

# LA ETNOHISTORIA: reflexiones y acotaciones en torno a su definición



Los ensayos o intentos para llegar a definir en el campo de las ciencias sociales no resultan sino aproximaciones al fenómeno, modos de irlo cercando, con el fin de ordenar los objetos de estudio y los métodos de trabajo.

Luis Barjau Martínez

Aunque redundara en cierta malicia retórica, poco podría oponerse a una declaración que postulara a la etnohistoria como una disciplina “mestiza”, en su acepción originaria de mixto, pues se ha dicho que es mezcla de otras dos disciplinas de la investigación secular: la historia y la antropología.

Sin embargo, ese carácter de la etnohistoria no se limita solamente a su hibridez metodológica, sino que tiene que ver con sus orígenes profundos: aquellos donde la historia, tradicionalmente estudiosa de sociedades con escritura alfabética, tiene que enfrentarse con otras, como las mesoamericanas, que carecieron de ella.

La etnohistoria es pues historia en el contexto del contacto de occidente con Mesoamérica, donde los historiadores están forzados a narrar el pasado de sociedades que no registraron sus peripecias mediante escritura alfabética.

Los etnólogos son especialistas, sobre todo y a pesar de incursiones en otros ámbitos, en sociedades preliterarias. De modo que en América crearon una extensión del campo de la historia, valiéndose de sus propios métodos y objeto de estudio, para poder considerar el pasado de las sociedades prehispánicas (carentes de escritura alfabética) de las que ya tenían comprensión por medio de la antropología.

Desde luego que el mismo problema se podría contemplar desde el paradigma de la historia, es decir, la etnohistoria como una extensión del campo de la antropología para que la historia pudiera indagar más allá de sus fronteras, si no fuera porque en el seno de la antropología nace formalmente la etnohistoria como disciplina. Hoy en México existe una Dirección de Etnohistoria que es parte importante del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y una carrera profesional que forma parte del cuerpo académico de la Escuela Nacional de Antropología y que es reconocida por la Universidad Nacional.

El hecho de que la historia tradicionalmente haya estudiado sociedades con escritura alfabética no le impidió estudiar otras. De la misma manera que la antropología dedicada prin-

principalmente a sociedades preliterarias no se limitó sólo a éstas. En esa transgresión de sus fronteras de estudio, tanto la historia como la antropología vieron la aparición de la etnohistoria.

Pero no se debe perder de vista que, cuando la historia iba más allá del tiempo de la escritura alfabética, el historiador veía trocada su propia denominación, y resultaba así, por ejemplo, egiptólogo, sinólogo, etcétera. También es conveniente observar que en dicha innovación disciplinaria casi siempre intervenían los propios antropólogos, como es fácil constatar en el caso de los estudios arqueológicos de Egipto.

No fue lo mismo para la historia y para la antropología estudiar Egipto o Mesopotamia que estudiar Mesoamérica. Las primeras son sociedades de hace más de dos mil años.

En cambio, lo más intenso de los estudios mesoamericanos (excepto para la arqueología) corresponde a los siglos XV y XVI, es decir, a sociedades de hace apenas 600 años.

El prurito formal de la historia, que ha servido ambiguamente para presumir de que su campo de estudio se define con referencia a las sociedades con escritura, nació por el hecho de que la misma historia cobró su factura en la propia sociedad que la creara: Grecia. Así, fue un ejercicio primordialmente de la propia memoria: Heródoto narra el pasado de su propia cultura y de su propia escritura.

El caso tardío del encuentro histórico de occidente con Mesoamérica creó una problemática distinta a la tradición narrativa de la historia griega, y después, occidental.

De Mesoamérica obtuvimos el fenómeno de una sociedad cuyo pasado no fue narrado con escritura alfabética por sus propios artífices. En cambio fue narrado de esa forma por los españoles.

Por españoles fue narrada la historia mesoamericana al mismo tiempo que la lengua náhuatl y otras eran fijadas con caracteres latinos que permitieron escribir de ese modo, por primera vez. Esto permitió que el pasado indígena fuera contado por extraños, quienes escucharon narraciones orales en náhuatl, y refirieron así, por primera vez, una historia de pueblos sin escritura alfabética, contada con el alfabeto del castellano. Al mismo tiempo, nobles indígenas estudiosos del latín y del castellano pudieron crear, por primera vez también, textos de su propia historia en lenguas extranjeras. Y no se puede olvidar que la historia indígena también fue narrada a su propio modo por

medio de la tradición oral y con la escritura pictográfica que hoy conocemos como contenido de los nombrados “códices”.

También el pasado se narró simultáneamente de manera oral y pictográfica. Los códices prehispánicos y coloniales sufrieron el agregado de notas al calce, de descripciones e interpretaciones al margen en idioma castellano.

Por otra parte, ocurría simultáneamente la contemplación deductiva de la antropología, ejercida por misioneros y cronistas, sobre las extrañas culturas recién conocidas.

Esas observaciones (que por cierto existieron ya en la obra pionera del propio padre de la historia griega, sobre otros pueblos extraños) eran cotejadas con informantes indígenas, y corregidas y aumentadas por la mentalidad occidental. Modificadas por la interpretación. Cuando no mal informadas adrede por la desconfianza y la prevención natural de los recién conquistados.

Como quiera, también ocurría simultáneamente un fenómeno típico de ciertas coyunturas de la antigüedad: la mitología oral, hecha una con la visión histórica del pasado, era por primera vez cosificada o estampada y fijada con la escritura. Lo anterior generó los primeros documentos canónicos aptos para el ejercicio profesional del quehacer del historiador.

¿Cómo aprehender una historia local contada por extraños, del modo transicional lingüístico aludido; con el paso vertiginoso de un



También el pasado se narró simultáneamente de manera oral y pictográfica

## La etnohistoria ha sufrido una serie de enfoques teóricos y polémicas que cuestionan y discuten su propio objeto de estudio

tipo de escritura a otro; con la salvedad también de una narración profesional histórica sobre sociedades analfabetas, lo cual era una contradicción; con la subsistencia de una noción histórica local como la contenida en el uso de los pictogramas? A todas luces, era obligatoria la intervención de una actividad disciplinaria nueva, que a propósito desarrollaba sus bases en el momento mismo en que los conquistadores necesitaban vislumbrar las características esenciales de las sociedades descubiertas. Dicha actividad era de la etnología, que buscaba comprender usos y costumbres distintos.

A la postre, la etnología, que como disciplina formal y profesional terminó estableciéndose para entender la cultura de los llamados “contemporáneos primitivos”, requirió del análisis de la dimensión histórica de su objeto de estudio. Y fue en esa coyuntura donde nació la etnohistoria como una nueva disciplina, aunque primero fuera denominada por eufemismo como “historia antigua” unas veces, y otras como “etnografía antigua”. Por otra parte, no poco eufemismo había ya en la designación de “antiguas” para las etapas de las sociedades mesoamericanas de los siglos de la conquista, cuando, siendo contemporáneas de los descubridores, éstos fueron proclamados después como pertenecientes al Renacimiento europeo, que culminaba un largo periodo anterior, feudal, y que dejaba muy lejos en la historia la etapa reconocida como “antigua”.

Hoy, una vez institucionalizada, la etnohistoria ha sufrido una serie de enfoques teóricos y polémicas que cuestionan y discuten su propio objeto de estudio.

Pedro Carrasco (1975) señala tres definiciones básicas que resumen un sinnúmero de otras distintas:

a) “Estudios antropológicos hechos a base de documentos históricos”.

El autor agrega que éste era el espíritu definitorio que campeaba entre los antropólogos e historiadores mexicanos.

b) “Conceptos sobre su propia historia que tiene un grupo dado”.

c) “Estudios sobre la formación y desarrollo de un grupo étnico”.

El trabajo citado tiene la enorme virtud de haber resumido en cierta medida el punto de vista de muchos investigadores. Observemos que las tres definiciones, lejos de contraponerse, son complementarias del problema que es, a todas luces, complejo. Pero, personalmente el autor terminó manifestando, queriéndolo o no, contradicciones insuperables en su perspectiva, puesto que culmina su análisis asentando que “no vemos la etnohistoria como una disciplina aparte con una base teórica independiente, sino como una técnica de obtener datos”, cuando en la página siguiente asienta que los “dedicados a la etnohistoria nos contamos entre los que han contribuido a dar *a esta disciplina* [subrayado nuestro] una orientación sociológica.” Amén de que agrega la tan extraña, por inexplicada, orientación sociológica que contribuye a mayor confusión.

Pero fuera de esto, las explicaciones concretas del autor son de gran utilidad para la comprensión del trabajo disciplinario de la etnohistoria. Aparte de reconocer que en México “la parte importante del crecimiento de la antropología en el último medio siglo ha sido en el campo de la etnohistoria”, señala los ítems concretos que estudia esta disciplina:

a) el análisis más esmerado de las fuentes;

b) la búsqueda de documentación nueva, de las primeras décadas de la Colonia, referentes a tributos, tierras y caciques;

c) analizar material de casos concretos para ampliar el contenido de las crónicas: base más firme para generalizar sobre instituciones;

d) descubrir ideas que revelan los términos de la propia visión indígena del mundo y de la sociedad, por medio del análisis lingüístico de los escritos en lengua indígena.

El etnohistoriador pues, resultó ser simultáneamente una suerte de “antropólogo de archivo” (según Alfredo Jiménez Núñez) y de historiador de la cultura. El carácter multidisciplinaria-

rio de su proceder estuvo presente desde un principio. Después se vio ratificado por sus relaciones con la arqueología, la lingüística, la botánica, la semiología, la iconografía y algunas disciplinas, metodologías y técnicas más.

Para Jiménez Núñez, la especificidad de la etnohistoria estriba en observar la “línea base sobre la cual se desarrollará el proceso de contacto y cambio”.

Por “línea base” se refiere a la situación global en que se encontraban los pueblos indígenas de América poco antes del contacto con occidente. O “etnografía del pre-contacto”, de que hablaba Kirchoff. Y es ésta una conceptualización nacida en el seno de los estudios del “cambio cultural”.

A pesar de que esta referencia definitoria de la etnohistoria circunscribe a la misma a un evento ocurrido en un sitio señalado del orbe; a pesar también de la “experiencia masiva de contacto cultural que no tiene paralelo en la historia” (como el de occidente con Mesoamérica) (Jiménez Núñez), asunto con el cual concordamos plenamente, la etnohistoria como disciplina, bien vista la particularidad de otros fenómenos, bien podría, y de hecho lo hace, estudiar situaciones de contacto entre otros pueblos distintos. Aunque por otro lado subsista la tentación de una etnohistoria como disciplina propiamente atada a la problemática americana, de modo similar a como otras actividades académicas están atadas a regiones específicas del mundo. En todo caso, este punto permanece sin resolverse.

Para fines de una acumulación de puntos e ideas definitorias de la etnohistoria, propósito fundamental de este artículo, Jiménez logró señalar aspectos de suma importancia:

- a. La arqueología es el principal método para estudiar todo el largo periodo prehispánico.
- b. La etnología para el conocimiento de las actuales culturas indígenas americanas.
- c. La etnohistoria, “para los siglos que van desde el contacto con las culturas europeas hasta el presente”.
- d. Para este autor es fundamental conocer la “línea base” tanto de las culturas indígenas mesoamericanas como de la española.
- e. El etnohistoriador, aun recurriendo a las mismas fuentes que el historiador, a las mismas áreas geográficas, a la misma población como objeto de estudio, al mismo periodo y aun al mismo tema, sin embargo convierte el material esencialmente his-



El Tezcatlipoca rojo y el Tezcatlipoca negro se encuentran en el juego de pelota. *Códice Borgia*, página 21.

La etnohistoria, “para los siglos que van desde el contacto con las culturas europeas hasta el presente”

tórico en material etnográfico. Esto quiere decir —es de suponerse—, que estudia de sus materiales la posibilidad de entrever fenómenos tales como los sistemas de parentesco, el ciclo de vida, la teología imbuida en su religiosidad, la mitografía científica, el análisis del discurso y la semiótica, etcétera, asuntos que el historiador no suele estudiar.

f. Al hablar del estudio de una línea base, se propone también como típico fenómeno de importancia etnohistórica, “la aculturación de los indios”. “En otras palabras, los documentos permiten seguir el desarrollo de una cultura esencialmente india, pero modificada por el contacto...”.

g. Descubrir la visión del mundo indígena; “el punto de vista del grupo dominado en la situación de contacto [para intentar] corregir la versión, natural y humanamente etnocéntrica, de los españoles”.

h. Las fuentes, para el etnohistoriador, describen las técnicas agrícolas, construcción de viviendas, confección de tejidos, producción de alimentos, variedad y proporción en la dieta, importancia alimentaria y social, organización económica, instituciones como el mercado, fiestas, localización de grupos indígenas y demografía, personalidad del indio, localización geográfica, número de habitantes, lengua, productos, centros ceremoniales y distribución de la población en relación con ellos, diversidad de lenguas, etcétera, asuntos que no se pueden inferir de la sola visión de la arqueología.

i. Etnografía del indio en el periodo colonial.

j. Patrón general de poblamiento y naturaleza de las comunidades.

k. Efecto de la política y presencia española, en los patrones generales de poblamiento.

l. En los archivos “ha quedado como partida en mil pedazos la fotografía instantánea de aquella experiencia masiva de contacto cultural que no tiene paralelo en la historia”. Reconstruir esa fotografía “es una de las tareas específicas del etnohistoriador” (p. 195).

En la década de los sesenta, Richard Adams (1962) observaba que en Estados Unidos las opiniones sobre el significado de etnohistoria se dividían en dos cuestiones fundamentales: uno, que la etnohistoria era una historia aparte, de los indios. Y dos, que se distinguía por el uso de materiales documentales sobre indios y otros pueblos.

De todas formas, en estas tentativas definitorias estaba implícita la idea constante (puesto que si es una historia aparte sólo es asequible cuando ha sido escrita) de que la etnohistoria es la historia de cómo la cultura occidental se entremezcla con otras, casi siempre de manera dominante y que esa suerte de absorción sólo es observable mediante la primera instancia del propio dominio, esto es, por la imposición (o dotación) de escritura alfabética que crea documentos canónicos sobre el pasado de las culturas indígenas.

Así lo reitera también, en la misma década de los sesenta, Charles Hudson cuando observa que el término significa “la aplicación del método histórico a los tipos de culturas y sociedades que estudian los antropólogos sociales en su trabajo de campo”.

La etnohistoria no es simplemente historia de pueblos no-occidentales; es eso, más la descripción etnológica de dichos pueblos, mediante los documentos canónicos de su pasado, en efecto muchas veces posibles mediante la escritura alfabética aportada por occidente. Más el auxilio arqueológico, lingüístico, iconográfico y de muchas otras disciplinas, métodos y técnicas de la investigación.

Y no es que los pueblos no-occidentales hubieran sido siempre incapaces de arribar a una dimensión signada por la escritura alfabética o un equivalente (porque en el pasado tuvimos ejemplos diversos), sino que la acción hegemónica expansionista de occidente sorprendió a ciertos pueblos antes de adquirir dicha posibilidad de narrar de esa manera su propio pasado.

Muchos historiadores, y aun antropólogos, conjeturaron acerca del término en cuestión, aduciendo si acaso no se trataba de

La etnohistoria  
no es simplemente  
historia de pueblos  
no-occidentales

uno más surgido para designar lo que era historia. Otros notaban que su uso implicaba una diferenciación étnica con un trasfondo discriminatorio. Pero el asunto, a nuestro juicio, es ambiguo y su tono depende de la apreciación misma de las diferencias: éstas siempre existieron, puesto que los pueblos del mundo no se desarrollaron todos hacia un mismo fin. Y algunos, que se desarrollaran hacia la escritura alfabética o hacia “el progreso”, resultaron hegemónicos, expansionistas y opresores. Ejemplo histórico (y etnohistórico) de ello fue la conquista de América.

Sería un error tendencioso y estéril interpretar lo anterior como un discurso que cobija la insinuación de que el propio carácter hegemónico de occidente dependió de haber contado con escritura alfabética, y la secuela cultural y tecnológica de este don. Pues en el pasado hemos visto la imposición hegemónica entre culturas que por igual han contado con escritura alfabética. Un ejemplo típico de ello (aunque hay muchos) fue la dominación árabe en la península ibérica.

El *quid della question* estriba en que muchos que han querido definir la etnohistoria no han podido superar el obstáculo de la necesidad de su *universalización*. Es decir, que no han podido aceptarla como disciplina científica de una condición excepcional de las culturas, sino que se han impuesto la aceptación de lo “científico-social” sólo a condición de ser aplicable a todos los pueblos del orbe, y, peor aún, en cualquier fase de su historia. Pero, en cambio, nunca trataron de conjeturar del mismo modo que lo hicieron con la etnohistoria, a actividades igualmente científicas como la prehistoria y la protohistoria, que estudian periodos predeterminados, o a la propia historia que no estudia a “nuestros contemporáneos primitivos”.

Pero la etnohistoria, aun habiendo tenido un objeto de estudio restringido no sólo a ciertas culturas, sino a ciertas etapas de las mismas, es una disciplina científica que tiene universalidad precisamente porque es una especialidad de métodos y técnicas de observación de modalidades únicas del desarrollo de ciertas culturas. En eso estriba su propia validez científica, y no en una falsa extensión universal de su objeto de estudio.

Otro problema que igualmente ha estado presente en el momento de proponerse una definición de la etnohistoria es el prejuicio de la científicidad: o la etnohistoria es ciencia o no es nada. Pero no se ha aceptado del todo la elucidación del problema al nivel más modesto (que por lo general es el que corresponde a las llamadas ciencias sociales) de observarla como una disciplina científica –que no una ciencia– es decir, como un método determinado para observar una particularidad de las

En el pasado hemos visto  
la imposición hegemónica  
entre culturas que por  
igual han contado con escri-  
tura alfabética

peripecias humanas en el vasto mosaico que implica el desarrollo universal de las culturas.

No se acaba de aceptar que el objeto de estudio de la etnohistoria sea también el modo en que una cultura dominante interactúa con otra que, simultáneamente, encuentra un código como el de la escritura alfabética para describir su pasado, y el resultado de dicho complejo movimiento. Y en cambio nadie ha reclamado que la epigrafía no haya podido ser aplicada como método al estudio del pasado de ciertos países, sin que por ello se dudara del carácter científico de este método.

Por fuera de estas particularidades, existe la constante de que “el nivel etnográfico es esencial y definitorio en etnohistoria” y así “puede concebirse una monografía etnohistórica como la interpretación de una situación socio-cultural en un momento dado, según el estilo tradicional de la etnología o la antropología social” (Jiménez, 1975).

Está implícito pues, en este autor, que son ciertos fenómenos los que interesan a la etnohistoria. ¿Cuáles podrían ser dichos fenómenos? Aquellos “donde los datos y los hechos resulten significativos”. ¿Cuáles podrían ser significativos? Aquellos donde exista “interdependencia de los elementos de un sistema y de los sistemas entre sí”. Además de que se debe incluir una variable fundamental: “el medio natural y las relaciones del hombre con el medio o, en otras palabras, la ecología cultural”.

Estas ideas son importantes en las búsquedas definitorias del objeto de estudio de la dis-

Etnohistoria es, pues, una disciplina moderna, con un objeto de estudio que se podría sintetizar como el fenómeno de transformación radical de dos sustratos civilizatorios distintos

ciplina, puesto que se han logrado concretar al máximo los propios motivos de la definición.

La interdependencia de los elementos de un sistema también la estudian la historia, la antropología, la arqueología, etcétera, pero lo anterior, en el plano de la interdependencia de los sistemas, y tomando además en cuenta otras variables como el medio natural y el hombre, es propio de la etnohistoria.

En el caso de la resultante del entrecruzamiento cultural de occidente con Mesoamérica, por vía de las narraciones escritas del siglo XVI por españoles e indígenas, en castellano o en cualquier lengua vernácula, se nos ofrece la posibilidad de estudiar una situación significativa donde hay interdependencia de elementos del sistema, y además una interacción con la vertiente de la ecología cultural o del medio natural.

Lo anterior nos sirve para acabar de justificar nuestra aseveración inicial de la etnohistoria como una disciplina “mestiza”, en el sentido de mixta. No solamente por su particularidad metódica de abrigar varias disciplinas; también por esta última particularidad múltiple de su objeto de estudio *significativo*.

Con cierto orgullo, que en verdad encubre una inseguridad fuera de lugar, algunos etnohistoriadores, cuando reconocen la juventud de esta disciplina, de inmediato suelen agregar, que si bien reciente, la etnohistoria ya existía en un viejo campo de estudio que se aloja en

el momento mismo del contacto hispano-mesoamericano. La verdad es que antes de la década de los setenta, y en particular allá en el momento mismo de dicho contacto, era muy claro que quienes trataban la peculiaridad cultural de los grupos autóctonos sabían que estaban haciendo historia como se la consideraba tradicionalmente. Así, en los propios títulos de las fuentes se declaraba: *Historia de las cosas de Nueva España*, *La verdadera historia de la conquista de México*, *Historia de las Indias...*, etcétera. Los historiadores de los siglos XIX y XX que trabajaron con esos primeros materiales hablaron de historia antigua o de etnografía antigua, como se ha señalado. En cambio, cuando se empezó a hablar de una etnohistoria fue porque se vislumbraba un campo de estudio nuevo, señalado en los términos que resume este artículo.

Siendo de esta forma, la etnohistoria es, pues, una disciplina moderna, con un objeto de estudio que se podría sintetizar como el fenómeno de transformación radical de dos sustratos civilizatorios distintos, donde se distingue la situación sociocultural de partida de ambos rubros, así como la resultante de su interacción.

Y no es que dicho fenómeno hubiera sido completamente ajeno para la historia, la antropología o aun para la etnografía y la etnología, y no lo aludieran en sus estudios. Pero para la etnohistoria representa su propósito central, profesional y disciplinario de estudio, el cual es abordado con un método interdisciplinario, conjunción de métodos históricos y antropológicos, que contemplan, a la vez, dos dimensiones, la espacial y la temporal, de la referencia de los grupos sociales. Están presentes en dichos propósitos, como sustrato fenoménico, las peripecias de la construcción de una nueva entidad sociocultural; en el caso propio, el surgimiento y la evolución de la concreción cultural nueva que es base de la nacionalidad. El resultado: el estudio de aspectos socioculturales que ni la historia ni la antropología estudian prioritariamente. La etnohistoria sí estudia problemas históricos, y en las mismas fuentes que estudia la historia. Pero descubre problemas antropológicos. Como los sistemas de parentesco. Como la especificidad local de la magia y de la religión. Como el sincretismo cultural. O como el contenido ideológico del caciquismo, para citar pocos ejemplos.

Con su cualidad interdisciplinaria, la etnohistoria es, en el seno de la antropología, la especialidad que obtiene deducciones particulares al recurrir a los datos del trabajo de campo de la etnología, de la arqueología y de la lingüística; y que sabe complementarse con el análisis de las fuentes primarias y con los testimonios pictográficos y la iconografía general indígenas.

Al recurrir al anecdotario de los orígenes del término “etnohistoria”, y por lo tanto a las primeras especulaciones sobre el posible objeto de estudio de esta disciplina, se ha dicho que en Estados Unidos, a pesar de la rigidez de los funcionalistas que insistían en hacer etnología y antropología social sobre la realidad contemporánea de los grupos nativos, las propias necesidades jurídicas de estos últimos ayudaron a empujar a los estudiosos hacia el uso de la perspectiva histórica en sus trabajos, como lo muestran los reclamos de los nativos sobre derechos de propiedad de sus tierras ancestrales, frente a las autoridades anglosajonas (Martínez, 1976). Aunque en México los mismos reclamos existieron desde los años inmediatamente posteriores a la conquista, el desarrollo de la antropología no se dio sino hasta el siglo XX, y con incuestionable influencia estadounidense.

El término “etnohistoria”, junto con su premisa teórica básica, fue usado por primera vez en Viena de 1930 por Fritz Röck en el grupo de los estudios vieneses para la historia cultural africana (*Viennese Study Group for African Culture History*), que se constituyó como una reacción directa hacia la *Vienna School of Culture Historical Ethnology* (*American Society for Ethnohistory*, 2002).

En torno a la *American Society for Ethnohistory*, los especialistas norteamericanos han hecho sus definiciones sobre esta disciplina.

Axtell señaló que “la etnohistoria se basa en datos históricos y etnográficos. Sus métodos históricos y sus materiales van más allá del uso regular de libros y manuscritos. Los etnohistoriadores reconocen la utilidad de los mapas, la música, las pinturas, la fotografía, el folclor, la tradición oral, la ecología, la exploración de sitios, los materiales arqueológicos, las colecciones de museos, las tradiciones, las lenguas y los nombres de lugares”.

Lurie sugiere que, además de lo anterior, “los etnohistoriadores han aprendido a usar el conocimiento especial del grupo, los conocimientos lingüísticos y la comprensión de los fenómenos culturales, de modo que pueden hacer un análisis más profundo del que el historiador promedio es capaz de hacer basado solamente en documentos escritos producidos por y para un grupo”.

La *American Society for Ethnohistory* aclara que los etnohistoriadores tratan de entender la cultura en sus propios términos, de acuerdo a sus propios códigos. Así, según Lurie, el campo de



Las deidades Oxomoco y Cipactonal echan suertes con maíz para ver la ventura de sus creaciones. *Códice Borbónico*, página 21.

El término “etnohistoria”,  
junto con su premisa teórica  
básica, fue usado por primera  
vez en Viena de 1930  
por Fritz Röck

estudio de la etnohistoria, así como sus propias técnicas de investigación, “sirven para escribir historias de pueblos indios debido a su marco de trabajo holístico e inclusivo. Es especialmente importante por su habilidad para unir diferentes marcos de trabajo y tener acceso a un contexto más informado, para hacer interpretaciones del pasado”.

La definición del campo de estudio de la etnohistoria se ha hecho más refinada a través de los años. “En un principio la etnohistoria difería de la historia propiamente dicha en que añadía una nueva dimensión, ‘el uso crítico de conceptos y materiales etnológicos en el examen y el uso de las fuentes históricas’ como la describió Fenton. Más tarde, Axtell definió la disciplina como la que esencialmente usa de “métodos históricos y etnológicos para obtener conocimiento sobre la naturaleza y las causas del cambio sociocultural, en una cultura definida por conceptos y categorías etnológicas.”

Otros más han entendido este concepto básico como el idóneo para conocer actores históricos de los cuales no había una comprensión cabal. En este sentido, Schiefflin estableció que “la etnohistoria debe tomar en cuenta, fundamentalmente, el sentido que la propia gente da a las causas de la aparición de ciertos fenómenos sociales, así como a las propias maneras culturales de construcción del pasado”.

Debemos tomar alguna distancia a propósito de esta endeble afirmación, en la inteligencia de que la versión propia de los artífices de

La visión etnohistórica  
aspira a alcanzar rango científico,  
que es un problema  
moderno y básicamente occidental

ciertos fenómenos sociales no es necesariamente correcta u objetiva, y mucho menos científica. No sólo eso: puede ser errónea y perversa. Desde luego que la opinión respectiva de los protagonistas inmersos por ejemplo en ciertos rituales religiosos, digamos, los sacrificios humanos, no nos dirían mucho de los móviles psicosociales y antropológicos de dichos ritos. Y aún más, en el caso extremo de que la etnohistoria se pudiera ejercer no solamente entre sociedades con un pasado colonial, sino en otras carentes de ello, digamos por ejemplo, la alemana. Tendríamos que echar marcha atrás de la afirmación de Schiefflin, si preguntáramos a la propia gente alemana nazifascista por el sentido que atribuiría a la aparición del fenómeno social culminado con el liderazgo de Hitler. En todo caso, la visión propia del mundo cultural muchas veces puede servir para ilustrar una historia de las mentalidades, y no necesariamente para conocer las causas de los fenómenos de esa suerte. La visión etnohistórica aspira a alcanzar rango científico, que es un problema moderno y básicamente occidental. No es posible caer en la visión simplista, populista y aún peor, irracionalista, que tiende a asignar igual rango a una visión científica y moderna que a otra, antigua y religiosa o ideológica.

Por último, Simons formuló su concepción de la disciplina como “una forma de biografía cultural que se basa en tantas clases de testimonios como sea posible, sobre un periodo de tiempo tan largo como lo permitan las fuentes”. Disciplina basada en un acercamiento o un paradigma que es más rico, por estar unido a las “memorias y a las voces de los pueblos vivos”.

En México, uno de los pocos investigadores que han hecho un recuento importante sobre las definiciones existentes de la etnohistoria, a más de haber discutido ampliamente el problema y de haber propuesto una definición propia, de mucha trascendencia, fue el profesor Carlos Martínez Marín (1976).

En su obra fundadora, Martínez observa ciertos atributos del desarrollo de la antropología, que permitieron que la etnohistoria fuera más que el método que tantos proclamaban sin conceder el rango formal de disciplina para este originario híbrido de la antropología y de la historia. La aparición de la historia social, de la historia económica, de la historia de la cultura, que “convergió hacia las dos manifestaciones de la antropología: la etnología diacrónica y el proceso de aculturación”, serían dos instancias previas a la aparición de la etnohistoria.

Con un sentido mucho más específico que el de algunos autores importantes (por ejemplo Hobsbawm, 1998, quien había señalado cómo la historia como actividad profesional resultaba indispensable para los propósitos políticos del nacionalismo,

propósitos de los que no se puede deslindar por completo), Martínez observa que para México la exigencia del nacionalismo y del indigenismo contó con la aportación de la etnohistoria como disciplina académica. También resulta evidente la anterioridad con que se formula esta reflexión. Y llama la atención sobre el papel que jugaron esos dos fenómenos para la consolidación de un “presente en la historia de un pasado propio”, lo que sería necesidad típica de una disciplina como la que analizamos.

Esta reflexión se apoya en autores como Adams (1962) quien observó que dichos fenómenos ocurrieron en países en que (como México) la herencia indígena no solamente sobrevive, sino que es masiva “etnográfica y racialmente”; en autores como Cohn (1968), quien observó que, además, dicha población masiva es heredera de altas culturas y que en la actualidad es parte de países que salieron del colonialismo desde el siglo XIX, y otros después de la Segunda Guerra Mundial; en autores como Sturtevant (1966), quien agregó que esos determinados países ejercen un orgullo nacional que promueve “la corrección de su historia colonial”.

La etnohistoria resultó así indudablemente una herramienta académica fundamental para un amplio movimiento político que se propuso la descolonización de los pueblos crecidos con tal estigma, puesto que la liberación de los mismos no terminó, desde luego, en la etapa de la firma formal del acta de independencia de sus metrópolis, pues subsiste la dominación sutil entrelazada en las diversas, profundas ramas de la cultura de dominación que ejerce el bloque occidental en casi todos los ámbitos del mundo.

Los obstáculos de esta actividad refundadora son diversos. Van desde la dificultad natural que hay entre su lenguaje académico y “el gran público lector”, la mala distribución de sus productos (obra de las instituciones académicas mismas, por contradicción) hasta el hecho de que otros actores, no académicos, toman su discurso natural distorsionándolo y falseándolo en dirección de intereses oscuros e inconfesables, de buena y de mala fe.

Por último, no es tan riesgoso visualizar también el problema en los siguientes términos: la globalización –fenómeno de larga raigambre que en la actualidad parece haber tomado presencia a un nivel en que muchos intereses coinciden en reconocerla y discutirla– sin duda obliga a volver a plantear los términos de la pertinencia y apoyo de ciertas pulsiones identitarias de pueblos, etnias y naciones en general.

Para no dejar pasar una verdad que aunque obvia, ha generado por su olvido muchos malentendidos: no tiene el mismo

En países como México la herencia indígena no solamente sobrevive, sino que es masiva “etnográfica y racialmente”

significado el apoyo académico y político de ciertos procesos autonómicos, culturales, de los indios en Nueva España del siglo XVI, en los Estados Unidos del XIX, o en el México contemporáneo. Es necesario observar no sólo la épica libertadora de dichos procesos, sino las posibilidades reales del bienestar al que aspiran los propios actores. Por ello, la labor académica de la etnohistoria, se obliga también a discutir de nuevo sus postulados y métodos, para atenderse a su papel ante la realidad del presente.

En la ya compleja gama de las diversas tentativas de definición de la disciplina en cuestión, de repente surgen opiniones, proclamas o tendencias que buscan alcanzar ciertos grados de concreción. Por ejemplo, la del propio Sturtevant –por cierto calificadas por el profesor Martínez (1976) como “las más simplistas”– cuando establece que la “etnohistoria es [el estudio de] la historia de los pueblos normalmente estudiados por antropólogos”. O la de Deschamps, cuando asienta que es la “historia de los pueblos sin escritura”.

Sobre este punto podemos acotar que son opiniones emitidas desde el momento mismo de la aparición de la disciplina. También que entonces aún no pesaba la exigencia universalista que quedó referida al inicio de este artículo, en virtud de la cual se consideraba “menos científica” y “más metodológica” a la acción de dicha especialidad, cuando se sopesaba la especificidad de su campo restringida al estudio de ciertos pueblos, en ciertas circunstancias es-

## Las definiciones de asuntos relacionados con las ciencias sociales son diferentes a las enunciadas en las ciencias exactas

peciales de su historia. También es importante notar que algunos países como Francia o Inglaterra, que no contaban con la particularidad en su pasado de contener etnias distintas, originarias, con una influencia colonial tardía y externa, de pronto vieron la necesidad de hacer también estudios etnohistóricos. Y así como la etnología surgió para atender inicialmente a sociedades preliterarias, pero que después tuvo que estudiar muchos grupos fuera de esta circunstancia, la historia, inicialmente fundada en el análisis de documentos escritos se vio obligada a analizar a los protagonistas sociales de segmentos distintos, es decir, a grupos de la antigüedad carentes de escritura alfabética. Observemos pues, que los deslindes pragmáticos de los pioneros tuvieron un sentido inequívoco, en términos de la especificación cabal de la impronta metodológica de la disciplina.

Y para terminar, como remate de este esbozo de un resumen definitorio del tema que es nuestro objeto de atención, haremos un breve comentario de la definición propuesta por el propio profesor Carlos Martínez Marín (1976), adelantando nuestra convicción de que la misma, por ser una definición inclusiva de todas las reflexiones preexistentes, perspectiva de que carecen aquellas, resultó ser no sólo la de mayor sofisticación, sino también la que propugna por establecer una fundamentación fenomenológica del problema.

Ésta es la definición completa:

En última instancia, creo que la etnohistoria puede ser definida como la explicación diacrónica y sincrónica de la cultura del hombre y de las sociedades, tratando de comprender mejor su estructura y su desarrollo histórico. [...] Y pretende ser una premisa para la explicación de la naturaleza de los procesos culturales operados en las sociedades o grupos sujetos de estudio a través del tiempo, con apoyo en un momento de partida, presente o cercano, que se analiza hacia atrás o viceversa, mediante dos análisis ineludibles, el cultural y el histórico, en forma conjunta, ni yuxtapuestos, ni concebidos sólo próximos, ni acercados mecánicamente, sino en conjunción orgánica, dinámica en liga inextricable, manejando simultáneamente las dos dimensiones temporales a través de las cuales se adviertan los procesos cambiantes observables, clasificables, inteligibles, dependiendo el análisis de las facilidades de las evidencias y de la metodología adecuada.

[...]

La etnohistoria tiene por objeto la reconstrucción histórico-cultural de los grupos indígenas autóctonos independientes, de los grupos indígenas sometidos al poder colonial, de grupos con cultura tradicional y de grupos modernos marginales y de sus relaciones con los demás grupos con los que conviven. Con ella se estudian unidades como las formas de contacto cultural y los procesos de cambio o dinámica socio-cultural, o la reconstrucción monográfica sobre temas como localización, migración y asentamiento; adaptación al medio; demografía; política de población, mestizaje y rebeliones; ciclo económico con sistemas de tenencia de la tierra, modos de producción en los que cuentan sistemas agrícolas, sistemas de regadío, productos, comercio, guerra y tributos y sus implicaciones en el sistema general y sus repercusiones y efectos en el cambio; organización social en donde clanes, linajes y sistemas de parentesco cobran especial atención; sistemas políticos y de dominio; conquista y contacto; formas de dependencia y explotación en los grupos bajo dominio colonial; religión y formas del culto; creaciones y expresiones intelectuales; sistemas de comunicación; instituciones socioculturales; expresiones populares y tradicionales; papeles determinantes de hechos o de individuos en la sociedad y mucho más.

Su problemática deriva directamente de la naturaleza y pluralidad de las sociedades en estudio: las que son completamente analfabetas y anárquicas en las que predomina la tradición oral; aquellas en que la tradición oral ha evolucionado para preservar su pasado y transmitir su acervo cultural mediante verdaderas crónicas orales; las que poseen escritura y en las que sus peculiaridades se registraron por medio de extranjeros con diversos grados de interés y de intención. También del grado de desarrollo o de la duración y efectos del sometimiento colonial.

Igualmente del grado cuantitativo y cualitativo de las evidencias histórico-antropológicas disponibles; del espacio temporal seleccionado para la investigación; de la orientación teórica de los investigadores y naturalmente de las posibilidades materiales.”

Hasta aquí la definición. Es necesario volver a recordar que las definiciones de asuntos relacionados con las ciencias sociales son diferentes a las enunciadas en las ciencias exactas. En ciencias sociales una definición no podría pasar de ser una aproximación del fenómeno y un modo de irlo cercando, puesto que estos fenómenos no tienen una causa única y exacta ya que la conducta humana, así como la historia y la antropología, son multicausales y multifactoriales. De tal manera que una defini-

ción en ciencias sociales siempre es un ensayo definitorio. Y difícilmente tiene los alcances y la exactitud de un teorema.

Aun así, es indispensable el ensayo definitorio en las ciencias que nos ocupan, pues es un principio rector, de ordenación entre los objetos de estudio, los métodos y las teorías de abordaje de los mismos; es una labor que aspira al establecimiento de moldes y cánones de la disciplina en cuestión, para fines formales y estructurales de ella misma.

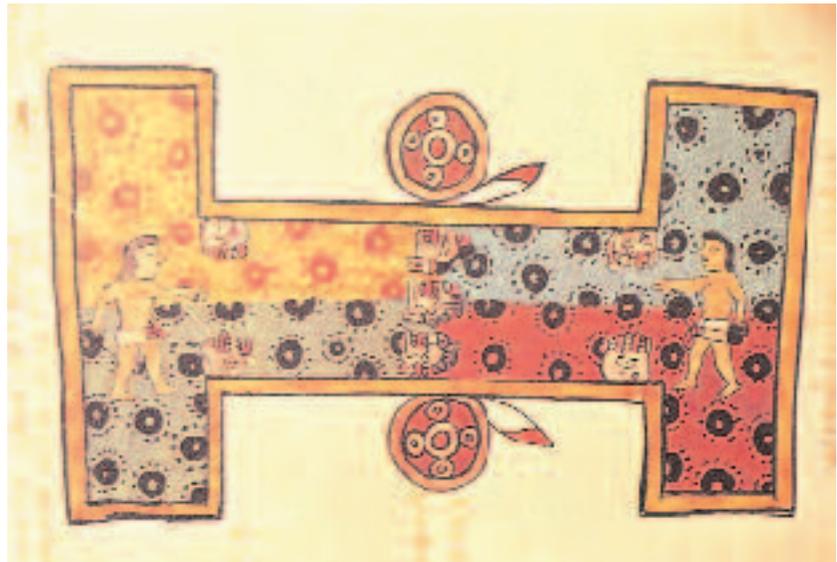
Martínez enuncia que la definición de la etnohistoria es una “explicación” de los hechos a través del tiempo; también, es el estudio de estos hechos (“explicación diacrónica”). Como explicación entonces, debemos entender la declaración o exposición de la etnohistoria como materia, “como doctrina o como texto” (según la Real Academia), con palabras claras y poniendo ejemplos, con objeto de que se haga más perceptible. Al mismo tiempo es una explicación de los hechos que ocurren al mismo tiempo, se entiende, en diversos puntos o lugares, lo que obliga a una observación comparativa (“explicación sincrónica”). Pero estas dos instancias explicativas lo son “de la cultura del hombre y de las sociedades”.

No podemos entrar aquí en una discusión sobre la naturaleza de la cultura, por razones de espacio. Simplemente es útil repetir que no se refiere la cultura como los dones llamados superiores de la inteligencia y talento humanos, sino con la otra versión, la antropológica, que entiende la cultura como la herencia social, no biológica, del hombre: objetos, instituciones y costumbres.

Si bien es la explicación de la cultura, ésta es hecha diacrónica y sincrónicamente, condición *sine qua non* de la disciplina etnohistórica, la que no se aparta nunca de la diacronía o de la sincronía (a diferencia de la antropología o de la historia, que lo hace la mayoría de las veces, ya de una o de otra forma).

Observemos que, de entrada, esta definición se inclina por el modo de la universalidad de la disciplina como totalidad, es decir, como apta para el estudio de todas las sociedades, en todas las fases de su desarrollo.

A este punto, el enfoque es problemático: la inmensa mayoría de los estudios etnohistóricos ha estado relacionada con



Una cancha de juego de pelota sagrada: Teotlachco, con sus anillos marcadores a los lados, apuntalados por cuchillos de sacrificio. *Códice Tudela*, página 67.

Etnohistoria es una explicación de los hechos que ocurren al mismo tiempo, se entiende, en diversos puntos o lugares

sociedades preliterarias, colonizadas, no occidentales; nunca hemos visto uno referido a sociedades europeas. Lo que no eliminaría, desde luego, que puedan aparecer en el futuro.

Pero hemos de señalar también que más adelante el propio autor contradice a esas aseveraciones de arranque en su definición, pues señala que la disciplina “tiene por objeto la reconstrucción histórico-cultural de los grupos indígenas autóctonos independientes, de los grupos indígenas sometidos al poder colonial, de grupos con cultura tradicional y de grupos modernos marginales y de sus relaciones con los demás grupos con los que conviven”.

Esto es extremadamente interesante. La etnohistoria, desde esta perspectiva no podría estudiar a Italia, por ejemplo, que no tuvo a otro grupo que llegara del exterior a escribir su historia; que no es país que veamos genéricamente como colonizado, ni careció de escritura. Pero si en el mismo párrafo la definición prevé que la etnohistoria puede estudiar no sólo a grupos indígenas independientes o sometidos al poder colonial, sino también a “grupos modernos marginales”, bien podría entonces la etnohistoria estudiar por ejemplo a grupos de obreros de las distintas regiones italianas, o mexicanas. Pero repetimos que no se han hecho dichos estudios y que por lo tanto tales

Se sabe que explicar la naturaleza de los fenómenos culturales es una empresa intelectual que no ha podido ser cumplida del todo

grupos han quedado fuera de los intereses etnohistóricos, al menos hasta hoy.

Por lo demás, queda con las manos libres la posible argumentación de que Italia también es autóctona y en diversos momentos sometida parcialmente por extranjeros, por ejemplo, por españoles en Nápoles y Sicilia, al mismo tiempo que los mesoamericanos eran invadidos por España. Estas instancias, no consideradas, enriquecerían los términos de la definición que estamos analizando, aun al nivel ilustrativo e inclusivo de sus propias declaraciones.

A continuación viene una tentativa de este autor por problematizar, a escala fenomenológica y filosófica, sus categorías de aproximación, pues declara que la disciplina es “una premisa para la explicación de la naturaleza de los procesos culturales operados en las sociedades o grupos sujetos de estudio a través del tiempo, con apoyo en un momento de partida, presente o cercano, que se analiza hacia atrás o viceversa, mediante dos análisis ineludibles, el cultural y el histórico, en forma conjunta [más el manejo de] las dos dimensiones temporales”.

Se sabe que explicar la naturaleza de los fenómenos culturales es una empresa intelectual que no ha podido ser cumplida del todo. Y mucho menos la naturaleza de los fenómenos culturales “a través del tiempo”. Se han explicado las características de determinada cultura y en ello la etnografía ha jugado un papel protagónico. Pero explicar su naturaleza implica una acción incumplida. Al menos desde la perspectiva de la antropología. Hay aquí pues una preocupación y una propuesta de un gran valor. A menos que aceptemos que el perfil de la cultura es solamente circunstancial.

La contradicción fundamental que atraviesa a lo largo de esta –no obstante– importante definición, termina por consolidarse cuando se dice que “su problemática deriva [...] de la naturaleza y pluralidad de las sociedades en estudio”. Las analfabetas y anárquicas con predominio de tradición oral; las que, con tradición oral, preservan pasado y cultura con “verdaderas crónicas orales”; (y aquí viene la oscura contradicción) “las que poseen escritura y en las que sus peculiaridades se registraron por medio de extranjeros”.

No es del todo fácil extraer de aquí a qué sociedades se refería el autor. La frase es naturalmente oscura. Sociedades que posean escritura no suelen, ni lo necesitan, registrar sus peculiaridades por medio de extranjeros. A menos que se refiera a sociedades con escritura no-alfabética, que son incapaces de consignar con detalle las peculiaridades de su propia historia. Pero entonces resultarían externas al campo de estudio de la et-

nohistoria todas aquellas sociedades con escritura alfabética y cuyas peripecias no fueron narradas por extranjeros. Siendo que antes se dijo que la disciplina también estudia “grupos modernos marginales”, los cuales siempre están integrados en sociedades con escritura con que narran, ellos mismos, su propia historia.

Pero se dijo que la problemática de la disciplina deriva de la naturaleza y pluralidad de las sociedades.

Primero, si se enfatiza que es interés de la etnohistoria la naturaleza de las sociedades, hay ya una exclusión de sociedades, en virtud de una tipificación de las mismas; de hecho, a continuación del párrafo se señalan esos tipos de sociedades. A más de ello, se agrega que dicha problemática deriva también de la “pluralidad” de las sociedades. Una sociedad aceptada como “plural” puede ser la mexicana; pero por lo común, no la alemana anterior a la segunda gran guerra, aunque la oposición étnica en ella haya jugado en la refriega el papel conocido comúnmente.

De todas maneras, en la propia naturaleza de la contradicción observada en esta definición está la gran problemática del objeto de estudio de la etnohistoria, que desde luego no está despejada por completo; al revés, mantiene hasta hoy sus incógnitas y su interés teórico.

La condición y el modo “universal” de la etnohistoria sigue siendo pues el asunto nodal que promueve o genera dudas en el objeto mismo de estudio de la disciplina. ¿Debe o no estudiar solamente sociedades colonizadas? ¿Haciéndolo, en realidad pierde universalidad? Estas cuestiones se han respondido ya, indirectamente, a lo largo de este artículo. También está en el centro de las preocupaciones y previsiones de autores contemporáneos. Veamos este resumen hecho por Tavárez (2001) y Smith de varios especialistas tanto mexicanos como estadounidenses que se esforzaron por dar respuesta al problema: La etnohistoria “intenta analizar y reconstruir las estructuras sociales y culturales de grupos étnicos que entraron en contacto con los poderes europeos entre los siglos XV y XIX”.

El problema pues, ha estado implícito en todas las tentativas definitorias de la disciplina. Al grado de que es posible agregar deductivamente, y sin contradecir los fondos teóricos subyacentes en la mayoría de ellas, que la etnohistoria estudia sociedades autóctonas preliterarias, que fueron conquistadas por occidente; colonizadas por tanto; pero también a todas las sociedades europeas en el momento y situación en que interactuaron con las primeras; y a esa interacción que generó una secuela cultural distinta, creadora de una nueva realidad sociocultural, de magnitudes e importancia universales.

## Bibliografía

- Adams, Richard N., (1962), “Ethnohistoric research methods: some Latin American Features”. *Ethnohistory*, 9; 179-205, Amherst, N.Y.
- American Society for Ethnohistory, (2002), internet <http://ethnohistory.org/journal.html>.
- Carrasco, Pedro, (1975), “Sobre la etnohistoria mesoamericana”, *I Congreso español de antropología. Actas*, vol. II, Sevilla.
- Cohn, Bernard S., (1968), “Ethnohistory”, *International encyclopedia of the social sciences*, vol. 6, pp. 440-448, MacMillan.
- Hobsbawm, Eric, (1998), *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, p. 26.
- Hudson, Charles, (1975), “Folk history and ethnohistory”, *Ethnohistory*, vol. 13, núms. 1, 2, pp. 52-71, *apud* Alfredo Jiménez Núñez, “Sobre el concepto de etnohistoria”, Primera reunión de antropólogos españoles, Universidad de Sevilla, España, p. 93.
- Jiménez Núñez, Alfredo, “El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana”, *Revista española de antropología americana*, núm. 7, p. 168.
- Martínez Marín, Carlos, (1976), “La etnohistoria: un intento de explicación”, en *Apuntes de etnohistoria*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, época 1, núm. 1, México.
- Sturtevant, William C., (1966), *Anthropology, History, and Ethnohistory*, núm. 13, págs. 1-51, Nueva York.
- Tavárez, David Eduardo, (otoño de 2001), “La etnohistoria en América: crónica de una disciplina bastarda”, *Desacatos, Revista de antropología social*, núm. 7, p. 12, CIESAS.

---

**Luis Barjau Martínez** es director de etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Obtuvo su maestría en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México y la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Realizó estudios superiores en sociología en la Università Degli Studi di Roma. Es catedrático de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. En 1996 recibió el premio Juchimán de Plata en Ciencias y Tecnología por la Universidad Benito Juárez Autónoma de Tabasco.