

Los historiadores y la diversidad social*¹

Dr. Juan Pedro Viqueira
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de México

1. Sócrates y las abejas

En el diálogo que lleva su nombre, Menón le pregunta a Sócrates si la virtud se aprende, si se puede ejercitar o si, por el contrario, es un don natural. Como es común en los diálogos platónicos, Sócrates no ofrece respuesta alguna a las inquietudes de su interlocutor: a través de un diálogo en el que le lanza preguntas y reflexiones críticas, se propone, en cambio, encaminarlo, sino hacia la respuesta correcta, por lo menos hacia la manera adecuada de plantear el problema. Así, para empezar, Sócrates asegura de manera contundente que ignora qué es la virtud y que, por lo tanto, le es imposible saber cómo se adquiere. Menón, sorprendido por tal afirmación, responde describiendo con cierto detalle las virtudes propias de los hombres y las, muy distintas, de las mujeres, y añade que no le sería difícil decir cuáles son las que corresponden a cada actividad y a cada edad. Es ahí a dónde Sócrates pretendía llevarlo: con una fina ironía, se alegra de que, tras haber buscado lo que es la virtud, hayan tenido la suerte de encontrarse con todo un enjambre de virtudes, y añade maliciosamente:

Pero sirviéndome de esta imagen, tomada de los enjambres, si habiéndote preguntado cuál es la naturaleza de la abeja, y respondídomé tú que

* Publicado originalmente en *Istor*, 63, Invierno de 2015, pp. 75-110.

¹ Este texto se escribió originalmente como parte del proyecto dirigido por el Dr. Guillermo "Historia: fin de siglo" y, como tal, aparecerá publicado en el libro del mismo nombre que coordina. Agradecemos su gentil autorización para darlo a conocer previamente en esta revista.

hay muchas abejas y de muchas especies, qué me hubieras contestado si entonces te hubiera yo dicho: ¿Es a causa de su calidad de abejas por lo que dices que existen en gran número, que son de muchas especies y diferentes entre sí? ¿O no difieren en nada como abejas y sí en razón de otros conceptos, por ejemplo, de la belleza, de la magnitud o de otras cualidades semejantes? Dime, ¿cuál hubiera sido tu respuesta a esta pregunta?

MENON.—Diría que las abejas, como abejas, no difieren unas de otras.

SOCRATES.—Y si yo hubiera replicado: Menón, dime, te lo suplico, en qué consiste que las abejas no se diferencien entre sí y son todas una misma cosa, ¿podrías satisfacerme?

MENON.—Sin duda.

SOCRATES.— Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque haya muchas y de muchas especies, todas tienen una esencia común, mediante la que son virtudes; y el que ha de responder a la persona que sobre esto te pregunte, debe fijar sus miradas en esta esencia, para poder explicar lo que es la virtud [...].²

Este razonamiento, conocido entre los filósofos como el "argumento de Menón", es a primera vista contundente en su sencillez y claridad: todas las abejas —sean del tipo que sean, tengan las características que tengan— tienen en común el hecho de ser abejas. Sin embargo, escudriñando el diálogo con algo más de detenimiento, se descubre un hiato: la categoría de "abeja" se da por supuesta. Ninguno de los dos interlocutores se plantea pregunta alguna del tenor siguiente: ¿por qué tantos y tan diversos insectos han sido clasificados como abejas?; ¿qué caracteres comunes poseen para que se les haya incluido en dicha clase?; ¿esta clasificación es correcta?; ¿o habría, por el contrario, que separar a los diversos insectos llamados comúnmente "abejas" en varias categorías o incluso clasificar a algunos de éstos junto con otros insectos denominados "avispas" o "abejorros", por dar un ejemplo?; ¿habrá una única forma correcta de agrupar a esos insectos de características tan variadas?; ¿o, por el contrario, pueden ser muchas las formas de clasificarlos según los interés intelectuales o los objetivos prácticos que cada persona persiga?

² Platón, *Diálogos*, "Menón o De la virtud", p. 206.

Más que suponer que Platón no percibió esta laguna en la argumentación, pienso que no buscó colmarla porque las preguntas que hemos esbozado tenían para él una respuesta clara que habría de exponer en otros diálogos. En efecto, para el filósofo griego, todo aquello que vemos en la naturaleza no es sino una pálida sombra que proyecta una fogata no de la realidad misma, sino de unas copias burdas de ésta, como explicó en la alegoría de la caverna, que aparece en el diálogo de "La república".³ Para Platón, las ideas —las categorías, diríamos nosotros— son mucho más reales, más verdaderas, que la infinidad de objetos o seres vivos que pululan en este mundo. La idea de abeja es anterior en el tiempo y tiene un grado de realidad infinitamente más grande que todas y cada una de las abejas existentes.

Lógicamente, para Platón, la forma adecuada de conocerlas no consiste en estudiar sus múltiples y diversos rasgos para luego describirlos en detalle —como Menón pretendía hacer con las virtudes—, sino en despertar, a través del razonamiento, el recuerdo que subsiste en nosotros de esas esencias primordiales. Eso es, justamente, lo que, en el mismo diálogo de Menón, Sócrates busca hacer con aparente éxito con el esclavo de su interlocutor al llevarlo paso a paso a dibujar un cuadrado cuya superficie sea el doble de uno anterior. El conocimiento, nos dice Platón, es innato: aprender no consiste en introducir conocimientos en un alma que carece de ellos, sino en ejercitar una facultad que ya existe en ésta con la finalidad de despertar el recuerdo de aquellos saberes que los dioses han puesto en nosotros. El conocimiento es posible porque el alma humana participa en algún grado en lo divino, en el logos que lo regula todo.⁴

2. Porfirio y los universales

No todos los filósofos de la antigüedad estaban tan seguros como Platón de la anterioridad de las categorías con respecto a la diversidad y multiplicidad de los objetos, seres vivos y sentimientos que se agrupan en éstas. Pero el debate sobre la realidad de las ideas sólo se volvería el eje central de la

³ Platón, *Diálogos*, "La república o de lo justo", pp. 551-554.

⁴ Platón, *Diálogos*, "Menón o De la virtud", pp. 214-217.

filosofía occidental muchos siglos después. Además, paradójicamente, esta polémica tomó como punto de partida el planteamiento que hizo Porfirio en su introducción a las *Categorías de Aristóteles* con el fin explícito de no abordarlo en vista de que era consciente de que era un problema sumamente arduo: "profundo" lo calificó él.⁵

Porfirio, quien nació en el territorio de la actual Siria hacia el año de 233, tras estudiar en Atenas, se mudó a Roma en el año de 263 para seguir las enseñanzas de Plotino, el filósofo neoplatónico que buscó conciliar el racionalismo con el misticismo. Sin embargo, cinco años después, se retiró a Sicilia para curarse —dijo— de su atracción por el suicidio, aunque todo indica que las diferencias que habían surgido con su maestro también pesaron en su decisión. Plotino, en efecto, había lanzado un ataque feroz en contra de Aristóteles, especialmente en contra de su teoría de las categorías. Porfirio, en cambio, la juzgaba de enorme valor y, de hecho, durante su retiro, se dedicó a escribir varias exégesis de las obras de Aristóteles, entre ellas *Isagoge*, que es una introducción al libro de las *Categorías*. El proyecto filosófico de Porfirio consistía en unificar los pensamientos de Platón y Aristóteles con el fin de forjar las herramientas intelectuales necesarias para combatir al cristianismo en plena expansión. Así, lógicamente, el planteamiento de Porfirio abría las puertas a una conciliación entre la teoría de las ideas de Platón y la de las categorías de Aristóteles.

En *Isagoge*, Porfirio se proponía explicar lo que eran para Aristóteles el género, la diferencia, la especie, lo propio y el accidente. Pero antes de abordar su tema central, precisó que no desarrollaría el problema de la existencia de las categorías.⁶ Sin embargo, el simple hecho de plantearlo suponía, inevitablemente, insinuar por qué caminos debería buscarse su solución, dado que como es bien sabido toda pregunta condiciona las posibles respuestas que se le puedan dar. Tan es así que muchas revoluciones intelectuales han surgido no tanto de respuestas novedosas, sino del abandono de viejas preguntas y de su reformulación radical. Porfirio planteó las preguntas que no pensaba desarrollar en

⁵ Porphyre, *Isagoge*, p. 1.

⁶ Véase al respecto la excelente introducción de A. de Libera, "Introduction", pp. I-XXXVIII.

forma de tres alternativas. El hecho de que la segunda y la tercera alternativa sólo resulten pertinentes si se responde de una forma determinada a la pregunta anterior permite intuir las respuestas de Porfirio a las dos primeras preguntas. Estas tres preguntas fueron: ¿Existen realmente las categorías o son meros conceptos? Y si existen, ¿son corpóreas o incorpóreas? Y en este último caso, ¿existen independientemente de los objetos que percibimos o guardan alguna relación con éstos?⁷

El debate que Porfirio aplazó estallará, revelando su enorme potencial intelectual, a finales del siglo XI a raíz de la traducción al latín de su libro y del comentario que Boecio había hecho de éste a principios del siglo VI. No es imposible que el embrollo teológico de la Santísima Trinidad —¿son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, una única substancia?— le haya aportado una nueva actualidad a la cuestión aristotélica de la sustancia y de la forma, o si se prefiere al de la causa material y de la causa formal, como se acostumbraba escribir en el Medievo.

El hecho es que, paradójicamente, las preguntas formuladas por Porfirio en su lucha por unificar el pensamiento helénico en contra de los seguidores de Jesús fueron reapropiadas por los teólogos y filósofos del occidente cristiano para dar lugar a la multiseccular disputa sobre los universales, ante la cual los pensadores se dividieron a *grosso modo* en dos bandos: unos, los realistas, pensaban que las categorías —los universales— eran anteriores a las cosas (*ante rem*); mientras que los otros —los nominalistas— aseguraban que eran posteriores a éstas (*post rem*). Retomando la primera pregunta de Porfirio, los primeros afirmaban la realidad de las categorías, que eran las que daban forma a los objetos del mundo; mientras que los segundos aseguraban que sólo eran meros conceptos nacidos del trabajo de abstracción de los hombres sobre los objetos de la realidad sensible.

Este debate movilizó gran parte de los esfuerzos intelectuales de los filósofos y teólogos europeos hasta principios del siglo XV, dando lugar a profundas reflexiones sobre el lenguaje, que en el siglo XX inspirarían a los filósofos de la escuela analítica.⁸

⁷ Porphyre, *Isagoge*, p. 1.

⁸ Este es el tema del fascinante libro de A. de Libera, *La Querelle des universaux*, en el que nos hemos basado aquí.

La disputa medieval partía, sin embargo, de un malentendido al hacer de Aristóteles un defensor del nominalismo. Ciertamente, éste había rechazado rotundamente la existencia del mundo platónico de las ideas, mostrando su futilidad y sus contradicciones. Por una parte, había afirmado que la idea de la maldad —misma que tenía que existir dado que había muchos actos malintencionados— resultaba incompatible con la armonía que supuestamente debía reinar en el mundo de las ideas. Por otra parte, en un razonamiento algo tortuoso, se propuso demostrar que postular la existencia independiente de las ideas lejos de reducir la diversidad de lo existente —objetivo con el que parecía, pues, simpatizar—, no hacía sino multiplicarla en forma exponencial. En efecto, Aristóteles argumentó que, si la idea de hombre es una realidad que comparten todos los hombres singulares, debe existir una idea de aquello que comparten los hombres singulares con la idea de hombre. Luego debe de existir otra idea que corresponda a lo que tienen en común esas dos ideas y los hombres singulares; y así hasta el infinito. Es la tesis que se conoce como del "tercer hombre".⁹

Pero, a pesar de su crítica al mundo de las ideas, Aristóteles no dudaba en concederle a las categorías una forma de existencia más allá del lenguaje y del pensamiento:

Puesto que las cosas reales unas son universales y otras particulares — llamo universales a lo que es por su naturaleza predicable de varios y particular a lo que no; hombre, por ejemplo, es un universal y Calías, un particular—, necesariamente se enuncia que algo se atribuye o no, unas veces a un universal y otra, a un particular.¹⁰

Pero incluso más allá de esta inequívoca afirmación, el principio mismo de su teoría de las categorías mantiene intacta la dualidad platónica entre la apariencia y la esencia. Los distintos rasgos

⁹ Aristóteles, *Obras*, "Metafísica", Libro I, Cap. 9, "Refutación de la teoría de las ideas", pp. 926-930.

¹⁰ Aristóteles, "De Interpretatione", 7, 17a39-40, citado en francés en A. de Libera, *La Querelle des universaux*, p. 29. La traducción del francés es nuestra. Hemos preferido basarnos en una versión francesa ante la pobreza de la traducción al español que consultamos en Aristóteles, *Obras*, "Lógica —De la expresión o interpretación—", Cap. 7, pp. 260-261.

Sobre la ambigüedad de Aristóteles con respecto al problema de la existencia de los universales, véase el mismo libro de A. de Libera, *La Querelle des universaux*, pp. 29-34 y 67-82.

que es posible distinguir en las realidades sensibles guardan para este filósofo griego una clara jerarquía entre ellos: los hay que son meros "accidentes", que no afectan el ser profundo de las cosas y de los seres vivos (ser bajo o alto, delgado o grueso, rubio o moreno, en el caso de los seres humanos); otros que, a pesar de ser exclusivos —"propios", en la terminología de Aristóteles— de los que conforman una categoría (el hecho de reír, por ejemplo, que Aristóteles consideraba erróneamente como exclusiva de los hombres), no podían definir adecuadamente a ésta; y finalmente existe un rasgo —la diferencia específica— que permite separar correctamente en dos categorías distintas un grupo mayor. Así, por ejemplo, la razón era lo que distinguía a los hombres de los demás animales. Es obvio entonces que este rasgo distintivo corresponde a la esencia de la categoría que define.

De igual forma que Aristóteles, quien, a pesar de su oposición a la teoría de las ideas de Platón, no pudo escapar a la dualidad apariencia/esencia, muchos en nuestros días siguen pensando que la labor de la ciencia consiste en develar aquello que permanece invariable detrás de la engañosa diversidad que captan nuestros sentidos. Si bien, pocos afirmarían la existencia independiente de las ideas con respecto a los objetos de la realidad sensible, muchos sí se reconocerían en la postura realista moderada, tal y como la define Mauricio Beuchot:

La postura realista moderada consiste en postular universales como entidades mentales que corresponden a propiedades inherentes de las cosas.¹¹

Sin embargo un ejemplo tomado de la vida cotidiana nos permitirá poner en duda la supuesta correspondencia entre las propiedades de las cosas y las categorías a través de las cuales las aprehendemos: me refiero a los colores.

¹¹ M. Beuchot, *El problema de los universales*, p. 8.

3. Los antropólogos y los colores

"Sobre gustos y colores no discuten los doctores".¹²

Proverbio español

Hoy sabemos que los colores que percibimos en los objetos provienen de las longitudes de las ondas electromagnéticas que éstos reflejan. Así un objeto rojo es un objeto que no absorbe las longitudes de onda de la luz visible que percibimos y calificamos como rojas. A pesar de que la longitud de las ondas electromagnéticas puede adquirir cualquier valor en una escala continua, nuestros ojos sólo perciben un intervalo muy pequeño (que es el que denominamos luz), y al interior de éste, sólo distinguimos un número limitado de "colores". Ciertamente esos colores los percibimos en matices distintos y, en algunos casos, nos cuesta trabajo señalar el límite exacto en el que termina un color y principia otro. Pero sea como sea, la ciencia ha dejado en claro que nuestra percepción discontinua de un número limitado de colores no tiene su origen en el fenómeno mismo.

Se puede pensar que esta forma de percibir ese reducido intervalo de las ondas electromagnéticas radica, entonces, en la constitución de nuestro órgano de la vista (la asociación ojos-cerebro). De hecho, en las retinas de nuestros ojos se encuentran bastones, que son los que nos permiten captar la intensidad de la luz, y tres tipos de conos, que son especialmente sensibles a una determinada longitud de onda (distinta para cada tipo de cono). Cuando la longitud de onda se aleja de ese valor máximo, su sensibilidad disminuye rápidamente. A estos tres tipos de conos, se les denomina respectivamente como azules, verdes y rojos, aunque vale la pena precisar que su mayor sensibilidad no coincide totalmente con la parte central del color cuyo nombre llevan. Los conos azules alcanzan su máxima sensibilidad en la franja entre el azul y el violeta. La máxima sensibilidad de los conos verdes sí corresponde bastante bien a la parte mediana de la franja que corresponde a ese color (tendiendo ligeramente hacia el amarillo). En cambio, los conos rojos son especialmente sensibles al amarillo que

¹² El proverbio español proviene del proverbio latino escolástico, "Gustibus et coloribus non est disputandum".

tira un poco hacia el verde. Malformaciones o daños en esos conos le impiden a las personas que las padecen distinguir "correctamente" los colores (es el caso, por ejemplo, de los daltónicos). Puede suceder incluso que una misma persona perciba los colores de manera distinta según si los ve con un ojo o con el otro. Con la edad además, se pierde a menudo la capacidad de distinguir los matices de los colores. Finalmente, cada especie animal posee un número distinto de conos, y algunas carecen de ellos, por lo que decimos que ven en "blanco y negro".

El asunto se complica todavía más porque las señales que captan los bastones y los conos son luego interpretadas por el cerebro (de hecho, las células fotorreceptoras son células neuronales), y como es bien sabido, el cerebro es extremadamente plástico y sensible a las experiencias y al aprendizaje, es decir a nuestra interacción con el mundo y con nuestros semejantes. No es ilógico, pues, que existan diferencias importantes en la manera en que interpretamos las variaciones en el espectro luminoso y en las categorías con las que las agrupamos. Así Newton afirmó que en el arco iris se podían reconocer siete colores diferentes: rojo, naranja, verde, azul, amarillo, violeta e índigo. A muchos les ha parecido artificial la distinción entre el violeta y el índigo, y se ha pensado incluso que la inclusión del índigo obedeció a que Newton estaba convencido de que el número de colores debía coincidir con el número de notas que componen una tonalidad mayor en el sistema temperado de la música europea (do, re, mi, fa, sol, la, si). Así, la propuesta canónica de Newton resulta ser un buen ejemplo de lo discutible que puede resultar contabilizar el número de colores en ciertos fenómenos físicos.

Por otra parte, en el listado de los siete colores de Newton, el lector occidental habrá echado de menos algunos como el café y el rosa, por no mencionar tres muy obvios: el blanco, el gris y el negro. Ello se debe a que el arco iris se forma de la descomposición (la difracción diferenciada) de la luz de acuerdo a su longitud de onda, y los otros colores que hemos mencionado resultan de la combinación de distintas longitudes de onda (así, el blanco es una combinación de todas las visibles) con la única excepción del negro, que es el producto de la absorción de casi todo el espectro visible de las ondas

electromagnéticas (por eso los objetos "negros" expuestos al sol se calientan más que los de otros colores).¹³

Desde mediados del siglo XIX, se viene discutiendo si pueblos distintos podrían tener percepciones diferentes de los colores o, para ser más precisos —porque parece imposible saber qué es lo que percibe una persona que no sea uno mismo—, si otros pueblos agrupan de forma distinta las variaciones de la longitud de onda del espectro de la luz visible. El debate surgió cuando los helenistas hicieron notar que en los poemas homéricos los nombres de los colores utilizados hacían referencia principalmente a su luminosidad (o brillo) y que no existía un término específico para el azul. Este debate, que se mantiene vigente hasta nuestros días, ha dado lugar desde entonces a la publicación de más de 3 000 textos. Además, rápidamente, esta polémica abandonó los estrechos límites de la historia europea, y los interesados en el tema empezaron a recopilar una información etnográfica de lo más abundante (aunque muy dispar) sobre el manejo de las categorías de color entre los distintos pueblos del mundo para saber si existían reglas universales al respecto o si dichas categorías eran particulares a cada grupo o, más precisamente, a cada lengua. Así, en este debate, los estudiosos de la Antigüedad clásica fueron cediendo su lugar a los antropólogos.¹⁴ De hecho, la discusión sobre la diversidad etnográfica en las formas de denominar los colores jugó un papel central en la formulación de lo que se conoce como la hipótesis Sapir-Whorf, es decir en la idea de que la lengua que hablamos determina nuestra visión del mundo.¹⁵

La dificultad, por no decir la imposibilidad, de comparar datos recopilados de acuerdo a criterios y en circunstancias muy disímiles por viajeros, misioneros y antropólogos en todo el orbe llevó a algunos a proponer que se siguieran siempre los mismos protocolos, usando una única prueba visual y

¹³ Estos últimos párrafos están basados en los artículos "Color" y "Arco iris", consultados en Wikipedia en las versiones en español, francés e inglés.

¹⁴ Sobre la historia del debate sobre los colores, véase la muy detallada y provechosa revisión que hace R. E. MacLaury, *Color and Cognition in Mesoamerica*, pp. 15-49.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 18-19. El autor señala que esa hipótesis debería ser conocida más bien como "el protocolo de Boas, dado que éste fue el primero en formularla".

recopilando exclusivamente los nombres de los colores "primarios". La prueba más utilizada hoy en día se basa en el sistema tridimensional de color de Munsell, creado en 1915, y en el cual se distinguen los colores de acuerdo a tres variables: su longitud de onda, su luminosidad y su grado de saturación. En realidad, la prueba usada por los antropólogos, el llamado cuadro de colores de Munsell, se limita a dos variables: la longitud de onda y el grado de saturación. La tabla se compone de varios pequeños recuadros de colores ordenados horizontalmente según su longitud de onda y verticalmente según su grado de saturación. Esta tabla permite plantear tres preguntas diferentes al sujeto estudiado, cuyas respuestas pueden ser fácilmente codificadas en forma de cuadros para facilitar su comparación: 1) ¿Cuántos colores "primarios" distingue en la tabla? ¿Cuáles son los recuadros que corresponden a cada uno de los colores "primarios" que ha reconocido? ¿Cuáles son los recuadros que mejor representan cada uno de los colores reconocidos?

A pesar de la enorme diversidad de respuestas que las personas del mundo entero dan a esta prueba, el relativismo lingüístico no es la única posición que se defiende en el campo de la antropología de los colores. De hecho, el libro más famoso y citado, el de Brent Berlin y Paul Kay, *Basic Color Terms*, defiende desde el subtítulo —*Their Universality and Evolution*—una postura universalista, ciertamente algo *sui generis*. Los autores, tras estudiar un enorme número de casos, llegan a la conclusión de que gran parte de la diversidad existente en la denominación de los colores puede reducirse a una simple escala evolutiva: los pueblos más primitivos reconocen solamente el negro y el blanco. A medida que los hablantes requieren, por razones prácticas, hacer distinciones más finas, aparecen nuevas categorías básicas de color: primero el rojo, después el verde (que al principio incluye nuestro azul) o el amarillo. Más adelante, se empieza a separar el verde del azul, y así sucesivamente hasta alcanzar nuestros once colores básicos.¹⁶ Huelga decir que esta propuesta desató innumerables críticas, entre otras razones por la pretensión de ubicar a las lenguas en una escala evolutiva, aunque estuviese limitada al manejo de los colores.

¹⁶ B. Berlin y P. Kay, *Basic Color Terms*, pp. 14-45.

Sin embargo, la polémica ha dejado en claro ciertos aspectos de gran interés. Las formas de dividir el espectro luminoso (y su grado de saturación) no parecen ser tan diversas y arbitrarias como se podría pensar. Es común que muchas lenguas tengan un único término para designar el verde y el azul, y que otras consideren como un único color el amarillo y el naranja. A la hora de tener que elegir el cuadro más representativo de cada uno de los colores básicos, las respuestas tienden a converger en ciertas zonas del cuadro de Munsell. Además las divergencias —cuando el número de colores básicos es el mismo— no son más grandes entre personas de pueblos o lenguas distintas, que entre individuos de un mismo pueblo o de una misma lengua.¹⁷ A pesar de la existencia de estas regularidades, se han reportado algunos casos extremos muy notables. Así, unos indios del Brasil —los Karajá— clasifican como amarillo una amplísima área del cuadro de Munsell que nosotros —aunque a estas alturas del debate en el que las diferencias al interior de los hablantes de una misma lengua han salido a relucir, debería de abandonar el uso de la primera persona del plural y hablar en términos puramente personales— calificaríamos como naranja, verde, azul y violeta.¹⁸ Finalmente, aunque se debate si se trata realmente de términos de colores "básicos", algunas lenguas tienen dos palabras simples que les permiten diferenciar lo que para nosotros son matices del azul.¹⁹

Después de este breve repaso sobre los estudios en antropología de los colores, queda claro que si bien la denominación de los colores en las diferentes lenguas no parece ser totalmente arbitraria (hay coincidencias relativas importantes y configuraciones que se repiten muy a menudo), sí las podríamos calificar de convencionales. Es probable, pues, que las categorías de color sean el resultado de una dialéctica entre nuestra constitución física y la sociedad —o más precisamente la lengua— en la que nos hemos criado, sin dejar a un lado las diferencias meramente personales a la hora de elegir el recuadro más representativo de cada color y de trazar sus límites exactos. Lo que sí es seguro es que las categorías de colores no le deben nada al fenómeno físico en sí mismo —que no admite soluciones de

¹⁷ M. A. Webster y P. Kay, "Individual and Population Differences in Focal Colors".

¹⁸ T. Regier, P. Kay y N. Khetarpal, "Color naming and the shape of color space", p. 890.

¹⁹ R. E. MacLaury, *Color and Cognition in Mesoamerica*, pp. 419-429.

continuidad—, les pese a los defensores del realismo, incluso en su vertiente moderada. Será por eso que los doctores nunca discuten de colores.

Aunque la antropología de los colores nos ha llevado, pues, a posiciones muy alejadas de los grandes filósofos de la Grecia antigua, esta disciplina no escapa por completo a la búsqueda de invariantes, a la reducción de la diversidad existente a un número limitado de principios. La propuesta de recurrir a una prueba visual única y de limitarse a los colores básicos la arrojó inevitablemente a los brazos de Platón. En efecto, no olvidemos que en la vida diaria las personas se refieren a los colores de los objetos, de los seres vivos, de la vegetación, del mar y del cielo, y no sólo a los que se ven en recuadros entintados en papel. Y además lo hacen sin limitarse —sea cual sea la lengua que hablen— a los términos básicos (de hecho, valdría la pena preguntarse porque se excluyó de nuestros términos básicos de color al índigo, tan querido por Newton, a pesar de que se compone de una única palabra) y recurriendo a la amplísima gama de vocablos que denotan matices (rosa mexicano, azul rey, etcétera). El artículo de George Collier —un *out sider* de esta especialidad antropológica— sobre las categorías de color en el pueblo de lengua tzotzil de Zinacantán es un buen ejemplo de que otra manera de abordar el problema de los colores es posible. Aunque el autor recurre a ciertas pruebas estándares de la disciplina, también muestra a sus conocidos zinacantecos los cuadros de colores de uno en uno (no en la tabla de Munsell), eligiendo colores similares, para así forzarlos a recurrir al rico vocabulario del tzotzil para denominar los matices de un mismo color.²⁰

4. Los sociólogos y las encuestas

Si las categorías no corresponden a propiedades inherentes de los fenómenos que se busca estudiar, la elección —o más precisamente la construcción— de aquellas a las que se recurre se transforma en un aspecto crucial de toda investigación que pretenda tener un mínimo de rigor. El uso de

²⁰ G. A. Collier, "Categorías del color en Zinacantán", pp. 424-431.

ciertas categorías, con exclusión de otras, puede alterar radicalmente las conclusiones a las que se llega. Unos pocos ejemplos nos ayudarán a entender esto.

Empezaré por un caso, especialmente significativo, del que tuve noticias hace muchos años por el célebre diario francés *Le Monde*. Se había levantado una encuesta para comparar la criminalidad entre franceses e inmigrantes. El resultado de ésta mostraba, de manera supuestamente "científica", que los inmigrantes cometían proporcionalmente muchos más delitos y crímenes que los franceses, una conclusión que tenía todo lo necesario para proporcionar argumentos contundentes a la extrema derecha, partidaria de cerrar las fronteras del país y de propiciar, de una manera u otra, el regreso a sus países del mayor número de extranjeros radicados en Francia. Sin embargo, cómo lo hicieron notar varios demógrafos y sociólogos, la encuesta adolecía de un grave problema de diseño. Desde hacía mucho tiempo se sabía que los índices de criminalidad varían fuertemente en función del sexo, de la edad y de la condición socio-económica de la población estudiada. En promedio, las mujeres cometen muchísimos menos delitos que los hombres. De igual forma, es mucho más probable encontrar delincuentes entre los jóvenes que entre los niños, adultos y ancianos. Finalmente, los pobres tienen también más probabilidades de ser arrestados y condenados. Los inmigrantes, justamente, eran en su gran mayoría varones, jóvenes y pobres. Si se volvían a calcular las tasas de criminalidad, agrupando los datos por sexo, edad y condición socio-económica, las diferencias entre inmigrantes y franceses dejaban de ser significativas. Sencillamente, las categorías "inmigrante" y "francés" no tenían ninguna relevancia en un estudio sobre criminalidad. Por el contrario, su uso llevaba a proponer conclusiones totalmente erróneas.

A un problema similar nos enfrentamos en el año de 1998 cuando el Instituto Federal Electoral (IFE) nos solicitó llevar a cabo una investigación sobre las elecciones en Los Altos de Chiapas —más específicamente en el 05 distrito federal electoral de Chiapas, que cubre una parte muy importante de

esa región—. ²¹ Se trata de un distrito en el que, con la única excepción de San Cristóbal de Las Casas, todos los demás municipios son habitados casi exclusivamente por indígenas. Fuera de la ciudad alteña, el municipio que cuenta con el porcentaje más bajo de hablantes de alguna lengua mesoamericana es Pantelhó en el que "sólo" el 93.6% de sus pobladores hablan ya sea el tzotzil, ya sea el tzeltal.

En aquellos años —a raíz del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)—, en los medios de comunicación y en los espacios académicos, se debatía acaloradamente sobre si las elecciones podían arraigar entre los indígenas o si éstos contaban con otras formas de democracia más acordes a su cultura y que, por ello, se debían respetar. Parecía lógico, por lo tanto, contrastar el comportamiento electoral de los municipios de mayoría indígena con el de aquellos en los que predominaba la población mestiza. La profunda polarización territorial entre el Chiapas indígena y el Chiapas mestizo —son muy pocos los municipios en los que ambos grupos se encuentran relativamente equilibrados en términos demográficos— facilitaba la comparación y parecía otorgarle una mayor solidez metodológica. Un primer indicador a tomar en cuenta en esa comparación era, obviamente, la participación electoral.

Tras las elecciones de ese año realizamos dicho cálculo. En los municipios mestizos, la participación electoral había sido en promedio de un 47%, mientras que en los municipios indígenas había sido ligeramente inferior: el 44.1% de los electores inscritos en el padrón nominal habían acudido a votar. La reducida diferencia ponía en duda la tesis de la diferencia específica radical de los indígenas ante las elecciones. Sin embargo, una duda nos asaltó: ¿tenían realmente algún sentido esos promedios? Entre los municipios indígenas, había algunos con unas tasas de participación altísimas como Ocoatepec (80.4%), Tapalapa (79.7%), Pantepec (76.3%) y Sitalá (73.5%). Otros, en cambio, se caracterizaban por su escaso interés en esas elecciones: Ocosingo (26.4% de participación), Chalchihuitán (27.1%) y El Bosque (34.2%). En los municipios predominantemente mestizos, encontrábamos la misma disparidad.

²¹ Los principales resultados de esta investigación se publicaron en el libro J. P. Viqueira y W. Sonnleitner (Coordinadores), *Democracia en tierras indígenas*. Salvo que se indique lo contrario, todos los ejemplos están tomados de este libro.

Al recurrir a las categorías de indígenas y de mestizos —que sin duda alguna desempeñan en Chiapas un papel de primera importancia en las relaciones sociales de cada día— en un estudio de carácter electoral —aunque fuera con la intención de relativizar su oposición—, ¿no estábamos internándonos en un callejón sin salida? ¿No estábamos condenados a quedarnos en un nivel extremadamente superficial? ¿No sería preferible olvidarnos de esas categorías y construir, sin *a priori* alguno, una geografía electoral lo más detallada posible, tomando como hilo conductor las tasas de participación y los porcentajes obtenidos por los distintos partidos políticos a lo largo de las últimas elecciones, y sólo después intentar agrupar los municipios (o incluso todavía mejor las secciones electorales) que tenían comportamientos parecidos, para luego interrogarnos sobre el origen de esas similitudes?

Esta segunda vía resultó ser mucho más fructífera. Por una parte, aparecieron dos regiones, bastante distantes la una de la otra, en las que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) venía perdiendo rápidamente el apoyo de los electores en provecho del Partido de la Revolución Democrática (PRD), o más excepcionalmente del Partido del Trabajo (PT): la primera se encontraba en el norte del estado, en la zona fronteriza entre hablantes de tzotzil y de zoque; y la otra, en el sureste y abarcaba los municipios de Las Margaritas, La Independencia y La Trinitaria. A pesar de su lejanía, las dos regiones tenían en común una fuerte presencia de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), que había jugado en ambas un papel relevante en las luchas agrarias. A diferencia de otras organizaciones campesinas independientes, la CIOAC se había caracterizado por su cercanía con los partidos de izquierda y por su interés en participar en los comicios, tanto para apoyar a sus aliados como para intentar obtener para sus dirigentes cargos de elección popular, especialmente los de los ayuntamientos. Un aspecto muy interesante era que las dos regiones con fuerte presencia de la CIOAC abarcaban tanto municipios de mayoría indígena —a veces de lenguas distintas—, como municipios de mayoría mestiza.²²

²² Un análisis más detallado de este caso, se encuentra en W. Sonnleitner, *Elecciones chiapanecas*, pp. 146-150.

Por otra parte, al analizar con detenimiento los resultados electorales, aparecían algunos municipios —y el fenómeno era todavía más notable, si el análisis descendía hasta el nivel de las secciones electorales— en los que el PRD había recibido una votación muy elevada en 1994, pero en los que después había prácticamente desaparecido. En cambio, en éstos, el abstencionismo había crecido de manera muy notable y en una magnitud muy similar a la de la votación que habían obtenido los candidatos del PRD en 1994. Este fenómeno no era difícil de interpretar: se trataba de municipios —y de secciones electorales— con fuerte presencia del EZLN. En efecto, en 1994, el subcomandante Marcos había expresado su apoyo a los candidatos del PRD a presidente de la república —Cuauhtémoc Cárdenas— y a gobernador —Amado Avendaño—, y las bases del EZLN habían votado masivamente por ese partido. En cambio, a partir de los comicios siguientes —los de 1995—, el subcomandante había recomendado abstenerse. En 1997 los zapatistas quemaron, incluso, un gran número de casillas en su zona de influencia. Era posible, entonces, hacerse una idea de la permanencia o del declive del EZLN analizando la evolución de las tasas de participación electoral en dichos municipios y secciones. Aunque todas estas secciones se encontraban en los municipios de mayoría indígena, no conformaban una región homogénea. Por el contrario, constituían un archipiélago, rodeado de otras secciones en las que el PRI tenía una gran presencia, o, en más raras ocasiones, en las que el PRD (en realidad la CIOAC) contaba con una base importante de simpatizantes. Las rivalidades entre comunidades vecinas explicaban en parte las apuestas políticas tan disímiles. Además, el hecho de que en muchas comunidades los grupos políticos mayoritarios hostigaran a las minorías hasta expulsarlas acentuó todavía más los contrastes.²³

Sin embargo, había un caso —el del municipio de Zinacantán— que resultaba problemático. Su comportamiento electoral era similar al de las zonas zapatistas, pero era bien sabido que, en aquel entonces, la presencia del EZLN no era especialmente importante. Lo que explicaba esos resultados

²³ Además del nuestro libro, J. P. Viqueira y W. Sonnleitner (Coordinadores), *Democracia en tierras indígenas*, véase también, W. Sonnleitner, *Elecciones chiapanecas*, pp. 155-196.

electorales era una historia radicalmente distinta. Desde hacía un buen número de años, en el municipio existía una confrontación entre dos grupos distintos: uno encabezado por propietarios de camiones que controlaban el transporte de personas y mercancías en el municipio y otro que se definía como campesino. Originalmente, ambos grupos militaban en el PRI, pero en organizaciones distintas: los primeros en la Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM); los otros en la Confederación Nacional Campesina (CNC). Con la consolidación de los partidos de oposición, esta segunda facción abandonó el PRI y se afilió al PRD. Gracias a ello, los candidatos del PRD en las elecciones de 1994 llegaron en primer lugar en el municipio de Zinacantán. Temiendo que ese resultado se repitiera en las elecciones municipales que tendría lugar al año siguiente, el PRI decidió expulsar de su seno a los transportistas más odiados para así mejorar su imagen ante los electores. Los transportistas solicitaron, entonces, su ingreso al PRD, y este partido cometió el grave de error de aceptarlos entre sus filas. El resultado fue que, en 1995, muchos de los zinacantecos que habían votado por el PRD optaron por abstenerse como forma de protesta ante la decisión tomada por los dirigentes de este partido.

El caso de Zinacantán, que afortunadamente había sido estudiado en detalle en un artículo de George Collier, nos hizo comprender claramente los límites de nuestros análisis electorales.²⁴ No bastaba, pues, con abandonar las categorías *a priori* —como las de indígena o mestizo— para remplazarlas por otras surgidas de la comparación de los comportamientos electorales —las que nos habían llevado a agrupar los municipios con poca votación a favor del PRI y alta participación, por una parte y, por la otra, las secciones en las cuales la alta votación a favor del PRD en 1994 había sido desplazada por un elevado abstencionismo—, sino que era necesario enfrentarnos a los datos cuantitativos —los resultados electorales— de una manera radicalmente distinta a como lo hacen aquellos sociólogos y politólogos que los quieren utilizar para alcanzar la misma "cientificidad" y "objetividad" que supuestamente caracterizan el estudio de los fenómenos naturales. Había, en cambio, que concluir que el análisis riguroso de los datos cuantitativos no podía proporcionarnos certeras

²⁴ G. A. Collier, "Reaction and Retrenchment in the Highland of Chiapas in the Wake of the Zapatista Rebellion".

contendientes. Sólo nos permitía desechar afirmaciones poco fundamentadas y, sobre todo, plantear de manera más precisa problemas de investigación, que luego había que resolver recurriendo a otras fuentes propias de la antropología y de la historia (trabajo de campo, entrevistas, consulta de documentos de archivo), que además era necesario confrontar sistemáticamente entre sí. El análisis de los datos cuantitativos no era el camino seguro que nos llevaría a conclusiones más rigurosas, sino tan sólo el primer paso en un largo e incierto trayecto.

5. Los historiadores y los conceptos generales

Habrá quien piense que todos estos debates en torno a las categorías no atañen a los historiadores, argumentando que éstos —a diferencia de otros científicos— no se interesan en fenómenos generales, sino tan sólo en hechos particulares. Pero incluso si eso fuera cierto —que no lo pensamos—, el historiador no puede prescindir de miles de conceptos generales, tales como mercado, Estado, religión, guerra, centralismo, etcétera. De hecho, gran parte de los avances de la historiografía de las últimas décadas ha tenido su origen en la crítica de conceptos que proyectan de manera ingenua realidades presentes a tiempos pasados, enmascarando su originalidad, y desdibujando las diferencias existentes entre las instituciones, en las prácticas y en las creencias pretéritas, y las contemporáneas; en resumen, por llevar al historiador a cometer el pecado más grande que puede darse en su disciplina: el anacronismo.

Por otra parte, la definición de la historia como una ciencia de lo particular, de lo individual —como la que defendió Rickert con tanta pasión—²⁵ deja fuera de la disciplina a la mayoría de los campos que se practican hoy en día: la historia económica, la historia social, la historia de las ideas, la historia cultural y muchos otros, que se interesan por fenómenos colectivos. Parece mucho más acertada la propuesta de Paul Veyne, quien afirma que la historia se ocupa, no de lo particular, sino de lo

²⁵ H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*.

específico (aunque si quisiéramos mantenernos fieles a la terminología de Aristóteles, habría que decir que se ocupa de lo "propio"), de aquello que distingue una sociedad de otra, una época de otra.²⁶ Así, por ejemplo, el historiador interesado en la familia no se propone —como sí lo han hecho algunos antropólogos— encontrar una definición de ésta que sea capaz de abarcar todas las familias posibles, sino estudiar aquello que, en el lugar y el momento elegidos, es original y distintivo.

Finalmente el historiador, cuando busca dar cuenta de fenómenos colectivos, tiene necesariamente que delimitar su campo de estudio, definir y nombrar aquel conjunto de personas sobre las que va a centrar sus pesquisas; en resumen, se ve obligado a construir el sujeto colectivo cuya historia se propone narrar. Ello entraña muchos riesgos.

El amante de Clío puede fácilmente terminar por hipostasiar la categoría elegida y dotarla de atributos que sólo las personas poseen (conciencia, memoria, capacidad de decisión, etcétera). Puede también olvidar, o dejar de lado, todas las diferencias que existen entre los integrantes de cualquier grupo humano, se defina éste como se defina. Si la historia —como lo afirma Veyne— es el estudio de lo "específico", no puede quedarse a mitad camino, conformándose con mostrar lo que distingue un grupo de otro, sino que tiene que encontrar la forma de dar cuenta de las diferencias internas que existen al interior de éste.

Me parece que este propósito es el que puede explicar el fracaso de la historia de las mentalidades, después de haber suscitado tanto entusiasmo, y su rápida e indolora sustitución por la historia cultural. La historia de las mentalidades se proponía estudiar las representaciones mentales inconscientes que eran comunes a todas las personas de una sociedad en un momento dado y que orientaban sus comportamientos y sus acciones. Cualquier testimonio del pasado, sin que importara demasiado quién lo había elaborado y en qué circunstancias había sido producido, se volvía una fuente aprovechable para estudiar la mentalidad de la época. Sin embargo, esta visión tan uniformadora —después de haber producido grandes obras historiográficas— tuvo que enfrentar la crítica de los que,

²⁶ P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, pp. 70-99.

con razón, alegaron que toda sociedad estaba atravesada por divisiones y desacuerdos muy diversos, de tal forma que resultaba muy cuestionable postular la existencia de estas representaciones colectivas omnipresentes.²⁷ La historia cultural, sin abandonar los ámbitos de interés de la historia de las mentalidades —las actitudes ante el matrimonio, la sexualidad, el poder y la muerte; la vida cotidiana; las creencias religiosas— volvió a introducir las divisiones de clase —una curiosa revancha de la historia marxista sobre aquella que la había desplazado del mundo universitario—, de etnia y de sexo, aportando una visión más heterogénea y más rica de las realidades pasadas. Sin embargo, a menudo la búsqueda de las diferencias internas a toda sociedad se agotó ahí, y pocos han sido los que se han interrogado por la diversidad existente al interior de esas grandes divisiones sociales y menos aun los que se han ocupado de los casos en que personas pertenecientes a grupos sociales distintos comparten las mismas creencias y actitudes ante la vida. Así, hoy en día, el historiador tiene que seguir buscando el camino para poder dar cuenta de las diferencias que atraviesan cualquier grupo humano.

Por otra parte, la historia de las mentalidades legitimó la mala costumbre de forjar generalizaciones apresuradas —lugares comunes— que se dan por evidentes y que rara vez son cuestionados. Es de hecho curioso ver cómo algunos estudiosos del pasado recurren a innumerables documentos para dejar bien establecido un hecho particular y luego lanzan afirmaciones generales sobre una sociedad y una época sin sentir que deban ser fundamentadas en forma alguna. El problema de la generalización en la historia y en las ciencias sociales dista mucho de haber sido resuelto de manera satisfactoria.

Así, por dar un ejemplo muy simplista: nadie se sentiría escandalizado si se escribiera que en el siglo XIX en Europa el mito del progreso se impuso a toda la sociedad. Pero ¿no es hacerle un flaco favor a aquel periodo histórico el olvidar, o el considerar como algo sin mayor relevancia, la reacción romántica contra la Ilustración y la idealización de la vida rural en contra de los horrores de la industrialización? ¿No es injusto olvidar que en ese siglo se formuló el segundo principio de la

²⁷ G. E. R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*.

termodinámica, que prevé la inevitable degradación de la energía, misma que ha de conducir al universo a una lejana paz de los sepulcros? ¿No es traicionar la probidad del historiador pasar por alto el impacto que tuvieron dicho principio y la certeza de que nuestro sistema solar tenía fecha de caducidad sobre cientos de pensadores de aquel entonces? Estas inquietudes no sólo fueron compartidas por los literatos como Jules Laforgue, quien, conmovido por la certeza del fin de nuestro planeta, escribió aquel magnífico poema, "Marcha fúnebre para la muerte de la Tierra",²⁸ sino también por un defensor a ultranza del progreso dialéctico, como lo fue Engels, quien se vio obligado recurrir a la teoría del eterno retorno como la única forma de asegurar la permanencia del "espíritu pensante" en el universo ante el inexorable fin del Sol —y con éste, el de los planetas— por agotamiento de su energía.²⁹

¿No sería, pues, una vía más fructífera para caracterizar una época hacerlo, no por las supuestas ideas, creencias o mentalidades dominantes, sino por los debates que la sacuden, por el inventario de sus desacuerdos? Este sería incluso un método más seguro, más riguroso, para descubrir aquello que no es objeto de polémica, aquello sobre lo que existe un consenso tácito y sirve para legitimar ideas totalmente contrapuestas, o incluso aquello que ni siquiera se menciona porque se da por cierto y evidente. ¿No sería ésta una mejor forma de dar cuenta de las creencias comunes, sin borrar la diversidad interna propia de cada sociedad?

6. Rabelais y el ateísmo

Un problema crucial a la hora de dar cuenta de la diversidad existente en una sociedad y en un tiempo dados es el de poder fijar los límites de aquella. Es obvio que no todo es posible en cualquier momento y lugar. Así, la antigüedad griega se enfrentó a las paradojas del movimiento —la de Aquiles y la tortuga, por ejemplo—, pero no fue capaz de inventar el cálculo infinitesimal. Más allá de obviedades como ésta, los problemas historiográficos se plantean cuando la respuesta sobre lo que es

²⁸ "Marche funèbre pour la mort de la Terre", en J. Laforgue, *Poésies complètes*, pp. 338-342.

²⁹ F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, p. 20.

posible no resulta tan evidente. De ahí que el libro de Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais* siga teniendo un carácter ejemplar.³⁰

En esta obra, el cofundador de la Escuela de los *Annales* se propone rebatir la tesis de un prestigiado colega, Abel Lefranc, quien había asegurado que François Rabelais era en realidad un pensador racionalista y ateo, que por prudencia no se había declarado como tal, pero que había dejado en sus libros, de manera algo crítica, múltiples indicios de ello. Para refutar a Lefranc, Febvre estructura su libro en tres partes. En la primera, desbarata uno a uno, con una erudición prodigiosa, los argumentos de Lefranc. En la segunda, reconstruye, a través de la vida y de la obra de Rabelais, sus creencias religiosas, que resultan ser muy cercanas al reformismo de Erasmo. Pero la gran originalidad del libro de Febvre radica en su tercera parte. Como hemos señalado, Febvre ha intentado responder a la pregunta: ¿era Rabelais ateo? Todas las pruebas aportadas por él apuntan a que no lo era; pero al historiador que actúa con probidad siempre le atormenta la posibilidad de que puedan aparecer más adelante nuevos testimonios del pasado que echen por tierra sus más elaboradas afirmaciones. La pregunta "¿era cierto que ...?", le parece, por lo tanto, a Febvre conducir al historiador a un callejón sin salida. Por ello, piensa que un método más seguro, más prometedor, consiste en sustituir esa pregunta por aquella de "¿era posible que ...?". Esta nueva forma de interrogar el pasado pone de manifiesto, entonces, la ambición del proyecto de Febvre: su objetivo no es tan sólo desentrañar el pensamiento religioso del creador de la novela moderna, sino, sobre todo, comprender a la sociedad europea de la primera mitad del siglo XVI, a través de la pregunta crucial: ¿era posible ser ateo en aquel entonces? O para retomar los términos que nosotros hemos usado, ¿el ateísmo formaba parte de la diversidad religiosa de aquel entonces?

La pregunta puede parecer ociosa. En 1514, se publicó en Francia el libro del poeta latino, Lucrecio, *De rerum natura*, en el que el autor había defendido la teoría de que toda la materia se compone de átomos y de que todos los fenómenos tienen una explicación natural, y en el que había

³⁰ Para este trabajo, recurrimos a la versión original en francés: L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle*.

atacado ferozmente a la religión. Además, la palabra "ateo" apareció en el francés en esa época (Rabelais la utilizó en una carta a Erasmo). Unas décadas después, tras las sangrientas guerras de religión entre católicos y protestantes, surgieron las primeras voces de incrédulos, que defendían la libertad de creencia, dado que en asuntos de fe nadie podía pretender certeza alguna.

Sin embargo, para Febvre, la pregunta conserva toda su importancia, dado que, con justa razón, no separa a las personas del medio en que se han formado. Lo que se trata de saber no es, pues, si alguien en su fuero interno podía ser ateo —¿cómo lo podríamos saber?—, sino si en aquellos tiempos era posible argumentar de manera mínimamente coherente una posición atea, de tal forma que fuera inteligible para el interlocutor (lo que obviamente no quiere decir que éste tuviera que darla por válida). Febvre va a intentar mostrar que ni la sociedad —regida totalmente por la religión— ni la filosofía ni las ciencias ni, siquiera, el ocultismo podían proporcionar algún apoyo a la defensa del ateísmo.

Pero, ¿Febvre no habría pasado por alto alguna otra fuente posible? En su conocido libro, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Bajtin le reprocha no haber aquilatado las raíces populares que nutrieron toda la obra de Rabelais y que le dan ese tono grotesco, carnalesco, tan particular. Para Bajtin, la originalidad de Rabelais radica justamente en ser el exponente de una concepción popular de la vida que mediante la risa puede invertir los valores de las clases dominantes.³¹

La crítica de Bajtin encontró eco en Carlo Ginzburg cuando éste se topó con los expedientes inquisitoriales contra Menocchio, un molinero friulano, quien fue denunciado en dos ocasiones, en 1583 y 1599, por argumentar, repetidamente y desde hacía muchos años, en contra de los dogmas de la religión católica ante sus conocidos y vecinos, incluso frente al párroco del lugar.³² Menocchio defendía una teoría que no podía sino escandalizar a sus jueces. Según él, en el origen de los tiempos, los cuatro elementos —tierra, aire, agua y fuego— estaban inextricablemente confundidos en un caos

³¹ M. Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, pp. 119-124.

³² C. Ginzburg, *El queso y los gusanos*.

primordial. Dios y los ángeles se habían formado a partir de ese caos, al igual que los gusanos nacen del queso putrefacto. Luego Dios, con la ayuda de los ángeles, había separado todos los elementos y creado el mundo.

Menocchio había leído muchos libros para ser un simple molinero. Pero gracias al magistral análisis de Ginzburg, quien confronta sus declaraciones ante los inquisidores con el texto de sus lecturas, descubrimos que solía malinterpretarlas, o más precisamente interpretarlas de manera sesgada, de tal forma que pensaba encontrar en éstas argumentos que respaldaran su creencia principal: "Yo creo que no se puede hacer ninguna cosa sin materia, y tampoco Dios habría podido hacer cosa alguna sin materia".³³ Ginzburg piensa, entonces, que los fundamentos de la cosmogonía de Menocchio no provenían de la cultura letrada, sino de la cultura popular. Siendo dueño de un molino al que todos los campesinos acudían a llevar su grano, Menocchio estaba al tanto de las historias y de los recuerdos de miles de personas —que contaban tanto lo que les había sucedido a ellos, como lo que habían escuchado de otros— y por lo tanto se encontraba en una posición ideal para reconstruir viejos mitos, que subsistían sólo en forma de jirones dispersos. El historiador italiano se lanza, entonces, de manera temeraria a establecer una relación entre la cosmogonía del molinero y los relatos que recogen Los Vedas, que se remontan en su forma oral al segundo milenio antes de nuestra era.³⁴ Se trata de una hipótesis, sin duda, muy atractiva, pero en extremo problemática.

Sea como sea, el caso de Menocchio, en realidad, no contradice la tesis de Febvre sobre la imposibilidad de defender una posición atea en la primera mitad del siglo XVI. No tanto porque el molinero exprese sus teorías cosmogónicas después de las guerras de religión, —se trataría de un detalle menor si realmente sus fuentes de inspiración fueran unas tradiciones populares milenarias—, sino principalmente porque Menocchio no era ateo —creía en la existencia de Dios y de los ángeles, incluso

³³ C. Ginzburg, *El queso y los gusanos*, p. 99.

³⁴ C. Ginzburg, *El queso y los gusanos*, pp. 101-102.

en la inmortalidad del alma, aunque no en la resurrección de los cuerpos—, sino simplemente materialista: para él, la materia era anterior a la existencia de Dios.

Sin embargo, el libro, *El queso y los gusanos*, sí conduce a poner en duda el método seguido por Febvre. El razonamiento de un historiador, por informado y sistemático que sea, no puede dar cuenta de todas las potencialidades de una época dada. Así, el cofundador de la Escuela de los *Annales* no se detuvo siquiera a reflexionar si los mitos y tradiciones populares podían servir de apoyo o no a una argumentación atea. Más aun, parece imposible por la simple fuerza de la erudición —que nunca puede abarcar todas las realidades existentes, incluso si han dejado un testimonio escrito— imaginar un caso como el del molinero del Friuli. La realidad documental logrará siempre rebasar la imaginación histórica. La pregunta "¿era posible que ...?" no nos conduce, pues, a una mayor certeza que aquella de "¿era cierto que ...?". El historiador está condenado —como todo científico— a depender de la información, de las observaciones y de la documentación a su alcance. Sus afirmaciones serán siempre hipótesis —y eso lo sabía y lo dijo muy bien el propio Febvre— que nuevos datos o razonamientos podrán echar por tierra en cualquier momento.

7. La microhistoria y los casos extremos

La obra de Ginzburg nos aporta otra enseñanza de gran valor. Un único caso, incluso tan marginal como el del molinero, puede obligarnos a repensar toda una sociedad y una época, al mostrarnos posibilidades que no habían sido contempladas con anterioridad, al develarnos que la extensión de lo posible era mayor de lo que se había sospechado hasta entonces. La riqueza y la fuerza de la microhistoria no provendrían entonces del estudio en profundidad de casos representativos, sino por el contrario de su capacidad por descubrir casos extremos que amplían los límites de la diversidad social que los estudiosos habían dado por supuesta.

Así, una de las grandes aportaciones del libro de Luis González, *Pueblo en vilo*, no radica en que San José de Gracia fuera representativo de alguna realidad más amplia —el autor lo eligió tan sólo

porque era su pueblo natal—, sino porque llamó la atención sobre las ahora llamadas "sociedades rancheras", es decir sobre aquellas regiones mestizas, de población dispersa, dedicadas en gran parte a la ganadería, en las que predomina la pequeña propiedad privada, y que hasta la aparición de esa obra habían sido ignoradas por historiadores y antropólogos.

Un ejemplo más evidente de la importancia de estudiar los casos extremos es el libro de William Sheridan Allen, *The Nazi Seizure of Power*. En efecto, este microhistoriador, para comprender mejor cómo fue posible que los nazis se adueñaran del Estado y de la sociedad alemanes sin encontrar demasiada resistencia, optó por estudiar en profundidad la pequeña ciudad en la que, en los últimos comicios libres antes de la toma del poder por Hitler —los de 1932—, el Partido Nacional Socialista obtuvo el porcentaje de votos más alto del país (el 62%). Allen justifica la elección de dicho pueblo, recurriendo a la metáfora del microscopio: no es que el pueblo sea representativo de lo sucedido en el conjunto de Alemania, sino que, por el contrario, al haber sido el más favorable al Partido Nacional Socialista, los mecanismos utilizados por los nazis para infiltrarse en todos los ámbitos de la sociedad debían de aparecer magnificados y, por ende, podían ser estudiados más fácilmente. Su apuesta —en un tiempo en el que la microhistoria parecía un campo reservado a los aficionados y eruditos locales, y no contaba con la dignidad académica que ostenta hoy en día— rindió excelentes frutos. Entre otras cosas, su libro muestra claramente los límites de las explicaciones históricas abstractas que no se detienen a indagar las percepciones y las actitudes de los actores sociales, como aquella de que la crisis económica de 1929 arrojó a las clases medias alemanas a los brazos de Hitler. Allen, tras revisar los estados de cuenta de las clases medias del pueblo, demuestra que éstas no resintieron especialmente la crisis y que incluso en los años del ascenso del nazismo lograron incrementar su capacidad de ahorro. En cambio, los obreros de la región sí sufrieron enormemente del desempleo que se desató en esos años, pero casi ninguno militó en las filas del Partido Nacional Socialista. En realidad, el temor de las clases medias era "subjetivo" en el sentido de que si bien su economía no se vio mermada por la crisis, sí existía entre

éstas una gran preocupación de que en un futuro pudieran acabar como los miles de obreros que cada mes veían con temor cuando iban a cobrar al pueblo su seguro de desempleo.

El libro de Allen muestra también el afán de los nazis de no dejar ningún ámbito de sociabilidad fuera de su control, ni siquiera la coral de la iglesia luterana del pueblo. Sólo así pudieron atomizar a la sociedad e impedir que se formaran redes de solidaridad: en cualquier lugar, los vecinos temían ser denunciados si no daban suficientes muestras de su entusiasmo a favor del Führer. Finalmente, el autor pondera la importancia de las elecciones individuales, como la del librero, hombre culto y muy apreciado, quien jugó un papel de gran importancia para aportarles a los nazis respetabilidad a los ojos de la burguesía local. Así, Allen logra recordarnos que la historia la hacen los hombres, no los fenómenos sociales.

A pesar de sus enormes méritos, *The Nazi Seizure of Power* nos muestra sólo un límite de la diversidad social de la Alemania de aquellos trágicos años. Una microhistoria del caso extremo opuesto, el de la ciudad en la que el Partido Nacional Socialista recibió el porcentaje de votos más bajo en las elecciones de 1932, sería sin duda igual de ilustrativo y nos ayudaría, tal vez, a comprender por qué fracasaron la oposición abierta y los intentos de resistencia al nazismo de algunos sectores de la sociedad alemana.

En el año 2000, cuando el IFE volvió a apoyarnos para realizar una nueva investigación en Los Altos de Chiapas sobre las elecciones —elecciones que resultaron históricas por las derrotas de los candidatos del PRI a la presidencia de la república y a la gubernatura de Chiapas—, decidimos ir más allá de lo que habíamos logrado dos años antes, es decir que optamos por indagar con más detalle sobre las dinámicas políticas locales, que luego aparecían pálidamente reflejadas y a menudo distorsionadas en los resultados electorales que analizábamos.³⁵ Era imposible, obviamente, estudiar en profundidad toda la región, pero si era factible elegir algunos pocos lugares y concentrar nuestra investigación en

³⁵ Los resultados de esa investigación dieron lugar, en un primer momento, a la publicación del libro de W. Sonnleitner, *Los indígenas y la democratización electoral*.

éstos. Dada la enorme diversidad de situaciones que se producían en los municipios y en los parajes de Los Altos, el problema de la representatividad de las secciones electorales que elegiríamos se planteó inmediatamente. Inspirados por el libro de William Sheridan Allen, decidimos desechar la idea de buscar secciones promedio o típicas, ya que de hacerlo hubiéramos proporcionado una idea totalmente chata y reduccionista de la diversidad política de los indios de Chiapas. En cambio, optamos por localizar los casos extremos, definidos por sus comportamientos electorales desde 1991. El propósito era documentarlos a fondo para permitir que el lector pudiera imaginarse, aunque fuera de manera muy somera, todas las situaciones intermedias que pudiesen darse en la región. Esto era posible porque Los Altos de Chiapas son al mismo tiempo muy homogéneos y muy diversos. Las instituciones y los actores colectivos presentes en los municipios abrumadoramente indígenas son muy similares, pero la manera en que se expresan y se articulan y la fuerza relativa de cada uno de éstos son, en cambio, de lo más variados. En suma, Los Altos de Chiapas son un buen ejemplo de lo que la creatividad humana puede construir a partir de elementos comunes.

Nos dimos, pues, a la búsqueda de cuatro secciones electorales con comportamientos electorales extremos. En Los Altos de Chiapas, el partido predominante era el PRI —aunque para esas fechas se encontraba en franco declive—, así que parecía indispensable estudiar alguna de las secciones en las que este partido obtenía los más altos porcentajes de votos de toda la región. También parecía ser de gran interés estudiar algunas de las pocas secciones electorales en las que el PRI habría logrado incrementar sus votos después de las elecciones de 1994, que habían marcado el inicio de un crecimiento importante de la oposición. Un tercer caso, que nos parecía sumamente relevante dado el debate sobre la supuesta oposición de las comunidades indígenas a la aparición de las divisiones partidistas, era aquel en donde algún partido de oposición se encontrara implantado con fuerza desde muchos años atrás, conviviendo y compitiendo con el PRI. Finalmente, estaban las secciones urbanas —aunque de mayoría indígena— en las que no se perfilaban tendencias claras. Por el contrario, un número muy alto de electores cambiaban el sentido de su voto en cada elección. Lo que parecía indicar un

comportamiento menos corporativo y más acorde a formas de vida individualistas, supuestamente propias de las ciudades.

La investigación en campo de las cuatro secciones electorales elegidas nos permitió tener un panorama mucho más claro de la vida política de los indígenas de Los Altos de Chiapas y nos mostró, una vez más, los límites de los estudios que se limitaban a analizar los resultados electorales. En efecto, la realidad política de las cuatro secciones nos deparó grandes sorpresas con respecto a la primera idea que nos habíamos hecho de éstas a partir del análisis de los resultados de los comicios. La sección elegida como caso extremo del predominio del PRI se encontraba en el municipio de Chamula; se trataba de la sección 0354, que incluía los parajes de Monte Bonito y Macvilhó. Sin embargo, su estudio no habría de revelarnos los sofisticados mecanismos clientelistas de cooptación que tenía ese partido en la región, sino tan sólo su faz más brutal. En efecto la elevadísima votación a favor del PRI se debía a que todos los disidentes políticos de la sección habían sido expulsados violentamente de sus comunidades, lo que explicaba la ausencia de votos a favor de los partidos de oposición.³⁶

A su vez, las secciones en donde el PRI había logrado aumentar en términos absolutos su caudal de votos se ubicaban en el municipio de Larráinzar, y su estudio a profundidad nos reveló grandes sorpresas.³⁷ El fenómeno más importante en esa sección —y de hecho en todo el municipio— era, en realidad, la notable pérdida de militantes y simpatizantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En 1994, los zapatistas del lugar habían acordado instaurar entre ellos el llamado "colectivo completo", es decir que habían puesto en común en cada comunidad sus tierras y su ganado. La experiencia había resultado desastrosa y había suscitado un gran descontento entre los que habían participado en ésta. Muchos decidieron, entonces, abandonar las filas del EZLN con el fin de recobrar la

³⁶ Sobre la historia política de Chamula que llevó a las expulsiones, véase J. Rus, "La lucha contra los caciques indígenas en los Altos de Chiapas". Sobre las expulsiones, se puede leer con provecho; P. Iribarren, *Misión Chamula*; G. Morquecho Escamilla, *Los indios en un proceso de organización*; y R. I. Estrada Martínez, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos. Segundo informe*.

³⁷ Finalmente el estudio, que había empezado por ceñirse a una única sección electoral (la 0683, que incluía los parajes de Bashantic, Buena Vista, Chuchiltón y Potobtic), terminó por abarcar todo el municipio: E. Aguilar Hernández, M. Díaz Teratol y J. P. Viqueira, "Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar (1959-2005)".

posesión individual de sus tierras. Hasta 1998, quienes rompían con el zapatismo, a la hora de las elecciones, votaban por el PRI como forma de marcar sus distancias con los que habían permanecido en la organización armada, quienes, por su parte, boicoteaban los comicios.

La sección en donde la oposición —el PRD— era especialmente fuerte y llevaba varios años arraigada ahí nos deparó también una gran sorpresa. En vez de encontrar un ejemplo de convivencia política, lo que apareció en la investigación era que dicha sección, ubicada en Huixtán (la 0570), se componía de tres comunidades, que tenían rasgos muy distintos entre sí: en dos de ellas, el PRI era hegemónico —un dato curioso es que una de ellas era casi totalmente católica, mientras que en la otra los evangélicos eran mayoría—; en la tercera, el PRD captaba prácticamente todos los votos, como se puso en evidencia en el año 2000, cuando se instaló una casilla extraordinaria en dicha comunidad. Curiosamente si esa sección resultó no ser un buen ejemplo de pluralismo comunal desde el punto de vista político, sí lo fue desde el punto de vista religioso e incluso lingüístico, dado que algunos de los habitantes tienen como lengua materna el tzotzil y otros el tzeltal, sin que esto se traduzca en algún tipo de conflicto. Es más, es muy común que los habitantes de la sección hablen tres lenguas: tzotzil, tzeltal y español.³⁸

La cuarta sección, ubicada en el barrio indígena de La Hormiga en San Cristóbal de Las Casas (la 1115), tampoco fue una prueba del creciente individualismo que se podría suponer caracteriza a los habitantes de una ciudad, sea cual sea su origen. Su historia política nos mostró una realidad mucho más compleja.³⁹ El barrio de La Hormiga fue fundado originalmente por chamulas expulsados de sus municipios por motivos supuestamente religiosos, pero en los que en realidad se expresaba la lucha por el poder local entre facciones rivales. Estos expulsados crearon la Organización Regional Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH), primero con el fin de presionar al gobierno para que pudieran regresar

³⁸ W. Sonnleitner, *Elecciones chiapanecas*, pp. 361-399.

³⁹ S. Hvosstoff, *La communauté abandonnée*. Una versión resumida de este excelente trabajo se puede encontrar en S. Hvosstoff, "La comunidad abandonada". Una vez más la investigación no se ciñó exclusivamente a una sección electora, sino que abarcó todos los barrios indígenas de San Cristóbal de Las Casas.

a sus comunidades, y luego, a medida que perdían la esperanza de lograrlo y descubrían las ventajas de vivir en la ciudad, para conseguir que se les dotara de servicios (electricidad, agua, drenaje, calles pavimentadas, etcétera) y se les abrieran fuentes de trabajo (se negociaron especialmente licencias para conducir taxis).

Las enormes diferencias en los resultados electorales —en 1991, el PRI obtuvo en la sección 1115 más de las terceras partes de la votación; en cambio, en 1994, el PRD arrasó con el 72% de los votos; y en 1995, con un alto porcentaje de abstencionismo, el PRD mantuvo al primer lugar con el 57.6%—⁴⁰ se debían en gran medida a las coyunturales y efímeras alianzas que el principal líder de los chamulas expulsados —Domingo López Ángel— entabló primero con el PRI, luego con el EZLN y después con el PRD. Finalmente, en 1998, poco antes de las elecciones locales, el gobierno hizo encarcelar a Domingo López Ángel, quien después de haberse acercado a Dante Delgado —representante del gobierno federal en Chiapas— sorprendentemente había renegado de su fe evangélica y se había convertido al islam. Al mismo tiempo, el PRI ofreció a los vecinos de la colonia regalarles láminas para techar sus casas o incluso construirles nuevas viviendas. Con ambas maniobras, el partido en el poder logró rehacer su vieja alianza con los habitantes de La Hormiga y volvió a alcanzar casi las tres cuartas partes de los sufragios (el 74.1%), duplicando el número de votos a su favor.⁴¹

En el 2000, la esperanza de una alternancia política tanto en el gobierno federal como en el estatal animó a muchos abstencionistas a acudir a las urnas para votar por los candidatos opositores, aumentado así el porcentaje de votos de éstos en la sección, aunque el PRI logró mantener casi intacto su caudal de votos y, gracias a ello, alcanzar el primer lugar en la sección. Quedó claro entonces, que los tiempos de unanimidad política en La Hormiga (a favor de un partido u otros, o a favor del EZLN) habían llegado a su fin: las organizaciones sociales se habían fragmentado, y algunos electores votaban al margen de las consignas de éstas.

⁴⁰ El análisis de los resultados electorales de la sección 1115, se encuentran en W. Sonnleitner, *Démocratisation électorale, indianité et violence révolutionnaire*, pp. 495-507.

⁴¹ M. Pérez Tzu, "Conversaciones ininterrumpidas: Las voces indígenas del mercado de San Cristóbal".

La historia de la sección 1115 no resultó ser la de la victoria del individualismo, la de la aparición del elector racional e informado que toma su decisión libremente que las teorías de los politólogos predecían, sino que revelaba, en cambio, la complejidad de la vida política urbana y la habilidad de los indígenas para abrirse un espacio en una ciudad que había empezado por rechazarlos y marginarlos a sus orillas.

En resumen, la decisión de profundizar en el estudio de las secciones con comportamientos extremos nos había abierto las puertas para comprender las complejas dinámicas locales de una región indígena y había resultado ser una excelente manera de dar cuenta de la diversidad política de una región que, a primera vista, podía parecer muy homogénea. Al mismo tiempo, nos había mostrado, una vez más, lo engañoso que podía resultar el analizar los resultados electorales sin ver las dinámicas locales que los generaban.

Un mismo espíritu microhistórico fue el que nos alentó a un grupo de colegas y amigos a dar cuenta de la diversidad de las reacciones de los indígenas de Chiapas ante el levantamiento armado del EZLN a través del estudio detallado de siete comunidades y un municipio de Chiapas.⁴² En esta ocasión, la selección de los casos no siguió ningún método en particular. Se trataba de comunidades sobre las que alguno de nosotros había investigado con anterioridad. Sin embargo, nuestra muestra, más bien azarosa y poco representativa —las comunidades que fueron o seguían siendo zapatistas parecen estar sobre representadas— cubría una amplia gama de reacciones muy diferenciadas.

En La Garrucha (municipio de Ocosingo), casi todos los pobladores habían ingresado al EZLN y, en el momento de escribir el libro, se mantenían fieles a ese movimiento armado. En cambio, en Buena Vista Pachán (Las Margaritas), los indígenas tojolabales, después de haber militado con entusiasmo en las filas del zapatismo, se habían ido desilusionando, y poco a poco, en medio de rupturas y conflictos, se habían alejado de éste.

⁴² M. Estrada Saavedra y J. P. Viqueira (Coordinadores), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*.

Un caso muy distinto era el de los zoques damnificados por la erupción del Chichonal que habían sido reubicados por el gobierno en Nuevo Francisco León (Ocosingo), quienes, sin adherir nunca al EZLN, coquetearon con éste y se dejaron asesorar por personas cercanas al zapatismo en su disputa con el gobierno para regularizar las tierras que éste les había entregado, pero que formaban parte de los bienes comunales de los lacandones. Las comunidades tojolabales de Veracruz y Saltillo (Las Margaritas) siempre se mantuvieron distantes del EZLN —aunque algunos de sus miembros militaban clandestinamente en dicha organización—, pero supieron aprovechar la debilidad del gobierno federal para, con el apoyo de la CIOAC, hacerse de las tierras por las que venían luchando desde hacía tiempo.

En El Limar (Tila), el levantamiento zapatista vino a reavivar una enconada disputa entre ejidatarios y vecindados, que en poco tiempo les llevó a ambos grupos a cambiar en forma pragmática sus alianzas políticas con fuerzas regionales y nacionales, con el fin de contrarrestar las maniobras de sus adversarios. En Santa Catarina Huitiupán (Huitiupán), en donde la comunidad se había sumado en forma masiva al EZLN, las diferencias internas desembocaron en ajustes de cuenta sangrientos, al extremo que los habitantes del lugar acordaron dejar las filas del EZLN con el fin de terminar con la ola de violencia desatada.

En cambio, en el municipio de San Andrés Larráinzar, a pesar de que en 1994 sus habitantes se habían dividido en dos partes iguales entre simpatizantes del PRI y seguidores del EZLN, no se produjo ningún enfrentamiento entre ambos bandos. La clave de esta exitosa convivencia parece haber radicado en una afortunada combinación de factores: priístas y zapatistas no controlaban distintas áreas del municipio, sino que convivían en todas las comunidades con una fuerza similar; el sistema de cargos (ayuntamiento constitucional, ayuntamiento tradicional, mayordomías religiosas, agencias municipales) se había desdoblado, de tal forma que cada facción tenía sus propias autoridades políticas y religiosas. En cambio, en el Comité de Bienes Comunales, priístas y zapatistas se habían repartido los cargos. Finalmente, los dirigentes políticos —respaldados por sus seguidores— habían actuado con suma prudencia para evitar que las diferencias políticas derivaran en acciones violentas y habían hecho oídos

sordos a los intentos externos —muy especialmente del gobierno del estado de Chiapas— por atizar el conflicto.

Sin duda, nuestra serie de microhistorias políticas no cubría todo el rango de reacciones suscitadas por la rebelión zapatista —no incluía, por ejemplo, el caso extremo de Chenalhó (en donde el conflicto por el control de una mina de arena dio pie a que el gobierno armara a los oponentes del EZLN, lo que suscitó múltiples ejecuciones de dirigentes de distintas facciones y finalmente la masacre de Acteal) ni el de Nicolás Ruiz, el único municipio con fuerte presencia zapatista en el que los hablantes de alguna lengua mesoamericana no son mayoritarios (eran tan sólo un 3% en 1990)—, pero era suficiente para dar una idea de las complejidades de la vida política local y echar por tierra el mito de la unanimidad comunal o la idea de que los indígenas habían sido manipulados, ya sea por el gobierno, ya sea por el EZLN. Por el contrario, esta colección de microhistorias ponía en evidencia el papel protagónico que éstos jugaron en aquellos años de incertidumbre y esperanza.

8. Los historiadores y la diversidad social

Rickert, oponiéndose a Platón, tenía toda la razón en insistir en que la realidad —ya fuera natural o espiritual— se encontraba en lo particular y en lo individual, que era heterogénea y que no admitía soluciones de continuidad.⁴³ Pero limitaba seriamente el desarrollo de la historia al hacer de ésta una ciencia exclusivamente ideográfica al pretender que se ciñera al estudio de hechos particulares. Afortunadamente, la disciplina histórica emprendió otros caminos y se fue interesando cada vez más por los fenómenos colectivos. Por ello, la definición de Paul Veyne de la historia como el esfuerzo sistemático por describir y analizar lo "específico", —o insistiendo una vez más con la terminología aristotélica, lo "propio"—, lo que es original de un lugar, de una época o de un grupo social, da mucho mejor cuenta de la práctica actual de los historiadores.

⁴³ H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, pp. 57-69.

Esto supone que todo historiador debe proceder en forma comparativa para poder determinar en qué radica la originalidad de los fenómenos que estudia. ¡Cuántos trabajos historiográficos han caído en la irrelevancia por presentar descripciones de creencias, actitudes y comportamientos como propios de un lugar o de un tiempo, cuando esas mismas descripciones podrían utilizarse para muchas otras sociedades! ¡Cuántas obras no han fracasado por centrarse en lo genérico en vez de escudriñar lo original de cada momento y lugar!

Para poder "inventariar las diferencias", el historiador —al igual que todos los científicos sociales— necesita forjar conceptos precisos y unívocos que le permitan describirlas, en vez de reducirlas a categorías genéricas que dan cabida a fenómenos en extremo diversos, con el pretexto de que dichas abstracciones son capaces de explicar los más variados comportamientos humanos.⁴⁴ Así, pues, el historiador no puede, bajo el riesgo de tropezar una vez tras otra con los anacronismos, ahorrarse una detenida reflexión sobre los conceptos a los que recurre. Pero ello implica, también, hacer un esfuerzo para comprender la naturaleza misma de los conceptos, y en esta tarea, sólo la filosofía le puede proporcionar las herramientas para hacerlo. Las preguntas de Plotino, sin duda formuladas de otra manera y enriquecidas por los densos debates que han desatado desde entonces, deberían seguir siendo de interés para los amantes de Clío.

Cierto, la realidad está conformada por hechos particulares e individuales, pero restringir la historia a la detallada descripción de cada uno de ellos le haría caer en la irrelevancia. Entre las burdas generalizaciones que homogeneizan los fenómenos del pasado, desnaturalizándolos, y la fastidiosa descripción de miles de detalles irrelevantes, el historiador tiene que construirse su propio camino. No puede dar cuenta de todas las diferencias existentes en su campo de investigación en pos de una imposible exhaustividad, que además lo dejaría sin lectores. Pero sí puede, en cambio, buscar las formas de sugerir dicha diversidad y esbozar los límites de ésta.

⁴⁴ P. Veyne, *Inventaire des différences*. Véase también, C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, pp. 35-38.

El estudio de los debates que se generan en toda sociedad —ya sea en forma de argumentos elaborados y expuestos en la plaza pública, ya sea en forma de chismes de lavadero—, el uso de datos cuantitativos para plantear preguntas —no para responderlas— y la descripción de casos extremos pueden ser formas de intentarlo, junto a muchas otras que no hemos mencionado y que ni siquiera han pasado por nuestra mente. Pero más que proponer métodos o recetas de cocina para abordar el estudio de las diferencias sociales, lo que hemos pretendido en estas páginas es recordar que la obligación primera de todo historiador es la de enfrentarse, sin rodeos ni subterfugios, a la diversidad social y dar cuenta de ésta.

Bibliografía citada

- Aguilar Hernández, Eufemio, Martín Díaz Teratol y Juan Pedro Viqueira, "Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar (1959-2005)", *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, Coordinado por M. Estrada Saavedra y J. P. Viqueira México, El Colegio de México, 2010, pp. 331-417.
- Allen, William Sheridan, *The Nazi Seizure of Power: The Experience of a Single German Town, 1922-1945*, New York, F. Watts, 1984.
- Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, México, Alianza Editorial, 1990.
- Berlin, Brent, y Paul Kay, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1969.
- Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997 (Nueva edición, corregida y aumentada).
- Collier, George A., "Categorías del color en Zinacantán", *Los zinacantecos*, Edición de E. Z. Vogt, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980, pp. 414-432.
- Collier, George A., "Reaction and Retrenchment in the Highland of Chiapas in the Wake of the Zapatista Rebellion", *Journal of Latin American Anthropology*, 3, 1, pp. 14-31.
- Engels, Federico, *Dialéctica de la naturaleza*, México, Grijalbo, 1961.
- Estrada Martínez, Rosa Isabel, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos. Segundo informe*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1995.
- Estrada Saavedra, Marco, y Juan Pedro Viqueira (Coordinadores), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, México, El Colegio de México, 2010.
- Febvre, Lucien, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel (L'évolution de l'humanité, vol. LIII), 1968.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1989.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1981.
- González y González, Luis, *Pueblo en vilo*, México, El Colegio de México.
- Hvostoff, Sophie, "La comunidad abandonada. La invención de una nueva indianidad urbana en las zonas periféricas tzotziles y tzeltales de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México (1974-2001)", *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política*, Editado por M. Estrada Saavedra, México, El Colegio de México / Gobierno del Estado de Chiapas / Cámara de Diputados LX Legislatura, 2009, pp. 221-277.
- Hvostoff, Sophie, *La communauté abandonnée: L'invention d'une nouvelle indianité urbaine dans les périphéries tzotziles et tzeltales de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Mexique (1974-2001)*, Tesis del "Diplome d'Études Approfondies" (DEA) en sociología, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, París, 2002.

- Iribarren, Pablo, *Misión Chamula*, San Cristóbal de Las Casas, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Edición en offset), 1980.
- Laforgue, Jules, *Poésies complètes*, París, Galimard / Librairie Générale Française (Le Livre de Poche 2109), 1970.
- Libera, A. de, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, París, Le Seuil (Des travaux), 1996.
- Libera, Alain de, "Introduction", Porphyre, *Isagoge*, París, Vrin, 1998, pp. I-CXLII.
- Lloyd, Geoffrey E. R., *Pour en finir avec les mentalités*, París, La Découverte, 1993.
- MacLaury, Robert E., *Color and Cognition in Mesoamerica. Constructing Categories as Vantages*, Austin, University of Texas Press, 1997.
- Morquecho Escamilla, Gaspar, *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas*. ORIACH, San Cristóbal de Las Casas, Ediciones Piratas, 2003.
- Platón, "Menón o De la virtud" en *Diálogos*, México, Porrúa (Sepan Cuantos n° 13), 1973, pp. 205-218.
- Pérez Tzu, Mariano, "Conversaciones ininterrumpidas: Las voces indígenas del mercado de San Cristóbal", *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Coordinado por J. P. Viqueira y W. Sonnleitner, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / El Colegio de México / Instituto Federal Electoral, 2000, pp. 259-267.
- Porphyre, *Isagoge*, Traducción de A. de Libera y A. Ph. Segonds, París, Vrin, 1998.
- Regier, Terry, Paul Kay y Naveen Khetarpal, "Color naming and the shape of color space", *Language*, 85: 4, Diciembre 2009, pp. 884-892.
- Rickert, Heinrich, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Madrid, Espasa-Calpe, 1965.
- Rus, Jan, "La lucha contra los caciques indígenas en los Altos de Chiapas: disidencia, religión y exilio en Chamula, 1965-1977", *Anuario de Estudios Indígenas*, XIII, 2009, pp. 181-230.
- Sonnleitner, Willibald, *Démocratisation électorale, indianité et violence révolutionnaire: Eléments pour une sociologie régionale de la transition politique dans les Hautes Terres du Chiapas, Mexique (1998-20019)*, Tesis de doctorado en sociología, Université Paris III-Sorbonne Nouvelle / Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 2003.
- Sonnleitner, Willibald, *Elecciones chiapanecas: Del régimen posrevolucionario al desorden democrático*, México, El Colegio de México, 2012.
- Sonnleitner, Willibald, *Los indígenas y la democratización electoral. Una década de cambio político entre los tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas (1988-2000)*, México, El Colegio de México / Instituto Federal Electoral, 2001.
- Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, París, Seuil, 1971.
- Veyne, Paul, *Inventaire des différences*, París, Le Seuil, 1976.
- Viqueira, Juan Pedro, y Willibald Sonnleitner (Coordinadores), *Democracia en tierras indígenas: Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, El Colegio de México / Instituto Federal Electoral / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000.

Webster, Michael A., y Paul Kay, "Individual and Population Differences in Focal Colors", *The Anthropology of Color: Interdisciplinary multilevel modeling*, Edición de R. E. MacLaury, G. V. Paramei y D. Dedrick, Amsterdam / Filadelfia, John Benjamins, 2007, pp. 29-53.