

**ACADEMIA MEXICANA  
DE LA HISTORIA  
CORRESPONDIENTE DE LA REAL DE MADRID**



**DISCURSO DE INGRESO POR EL:**

**Maestro Carlos Martínez Marín**

**Sillón: 24**

**23 de enero de 1973**

**CONTESTACIÓN DE EL:**

**Dr. Miguel León-Portilla**

POR EL MAESTRO CARLOS MARTÍNEZ MARÍN

# Reflexiones en torno a la ethnohistoria

DICURSO DE RECEPCIÓN LEÍDO EN LA SESIÓN EXTRAORDINARIA DEL 23 DE  
ENERO DE 1973 POR EL MAESTRO CARLOS MARTÍNEZ MARÍN

Señor presidente de la Academia Mexicana de la Historia,  
señores académicos,  
señoras y señores:

Tengo el honor de presentar en esta sesión, ante ustedes, el discurso que ratifica mi ingreso a esta venerable Academia.

Antes que nada quiero expresar mi sincero agradecimiento a los señores académicos que me propusieron para ingresar en esta institución y a los que con su voto hicieron posible que se me eligiera. También a todos los asistentes a este acto por la bondad de su interés para escuchar mi disertación.

Pero antes de entrar en materia, debo referirme al historiador potosino don Joaquín Meade, quien merecidamente ocupara, desde el año de 1950 hasta su muerte, acaecida el 3 de julio de 1971, el sitio en esta Academia, en el que le sucedo.

Buenas y bien trabajadas consideraciones han sido ya hechas sobre la importancia de la obra del señor Meade. Fueron presentadas en actos de homenaje a su memoria en la Academia de la Historia Potosina y en esta Academia, por los señores Guy Stresser-Peán y Rafael Montejano y Aguiñaga, quienes han hecho destacar su obra, recopilando su bibliografía, haciendo resaltar la importancia de sus investigaciones sobre la Huasteca y señalando el lugar que a su obra le corresponde en la historiografía potosina. De ellos es el crédito de haber valorado sus trabajos ampliamente.

Sin embargo no quiero dejar de referirme, aunque sea brevemente, a la obra de mi antecesor, como un merecido homenaje. En primer lugar debo señalar que esa obra estuvo íntegramente dedicada a la historia regional, género que por tanto tiempo se ha trabajado, pero que sólo últimamente viene cobrando importancia, por sí misma y por la utilidad que presta a la

acumulación que hace posible en forma más adecuada la generalización de contextos históricos mayores.

En este trabajo historiográfico regional, dos áreas ocuparon la atención de Meade por toda su vida: el altiplano potosino y la Huasteca. Sobre ellas trabajó en forma integral, cubriendo amplia temática y todas las épocas de su historia; así, escribió sobre la antigüedad prehispánica, sobre las etapas de la conquista española y del contacto hispano-indígena, sobre los tiempos de la colonia, de la independencia y sobre los más recientes del siglo XIX y de la revolución.

Investigó en las evidencias arqueológicas recorriendo incansablemente áreas y ruinas, reuniendo vestigios, manejando códices y crónicas; en los testimonios documentales de los principales repositorios; al grado de que como dice Montejano "... nadie... como él vio... los archivos potosinos o los archivos con material referente a San Luis Potosí." naturalmente que también investigó todos los materiales impresos. Así, logró integrar una obra de más de 100 títulos, de la que los más son artículos que principalmente publicó en revistas potosinas, en las *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* y en el *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística*; pero también varios libros y una buena colección de documentos sobre la historia de las dos regiones. Algunos de sus últimos trabajos, al parecer de importancia, quedaron inéditos.

En su obra histórica destacan numéricamente los trabajos biográficos sobre potosinos ilustres o sobre personajes que estuvieron involucrados en el desarrollo histórico regional, como Francisco de Garay, fray Andrés de Olmos, fray Juan de San Miguel, Juan de Oñate, Miguel Caldera, fray Diego de la Magdalena, Luis de Carbajal y de la Cueva, José de Escanda, José Esteban Moctezuma y muchos más. Pero también los que se refieren a la conquista española y a la evangelización, ocupándose específicamente de la acción de los franciscanos, los agustinos y el clero secular; de las encomiendas y mercedes de tierras en la Huasteca y de las haciendas que de esas mercedes se derivaron. De las fundaciones coloniales principales; de los albores de centros regionalmente, importantes como San Luis Potosí, destacado originalmente por la actividad minera; y también de la colonización en Tamaulipas y de los indígenas de la colonia en las regiones potosina y tamaulipeca. De los insurgentes y la independencia; de la intervención francesa; del surgimiento y auge de la industria petrolera y de la revolución en la Huasteca.

Dentro de su obra cuenta un buen número de trabajos sobre la época prehispánica, relativos a la Huasteca y al altiplano potosino, pero

los temas sobre la Huasteca tienen especial significación, pues nadie como él la conoció, recorriéndola, estudiando sus vestigios arqueológicos, recopilando información escrita' y elaborando el producto de tales investigaciones. El resultado de sus trabajos en esa área está principalmente en los informes que escribió para el Instituto Nacional de Antropología e Historia con vasta información, localización de sitios, levantamiento de planos y muchos otros pormenores; y en sus monografías sobre la Huasteca: la de la potosina de 1970 contenida en su *Historia de Ciudad Valles*; la de la Huasteca veracruzana en dos tomos, de 1962 y 1963 ; la que trata sobre la Huasteca poblana de 1951 y la de la Huasteca queretana del mismo año ; todas forman un cuerpo de aportación valiosa y de consulta obligada para las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas sobre esa región.

Tan variada temática, tal amplitud temporal y tal cantidad de trabajos que forman la obra de Meade, que no "es mera divulgación", sino de comprobada "originalidad y valor" por "los datos nuevos que aportó" han hecho que Montejano la valore como de lo más importante dentro de la historiografía potosina, afirmando que "dentro del panorama de la historiografía, don Joaquín Meade viene a quedar a la par de los dos grandes historiadores potosinos: el canónigo Peña y el licenciado Velázquez". \*

Aunque el historiador Meade no trabajó explícitamente en etnohistoria, al ocuparse en muchas de sus investigaciones de los indígenas prehispánicos del ámbito espacial al que se dedicó, de los indígenas en la colonia, descendiente de aquéllos y de los que fueron llevados por los colonizadores, hizo en cierta forma trabajo que hoy denominamos etnohistórico.

Muchos otros son los trabajos hechos en México como los de don Joaquín, anteriormente a la década de los años cincuentas, que pueden considerarse como precursores en esta disciplina y muchos más los que desde entonces se hacen. A esta nueva disciplina y a los principales trabajos logrados en México en ese campo dedicaré esta disertación.

\* Montejano y Aguiñaga, 1972, p. 46. Se refiere al canónigo Francisco Peña y al licenciado Primo Feliciano Velázquez.

La etnohistoria es a la vez una nueva rama de la antropología y de la historia, con apenas unos 25 años de desarrollo. Aunque el uso del término es más antiguo, de principios del siglo, no es sino a partir de 1950 cuando se empleó ya corrientemente. Múltiples fueron las causas de su surgimiento, pero es indudable que emergió de la antropología cultural, que en su campo etnológico necesitaba salir del frenamiento de los estudios sincrónicos sobre la cultura y también en parte de la antropología social que precisó de la dimensión temporal para entender los procesos de cambio operados en las sociedades.

Si bien en los tiempos iniciales de la etnología, los evolucionistas recurrieron a la historia para fundamentar sus esquemas macrohistóricos sobre el desarrollo cultural del hombre y aunque el uso que hicieron de esta disciplina fue abundante, muy relativo aunque explicable fue el resultado. En sus intentos por establecer sus teorías sobre un esquema de evolución unilineal, postulando un camino único de desarrollo de las sociedades, que partía desde los grupos matrilineales y las forzaba a una secuencia de estudios culturales de paso obligado, pudieron descubrir y clasificar buena parte de rasgos básicos de las sociedades primitivas y de las civilizaciones de la antigüedad que estudiaron para sustanciar su teoría, y demostraron que los materiales documentales, usados con una teoría comparativa, eran útiles para entender la secuencia del cambio cultural (Cohn, 441) .

Pero esta primera etapa del uso de la etnología y de la historia en forma conjunta, se perdió a principios del siglo XX con la corriente difusionista cuyos principales representantes negaron toda posibilidad de reconstrucción histórica en las sociedades llamadas primitivas. Su preocupación por la identificación de rasgos culturales y sus rutas de difusión, les llevaron a desperdiciar lo que implícitamente manejaban, una dimensión temporal que es indisoluble de la espacial en la que rastreaban sus objetivos.

Los distribucionistas, preocupados en conformar áreas geográfico-culturales de distribución de rasgos, sólo alcanzaron a establecer hipotéticas relaciones histórico-cronológicas entre los grupos que poseían o no, tales o cuales rasgos, pero nunca penetraron a la reconstrucción histórica cultural detallada. Su trabajo fue descriptivo y sincrónico, pues varios de ellos como Kroeber, negaron que existieran evidencias documentales para los grupos llamados primitivos y otros como Lowie, también negaron la posibilidad de dicha reconstrucción en esos grupos, debido a su falta de conciencia histórica; por eso afirmaban que la única posibilidad de resolver los problemas históricos en esos grupos, correspondía a las disciplinas netamente

antropológicas por medio de sus métodos objetivos y de la comparación (Cohn, 441).

Pero la concepción histórica en la antropología que agudizó el rechazo de la historia por los antropólogos, se debió a la escuela británica de antropología social. Esto sucedió entre la tercera y la quinta décadas de este siglo. Los autores del repudio fueron Malinowski y Radclif-Brown, y los seguidores de su escuela funcionalista. Argumentaban que para el estudio de las sociedades primitivas era inútil intentar cualquier búsqueda de profundidad temporal porque no se contaba con ninguna documentación respectiva (Cohn, 441-443) ; no sólo eso, sino que debido a que la única profundidad que se podía obtener en esos propósitos era cuando mucho la que abarcaba la memoria de una o dos vidas de informantes, era una profundidad que resultaba tan corta que no valía la pena tomarla en cuenta porque carecía de significación histórica ; así, Malinowski y sus sucesores yendo en contra de esas etnología y etnografía vergonzantes como historia, reaccionaron suprimiéndola bajo el pretexto "de que la historia de los etnólogos no es lo bastante buena para preocuparse por ella..." (Malinowski en Lévi-Strauss, 11); y aún más, afirmaba Radclif-Brown que la historia y la antropología social eran antitéticas y que la última nada tenía que ver con la etnología, pues sólo se interesaba en lograr generalizaciones acerca de la estructura social presente por medio del método comparativo (Cohn, 441-442); era por tanto estrictamente sincrónica. Así casi todos los trabajos que produjo esta escuela sobre el estudio del cambio social, evitaron el uso de materiales históricos y rechazaron el enfoque diacrónico.

Sin embargo, muchos etnólogos, principalmente norteamericanos, habían emprendido para sus trabajos el análisis y aprovechamiento de la documentación histórica, y otros discutían, a veces interminablemente y no siempre con éxito, sobre la necesidad del "acercamiento" entre etnología e historia. Plantearon y lograron así una etnología diacrónica, al principio de poca profundidad histórica.

Anteriormente a la rigidez de los funcionalistas, algunos etnólogos, hacían ya uso de documentación histórica, entre ellos John R. Swanton y Frank G. Speck, para sus trabajos sobre los indios norteamericanos, y en plena época funcionalista los hubo de Julian Steward, de William Duncan Strong y de William Fenton que trabajó este último, con bastante éxito sobre los iroqueses del noreste de los Estados Unidos (Cohn, 442). Fenton también terció en la discusión sobre el "acercamiento" y sostenía que

era indispensable en el trabajo etnológico el uso de métodos históricos y la necesidad de que los etnólogos se prepararan en ese campo (Fenton, 328).

Pero lo que estimuló definitivamente ese acercamiento en los Estados Unidos fue la aprobación de la ley de Reclamaciones Indígenas en 1946, que daba derecho a los grupos indios a reclamar al gobierno indemnizaciones por las tierras que les quitaron los colonizadores blancos, siempre y cuando las hubieran perdido mediante tratados. Para precisar la existencia de éstos y sus estipulaciones, para identificar las antiguas localidades y los territorios "cedidos", se recurrió a etnógrafos para que investigaran en los archivos, y acudieran a toda clase de evidencias pertinentes. El "acercamiento" se había producido y surgía así un nuevo campo de trabajo, la etnohistoria norteamericana.

También en la antropología social se perfilaba una transformación. En pleno florecimiento de la escuela funcionalista, algunos llegaron a hacer estudios con amplio manejo de documentación histórica, como Lucy P. Meir, Mónica Hunter Wilson, Max Cluckman y Siegfried Nadel, sobre grupos africanos, entre los años de 1930 a 1940. Aunque esos trabajos no fueron propiamente históricos, pues sus autores se concretaron al análisis de fuentes para comprender mejor la estructura social de esos grupos, tuvieron importancia, pues aparte de romper el dogmatismo de los funcionalistas contra la historia, planteaban la utilidad del análisis histórico para entender la estructura de la sociedad y los cambios producidos en ella (Cohn, 442).

En este marco fue importante el estudio del antropólogo inglés E.E. Evans-Pritchard, quien usando materiales históricos logró un modelo para el estudio de los cambios operados entre los beduinos de Cirenaica —África del Norte— en las épocas de las colonizaciones turca e italiana. Analizó principalmente el papel que en la religión y el comercio jugó una secta religiosa entre los grupos y territorios de esos beduinos sin control político nativo, frente al impacto del cambio impulsado por los gobiernos coloniales (Cohn, 442).

Sin embargo, este tratamiento histórico que algunos antropólogos sociales llegaron a aceptar como necesario, seguía siendo repudiado por la mayoría, ya que argumentaban en primer lugar que la historia no podía considerarse como ciencia porque sólo se ocupaba de hechos significativos del pasado, dejando en la oscuridad la mayor parte del contexto de lo que realmente sucedió, y en segundo lugar que de no haber continuidad cultural, los hechos del pasado no se podían probar objetivamente con los del



presente, por ser rasgos únicos sin posibilidad de comparación y también por la inseguridad a que da lugar la interpretación del fenómeno cultural por el o los que lo documentaron, con los que no se puede realizar contacto o aproximación para la verificación personal como sucede con los informantes en el trabajo etnográfico. Por tanto, los hechos y las generalizaciones en historia carecían para esos antropólogos de validez científica.

Pero como los antropólogos sociales manejan más que los antropólogos culturales (etnólogos, principalmente) cambios y procesos (Sturtevant, 5), necesitaron más profundidad de tiempo que la de dos o tres generaciones; los que se orientaron hacia la transculturación o más propia y modernamente dicho hacia la aculturación, que es el proceso de cambio sociocultural, al fin de la quinta década ya aceptaban que "ninguna cultura podía ser entendida fuera de su contexto histórico que la explica y le da significación" (Aguirre Beltrán, 13).

El cambio era importante pero no definitivo, porque, para quedar tranquilos con su conciencia que aún tenía reparos antihistóricos, limitaron al nuevo campo hasta entonces restringido al uso histórico de los materiales etnográficos, aunque usando mayor profundidad temporal que los etnólogos, a un simple método para medir el cambio sociocultural producido por el contacto (Herskovits, 659), utilizando dos tiempos, uno remoto, el del momento en que se produjo el contacto de dos culturas y otro presente, para seguir el proceso entre esos dos puntos. Así podían estudiar y comprender el cambio y sus estudios quedaban a cubierto de lo que ellos entendían como garantía científica por la comprobación presente; aunque así quedaran todavía fuera de los estudios etnohistóricos muchos acontecimientos y procesos sin supervivencias presentes.

Pero afortunadamente los historiadores, aunque más lentos en reconocer la nueva disciplina, no tuvieron escrúpulos en aceptar lo que el campo de la antropología brindaba para enriquecer la historia. El camino era fácil ya que también se operaban avances y diferenciaciones en su campo. La historia factual, de sólo hechos únicos y a los que la posteridad y el historiador daban significación, historia desarrollada principalmente por el positivismo, que era la que los antropólogos sociales consideraban como única y eterna, evolucionaba contemporáneamente a las transformaciones de la antropología. Al acentuarse el análisis causal, al considerarse como necesario el estudio de las sociedades del pasado y de su estructura, al lado de los hechos sobresalientes, que no se descartaron, al aparecer nuevas especialidades como la historia social y la económica, todo esto y la historia

de la cultura de más tiempo practicada, convergieron hacia las dos manifestaciones de la antropología vistas, la etnología diacrónica y el proceso de aculturación, para consolidar a la etnohistoria como algo más que un método.

Puede considerarse como la aceptación tácita de la etnohistoria por parte de los historiadores la incorporación del uso del término en *The Hispanic American Historical Review* en 1957 por Howard F. Cline, y por John Phelan en el mismo año en su trabajo sobre las Filipinas, en el que combinaba prácticas históricas con técnicas antropológicas (Chile, 11), aunque ya antes se habían hecho trabajos de esa naturaleza y los había publicado dicha revista : los de Kubler y Rode sobre el Perú y los de Gibson sobre los indios de Nueva España (Cline: *ibid.*).

Pero no sólo facilitaba la conformación y consolidación de la etnohistoria la toma de conciencia de los antropólogos sobre la necesidad y la ineludibilidad de la historia y la aceptación que le daban los historiadores, sino también las circunstancias objetivas de muchos pueblos que ya venían siendo o empezaban a ser, el campo de los estudios etnohistóricos. Esas circunstancias son el nacionalismo, el indigenismo, la necesidad de consolidar el presente en la historia de un pasado propio. Se han dado en aquellos países en los que los pobladores nativos como dice Manis "forman una gran parte de la población, donde la herencia indígena es evidente etnográfica y racialmente" (Adams, 188); en los que su población está formada por los descendientes de los que en el pasado crearon desarrollos de alta cultura —como los casos de México, Centroamérica y el área andina; en aquellos países que han salido del colonialismo, en el siglo XIX o después de la Segunda Guerra Mundial (Cohn, 443). En éstos, su orgullo nacional requiere de la corrección de su historia colonial (Sturtevant, 9). En fin, que "para muchas de esas naciones, una verdadera historia debe ser etnohistoria" (*ibidem*), dadas sus especiales circunstancias.

La etnohistoria que surgió modestamente de la etnología diacrónica, de los estudios sobre el proceso de cambio de la antropología social, de la historia antigua y de la historia indígena colonial, se hace ahora en la mayoría de las áreas del mundo en donde hay sociedades subdesarrolladas, en donde hay remanentes de grupos con cultura tradicional y aun en las sociedades complejas. Bastantes son los países en donde se ha expandido, principalmente Norteamérica, América Latina, África, el sur y el sudeste de Asia. Se empieza a trabajar en el área del Pacífico, en el próximo Oriente y algo se ha hecho en Inglaterra y Francia, donde la reconstrucción histórica y cultural era campo de la historia sin implicaciones antropológicas (Cohn, 443). Varias

son las instituciones que la promueven, y hay órganos especiales para la difusión de los trabajos y muchos son éstos y sus autores.

El término etnohistoria, como ya afirmé, no es nuevo, aunque si su utilización generalizada por los etnólogos norteamericanos, para designar sus ensayos de reconstrucción de la historia de sus grupos indígenas (Cohn: 440, Deschamps: 1433). Es un "producto del avance de las ciencias sociales y de la historia" (Luján Muñoz: 43). Pero como toda nueva disciplina, de 20 años apenas, no hay acuerdo generalizado sobre su definición; las más simplistas nos dicen que "etnohistoria es (el estudio de) la historia de los pueblo normalmente estudiados por antropólogos" (Sturtevant, 6) o que es la "historia de los pueblos sin escritura" (en Deschamps 1434). Tan estrechas definiciones colocan a la etnohistoria como una simple etnografía diacrónica.

Otras definiciones centran su atención en la principal de las fuentes de información del etnohistoriador, esto es, los documentos escritos, y según William Sturtevant generalmente ésta es la definición que hacen los antropólogos de la etnohistoria, "como específicamente relacionada con los documentos escritos" Sturtevant : 6) ; aunque según este mismo autor el punto de vista de los historiadores es exactamente contrario, pues éstos "tienden a usar la etiqueta [el término] solamente para estudios del pasado de sociedades en las que los registros escritos faltan o escasean" (ibid.).

Entre otras definiciones que podríamos llamar circunstanciales, se afirma que es "la contribución de la etnografía a la historia, y de la historia a la etnografía" (Deschamps: 1439).

Y en una ampliación de la definición en función de los materiales de uso, se dice que desde el punto de vista de los antropólogos se define su campo como esencialmente del uso de las evidencias no antropológicas (esto es, documentos históricos) para propósitos de los antropólogos, en tanto que los historiadores lo ven como el uso de las evidencias no históricas (esto es, información antropológica) para propósitos de los historiadores Sturtevant: 6).

En este sentido de definirla a la luz de lo que es antropología e historia, resulta más consecuente y de mayor amplitud la opinión de Hubert Deschamps, que dice:

Desde que la historia se ocupa de toda la civilización, se encuentra con la etnología, sus categorías y sus aproximaciones. Se vuelve una etnología del pasado, una etnohistoria (Deschamps: 1434).

Una definición más completa, es aquella en la que se nos dice que estudia e intenta reconstruir la vida de los pueblos aborígenes antes y

después del contacto con los europeos, a través de fuentes documentales, orales, y arqueológicas, y usando el marco conceptual y el enfoque de la antropología social y cultural (Cohn: 440; Luján Muñoz: 42).

Por su parte un historiador nos dice que nosotros estamos tratando no con una simple especialidad próxima y autónoma, con un discreto cuerpo de teoría y práctica, sino con algo que es adyacente o que a veces cubre ramas de la antropología y de la historia, la cual puede compartir características comunes, pero que por propia vitalidad y por estar firmemente sostenida, atacó los troncos principales de las disciplinas emparentadas (Cline: 9).

Este autor nos aclara más que los otros al decirnos que no tiene aún un cuerpo discreto de teoría y práctica, pero que se ha manifestado con tal fuerza que ya forma una disciplina aparte.

De estos ejemplos de definición podemos concluir que aunque teórica y metodológicamente, como adelante veremos, no ha conformado mí, propio cuerpo, sino que toma del campo antropológico y del histórico, conceptos y prácticas, esto la llevará pronto a formular sus propias generalizaciones, en tanto se delimite mejor el campo y objeto de estudio y se afinen los métodos de trabajo. Mientras tanto parece que en su totalidad se cubren con la etnohistoria los intereses de la etnografía histórica, y de la historiografía sobre culturas sin escritura (Cline:11), insuficientemente documentadas o cuya información se debe a individuos extraños a ellas y también, según Jiménez Moreno, los de la historia étnica; y maneja "la cultura total, espacial y temporalmente, como una entidad de desarrollo, limitada solamente por la duración de la unidad étnica y por la disponibilidad de la información..." (Dark, 251; en Adams, 190).

En última instancia, yo creo que la etnohistoria puede ser definida como la explicación diacrónica y sincrónica de la cultura del hombre y de las sociedades en intento de comprender mejor su estructura y su desarrollo histórico.

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 muchos más.

La problemática que afronta deriva directamente de la naturaleza y pluralidad de las sociedades en estudio ya sean aquellas que son completamente analfabetas y anárquicas en las que predomina la tradición oral; en aquéllas en las que la tradición oral ha evolucionado para preservar su pasado y transmitir su acervo cultural por medio de verdaderas crónicas orales; en las que se dio la 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.

En la etnohistoria frecuentemente se han confundido su objeto y su método, en este último aspecto se han hecho esfuerzos para aclarar y afinar conceptos metodológicos y para definir las evidencias usadas y sus instrumentos.

Si bien se ha insistido en que la metodología de la etnohistoria es la de la historia misma, esto no es exacto, por más que como dice Lévi Strauss (p.19), etnología e historia tienen un mismo "método que sólo varía en cuanto a los procedimientos de investigación" porque tienen "el mismo objeto, que es la vida social, el mismo propósito, que es una mejor inteligencia del hombre" y la única diferencia consiste en que "la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes". La diferencia, que aceptarnos que no la hay en el fondo, en realidad se manifiesta en que con los métodos tradicionales de la historia solos, no se puede hacer etnohistoria, se precisa el uso de otras más categorías y también de otros instrumentos.

Si el etnólogo había trabajado con todas las evidencias no escritas, "no tanto porque los pueblos que estudia sean incapaces de escribir, sino porque su objeto de interés difiere de todo aquello que habitualmente los hombres piensan en fijar sobre la piedra y el papel", aclara Lévi-

Strauss (p.25); y el historiador principalmente sobre las evidencias escritas, ahora ambas metodologías que antes eran diferentes, son indispensables para el trabajo etnohistórico.

Si antes del "acercamiento" y de la configuración de la etnohistoria, las grandes unidades del estudio del hombre y su cultura como evolución cultural, cambio cultural y teorías respectivas pudieron inicialmente basarse en la etnografía de campo, tipología de gran escala y arqueología general, es evidente que sus pruebas, refinamiento y elaboración requieran del uso de todas las evidencias disponibles, incluyendo los detalles de secuencias específicas proporcionadas por los materiales documentales (Sturtevant, 9).

De la misma manera el trabajo histórico no puede pasársela sin el uso de múltiples evidencias que provienen de otros campos.

Pero el uso y categorización en los etnohistoriadores, de los métodos históricos y antropológicos cobra distinta significación a la luz de ambas perspectivas comprendidas y manejadas como una sola unidad.

Varios han sido los conceptos acuñados y explicados para el estudio etnohistórico, entre ellos, uno muy usado por aquellos cuyo enfoque es más etnológico, es el "upstreaming", que es el trabajo hacia atrás, desde lo conocido a lo desconocido (Fenton, 333), es decir, es una manera del método inductivo un tanto modificado mediante el cual la comprensión, a lo largo de la continuidad, se apunta hacia el tratamiento de fuentes recientes, primero, a causa de que contienen información familiar, para luego ir hasta las fuentes primitivas; esto es, ampliando lo anterior, el uso de la información etnográfica de una cultura moderna, como marco referencial para poder criticar e interpretar la cultura ancestral respectiva (Sturtevan: 14).

Para los estudios de cambio cultural, se ha establecido la categoría del "punto cero" o "línea básica", que es el punto de arranque para el estudio de la aculturación, aquél en el cual se establece la diferencia de las culturas básicas que entraron en contacto y cuyo conocimiento es indispensable para seguir los resultados, que son la selección de rasgos culturales, su aceptación, los rasgos rechazados, las reinterpretaciones y el sincretismo y los valores tradicionales supervivientes (Aguirre Beltrán : 13-14; Foster).

También, como ya apuntamos, algunos investigadores, reduciendo la historia a un puro método para conocer mejor el ritmo del proceso de cambio al paso del tiempo, la categorizan como el medio para conocer el "contraste entre el pasado y el presente. Basada tal reconstrucción...en la rigurosa documentación histórica verificada por el estudio etnográfico de los grupos que

emergieron de aquellos comprometidos en el contacto" (Aguirre Beltrán: 14). Método al que le dan relevante importancia, la que "puede aquilatarse recordando que la gran totalidad del encuentro entre occidente y el mundo indígena reside en el pasado" (ibid., 15).

Varias más categorías metodológicas han sido propuestas y discutidas como el "alcance del tiempo", y otras de amplio uso como las de "espacio y área", ésta por ser tan ampliamente conocida la pasaremos por alto y de las demás, basten estos ejemplos considerados.

Lo que es condición indispensable es el proceder en la etnohistoria. Se deben conjugar, en lo posible y cuando los casos lo requieran, el trabajo de fuentes y documentos, sujeto a la metodología de la historia: selección, localización, crítica, comparación, identificación y acortamiento de la información óptica, generalización y síntesis y no perder la "óptica etnográfica" para la identificación de las instituciones culturales para realizar el inventario cultural del grupo o del tema estudiado; el trabajo de campo, con los procedimientos convenientes, de encuesta libre o formal, registro, y elaboración. Con la "óptica etnográfica" se obtendrá una mayor sensibilidad del etnohistoriador hacia la estructura de la sociedad (Cohn: 445) y respecto del pasado las "ideas relativas a las relaciones históricas y a los procesos pueden actualmente ser probadas en el campo, donde aspectos de la sociedad están aún en operación" (*ibid.*); esta óptica etnográfica enriquece y profundiza el trabajo puramente histórico del etnohistoriador (Luján Muñoz 42). Finalmente debe tenerse en cuenta también la posibilidad de la comparación de rasgos y de culturas, con grupos vecinos o con otras culturas relacionados (Sturtevant: 32-34). Las evidencias que usa la etnohistoria son las documentales entre las que están las especialmente hechas como fuentes o crónicas, por miembros del grupo y las que produjeron los extraños, y las que no son de intención directa, sino que tuvieron otros propósitos como las escritas por los funcionarios del poder colonial, es decir también por extraños y aquéllas de esta naturaleza como las que escribieron funcionarios indígenas de burocracias coloniales como en el caso de Madagascar (Cohn, 444) ; también los documentos contemporáneos. Las etnográficas que no están registradas en los documentos aludidos como son historias populares, tradiciones orales y naturalmente las que proceden de informantes relativas a asuntos que no componen cuerpos de tradiciones específicas. Así también registros musicales, fotografías, colecciones etnológicas, informes y trabajos etnográficos anteriores, producto del trabajo de registro hecho por los primeros especialistas, asimismo los de contemporáneos, indudablemente ya seleccionados. Son también evidencias de uso etno-histórico, pero de función auxiliar las arqueológicas, las lingüísticas y en ciertos casos las

biológicas. Todas interrelacionadas, y con tratamiento metodológico completo, son deseables en este trabajo, el que completo puede parecer terrible, aunque es de advertirse que no es siempre posible el uso total ni su obligatoriedad.

La tradición oral, de reciente aceptación como evidencia histórica, es un aspecto en el que ponen énfasis quienes han hecho ensayos sobre etnohistoria, debido a la oposición radical contra esa evidencia, por su variabilidad y por las modificaciones que experimenta en relación a las distintas funciones sociales que cumple.

Muchas tradiciones orales se derivan de fuentes escritas como mucho de lo recogido por los cronistas del siglo XVI en Nueva España; otras fueron complemento indisoluble del registro, como en el caso de los códices históricos mesoamericanos; en pueblos sin escritura a veces esa tradición es un puro género literario estético como entre los barundi de África Oriental (Sturtevan: 26-32) ; entre otros grupos sirve para conservar el registro de genealogías que funcionan aún para fines de organización política y social (*ibid.* , como ejemplo de estos grupos destacaron los maorí de Nueva Zelandia que manejaron extensas genealogías que transmitían y recitaban a la perfección especialistas, habiendo sido muchas de ellas registradas en época colonial.

Aunque la tradición oral frecuentemente se ha visto afectada por el contacto cultural, hay áreas en donde su predominio es tal, que la reconstrucción etnohistórica descansa mucho más en ella, esto es un caso generalizado en África negra. Allí, en las sociedades sin gobierno institucionalizado, las tradiciones históricas las conocen y recitan los jefes de clanes o los viejos de saber reconocido (Deschamps: 1441), son de naturaleza más libre; en las sociedades con mandatarios hay profesionales de la tradición, son los *griots* de África Occidental, que recitan los hechos y las genealogías de su pueblo, sin faltas ni libertades so pena de castigo (*ibidem*). Una metodología para su recolección, registro, crítica, comparación, interpretación y síntesis ha sido desarrollada y sistematizada por Jan Vansina, de modo que es ahora de considerable valor para la etnohistoria.

Indudablemente que el mejor aprovechamiento metodológico y conceptual de las evidencias usadas, principalmente las documentales, radica en la preparación del etnohistoriador, que sirve como continua referencia en el manejo de sus materiales. En este sentido a los especialistas norteamericanos les preocupa que el etnohistoriador conozca a fondo las culturas que dieron origen a las sociedades coloniales, pero principalmente



que domine la información acerca de la procedencia de los funcionarios y responsables de la documentación, así como sus particulares casos de pensamiento, acción y cultura, para asegurarse de la validez de sus informaciones y documentos; tal vez esto sea un remanente de sus anteriores escrúpulos sobre la pretendida imposibilidad de la comprobación objetiva de la historia. Lo deseable es poder documentar tales particularidades y debe intentarse, pero no siempre se logra, cuando por ejemplo se trata de un oscuro escribano del siglo XVI, adscrito a un corregimiento de quinta importancia en la Nueva España. Tanta exigencia resulta exagerada como para que se convierta en elemento esencial para la crítica documental; bastará con lo más sobresaliente, por ejemplo también en el caso de Nueva España, conocer la cultura en general de los encomenderos, o de los frailes y los objetivos de su orden, o la orientación de la política de Carlos I o de Felipe II y sus virreyes u oidores, o la acción ilustrada de los Borbones del siglo XVIII y de sus adláteres en el país, y los propósitos que animaron a las diversas empresas encargadas de recopilar información histórica y cultural. Son buenos los rigorismos, pero a veces utópicos.

En México la práctica de la etnohistoria en forma explícita data de 1950 a 1952 más o menos, cuando se dieron los primeros pasos formales para ello. Fueron determinantes, entre otros hechos, la formación de un grupo de becarios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en el año de 1953, para que se especializaran en historia antigua de México; en el siguiente año la realización de la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, sobre el Valle de México y los cuatro valles circunvecinos en la que se incluyó una sección de etnohistoria, que fue de muchos trabajos y de mucho aliento. En el siguiente año de 1955, el grupo de becarios mencionado, bajo la dirección del profesor Wigberto Jiménez Moreno, decidieron constituir la especialidad de etnohistoria en la Escuela de Antropología, que funcionó por un tiempo informalmente dentro de la especialidad de etnología. Se trabajó dentro de los cursos normales de la Escuela, pero con materias y seminarios especiales impartidos por el maestro Jiménez Moreno y por el doctor José Miranda que se incorporó con entusiasmo a estos nuevos menesteres. El secretario de la Escuela profesor Fernando Cámara, antropólogo social, animó y promovió esta nueva etapa. Hasta 1960 se aprobó el primer programa completo para estos estudios.

Fue importante también la transformación que en el sentido de los estudios etnohistóricos se operó en los institutos de investigación histórica. En el Instituto Nacional de Antropología se fundó su Departamento de Investigaciones Históricas y en el Instituto de la Universidad Nacional, que desde su fundación había dado importancia a la historia antigua de México bajo el impulso de don Rafael García Granados, se dio cabida a la investigación antropológica con el ingreso de antropólogos culturales y

físicos y además se organizaron los seminarios de cultura náhuatl y de cultura maya. Todas estas promociones formales animaron la investigación etnohistórica en nuestro país.

Pero en el terreno específico de la investigación buenos antecedentes se habían producido en el país, me referiré sólo a los más importantes: en primer término, figura destacadamente el Proyecto Teotihuacán que dirigió Manuel Gamio, poco después de terminado el movimiento armado revolucionario. Proyecto integral, interdisciplinario que incluyó aspectos que hoy tipificamos como etnohistóricos, no sólo en el tratamiento de la cultura indígena prehispánica, sino también en los estudios que incluyó de historia indígena colonial, como el de Ignacio B. del Castillo y los estudios sobre los descendientes contemporáneos de los indígenas en el área. A partir de la década de los treinta la Institución Carnegie de Washington hizo posible el gran proyecto de investigación en el área maya: los mejores investigadores participaron y aparte de los conocidos trabajos arqueológicos se publicaron fuentes, se trabajó sobre la conquista, sobre la geografía histórica indígena, sobre los antecedentes culturales prehispánicos de los indígenas de la colonia y sobre muchos aspectos más; así, buena parte de esos trabajos representan una contribución que no dudaríamos de llamarla ahora etnohistoria.

La orientación histórica que tuvo la Escuela de Antropología y la visión integral de la antropología mexicana, dieron sus frutos en una serie de tesis profesionales de los primeros graduados en etnología con los trabajos de Arturo Monzón, Miguel Acosta Saignes, Pedro Carrasco y Barbro Dahlgren, quienes acometieron exitosamente temas de etnografía histórica, en los que se trataron temas de organización social y monografías etnográficas de grupos prehispánicos.

Muchos más trabajos se han producido en la etapa inmediata anterior a la de la etnohistoria explícita y después de su aceptación como disciplina sistematizada; sería largo e imposible enumerarlas; entre los que vienen a mi memoria tenemos los trabajos de Miguel Othón de Mendizábal, los de Alfonso Caso, los de Wigberto Jiménez Moreno, los del grupo de la Universidad iniciados en los intereses sobre la cultura náhuatl de Ángel Ma. Garibay, en los que destacan estudios sobre literatura y pensamiento de Miguel León-Portilla, los de creencias populares, medicina y religión de Alfredo López Austin, las traducciones con juicios críticos de los textos sahuaguntinos y los ya muchos trabajos monográficos publicados en la revista *Estudios de Cultura Náhuatl* y naturalmente los trabajos historiográficos para esclarecer multitud de problemas implícitos en fuentes como la *Apologética Historia* de Las Casas y la obra de Motolinía, dirigidos por Edmundo O'Gorman.

En la etnohistoria de los indígenas coloniales se encuentran los trabajos de José Miranda, de Pedro Carrasco y de Charles Gibson y muchos más. Así como los que partiendo de la problemática de los grupos contemporáneos se llevaron hacia el pasado para poder determinar los procesos de cambio, entre los que destacan los de Gonzalo Aguirre Beltrán.

No debo dejar de mencionar las tesis recientes trabajadas con estricto enfoque etnohistórico que se han presentado en la Escuela Nacional de Antropología dentro de la especialidad, entre ellas destacan la de Arturo Warman sobre un tema de cultura popular: la Danza de Moros y Cristianos vista como un problema de aculturación; la de José Lameiras modelo de reconstrucción etnohistórica del señorío prehispánico de Meztitlán; la de María de la Cruz Labarthe que abarca un prolongado tiempo de desarrollo integral de la región de Zacatula y la de Maria Teresa Sepúlveda sobre el papel de los cargos políticos y religiosos en Pátzcuaro en la época colonial y recientemente la de Ángeles Romero Frizzi sobre la industria textil novohispana. Todos ellos son producto de una de las mejores expresiones de etnohistoria con que contamos que es su enseñanza en la Escuela de Antropología. No debemos tampoco pasar por alto una buena cantidad de trabajos que continuamente publican sobre nuestro campo los especialistas extranjeros de muchas partes del mundo.

Nuestra etnohistoria tiene la frescura de su juventud y por eso presenta expectativas derivadas en buena medida de concepciones varias sobre ella y de la riqueza de su campo de trabajo en nuestro país. Poseemos una gran riqueza arqueológica, una riqueza documental considerable a pesar de que ha sido mermada por tiempo y circunstancias y una riqueza etnográfica aún viva en buena parte. Sobre este acervo y sobre los cambios de valor que se produjeron con la Revolución Mexicana que conformaron una robusta conciencia indigenista se ha fincado un orgullo nacional en nuestro pasado todo esto ha estimulado el progreso de esta nueva disciplina. El proceso histórico que condujo a esto, sería motivo de trabajo aparte, baste solamente apuntarlo.

A nuestros indígenas prehispánicos, que tuvieron una desarrollada conciencia histórica y formas de preservación de su pasado, les fue arrebatada la posibilidad de seguir haciendo su propia historia con la conquista. La única manera de continuarla quedó subyacente en los registros indirectos contenidos en todo tipo de documentos, que con fines diversos, hicieron los colonizadores; los descendientes de aquéllos y de éstos quedaron reducidos en época nacional a grupos jurídicamente iguales, pero-distintos en la realidad, unos con historia y registro, los más marginados con casi ninguna historia propia. Los estudios sobre la población que ha

conformado nuestro país quedaron, los de la etapa prehispánica como campo único de cronistas primero y de arqueólogos y etnógrafos, después; la etapa colonial fue cubierta por historiadores no siempre preocupados por los núcleos de población de color y sí más inclinados hacia los hechos del grupo colonialista en el poder. Los estudios sobre los indígenas de la época nacional quedaron, salvo algunas excepciones, en buena parte abandonados por los especialistas del siglo XIX, y los estudios indigenistas surgirían en forma importante después de la Revolución, reservados a etnólogos y antropólogos sociales.

Con todo y el inmenso campo de estudios que implica nuestra base histórica cultural y los estudios que se han producido acerca de los grupos que en el pasado han integrado nuestra sociedad actual: los providencialistas del siglo XVI, los hispanizantes del XVII, los ilustrados medio cartesianos del siglo XVIII, los positivistas del siglo XIX y principios del XX y los estudios históricos y antropológicos contemporáneos, de alta calidad científica; hacía falta a nuestra historia cultural estudios más comprensivos de nuestra sociedad global. La etnohistoria con las premisas, con la 'metodología y con el amplio campo que cubre, que es lo que aquí hemos tratado de delinear, está resolviendo más satisfactoriamente bastantes de los problemas de nuestro rico pasado.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, RICHARD N. "Ethnohistoric research methods: some Latin American Features", *Ethnohistory*. Amherst, N. Y., 1962, v. 9, p. 179-205.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México, 1970, Editorial Comunidad, Instituto de Ciencias Sociales, U.I.A. Colección del Estudiante de Ciencias Sociales, 2.
- CLINE, HOWARD, F. "Introduction: Reflections on Ethnohistory" en "Guide to Ethnohistorical Sources, Part 1." *Handbook of Middle American Indians*, v. 12. University of Texas Press, Austin, Londres, 1972, p. 3-16.
- COHN, BERNARD S. "Ethnohistory." *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Ed. David L. Sills. The Macmillan Company & Free Press, U.S.A. 1968, v. 6, p. 440-448.
- DARK, PHILIP. "Methods of Synthesis in Ethnohistory." *Ethnohistory*, Amherst, N. Y., 1957, v. 4, n. 3, p. 232-278.

- DESCHAMPS, HUBERT. "L'Ethnohistoire" en "Histoire et Ethnologie." *Ethnologie Générale*. Encyclopédie de la Pléiade. Sous la direction de Jean Poirier. Brujas, 1968, Ediciones Gallimard, p. 1433-1444.
- FENTON, WILLIAM N. "The training of historical ethnologists in America." *American Anthropologist*, Washington, D. C., 1952, v. 54, p. 328-339.
- FOSTER, GEORGE M. *Cultura y conquista: la herencia española de América*. Trad. Carlo Antonio Castro. Universidad Veracruzana, Xalapa, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, 1962.
- GIBSON, CHARLES. "Consideraciones sobre la etnohistoria". *Estudios Americanos*, Sevilla, may.-jun. 1961, v. 21, p. 279-284.
- HERSKOVITS, MELVILLE J J. *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. Trad. M. Hernández Barroso, revisada por E. Ímaz y L. Alaminos. México, 1952, Fondo de Cultura Económica.
- KIRCHHOFF, PAUL. "Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana." *Summa Antropológica en homenaje a Robert J. Weitlaner*. México, 1966, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 205-208.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Antropología estructural*. Trad. Eliseo Verón, Rev. Eduardo Luis Menéndez. Buenos Aires, Manuales Eudeba, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968.
- LUJÁN MUÑOZ, JORGE. "Posibilidades é importancia de la etnohistoria en Guatemala." *Estudios*. Revista del Círculo José Joaquín Pardo. Depto. de Humanidades. Universidad de San Carlos de Guatemala, 3. Guatemala, 1969, p. 41-49.
- MONTEJANO Y AGUIÑAGA, RAFAEL. "Bibliografía de don Joaquín Meade." *Don Joaquín Meade, 1896-1970*. Biblioteca de Historia Potosina. Serie Cuadernos, 14. San Luis Potosí, 1972, p. 13-26.
- MONTEJANO Y AGUIÑAGA, RAFAEL. "Don Joaquín Meade y su obra,II." *Don Joaquín Meade, 1896-1970*. Biblioteca de Historia Potosina Serie Cuadernos, 14. San Luis Potosí, 1972, p. 27-37.

# Respuesta al discurso del maestro Carlos Martínez Marín al ingresar en la Academia Mexicana de la Historia

*Por el doctor Miguel León-Portilla.*

Señor director, señores académicos,  
señoras y señores:

Muy grato es en verdad para mí dar la bienvenida y responder a nuestro nuevo colega en la Academia, el maestro en historia Carlos Martínez Marín. De los varios motivos que explican mi alegría quiero mencionar tan sólo los que tengo por principales. Además de amigo sincero y generoso, Carlos Martínez es compañero, como también de varios de los aquí presentes, en nuestro trabajo dentro del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional. Allí, desde hace ya buen número de años, labora, con vocación auténtica y notoria probidad científica, ofreciéndonos valiosas aportaciones sobre el pasado prehispánico de México y acerca de otros temas relacionados con éste y que lo han llevado a acercarse a diversos momentos del periodo virreinal.

El amigo y colega, a quien me corresponde dar ahora cordial bienvenida, viene a ocupar aquí el sitio que tuvo en esta Academia el distinguido historiador potosino, don Joaquín Meade. En la breve pero atinada recordación que, de su persona y obra, nos ha ofrecido Martínez Marín, ha sacado a relucir los principales merecimientos del investigador que consagró su vida a hurgar en la historia de su patria chica. Efectivamente don Joaquín nos dejó trabajos que iluminan desde la Huasteca precolombina hasta los tiempos de la Nueva España y el periodo de vida independiente, en torno siempre a la, por muchos títulos rica, provincia de San Luis Potosí. Y como lo ha señalado nuestro nuevo colega —relacionando en cierta forma el tema de su discurso con los trabajos del señor Meade—, cabe considerar a éste entre los precursores en México de las investigaciones de tema y enfoque etnohistóricos. Manifiesta así Martínez Marín su aprecio y afinidad con respecto a su predecesor ya que él, por su parte, no sólo se halla empeñado profesionalmente en lograr aportaciones dentro de la etnohistoria sino que —como lo hemos visto—, se muestra hondamente interesado en precisar la significación y los alcances de ésta.

De hecho, en la amplia formación académica de Carlos Martínez Marín encontramos ya un antecedente fundamental que ayuda a explicar su interés —mejor diré, su vocación— en torno a las investigaciones etnohistóricas. Por una parte, en la Facultad de Filosofía y Letras de la

Universidad llevó a cabo sus estudios para la obtención de la maestría en historia y tiene asimismo concluidos los correspondientes al ciclo del doctorado. Por otra, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia cursó también la carrera como becario de estudios profesionales en etnohistoria. Quien así alcanzó esta doble manera de sólida preparación en el terreno del saber histórico y antropológico, se ha mantenido desde entonces, en cuantos cargos ha desempeñado, en estrecha y ejemplar vinculación con los temas de su competencia profesional.

Entre otras cosas, recordaré que ha sido profesor de ciencias antropológicas, a lo largo de muchos años, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de la que además fue director, de 1968 a 1971. Igualmente ha sido catedrático de historia de México —principalmente en relación con el periodo prehispánico— en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Facultad de Filosofía y Letras. Y además de la docencia, Martínez Marín ha sabido cultivar su vocación de investigador. Primero lo fue dentro del mismo Instituto Nacional de Antropología y actualmente lo es, como miembro de tiempo completo, en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional.

Su actividad como maestro e investigador en historia y antropología se ha traducido primeramente en una generosa entrega a la formación de no pocos jóvenes estudiantes que han llegado a preparar, guiados por él, tesis profesionales y otros trabajos de reconocido mérito. A esto y a su labor de difusión, patente, entre otras cosas, en las numerosas conferencias que ha impartido, hay que sumar su producción escrita. Me refiero al buen número de artículos publicados en revistas especializadas y a los libros que ha sacado a luz su edición del *Códice Laud*<sup>1</sup> y el que fue resultado de sus investigaciones sobre *Tetela del Volcán. Su historia y su convento*.<sup>2</sup>

Claro testimonio de que nuestro nuevo colega ha estado de continuo interesado en la moderna disciplina en que historia y antropología convergen —o sea en la etnohistoria—, nos lo dan los títulos, que mencionaré al menos, de algunos de sus artículos e investigaciones monográficas. Entre ellas está la serie de trabajos que ha dedicado al tema de las migraciones de los

---

<sup>1</sup> *Códice Laud*, Serie Investigaciones, núm. 5, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1961, 34 p., 46 ils.

<sup>2</sup> *Tetela del Volcán. Su historia y su convento*, Serie de Historia Novohispana, núm. 21. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1968, 229 p., texto, ils., planos, fotos y documentos.

pobladores del altiplano central: "La migración acolhua del siglo XIII",<sup>3</sup> "La cultura de los mexicas durante la migración",<sup>4</sup> "La peregrinación de los aztecas",<sup>5</sup> "El desarrollo histórico de los mexicas",<sup>6</sup> "Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico".<sup>7</sup> Las aportaciones por él logradas en torno a esta cuestión han sido en verdad significativas. En buena parte gracias a ellas estamos en camino de esclarecer cuál fue la carga de cultura que traían consigo los mexicas al tiempo en que hicieron su entrada en el gran valle de México.

Otra prueba de su dedicación a las investigaciones etnohistóricas la ofrece su trabajo acerca de los "Resultados de la sección de etnohistoria de la VI Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología",<sup>8</sup> celebrada en 1954; y algo semejante puede decirse de su estudio sobre "La aculturación indoespañola en la época del descubrimiento de México"<sup>9</sup> que se incluyó en el *Libro de Homenaje* a otro colega nuestro, don Pablo Martínez del Río.

Volviendo ahora la atención a la más extensa de sus publicaciones, *Tetela del Volcán. Su historia y su convento*, de ella cabe afirmar que, por la amplia documentación sobre la que fue elaborada, por su estructura y adecuada interpretación de los testimonios y también por la apreciación estética que allí se hace de las pinturas murales del siglo XVI que existen en el claustro del convento, constituye aportación en extremo valiosa. Acerca

---

<sup>3</sup> "La migración acolhua del siglo XIII. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XIV, 1ª parte, México, 1954-1955, p. 377-379.

<sup>4</sup> "La cultura de los mexicas durante la migración: Nuevas ideas." *XXXV Congreso Internacional de Americanistas*. Actas y Memorias, 2. INAH, México, 1964, p. 113-123.

<sup>5</sup> "La peregrinación de los aztecas." *Los aztecas: su historia y su vida* 1, Museo Nacional de Antropología, México, 1967, 22 p., jis.

<sup>6</sup> "El desarrollo histórico de los mexicas." *Los aztecas: su historia y su vida*. Museo Nacional de Antropología, México, 1967, 24 p., ils.

<sup>7</sup> "Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico." *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, p. 161-176.

<sup>8</sup> "Resultados de la Sección de Etnohistoria de la VI Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología." *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XIV 2ª parte, México, 1956-1957.

<sup>9</sup> "La aculturación indoespañola de la época del descubrimiento de México." *Homenaje a Pablo Martínez del Río*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM-INAH, México, 1961, p. 401-410.



de esta obra se han publicado comentarios muy elogiosos, como el del profesor Charles Gibson, aparecido en el *Handbook of Latin American Studies*, del cual cito las siguientes líneas:

Es éste un estudio modelo de la historia colonial de la comunidad de Tetela del Volcán, en Morelos, y particularmente del convento y de las extraordinarias pinturas murales que allí se conservan. Se enriquece con un apéndice documental.<sup>10</sup>

Quienes hayan leído esta obra de Martínez Marín estarán de acuerdo en que es del todo justa la anterior apreciación. Y probablemente coincidirán también en afirmar que este trabajo de carácter monográfico y, si se quiere de microhistoria, constituye a su vez otra muestra más de enfoque etnohistórico, tal como lo entiende nuestro colega. En este libro suyo hay ciertamente un documentado estudio de la realidad cultural del pueblo de Tetela durante la época en que lo evangelizaron los dominicos, en que se edificó el convento y se pintaron los murales que existen en su claustro. Pero el acercamiento de Martínez Marín no se limitó aquí a un enfoque meramente sincrónico o sea de análisis y evaluación de las realidades contemporáneas al tema central de su interés. Con mira mucho más amplia, que es la que le confiere precisamente su criterio de etnohistoriador, ahondó asimismo diacrónicamente en la evolución a través del tiempo, del pueblo y región de Tetela, desde la época prehispánica hasta principios del siglo XIX cuando se cierra el periodo virreinal.

Lo dicho hasta ahora en relación con el acento etnohistórico que ha dado Martínez Marín a los trabajos que ha publicado, nos lleva ya a comentar, con la brevedad que exigen las circunstancias, algunos de los puntos más sobresalientes de su discurso. En él tenemos no sólo amplia información a propósito de los orígenes y evolución de la nueva disciplina etnohistórica sino asimismo un valioso intento de precisar su verdadera significación, sus fundamentos, su objeto y su metodología.

De cuanto nos ha presentado se desprende primeramente un hecho muy digno de consideración. Me refiero a la gran variedad de sentidos y de definiciones dadas por numerosos estudiosos respecto de lo que ha de entenderse por etnohistoria. Una primera conceptualización de ella tuvo su origen —de acuerdo con lo expuesto por nuestro colega— en la preocupación de algunos antropólogos culturales y sociales interesados en dar mayor dimensión temporal a la comprensión de procesos de cambio en

---

<sup>10</sup> Charles Gibson, "Colonial México." *Handbook of Latin American Studies*, núm. 32, Gainesville: University of Florida Press, 1970, P. 147.

las sociedades humanas. En esa primera etapa —y frente a otras corrientes de pensamiento como la de los funcionalistas—, hay un despertar de conciencia histórica que presta nuevas formas de significación y profundidad a las investigaciones etnológicas. Pero curiosamente, en tanto que para los etnólogos y antropólogos sociales fue cada vez más evidente la urgencia de una mayor profundidad de tiempo para comprender cualquier aspecto o institución cultural, también para algunos historiadores comenzó a ser una necesidad el dar cabida a aportaciones como las específicamente provenientes del método y el saber etnológicos. Los campos de la historia social y económica ofrecen buenos ejemplos de esto último.

Tal nuevo acercamiento de las disciplinas antropológicas e históricas explica así, según Martínez Marín, la primera aparición de la etnohistoria. Por otra parte aduce él también, como un factor distinto, esta vez circunstancial, el que llamaremos espíritu de los tiempos. Las modernas formas de nacionalismo entre pueblos jóvenes y en vías de desarrollo, movimientos como el indigenismo entre los países americanos, o las realidades de aquellas naciones que recientemente han superado la etapa colonial, conllevan la necesidad de consolidar el presente y programar el futuro con base en la propia historia. Cabe pensar así en los países cuyos habitantes aborígenes constituyan el más elevado porcentaje de su población. Para éstos el legado ancestral indígena es objeto de vital interés porque en él se considera que están las raíces más hondas de la cultura nacional. Cuando en tales países se investiga la historia en estrecha relación con su problemática contemporánea, la tarea que se realiza puede llegar a constituir una cierta forma de etnohistoria. Tanto es así que, como lo ha notado Martínez Marín, aduciendo el parecer de Sturtevant, "para muchas de esas naciones una verdadera historia debe ser etnohistoria".

Por nuestra parte pensamos que el hecho de que las investigaciones etnohistóricas hayan tenido estas maneras de origen un tanto circunstancial, ayuda quizás a comprender por qué hasta la fecha subsisten múltiples diferencias de opinión en quienes se han ocupado por precisar conceptualmente cuáles son en rigor su objeto, sus fuentes, su metodología y sus propósitos. Así, en tanto que algunos han afirmado que "la etnohistoria es el estudio de la historia de los pueblos normalmente estudiados por antropólogos", otros han llegado a sostener que, "puesto que la historia se ocupa de todo lo que es civilización, ha de encontrarse al fin con la etnología, sus categorías y sus aproximaciones, hasta volverse una etnología del pasado, una etnohistoria". Como puede verse, en la primera de estas descripciones se limita el objeto de la nueva disciplina al campo que ha sido objeto tradicional de la investigación antropológica. En la segunda, en cambio, se alude meramente a la asimilación, por parte de la

historia, de la metodología que ha sido propia de las investigaciones etnológicas. Y cuando algunos otros estudiosos han pretendido una mayor precisión respecto de la teoría y el método de la etnohistoria, han llegado a confesar, como en el caso de Howard F. Cline, citado por Martínez Marín, que en realidad no se trata de una simple especialidad cercana y autónoma, que tenga ya su propio cuerpo y teoría, y práctica, sino de algo que parece adyacente y que a veces cubre ramas de la antropología y a veces de la historia.

Sin duda en nuestro propio ambiente cultural —como lo ha señalado en la parte final de su discurso nuestro colega—, se han llevado a cabo no pocos trabajos que, al menos parcialmente, se muestran en relación estrecha con lo que, en medio de imprecisiones conceptuales, se ha entendido por etnohistoria. Sin embargo, y sin que con esto queramos disminuir en modo alguno los méritos que puedan corresponder a dichas investigaciones, es cierto que hasta ahora muy escasos han sido entre nosotros los intentos dirigidos a conceptualizar cuáles son el objeto, la problemática, las fuentes y el método propios de la tantas veces citada etnohistoria. De aquí se deriva, a mi parecer, la novedad y el mérito de la disertación que nos ha ofrecido Martínez Marín. Sistemáticamente se ha empeñado en darnos un análisis y valoración de los principales puntos de vista en torno a la nueva disciplina expresados por investigadores principalmente norteamericanos, ingleses, franceses y alemanes. Pero nuestro colega no se ha detenido en recordar y examinar lo que otros han dicho. Ha realizado además un nuevo intento de precisión conceptual y metodológica que, si dista aún de ser cabal, como él mismo lo confiesa, es a en sí mismo aportación muy estimable.

"La etnohistoria —nos dice— debe ser definida como la explicación de la cultura del hombre, diacrónica y sincrónicamente, en intento de comprenderla mejor histórica y estructuralmente." En otras palabras, en su definición señala como objeto de la etnohistoria el estudio de las instituciones culturales, al parecer sin limitación alguna. En lo que toca al método, apunta a la indagación a la vez diacrónica y sincrónica, es decir a un acercamiento científico a la problemática que es contemporánea al objeto de estudio y, por otra parte, también a sus raíces y evolución a través del tiempo. Así, en la investigación de lo contemporáneo da lugar a los procedimientos propios de la etnología y en lo que pertenece al análisis de los procesos de cambio, con profundidad temporal, a los métodos de la historia. Finalmente, en cuanto a los propósitos de la etnohistoria, la intención debe ser, a su juicio, alcanzar una mejor comprensión de las instituciones culturales tanto histórica como estructuralmente. Una confrontación, siquiera sea sumaria, de esta definición dada por Martínez Marín con lo que ha realizado él mismo en sus

trabajos de investigación, y de modo particular en su obra, *Tetela del Volcán. Su historia y su convento*, nos lleva a afirmar que efectivamente ha hecho allí aplicación de su propia teoría del enfoque etnohistórico.

Pero, volviendo a su definición, hay un punto en particular que me parece requiere especial consideración. Al precisar en su exposición con mayor detenimiento cuáles son el objeto y la problemática características de la etnohistoria, pone manifiesto énfasis en el tema de la reconstrucción histórico-cultural en relación con las sociedades indígenas, bien sea de aquellas independientes o de las sometidas a un poder colonial: gentes que se caracterizan por sus instituciones de cultura tradicional y muchas veces también por la marginalidad de su situación. Y al referirse a las fuentes de que ha de valerse el etnohistoriador, alude también expresamente al tipo de testimonios propios de grupos aborígenes como los antes mencionados.

Ante tal insistencia suya respecto de las comunidades indígenas marginadas, sometidas o en vías de desarrollo, cabe prestar oídos a una pregunta que surge casi espontáneamente si se atiende de nuevo a su descripción original del objeto de la etnohistoria. Nos ha dicho, sin formular limitación alguna, que el objeto de ella es la explicación de la cultura del hombre. ¿Por qué —nos preguntarnos entonces—, al precisar después lo que son el sentido y los alcances de su definición, se fija sólo en el caso de los grupos indígenas? Significa esto que en realidad el objeto de la etnohistoria debe circunscribirse específicamente a tal tipo de pueblos? ¿O acaso es la intención de Martínez Marín dar sólo un ejemplo para mostrar así la aplicabilidad de su tesis? En resumen, el problema que aquí nos preocupa es el del campo que puede abarcar la etnohistoria si ésta, con su doblemente rica metodología, tiene o no como objeto el mundo de las instituciones culturales sin límite alguno que la circunscribe a determinados contextos de tiempo o de nivel de desarrollo.

Innegablemente —y no obstante cuestiones como las anteriores, que parecen pedir ulterior clarificación—, Martínez Marín nos ha dado en este discurso un acercamiento fecundo a tema de enorme interés, al cual profesionalmente ha venido dedicándose por largos años. De nuestro nuevo colega mucho es en verdad lo que esperamos. Sabemos que tiene entre manos investigaciones en las que se esfuerza por aplicar, con rigor y adecuada metodología, su propia concepción de la etnohistoria. Y debemos confiar asimismo en que las penetrantes reflexiones que hoy nos ha transmitido habrán de llevarlo a elaborar una obra en la que podamos tener la formulación definitiva de su pensamiento en torno a la disciplina en la que

convergen y se renuevan los enfoques propios de la antropología y de la historia. Martínez Marín, con mano certera, ha comenzado ya a desbrozar el campo. Larga y fecunda vida le deseamos quienes conocemos su dedicación, capacidad y rigor crítico. Y pensando en esta Academia, con razón hemos de alegrarnos porque desde ahora lo tenemos ya aquí como colega. Carlos Martínez Marín, etnohistoriador y amigo, bienvenido a ésta su casa, la Academia Mexicana de la Historia.