historia de los hombres en sus íntimas relaciones con la tierra que les soporta y les alimenta; es un diálogo que no cesa de repetirse, que se repite para durar, susceptible de cambiar —como en efecto cambia— en la superficie, pero que prosigue, tenaz, como si se encontrara fuera del alcance y de las tarascadas del tiempo”.

sonales y anónimas y con la perpetua e incesante relación del hombre con el espacio-ambiente, con la tierra.

El surgimiento de esta nueva perspectiva y la subsiguiente conmoción de los paradigmas de la historiografía tradicional pueden ser considerados como signos premonitorios de la crisis, quizá mucho más profunda, que en los últimos años ha afectado a la antropología. En una visión conjetural y/o episódica de la historia los acontecimientos son considerados como “hechos puros” (*ibidem*, 23) y el historiador, como el antropólogo, debería idealmente anular su ingerencia, suprimir los efectos críticos de su reconstrucción e incluso los materiales, como un pintor que debiera “sorprender a la realidad sin asustarla” (*ibidem*).

Así como el historiador “tradicional” veía en la autenticidad documental la fuente de la verdad en el proceso de reconstrucción histórica, también el antropólogo creyó posible encontrar la misma fuente de veracidad en la distancia —la “mirada desde lejos” de Lévi-Strauss— entre el observador y el dato etnográfico, distancia que a través del empleo coherente de premisas teóricas preestablecidas permitía una reconstrucción “objetiva” de la realidad observada <sup>4</sup>. Es en esta línea de pensamiento que se ubica Cohn (1981: 240-241) cuando afirma que aun cuando la verificación antropológica de la “autenticidad” de las culturas pasa por el estudio del “punto de vista del nativo”, esa verificación es siempre asimilable a la convicción de la historiografía positivista “*that the study of documents is the means by which a true o real account of what ‘actually happened’ can be constructed*”.

Pero si en cambio la historia debe ser considerada como “la suma de todas las historias posibles” (Braudel, 1994: 75), también la antropología, después de la crisis de los paradigmas objetivistas, se configura como el resultado de una relación dialógica, del encuentro de distintas visiones del mundo posibles. Ya hace treinta años Braudel (1994 [1960]: 202) denunciaba la actitud “imperialista” de las ciencias sociales, no en términos de una denuncia política concreta de las investigaciones antropológicas en contextos coloniales o poscoloniales, sino subrayando la peligrosa ambición, común a la historiografía y a la antropología “tradicional”, de presentar como visión integral y totalizante del hombre y de sus dinámicas sociales lo que no es sino fragmentos, esbozos de paisajes, ángulos visuales necesariamente pre-determinados por la posición de cada “observatorio” particular. Veinte años después, con agudeza más reflexiva que intuitiva, Adams (1981: 262) pone

---

<sup>4</sup> Como destaca Cohn (1981: 231), “*the history of European peoples could be found in archives; the customs of dominated peoples overseas were to be found in the ‘field’.*”

de manifiesto el “vicio teleológico” de los antropólogos de buscar un principio integrador que dé sentido, lo más unívoco y congruente posible, a los fragmentos de realidad social recogidos durante la transitoria estadía en el campo <sup>5</sup>.

El ambicioso objetivo de reconstruir los paisajes en su totalidad implica en cambio volver necesariamente los ojos a las fracturas, a las discontinuidades en la compleja trama de las dinámicas sociales, y por lo tanto reconstruir la experiencia histórica, pero también social y existencial, en base a unidades de duración y órdenes de medida diferentes, teniendo en cuenta la multiplicidad y la contradictoriedad de las fuerzas presentes, entre ellas la del observador —que ya no es insignificante.

El concepto de “pluralidad del tiempo social” (Braudel, 1994: 63) aparece, pues, como el espacio conceptual donde al menos echar las bases de una interdisciplinaria efectiva, considerando que el objetivo de una metodología común para la antropología y la historia ha resultado tan ambicioso como irrealizable. En realidad, Braudel (*ibidem*, 76-77) expresa en forma sumamente sintética la actitud contradictoria de las ciencias sociales —que él, no sin ironía, llama “instinto profundo”— hacia la reflexión histórica: por un lado un achatamiento del acontecimiento en su inmediatez sincrónica; por el otro, una reducción de los cambios diacrónicos a variaciones de modelos atemporales, en cuanto formulados en términos lógico-matemáticos. En ambas perspectivas, fácilmente reconocibles en términos de escuelas antropológicas, la historia termina por ser conceptualizada como una serie de acontecimientos arbitrarios y contingentes cuyo análisis no tiene nada que aportar ni a la identificación de las correlaciones y funciones de los factores sociales ni a la identificación de las estructuras profundas de la sociedad, que en cuanto tales están predeterminadas por la naturaleza. En esa óptica, que privilegia la “estructura” sobre los “procesos”, se niega a estos últimos, materia prima de la historia, toda objetividad analítica, por surgir de modalidades subjetivas (cfr. Remotti, 1971: 202-205).

Además, si por proceso hemos de entender, siguiendo a Lévi-Strauss (1965: 42), el “modo peculiar como una temporalidad es vivida por un sujeto”, cualquier reconstrucción histórica de un acontecimiento está contaminada en su objetividad por un doble orden de factores: desde adentro, por la pluralidad de experiencias que los diversos actores sociales producen a partir del

---

<sup>5</sup> Vicio que según el autor (Adams, 1981: 262) puede ser potencialmente superado aplicando al conocimiento la “visión arqueológica” elaborada por Foucault, visión que implica una atención especial a la diferenciación de los niveles de integración y de coherencia sistemática de los hechos sociales.

mismo acontecimiento; desde el exterior, por el contexto de pertenencia y por el consiguiente horizonte ideológico de referencia del observador.

En la línea de estas problemáticas, Ginzburg (1986; 1989) reconsidera el añejo problema de la antinomia entre estructura y proceso en términos de la relación entre morfología e historia. En líneas generales, el historiador italiano intenta superar esa antinomia sometiendo las conexiones tipológicas o formales a un análisis diacrónico y comparativo. Utilizando “la morfología como una sonda para explorar un estrato inaccesible para los instrumentos habituales del conocimiento histórico” (Ginzburg, 1986: XIV-XV), el historiador italiano ha lanzado un desafío comprometedor al tratar de reinsertar en trayectos históricos la meta final de la investigación de Lévi-Strauss, esa traducción de las estructuras del pensamiento y la acción humanas en términos lógico-algebraicos, indispensable para la superación de la dimensión temporal y por lo tanto procesal de la realidad social. Ese enfoque metodológico conduce a Ginzburg a negar de una vez por todas el valor heurístico de la concepción unilineal y uniforme del tiempo, pero también y sobre todo a reafirmar el objetivo principal de toda reconstrucción histórica, consistente en hacer explícitas y significativas las relaciones de fuerza en que se funda la historia humana (*ibidem*, XXX). Apresando las estructuras morfológicas en las redes ineluctables del fluir temporal, Ginzburg reafirma el valor estructurante del cambio, que no es transformación lógica de modelos atemporales sino la sustancia misma de la memoria, sea ésta histórica o existencial.

A Ginzburg corresponde el mérito indudable de una experimentación interdisciplinaria realizada con profundidad y con rigor, a través de la cual reafirma francamente su propia filiación intelectual y el sentido de su propia identidad como historiador, pero también la dificultad para delinear un espacio epistemológico común. Lo que se percibe en su obra —por lo demás lo declara abiertamente— no es una superación de la antinomia, sino la convicción de su inevitabilidad y la consiguiente y legítima toma de posición.

Pero si volvemos a la vertiente más específicamente antropológica del problema, separándonos de la idea lévi-straussiana de estructura y tratando, sobre todo, de “no invocar la historia para instituir una legitimación intelectual y resolver la íntima contradicción entre acontecimiento y estructura, entre pensamiento y acción”<sup>6</sup> (Cohn, 1981: 245), esa antinomia no sólo podría aparecer como superada, sino que quizá podría ser negada por completo.

---

<sup>6</sup> Por otra parte, siguiendo a Higham (cit. en Cohn, 1981: 244), los trabajos antropológicos de Turner, Douglas y Geertz parecen haber sustituido a la crítica literaria como fuente de estímulos intelectuales para los historiadores —sobre todo estadounidenses—, empeñados en construir una supuesta “historia antropológica”.

En efecto, si se considera el modelo epistemológico intentado por Bourdieu, los términos del problema podrían beneficiarse de una dilatación saludable. Para Bourdieu (1977: 83) <sup>7</sup>, en realidad no existe ni división ni contraposición entre el dominio de las estructuras sociales objetivas (lo que él llama “datos sociológicos”) por un lado, y por el otro el de las prácticas históricas y las representaciones de carácter perceptivo y cognitivo (agrupadas bajo el denso término “*habitus*” <sup>8</sup> [Bourdieu, 1989: 14]); por el contrario, entre los dos campos se produce una relación dialéctica, una especie de *feedback* continuo: las “prácticas” y las “representaciones” no pueden sino derivar de estructuras objetivas que a su vez son constantemente producidas y reproducidas por aquellas prácticas y representaciones <sup>9</sup>.

En cuanto “producto de la historia” el *habitus* “*produces individual and collective practices, and hence history, in accordance with the schemes engendered by history*” (1977: 82).

Sahlins (1985: 534) señala bien la potencialidad heurística y metodológica del concepto de práctica cuando subraya que éste “*has gone beyond the theoretical differences that are supposed to divide anthropology and history. Anthropologists rise from the abstract structure to the explication of the concrete event. Historians devalue the unique event in favour of underlying recurrent structures... The problem now is to explode the concept of history by the anthropological experience of culture*”. El antropólogo estadounidense, en efecto, insiste en la necesidad de partir de la estructura de los órdenes culturales con el objeto de dar cuenta de la ya ineludible multiplicidad de las prácticas históricas y construir por fin lo que él define como “*the general cultural practice of history*” (*ibidem*, 518) <sup>10</sup>.

En el proceso circular identificado por Bourdieu —a cuya complejidad y potencialidades estas sucintas reflexiones ciertamente no hacen el honor debido— proceso y estructura, devenir histórico y modalidades socioculturales

<sup>7</sup> Cito la edición inglesa del texto de Bourdieu en cuanto incorpora agregados y modificaciones elaborados por el autor en los años siguientes a su publicación en Francia.

<sup>8</sup> Por *habitus* Bourdieu (1977: 86) entiende “*a subjective but not individual system of internalized structures, schemes of perception, conception, and action common to all members of the same group or class and constituting the precondition for all objectification and apprehension*”.

<sup>9</sup> “... *Objective structures are themselves products of historical practices and are constantly reproduced and transformed by historical practices whose productive principle is itself the product of the structures which it consequently tends to reproduce*” (Bourdieu, 1977: 83).

<sup>10</sup> Analizando los procesos de lo que él llama la “historia heroica” producida por los reyes divinos, Sahlins (1983: 519) además reformula, en base a la relación procesal entre historia y estructura, el concepto mismo de historia episódica: “*History is anthropomorphic in principle, which is to say in structure. Great man history is much more than the doings of great man, is always and everywhere the life of communities, but precisely in these heroic politics the king is the condition of the possibility of community*”.

dejan de ser sustancialmente antitéticos para convertirse en elementos de un sistema relacional, dialógico, que debe ser comprendido a través de un análisis sociológico que se propone como una “*social topology, an analysis of relative positions and of the objective relations between these positions*” (Bourdieu, 1989: 16). Un espacio social definido en base a una “lógica de las diferencias” (*ibidem*, 20) y marcado por las inevitables discontinuidades de un tiempo fragmentado.

Privilegiando un “modelo relacional de pensamiento que identifica lo real no en la sustancia sino en las relaciones” (*ibidem*, 15-16), Bourdieu además vacía de sentido la añeja dicotomía entre realidad social y realidad mental, reconociendo una calidad “estructurante” fuerte también a los procesos perceptivos y cognitivos individuales y de grupo. Las “representaciones” se configuran como “el producto de la interiorización de las estructuras del mundo social” (*ibidem*, 18), pero al mismo tiempo, al ser “enunciados performativos que aspiran a hacer existir lo que enuncian” (1988: 115), constituyen un sistema generativo a través del cual la estructura social es aprehendida, reproducida y a menudo modificada.

Sin embargo, como agudamente señala Torre (1995), la trayectoria teórica de Bourdieu —de quien he tratado de describir los rasgos más salientes del primer periodo de su producción científica— parte de un rechazo radical del interaccionismo, en cuanto “forma extrema de reducción de la sociedad a la fenomenología de la experiencia subjetiva” (*ibidem*, 812). Consecuencia directa de ese rechazo es el peso que progresivamente adquiere en su construcción teórica la noción de “campo” —entendido como lugar social donde se desarrolla la relación entre práctica y *habitus*—, lo que conduce al estudioso francés a una devaluación cada vez más decidida del alcance heurístico del análisis de las interrelaciones concretas en que esa relación se articula. La acción, en esa perspectiva, se vacía de capacidad significativa, está predeterminada por el conjunto de reglas que definen su espacio, cada vez más “coincide con el esquema que la determina” (*ibidem*, 816). Además, como señala Ortner (1984: 151), si “*a theory of practice requires some sort of theory of motivation*”, las motivaciones subyacentes a la acción a menudo desbordan los rígidos confines impuestos por la gramática del *habitus*, tal como éste se despliega en un “campo” específico, hallando pertinencia en contextos referenciales diferentes y/o de más amplio aliento temporal: “*in any event, an emphasis on larger 'projects', rather than particular 'moves' underlines the point that action itself has (developmental) structure, as well as operating in, and in relation to, structure*” (*ibidem*, 150). El rechazo del valor heurístico de la interacción social, por lo tanto, termina por negar la potencialidad legítima-

dora —o deslegitimadora— de la práctica social, impidiendo observar “cómo se crean las reglas a través de las acciones” (Torre, 1995: 821).

La construcción teórica propuesta por Bourdieu parece haber hecho una contribución determinante a la superación de la inconciliable oposición entre objetivismo y subjetivismo, entre la tendencia —de origen durkheimiano— a reificar los hechos sociales, explicándolos a través de una búsqueda de las causas primeras y por lo tanto deduciendo la acción, el proceso, de la estructura, y la otra que parte de Alfred Schutz y ha encontrado su último vate en Geertz, que determina la realidad social a partir de la interpretación de los actores, deduciendo la estructura de la representación y reduciendo la investigación a una “contabilidad de segundo grado” (Schutz, 1962: 59).

En efecto, en relación con la interpretación de la realidad social formulada por el actor, y con su carácter inevitablemente subjetivo, Bourdieu (1989: 18) puntualiza: “*first, this construction is not carried out in a social vacuum but subjected to structural constraints; secondly, structuring structures, cognitive structures, are themselves socially structured because they have a social genesis; thirdly, the construction of social reality is not only an individual enterprise but may also become a collective enterprise*”.

Nos hallamos, pues, frente al problema, no sólo teórico sino también y sobre todo metodológico, de la evaluación crítica de la discrepancia efectiva entre lo que es “socialmente compartido” y lo que es “individualmente expresado” en el campo de las creencias y de las representaciones conceptuales, problema que en algunos aspectos ha representado el nudo central de uno de los últimos ensayos de Signorini (1991).

La pertenencia a un *corpus* de saber que Sperber (1981: 90) definiría como “semántico” impulsa la tradición antropológica en dirección a la formulación de proposiciones analíticas que, en cuanto tales, aún habiendo sido construidas sobre la observación de los contextos experienciales, parten de premisas intelectuales: la realidad es expresada necesariamente a través del filtro de categorías analíticas que, en base al principio de la observación “participante”, son asumidas como la realidad misma. El saber “enciclopédico” (*ibidem*) producido por las experiencias —ambas *emic*— del informante y del investigador, en la escritura antropológica inevitablemente se atrofia, dejando espacio al “saber semántico” y reapareciendo sólo esporádicamente en la cita etnográfica o en los diarios de campo. Por consiguiente, lo “socialmente compartido” y lo “individualmente expresado” son ante todo categorías analíticas, y no hechos del mundo, y la primera de ellas, al mostrarse dotada de mayor fuerza valorativa en virtud del campo de pertinencia socioantropológico en que se utiliza, termina por prevalecer.



Esto significa que el ser socialmente compartido parece operar como una especie de regla semántica que permite evaluar la veracidad de las formulaciones analíticas del antropólogo en una perspectiva que privilegia el aspecto cuantitativo sobre el cualitativo.

Pero ¿existen realmente un pensamiento y una expresión del pensamiento colectivos? Y si, como subraya Signorini (1991: 183), “la riqueza cognoscitiva se debe al gusto y al arte del pensar”, y si esto es válido en cualquier agrupación humana, la aportación de lo que es “individualmente expresado” ¿no adquiere un innegable valor heurístico?

En las sociedades “avanzadas” la especulación filosófica del individuo puede ser considerada con justicia, gracias a la existencia de una historia del pensamiento que se vale del imprescindible auxilio de la escritura, como expresión significativa del ambiente cultural en que ese individuo llevó a cabo su experiencia existencial, sin necesidad de indagar cómo esa especulación fue compartida o asimilada por sus contemporáneos. En las “historias del pensamiento” formuladas por la tradición antropológica las profundidades especulativas individuales que surgen en las sociedades sin escritura —y creo que ésta es la discriminante más significativa— no adquieren el mismo valor representativo, o al menos, sólo lo adquieren si se someten a la prueba de la comparación cuantitativa. Por otra parte, esa actitud, especie de “*collectivist philosophy*” —como la define Lienhardt (1980, 72)—, combina bien con la idea de Lévy-Bruhl de un hombre “primitivo” cuya individualidad está anulada por el predominio de su papel social (*ibidem*).

Como señala agudamente Signorini (1991: 178-179), aparte de una actitud etnocéntrica y aberrante, que asimila mecánicamente las sociedades llamadas “arcaicas” a universos igualitarios y uniformes también en el campo del saber, un enfoque de ese tipo no tiene en cuenta debidamente dos factores: los desníveles heurísticos internos a cualquier grupo social, en relación tanto con la cantidad de informaciones y conocimientos poseídos como con la capacidad de elaboración y de reflexión, y la imprescindible existencia de una matriz conceptual ampliamente compartida y generalizadora, lo que Boyer (1989: 55-56) llama “discurso ordinario”, del que las especulaciones individuales se apartan pero al que también regresan, enriqueciéndolo o modificándolo.

En el origen de toda elaboración intelectual hay, en efecto, un proceso de aprehensión mediante técnicas mnemónicas y experienciales que necesariamente seleccionan las informaciones en base a una matriz interpretativa y conceptual colectivamente compartida (la “tradición” o, como diría Bourdieu, el *habitus*). Esa matriz, operando transversalmente en distintos campos de la acción humana, constituye el horizonte estructural de los acontecimientos y

de las prácticas, pero al mismo tiempo está sujeta, a través de estas últimas, a innovaciones y manipulaciones estratégicas. Por lo tanto, las elaboraciones conceptuales, una vez que se vuelven “prácticas”, es decir, una vez introducidas en el circuito comunicativo y experiencial del grupo, pueden, según su grado de coherencia y funcionalidad respecto al patrimonio cognoscitivo de pertenencia, pasar a ser parte integrante de él, enriqueciéndolo, o bien modificarlo en algunos aspectos, o también ser ignoradas, por ejemplo si son consideradas fruto de un pensamiento “patológico”. Pero si la diversificación del saber es a la vez causa y reflejo de los desniveles de poder, ya sea político o ritual, la instauración de una relación mutuamente generativa entre especulación individual y patrimonio colectivo, y más aún, la eventualidad de una evaluación negativa y por lo tanto de un rechazo, están estrechamente correlacionados al nivel de conocimiento, o de experiencia, y por ende de poder, que el individuo posee; como afirma Bourdieu (1988: 83), “el poder de las palabras no es otro que el poder *delegado* del portavoz” (*cursiva* del autor).

En todo caso, es preciso subrayar que la especulación individual es comprendida, asimilada o rechazada en base, y únicamente en base, a los mismos principios estructurales que informan el “discurso ordinario” colectivamente compartido, lo que significa que la especulación individual puede modificar el patrimonio cognoscitivo común pero, al mismo tiempo, únicamente adquiere sentido —y poder— en virtud de ese mismo patrimonio.

Es por lo tanto sabia, y seminal con respecto a la problemática de la relación entre estructura y proceso de que estamos hablando, la indicación metodológica de Signorini (1991: 201) de un doble recorrido de investigación, que por un lado permita “captar en sincronía la naturaleza y la consistencia del discurso ordinario” y por el otro indague en profundidad “cómo se forman sus exégesis, a qué cambios y transformaciones son sometidas *en el tiempo...* [y] cómo a su vez alimentan el discurso ordinario” (*cursiva* del autor).

Por lo que se refiere al contexto más amplio —el mesoamericano— donde maduró mi personal experiencia de investigación, el problema de la reconstrucción de los procesos históricos y socio-psicológicos que dan forma y significado a la realidad cultural de hoy debe necesariamente confrontarse con la existencia de un gran número de fuentes documentales, totalmente parciales, que, al no dar voz a los que vivieron la historia en posición subalterna, ocultan el proceso dialéctico entre sociedad y cultura desencadenado por los acontecimientos históricos.

Además de eso, la realidad mesoamericana presenta una marcada ausencia de homogeneidad en cuanto a la cantidad de documentos historiográficos, con zonas geográficas —como Yucatán, el altiplano central, Oaxaca—

ampliamente documentadas, y otras —como por ejemplo la Sierra de Puebla— condenadas a una especie de orfandad histórica. Por otra parte, si la historia como categoría cognoscitiva y no como proceso existencial es ante todo un metalenguaje producido por los hombres para comprender, explicar y transmitir a otros sus propias acciones o las de otros, en el caso de la Sierra, al estar ausente el instrumento esencial que es la escritura, se debilita notablemente la posibilidad de una confrontación analítica y diacrónica de la trama de los acontecimientos con el metalenguaje que los dispone en una secuencia, ya sea lógica, causal o temporal.

Por lo demás es la propia multiforme realidad mesoamericana, desarrollada según las directivas de una historia que con demasiada frecuencia fue operada y relatada en forma unívoca, producto a su vez de una “metacultura que se impone en cuanto tal” (Dumont, 1988: 163), la que reclama contra la supresión de sus diversidades internas en una aberrante asimilación a un pasado metahistórico totalizante, exigiendo en cambio la descripción de la pluralidad de los procesos, pluralidad inevitable, determinada por los modos como los individuos y los grupos viven los acontecimientos (Remotti, 1971: 202-203).

Partiendo de la legítima comprobación del valor de “interpretación” de toda reconstrucción histórica, y por lo tanto del cuestionamiento de la hegemonía de las fuentes documentales escritas como únicas poseedoras de un estatuto de “veracidad”, el potencial heurístico de la tradición oral adquiere un valor decisivo, no sólo en el aspecto de la comprensión antropológica del contexto sociocultural de origen, sino también en el aspecto documental e historiográfico <sup>11</sup>. El análisis de las fuentes orales, por lo tanto, permite una dilatación del ámbito de los instrumentos de investigación histórica, insertando en él precisamente lo que hasta ahora estaba excluido, en razón de su naturaleza atemporal y paradigmática: el mito, la leyenda. Si, como subraya Cohn (1981: 247), es preciso considerar atentamente el peligro “de utilizar las fuentes orales como base sobre la cual construir cronologías o como textos sobre los cuales operar quirúrgicamente, separando los hechos históricos de las fantasías mitológicas”, esa inserción, lejos de minar el paradigma de veracidad de la investigación historiográfica, funciona como mecanismo integrativo y compensatorio, ofreciendo al cuadro a dibujar, a los procesos a reconstruir, nuevos ángulos de perspectiva y potencialidades interpretativas diversificadas.

Por la riqueza tanto de las fuentes documentales escritas como de las narrativas objeto de la tradición oral, pues, el ámbito mesoamericano es un

---

<sup>11</sup> Es significativo que también un historiador del mundo clásico (Finley, 1965: 295) llegue a afirmar que “‘tradition’ did not merely transmit the past, it created it”.

espacio válido para la verificación de los métodos de la etnohistoria, aunque de todos modos habrá que esperar a la década de 1980 para percibir resultados apreciables <sup>12</sup>. Como tal puede ser considerada, por ejemplo, la investigación realizada por la antropóloga estadounidense Reifler Bricker (1989 [1981]) en el área maya que ocupa la zona sudoccidental de México y los altos de Guatemala. Analizando comparativamente la producción de relatos orales y las crónicas y documentos escritos en relación con las rebeliones indígenas que se sucedieron con cierta intensidad y regularidad en la región, Reifler Bricker no sólo reconstruye la estructura del conflicto étnico a través de sus modalidades procesales diacrónicamente explícitas, sino que además ofrece una clave de lectura más plausible —y menos condicionada ideológicamente— de las formas y los significados del conflicto actual. Por otra parte, incluso un análisis de los recursos documentales atento al género discursivo utilizado, como el llevado a cabo por Hanks (1987) sobre textos elaborados por los funcionarios mayas durante el primer período colonial, aparece como un instrumento heurístico válido que permite leer las fuentes, tanto escritas como orales, como elementos de la práctica social, que alcanzan su significado formal y sustancial en la especificidad cultural e histórica en que se produjeron, pero también como instrumentos generativos de las mismas modalidades de percepción. En esta óptica, por consiguiente, los géneros discursivos son descifrados, siguiendo las reflexiones de Bourdieu y de la “poética sociológica” de Bakhtin, “*as both the outcome of historically specific acts, and themselves among the constituting dimensions in terms of which action is possible*” (*ibidem*, 671).

Por lo que se refiere a mi investigación específica, la marginalidad geográfica y cultural de la Sierra Norte de Puebla —región en que se ubica el territorio municipal de Santiago Yancuictlalpan, donde se llevó a cabo la investigación de campo que produjo los datos que se analizarán más adelante— obliga al etnólogo enfrentar un valor contradictorio: por un lado, el hecho de que el área se configure como una “zona de refugio” (Aguirre Beltrán, 1967; Nutini e Isaac, 1974: 278-279) permite al investigador enfrentarse a una realidad sólo parcialmente alterada por los impulsos aculturadores del proceso de modernización, donde es posible recoger en abundancia elementos útiles para el conocimiento del universo cultural denominado “tradicional”; por el otro, la escasez de fuentes docu-

---

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, la reseña de Carmack (1972<sup>b</sup>) de los resultados en los estudios americanistas de los años sesenta de la aplicación conjunta del método etnográfico y etnohistórico. Cfr., en comparación, la colección de ensayos editada por Hill (1988) para una profundización y una reflexión sobre los problemas de método y de teoría que comporta una aplicación de ese tipo.

mentales e historiográficas sobre los siglos posteriores a la conquista impide una reconstrucción puntual de las condiciones y de los procesos históricos y sociales a través de los cuales el contexto observado llegó a su conformación actual.

Pero señalar esa contradictoriedad significa ante todo no caer en la peligrosa actitud de “proyectar el presente etnográfico sobre el pasado colonial” (Chance y Taylor, 1985: 2), considerando los rasgos más patentemente “tradicionales” como testimonio inalterado del pasado precortesiano, terminando por dar cuerpo a lo que Lévi-Strauss (1966: 17) llamaría una historia “conjetural e ideológica”.

Además, moverse en una perspectiva de ese tipo, a menudo caracterizada por un uso poco controlado de la técnica del “*upstreaming*” (Carmack, 1972<sup>a</sup>: 238) y ubicable en el ámbito de la “etnografía histórica”, significaría suscribir tácitamente una visión etnocéntrica del mundo indígena, considerarlo pasivo y refractario a los cambios sociales y culturales, incapaz de fuerza opositiva y de reacciones creativas, desgarrado por el constante proceso de transformación y de resistencias derivado del cambio histórico. Es decir, significaría condenar esas realidades a una inmutable condición de “sin historia”, cuando por el contrario el juego no sólo local de los acontecimientos y de las contingencias y las repercusiones de los procesos de larga duración ha desempeñado y continúa desempeñando un papel principal en ellas.

En el ámbito de la metodología etnohistórica, caracterizado tanto por una especie de “eclecticismo” (Carmack, 1972<sup>a</sup>: 234) que impide identificar un campo de pertenencia teórico capaz de legitimarla específicamente, como por la existencia de diversos focos analíticos<sup>13</sup>, la naturaleza de los datos de campo que se presentarán permite ubicar su análisis en la línea de la “*folk history*”, en que se presta particular atención a los procesos de percepción y representación que determinan la reconstrucción *emic* —o local— de los acontecimientos históricos, especialmente a través de la relación dialógica que se instaura entre narraciones —mitológicas o no— y prácticas rituales. Más ampliamente, siguiendo a Lyotard (1990: 46), las “historias” que constituyen el “saber narrativo” se configuran como el instrumento mediante el cual “por una parte definir los criterios de competencia que son de la sociedad donde se cuentan y por otra valorar gracias a esos criterios las actuaciones que se realizan o pueden realizarse con ellos”. En esa perspectiva la relación entre textos orales y rituales, entre representaciones y prácticas, se encuadra en un concepto de cultura que “*is not merely an abstract order of signs, or*

---

<sup>13</sup> Carmack (1972<sup>a</sup>: 235) identifica tres grandes líneas de investigación: “*specific or cultural history, historical ethnography and folk history*”.

*relations among signs, nor is it just the sum of habitual practice*” (Comaroff y Comaroff, 1992: 27), sino el espacio por excelencia donde las dinámicas sociales e históricas, y por ende las relaciones de poder, encuentran sus criterios de legitimación. Pero el potencial heurístico del discurso “local” no debe buscarse exclusivamente en su estructura formal, en alguna lógica narrativa o estética implícitamente ahistórica y transcultural, sino en el contexto principal de las relaciones de poder de que es expresión, virtualmente mudables e históricamente específicas; además, como afirma Klein (1995: 297), “*no special way of telling can guarantee that today's local narrative will not become tomorrow's master narrative*”<sup>14</sup>.

Partiendo de las consideraciones de orden teórico y metodológico expuestas, quiero presentar una narración mitológica que los nahuas de Yancuictlalpan, donde hice mi investigación de campo, consideran como el relato de los acontecimientos relacionados con la aparición en el pueblo de Santiago, su santo patrono. La historia, difusamente conocida al punto de poseer un *status* destacado en el *corpus* de conocimientos colectivamente poseídos, dice así:

“Contaban los antepasados de los nuestros que el Señor Santiago se apareció en este pueblo, y que los pocos habitantes de aquel entonces, *que siempre creían en Dios*<sup>15</sup>, pensaron que era *uno enviado por él para que los protegiera*. Estaba aquí en vivo, estaba bien lindo el patrón sobre su caballo, que era de color moro *con una campana colgada en el cuello, la cual sonó a la llegada del mismo*: cuentan que llegó directo del cielo para quedarse aquí y era venerado, ya que les concedía sus deseos y los ayudaba en sus cosechas. Y pensaron hacerle *una casita con techo de zacate de caña, al igual que todas las casas del pueblo*. Enfrente de él, *debajo de sus pies se hallaba una planta de chile natural* que producía sus frutos, la misma que él al irse se llevó. *Todos los productos que se sembraban se producían en abundancia y se sembraba poco ya que esta tierra era nueva y muy fértil*. Y todo esto se acabó cuando se fue. En aquel tiempo cada familia acostumbraba tener su *temazcal*<sup>16</sup> para bañar-

---

<sup>14</sup> Klein (1995) analiza críticamente la contraposición efectuada por Lyotard, en base a principios lógico-formales diferenciados, entre “narraciones locales” y “metanarrativas” o “*master narratives*” —identificadas en *La condition postmoderne* con las producciones del saber científico— que termina por recrear la antinomia entre modalidades históricas y ahistóricas del discurso narrativo (y por consiguiente entre pueblos con y sin historia) que la visión posmoderna debería haber superado.

<sup>15</sup> La cursiva en el texto indica los elementos narrativos más salientes para el análisis del relato.

<sup>16</sup> Especie de baño sudorífico utilizado por las poblaciones mesoamericanas. En la actualidad en la Sierra Norte casi ha desaparecido.

se dentro de él. Una señora que vivía junto a la casita que era donde veneraban el aparecido Señor, pensó calentar la hornilla de dicho *temazcal* y se fue por unas hojas de plátano y unas ramas de *xilit* para tapizar dentro y bañarse. Cuando regresó allá las piedras estaban rojas: inmediatamente sacó los tizones que ardían fuertemente, saliendo chispas de ellos, pero *como estaba haciendo aire fuerte* el fuego creció hasta alcanzar la leña del *tiopan* (iglesia) e hizo que se incendiara la capilla en un pequeño instante. La gente notó el incendio e inmediatamente corrió a rescatar la imagen de su patrón, pero ésta no se dejó, ya que *se puso demasiado pesada* y no pudieron levantarla. Cuando ya la casa había terminado casi de quemarse, el caballo comenzó a levantarse, *a sonar la campana*; y cuando ya se había terminado la brasa de la capilla, se fue junto con la planta de chile hacia Xochimilco <sup>17</sup>, donde actualmente es venerado. *Al irse se acabaron las cosechas* y todo comenzó a escasear. *La población que entonces era numerosa comenzó a desaparecer debido a una epidemia*, una enfermedad muy fea, el *matalzahuat*, que *se partía la piel y se vomitaba sangre*, muy contagiosa que casi los enterraban vivos; *después llegó otra llamada lepra y por último la española*: estas enfermedades dejaron un número reducido de personas y una gran cantidad de muertos que fueron sepultados en el lugar donde estaba la capilla. *Los antepasados llamaban a su patrón con copal* (incienso), le rezaban, lloraban para que regresara, pero él no volvió. Poco después, cuando edificaron el templo, *en la noche del 24 de julio llegaba y entraba al templo un caballo y se daba el sonar de la campana*; al llegar la madrugada del 25 él se iba. Desde entonces él baja, diario en la noche, cuando se empieza su novenario, porque cuando llega el día del patrón él viene a dar la vuelta.”

La presencia de Santiago en el pueblo aparece como el tiempo de la prosperidad y la abundancia: la planta de chile que crecía a sus pies simboliza metonímicamente los productos comestibles de la tierra que se recogían con largueza. Tiempo mítico, por lo tanto, contrapuesto al tiempo histórico y actual de la pobreza y del sufrimiento que empieza con su alejamiento. Sin embargo, a la cesura temporal del tiempo mítico se contrapone también la eternidad del santo, que cíclicamente interviene en los asuntos humanos: se cree y se cuenta, en efecto, que su última intervención determinante data de los años treinta de nuestro siglo, período de persecuciones religiosas contra el

<sup>17</sup> Localidad cercana a la Ciudad de México. En otras versiones, en cambio, el santo se fue a España.

clero mexicano, durante el cual el santo habría aparecido para defender a religiosos y fieles de la violencia de sus perseguidores. Una aparición acorde con el modelo de santidad “guerrera”, propia para la defensa de la Cristiandad contra el Islam invasor, que la literatura castellana medieval construye en torno a la figura de Santiago. Ese modelo, probablemente con el auxilio de la compilación de los *Milagros de Santiago* concluida en 1481 por el capellán de Isabel la Católica, Diego Rodríguez de Almela (Lacarra, 1994: 324-327), llega al Nuevo Mundo y allí es rápidamente asimilado y significativamente reelaborado.

Pero veamos más de cerca el doble orden de factores que provocan la cesura del tiempo mítico. Por un lado un elemento de la esfera natural, el aire que irremediamente alimenta el pequeño incendio, factor patógeno primario y difusamente conceptualizado en toda Mesoamérica en términos de entidad sobrenatural y malévola<sup>18</sup>; por el otro, un factor humano, la falla en la atención y diligencia ritual en relación con el santo, que reafirma con la fuerza del mito la necesidad de que cualquier forma de contacto con la esfera sobrenatural se regule por parámetros ceremoniales rígidos. También el uso del incienso —alimento por excelencia de las entidades divinas, junto con las flores y las velas— para llamar al santo de vuelta parece subrayar la importancia, que los nahuas reafirman constantemente, de una actitud rígidamente codificada en la comunicación ritual con lo divino.

Hay asimismo otros elementos narrativos que hacen del relato sobre la presencia de Santiago en Yancuictlalpan una especie de horizonte mitológico que explica las prácticas rituales vinculadas al icono del santo presente actualmente en la iglesia. Esa especie de “nostalgia del hogar” que según la narración impulsa a Santiago a regresar cíclicamente a la iglesia la noche antes de su fiesta impulsa a los fieles a creer que a la estatua “no le gusta salir” y por lo tanto a moverla lo menos posible. En la circunstancia ritual en que la estatua es transportada al exterior de la iglesia —cosa que ocurre en la mañana del 25 de julio, fiesta patronal, para la procesión en el pueblo— los encargados siempre denuncian su extrema “pesantez” (cf. Watanabe, 1990: 135) que es interpretada como una obstinada reacción del santo a los intentos humanos de hacerla traspasar el umbral del espacio sagrado. En realidad, así como la partida del santo en el tiempo mítico es connotada como inicio y causa de desventuras para el pueblo, también en el tiempo actual cualquier desplazamiento de su efigie puede dar origen a calamidades, que ahora se limitan a fenómenos atmosféricos —lluvia, granizo, viento— siempre de gran intensi-

---

<sup>18</sup> Cfr. Montoya Briones (1981), Signorini y Lupo (1989 y 1992).



dad. Además, así como el sonido de la campana acompañó los movimientos del santo, su descenso a la tierra y su ascenso, ese mismo sonido es el único permitido cuando la estatua “se mueve”<sup>19</sup>.

Tenemos, pues, un discurso de carácter mitológico cuyos elementos narrativos se constituyen como fuentes generadoras de prácticas rituales y que adquiere un sentido histórico estructurante precisamente a través de esas prácticas, que permiten su integración en el *corpus* —colectivo pero también individual— de la tradición y de la memoria. Ese discurso remite al horizonte conceptual e ideológico en que se sitúa la visión del mundo de los nahuas de la Sierra, donde la estructura social y las dinámicas relacionales participan de la naturaleza, humanizada, del orden cósmico<sup>20</sup>: la estructura de la creación es conceptualizada en base al principio de la circularidad de las fuerzas —y reciprocidad de los esfuerzos— que regula las relaciones entre la esfera humana y la esfera divina. El equilibrio de esas dinámicas, que permite que la existencia terrenal se desarrolle con orden, es propiciado y asegurado mediante formas bien definidas de comportamiento ritual y su ejecución correcta. En la ideología religiosa nahua las prácticas rituales relacionadas con el culto del santo patrono, que se basa en los principios estructurales de circularidad y reciprocidad —o, como diría Bourdieu, los “interioriza”—, renovándolos cíclicamente, se configuran por lo tanto como un instrumento generativo necesario de la misma realidad social.

Pero si consideramos específicamente un aspecto determinante de las prácticas rituales nahuas, el relativo a las danzas, esas mismas prácticas manifiestan entonces una potencialidad no sólo generativa, sino también representativa, de la realidad. Entre las danzas rituales que se ejecutan en la zona, la de los Santiagos puede ser considerada como un elemento estructurante del acontecimiento festivo (cfr. Burdi, 1996<sup>a</sup>), considerando la posición central que ocupa en ella la figura del santo patrono. Resultado de la reelaboración autóctona de la coreografía europea de los “Moros y Cristianos” utilizada en el Nuevo Mundo como paradigma explicativo del predominio del catolicismo europeo sobre el paganismo indígena (cfr. Warman Gryj, 1972), desde que llegó a ser una importante práctica ritual nahua, la danza, aún conservando su estructura de “combate simulado”, ha terminado por modificar sensiblemente su campo de significación. En efecto, en el proceso de resemantización operado por los

---

<sup>19</sup> Por un examen más extenso de las prácticas rituales relacionadas con las imágenes del santo patrono v. Burdi (s.f.a).

<sup>20</sup> Por un examen profundo de las representaciones cosmológicas de los nahuas de la Sierra v. Lupo (1995).

nahuas, la contraposición entre los moros, infieles y verdugos de Cristo, y los cristianos que obviamente son sus adeptos, se plantea ante todo en el espacio de los ordenamientos y las dinámicas políticas y sociales (cfr. Burdi, 1996<sup>b</sup>).

En la exégesis local de la danza, lo que se observa es ante todo la lectura en clave étnica e historicizante del combate: los que en la lógica de la coreografía europea representarían a los moros, es decir los Pilatos, aquí por el contrario son seguidores de Jesús a las órdenes de Santiago, que no vacilan en arriesgar su seguridad por la salvación del Maestro. Cuentan con el auxilio del alcalde, el *tanahuatihque* /el más anciano que tiene el mando/ (traducción literal), cargo político ocupado exclusivamente por miembros del sector nahua de la población, que a menudo hacía de mediador en los conflictos entre indios y mestizos (cfr. Burdi, 1993) y que además desempeñaba un papel importante precisamente en el intercambio ritual relacionado con la invitación de los grupos de danzantes. El antagonista, el “verdadero” moro, es el personaje del Pilato Rey, que es identificado con el presidente municipal, detentador del poder político en la comunidad, poder que los mestizos han administrado en forma casi ininterrumpida desde que llegaron al pueblo a comienzos de la década de 1920.

El tema de la oposición dualista que estructura la danza es, pues, reformulado por los espectadores en términos de conflicto étnico y político, convirtiéndose en representación de la contraposición entre el sector mestizo, que en cuanto hegemónico y coercitivo representa un poder inicuo (al punto de encarcelar al primero de los inocentes, Jesús), y el sector nahua, histórica y perpetuamente subalterno, que aunque en rebelión está impedido de mostrarse públicamente (los danzantes usan máscaras) por temor a las inevitables represalias.

En el escenario de la danza de los Santiagos el malestar social compartido por los espectadores se superpone al tema original de la coreografía, y la acción danzada se hace representación del drama social, silencioso acto de conciencia histórica cuya práctica cultural opera como un canal de expresión privilegiado. La danza es, para recurrir a las reflexiones de Herzfeld (1990: 112), “*ideally suited to expressing social practice and religious ideology in terms of each other*”, suscitando el reconocimiento de rasgos culturales comunes, relativizados en términos de realidades sociales, en que el conflicto desempeña un papel determinante.

Las manifestaciones del culto religioso —del que la danza es un elemento a la vez estructurante y representativo— aparecen, pues, como un privilegiado espacio de acción de la identidad y de los conflictos que ésta implica, las modalidades a través de las cuales, en las palabras de Comaroff (1992: 29), “*a sectarian worldview comes to naturalize structure of inequality*”. Al

mismo tiempo constituyen una especie de dispositivo que permite historicizar realidades y entidades que por su naturaleza son atemporales.

Volviendo a la narración, también ésta puede ser leída en ese sentido; en efecto, hay en ella dos elementos que permiten historicizar su dimensión mitológica; además, el segundo, el más significativo de los dos, parece remitir precisamente a esa ideología religiosa nahua que he tratado de esbozar. Empecemos por la descripción de la capilla primitiva del santo. En realidad es posible ubicar temporalmente la existencia de la capilla de techo de paja, construida según la tipología de las viviendas anteriores, en el primer período colonial, inmediatamente después de la conquista. De hecho, según García Martínez (1987: 273), “en el siglo xvii, la mayoría de los pueblos de la Sierra tenían iglesias rústicas con techos de paja, y los incendios eran frecuentes”.

Considérese después la referencia a las tres enfermedades que atacan a los habitantes después de la partida del santo. Es un dato confirmado por documentos que durante el siglo xvi la población indígena de la Sierra fue literalmente diezmada por tres oleadas epidémicas (1520-1521; 1545-1548; 1576-1581) de las más devastadoras registradas en la Nueva España, cuyos síntomas característicos eran, según las crónicas de la época <sup>21</sup>, “pujamentos y vómitos de sangre”, exactamente como los que se describen en el mito.

Es preciso señalar además que la última de las tres enfermedades descritas en el relato —la española— podría identificarse concretamente con una enfermedad que se difundió en forma epidémica alrededor de la década de 1920 <sup>22</sup>, justamente el período en que, como ya se ha mencionado, se instalan en el pueblo algunas familias mestizas y conquistan la hegemonía política.

Como observa Reifler Bricker (1989: 37), y en forma más incidental Farriss (1987: 577), la conexión entre la llegada de los españoles y el desencadenamiento de epidemias ya había sido identificada por los indígenas, en ese caso mayas, inmediatamente después de la conquista, como lo atestiguan algunos pasajes del *Libro de Chilam Balam* de Chumayel, que se refieren explícitamente a la llegada de “poderosos hombres de Oriente” que “su enfermedad hicieron venir” (*ibidem*). En el relato presentado, en cambio, lo que provoca la aparición de las enfermedades es la partida del santo —y no la llegada de quienes lo llevaron por primera vez—; así la enfermedad, paradójicamente, parece adquirir el sentido de una conquista reiterada: en la contracción temporal que el mito opera, la llegada de los españoles y el asentamiento de mestizos en el espacio territorial nahua parecen superponerse significativamente.

---

<sup>21</sup> Relaciones geográficas Hueytlalpan, 22, y Relaciones geográficas Zacatlán, 39, cit. en García Martínez (1987: 113).

<sup>22</sup> Agradezco a Alessandro Lupo por esta significativa información.

La paradoja de la metáfora es subrayada además por dos afirmaciones que parecen tener una importancia marginal en el texto: la alusión al hecho de que los habitantes del pueblo siempre habían creído en Dios y la caracterización del territorio de residencia como “tierra nueva”, que es la traducción del topónimo náhuatl original de Yancuictlalpan.

En la construcción narrativa del relato, la afiliación *ante-litteram* al cristianismo y la definición del espacio territorial como principalmente nahua pueden ser consideradas como los elementos cruciales sobre los cuales se reconstruye su memoria, y en consecuencia, su identidad histórica. Haciendo explícito el sentido del topónimo original, los nahuas de Yancuictlalpan enriquecen con una legitimación histórica su propia presencia en el territorio, constante y progresivamente reducida a una condición de marginalidad por las invasoras estrategias políticas y económicas del sector mestizo de la comunidad. Al declararse devotos de Dios aún antes de la llegada de Santiago al pueblo están afirmando la continuidad ideológica entre pasado y presente, continuidad que se desarrolla por los recorridos de la práctica y de la fe religiosa. El propio regreso del santo parece por un lado legitimar esa continuidad a través de la escansión cíclica, y por el otro reafirmar la necesidad del culto, puesto que ese regreso se produce en ocasión de acontecimientos que podrían poner en peligro su persistencia, como en el caso de la persecución del clero católico en los años treinta.

Si hay una conciencia histórica de la fractura y de sus fatales resultados, ésta, desde el momento en que es conceptualizada como consecuencia del abandono del santo, se inscribe en un horizonte interno a la comunidad y en la relación religiosa entre esta última y la divinidad.

Sería en realidad un error interpretar la ausencia de una conexión explícita entre la aparición de las epidemias, elemento históricamente connotado de la narración, y la penetración en el área de los españoles y/o los mestizos —de los cuales no hay mención en el relato— como indicio de una memoria histórica imperfecta y sin conciencia de sí misma. En relación con esto parecen estimulantes las reflexiones de Gruzinski (1985) cuando destaca la copresencia de registros diferentes en la construcción y en la reproducción de la memoria, correspondientes a dos niveles de conciencia distintos: uno conforme a estrategias políticas, capaz de modificar y reordenar los acontecimientos históricos, en una especie de bricolaje, en función de los objetivos de esas estrategias; el otro relacionado con los mecanismos de la memoria colectiva, capaz de operar una reconstrucción totalmente ficticia de los acontecimientos, recortando el pasado y operando cesuras sobre los elementos de ese pasado que se desearía consignar al olvido.

En nuestro caso, más que un *clivage* de la memoria colectiva, el uso metafórico de la partida del santo —acontecimiento narrativo del que derivan consecuencias ya no sólo narrativas, puesto que pueden ser identificadas como hechos que realmente ocurrieron en un pasado histórico— arroja una luz significativa sobre el horizonte conceptual en que se inscriben los procesos que constituyen la memoria histórica de los nahuas. Un orden conceptual que, como hemos visto, tiene como eje central la relación entre lo social y lo divino, donde la ideología religiosa desempeña un papel determinante. En efecto, si consideramos la posición central que ocupa en la estructura socio-política de la comunidad la institución de la mayordomía (Burdí, 1993), las prácticas sociales y culturales que constituyen el culto del santo patrono aparecen como la fuente generativa, el marco de referencia de los mecanismos de percepción y representación que producen la memoria histórica colectiva, de los que la narración presentada es una expresión paradigmática. La utilización en el discurso mitológico de la partida de Santiago como metáfora de la fractura, de la discontinuidad, aparece entonces como resultado de los procesos reflexivos de comprensión y autoidentificación desarrollados por los nahuas de Yancuictlalpan, cuyas modalidades surgen de un orden cultural compartido por medio del cual los acontecimientos y las dinámicas históricas, vividas o recordadas, adquieren sentido. Esos procesos, a su vez, fundan y son fundados por las prácticas sociales que se inscriben en la institución de la mayordomía, principio estructurante de la organización social de la comunidad.

La llegada de enfermedades devastadoras, pues, acontecimiento histórico que como hemos visto puede ser un equivalente metafórico tanto de la conquista como de la imposición del poder mestizo, está representada en base a una matriz conceptual compartida; pero al mismo tiempo es a través del acontecimiento que esa matriz encuentra una legitimación histórica y genera la necesidad de las prácticas rituales, que como hemos visto son el punto de apoyo de la ideología religiosa nahua, y también la justificación de la persistencia de una institución estructurante como la mayordomía.

Sí, siguiendo a López Austin (1985: 76), consideramos la construcción de la memoria como “un juego dialéctico en el cual se van oponiendo, por una parte sistemas ideológicos, y por la otra complejos conyunturales, dinámicas sociales”, en el discurso mítico la metáfora de la partida de Santiago, y más en general toda la narración mitológica, puede ser considerada como un instrumento para hacer explícito ese juego dialéctico, el punto de encuentro específico entre horizonte conceptual, prácticas sociales y devenir histórico en la memoria histórica de los nahuas de la Sierra.

Para concluir, en el análisis del relato mitológico parece evidente que la conexión de los elementos narrativos con la esfera de las prácticas rituales sólo es posible por medio de una clave de lectura sincrónica como la que permite el enfoque etnográfico; del mismo modo que la identificación de los acontecimientos coyunturales no puede no pasar por la prueba de la investigación historiográfica que permite historicizar la narración y por lo tanto darle un sentido estructurante. Los dos niveles de investigación conducen al mismo orden de discurso cultural que es, al mismo tiempo, principio estructurante y modalidad representativa de la realidad.

En el espacio de esta convergencia, por lo tanto, la dinámica de complementación del enfoque etnográfico y el enfoque histórico parece confirmar su fecundidad heurística.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, J. W.: "Anthropology and History in the 1980s". *Journal of Interdisciplinary History*, XII, 2: 254-275, 1981.
- AGUIRRE BELTRÁN, G.: *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México. Instituto Indigenista Interamericano, 1967.
- BOURDIEU, P. (1972). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge. Cambridge University Press, 1977.
- 1988 (1982): *La parola e il potere*. Nápoles: Guida.
- 1989: "Social Space and Symbolic Power". *Sociological Theory*, 7: 14-25.
- BOYER, P.: "Tradition sans transmission. L'acquisition des concepts traditionnels", en G. R. Cardona (ed.), *La trasmissione del sapere: aspetti linguistici ed antropologici*, 45-72. Roma: Il Bagatto, 1989.
- BRAUDEL, F.: *La historia y las ciencias sociales*. Madrid. Alianza Editorial, 1994.
- BURDI, P.: "Estamos aquí para cumplir". L'esercizio della mayordomía a Santiago Yancuictlalpan, Sierra Norte de Puebla (Messico). *L'uomo*, vol. VI, n.s., 1: 3-35 1993.
- 1996<sup>a</sup>: "Los tiempos de la fiesta. Estructura ritual y valencias simbólicas del culto a Santiago Matamoros (Sierra Norte de Puebla, México)", en I. Geist (ed.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, 179-200. México. Editorial Plaza y Valdez.
- s.f.<sup>a</sup>: "Alegrar a los santos. Dinámicas festivas y niveles simbólicos en el culto al santo patrón (Sierra Norte de Puebla, México)", en E. Masferrer Kan y J. A. Alvarsson (eds.), *Religiones y transformaciones socioculturales en América Latina*. Quito. Editorial Abya-Yala, en prensa.

- 1996<sup>b</sup>: “Danza de ‘conquista’, danza de resistencia. Sincretismo y conflictos étnicos en una representación coreográfica indígena de moros y cristianos (México)”, en B. Schmelz y N. Ross Crumcine (eds.), *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*, 93-117. Bonn, 1996.
- CARMACK, R. M.: “Ethnohistory: A Review of Its Development, Definitions, Methods, and Aims”. *Annual Review of Anthropology*, 1972: 227-246, 1972<sup>a</sup>.
- 1972<sup>b</sup>: “Ethnography and Ethnohistory: Their Application in Middle American Studies”. *Ethnohistory*, 18: 127-145.
- COHN, B. S.: “Anthropology and History in the 1980s”. *Journal of Interdisciplinary History* XII, 2: 227-252, 1981.
- COMAROFF, J., y COMAROFF, J.: *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder. Westview Press, 1992.
- DUMONT, L.: “El individuo y las culturas o cómo la ideología se modifica por su misma difusión”, en T. Todorov *et al.* (eds.), *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, 159-172. Madrid. Ediciones Júcar, 1988.
- FARRISS, N. M.: “Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time, and Cosmology among the Maya of Yucatan”. *Comparative Studies in Society and History*, 29, 3: 566-593, 1987.
- FINLEY, M. I.: “Myth, Memory and History”. *History and Theory*, 4(3): 281-302, 1965.
- GARCÍA MARTÍNEZ, B.: *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México. El Colegio de México, 1987.
- GINZBURG, C.: *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*. Turín: Einaudi, 1986.
- 1989: *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Turín: Einaudi.
- GRUZINSKI, S.: “La memoria mutilada: construcción de pasado y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII”, en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, 33-46. México: INAH, 1985.
- HANKS, W. F.: “Discourse Genres in a Theory of Practice”. *American Ethnologist*, 14: 668-692, 1987.
- HERZFELD, M.: “Icons and Identity: Religious Orthodoxy and Social Practice in Rural Crete”. *Anthropological Quarterly*, 63, 3: 109-121, 1990.
- HILL, J. D.: *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana y Chicago. University of Illinois Press, 1988.
- KLEIN, K. L.: “In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and The People Without History”. *History and Theory*, XXXIX, 4: 275-298, 1995.
- LACARRA, M. J.: “El camino de Santiago y la literatura castellana medieval”, en *El camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico. Actas de las XX*

- Semana de Estudios Medievales de Estella*, 26-30 de julio de 1993, pp. 315-336. Pamplona. Departamento de Educación y Cultura, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962): "I limiti della nozione di struttura in etnologia", en R. Bastide (ed.), *Usi e significati del termine struttura*, pp. 37-42. Milán. Bompiani, 1965.
- (1958). *Antropologia Strutturale*. Milán. Il Saggiatore, 1966.
- LIENHARDT, G.: "Self: Public, Private. Some African Representations". *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. XI, 2: 69-82, 1980.
- LYOTARD, J. F. (1979): *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. México. REI, 1990.
- LÓPEZ AUSTIN, A.: "La construcción de la memoria", en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, pp.75-79, México. INAH, 1985.
- LUPO, A.: *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súpticas rituales*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- MONTOYA BRIONES, J.: *Significados de los aires en la cultura indígena*. México. INAH, 1981.
- NUTINI, H. G., e ISAAC, B. L.: *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.
- ORTNER, S.: "Theory in Anthropology since the Sixties". *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-166, 1984.
- REIFLER BRICKER, V. (1981). *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México. Fondo de Cultura Económica, 1989.
- REMOTTL, E.: *Lévi-Strauss. Struttura e storia*. Turín. Einaudi, 1971.
- SAHLINS, M.: "Other Times, Other Customs: The Anthropology of History". *American Anthropologist*, 85: 517-544, 1983.
- SCHUTZ, A.: *Collected Papers*, vol. 1: *The Problem of Social Reality*. La Haya. Martinus Nijhoff, 1962.
- SPERBER, D. (1974): *Per una teoria del simbolismo. Una ricerca antropologica*. Turín. Einaudi, 1981.
- SIGNORINI, I.: "L'asino di Buridano, ovvero i dilemmi dell'etnografo". *L'Uomo*, vol. IV, n.s., 2: 177-207.
- SIGNORINI, I. y LUPO, A.: *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa. Universidad Veracruzana, 1989.
- 1992: "The Ambiguity of Evil among the Nahuas of the Sierra (México)". *Etnofoor*, 5, 1/2: 81-94.



TORRE, A.: "Percorsi della pratica. 1966-1995". *Quaderni Storici*, XXX, 3: 799-829, 1995.

WARMAN GRYJ, A.: *La danza de moros y cristianos*. México. Sep-Setentas, 1972.

WATANABE, J. M.: "From Saints to Shibboleths: Image, Structure, and Identity in Maya Religious Syncretism". *American Ethnologist* 17 (1): 131-150, 1990.