

*Textes réunis et publiés par*  
Patrick LESBRE et Marie-José VABRE

# Le Mexique préhispanique et colonial

*Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*

Préface de Georges Baudot et Miguel León-Portilla

**L'Harmattan**  
5-7, rue de l'École-  
Polytechnique  
75005 Paris  
FRANCE

**L'Harmattan**  
**Hongrie**  
Hargita u. 3  
1026 Budapest  
HONGRIE

**L'Harmattan**  
**Italia**  
Via Bava, 37  
10214 Torino  
ITALIE



## Sobre ética, ciencia y semántica

Alfredo LÓPEZ AUSTIN

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México

### Introducción

Si las relaciones sociales se desenvuelven en el discurso, es obvio en ellas el permanente debate sobre el significado de las palabras. La contienda política se lleva con frecuencia al campo semántico, y así podemos constatarlo en la historia cotidiana. En Europa, tocante a la articulación Francia-Córcega, se cuestiona si las palabras *particularismo* y *separatismo* son o no equivalentes. En Asia, el conflicto por el aterrizaje de un avión norteamericano en territorio chino ha llevado a la polémica sobre la pertinencia de las expresiones *accidente* o *incidente*. En México, la ley sobre los derechos indígenas ha entablado en las cámaras legislativas la confrontación entre los términos *tierra* y *territorio*. La actual inmigración africana a los países europeos hace que para muchos el vocablo *multiculturalismo* adquiera tintes peligrosos.

La discusión también es viva en la academia, y muy particularmente en el ámbito de las ciencias sociales. En materia antropológica, por ejemplo, la denominación, en París, del nuevo Museo de las Culturas Primarias, es criticada por buen número de profesionales, entre ellos no pocos mesoamericanistas. En las ciencias sociales, además de la precisión y la claridad de los vocablos, existe la necesidad ética del respeto a las sociedades estudiadas.

Abordo en el presente trabajo el tema del vínculo entre la semántica y la ética en el campo de la mesoamericanística<sup>1</sup>, entendiendo por ésta los estudios históricos y antropológicos sobre los antiguos pueblos mesoamericanos y sus descendientes indígenas. Si bien los problemas semánticos surgidos en la historia y la antropología mesoamericanistas han sido abordados en forma específica desde tiempos distantes, hoy es necesario iniciar una discusión más amplia. En efecto, vivimos días en que se incrementa el diálogo entre la comunidad científica y las sociedades indígenas, en que aumenta el número de profesionales indígenas en el medio académico y en que se agudizan problemas políticos que hacen necesaria la participación de los científicos sociales en la búsqueda de soluciones justas y dignas

---

<sup>1</sup> La limitación del tema de este trabajo al campo de la mesoamericanística se debe, estrictamente, al público inmediato al que se destina el estudio; pero los radios de discusión y aplicación pueden ser mucho más extensos.

para los pueblos que durante siglos han venido sufriendo la explotación, el expolio, la marginación y la discriminación.

El aspecto semántico sería parte significativa en una deontología histórico-antropológica<sup>2</sup> acorde a nuestro tiempo. Precisamente hoy, cuando se enfrentan la feroz homogeneización global y la defensa a la particularidad de la cultura, es indispensable que los mesoamericanistas iniciemos un diálogo dirigido a la construcción de una nueva deontología. A mi juicio, no debería limitarse ésta a tratar las formas éticas del ejercicio científico, sino que habría de reivindicar para la ciencia social la calidad de instrumento liberador del hombre.

Como es justo suponer, al ampliarse así los límites de la deontología, cabrá distinguir entre los profesionales distintos grados de sujeción ética. Por una parte estarían los historiadores y antropólogos vinculados por las normas de conducta que impone de manera general el recto ejercicio científico; por otra, aquellos que por voluntad propia adquieren un compromiso mayor: el de la defensa de derechos sociales, jurídicos y políticos, lucha que trasciende los límites del quehacer científico y que supone normas éticas adicionales a las que rigen la conducta moral de toda su comunidad científica. Los segundos profesionales quedarían, así, doblemente obligados.

De esta manera, todos los mesoamericanistas tendrían como norma velar por la calidad científica de su producción. También estarían todos obligados a respetar tanto la memoria de los antiguos pueblos mesoamericanos estudiados como la dignidad de sus descendientes indígenas. Se reservaría a los historiadores y antropólogos comprometidos en mayor medida una normatividad más estricta, en la que quedara incluida la obligación de propiciar la correcta articulación de la ciencia con la acción social y política en beneficio de la sociedad.

### Conflictos de significado terminológico

Dos principios, el de la precisión y el del respeto, deben campar en la semántica del discurso mesoamericanista. El primero es parte del rigor científico. El segundo deriva de la concepción del ejercicio científico como actividad dirigida al beneficio, dignificación, desarrollo y bienestar humanos. Si bien las controversias por el significado terminológico se entablan ya por la precisión del vocablo, ya por la necesidad de sustituir vocablos ofensivos, existen casos en que ambos principios están en juego y es difícil o imposible hacer un deslinde adecuado. Elijo algunos ejemplos de los problemas de semántica surgidos en este campo, agrupándolos de tal manera que puedan imaginarse vías apropiadas de solución:

#### *a. Las traslaciones mecánicas de términos y conceptos*

Los mayores puntos de controversia derivan de la aplicación de términos y conceptos que se trasladan mecánicamente de una cultura a otra. Los

<sup>2</sup> Los arqueólogos llevan un largo trecho de ventaja en el debate sobre los principios éticos de su profesión. Véase, por ejemplo, LYNOTT y WYLIE, *Ethics in American Archaeology*.

conquistadores, evangelizadores y demás colonizadores tempranos, al enfrentarse a pueblos con notorias diferencias en su organización social y política, trasladaron con demasiada libertad términos como *rey*, *noble*, *vasallo*, *imperio*, *tirano*, *ayuntamiento*, etcétera<sup>3</sup>, para aplicarlos a la realidad que les era mucho más extraña de lo que suponían. Otro tanto hicieron en materia religiosa; atribuyeron a los indígenas conceptos como *pecado*, *alma* o *brujería*, creyendo que eran demasiado próximos a los propios<sup>4</sup>.

Aparentemente los problemas enunciados en este grupo se refieren más a la precisión de los vocablos que a la falta de respeto a las sociedades estudiadas. Sin embargo, quien se aproxima como observador o estudioso a una cultura ajena lleva —consciente o inconscientemente— una carga de etnocentrismo que lo impulsa a aplicar, sin más, sus propias categorías. El simple observador se estima como un juez que, desde fuera, actúa en posesión de las verdades científica, religiosa, política o ideológica. El verdadero problema no es que analice la realidad ajena con sus propios criterios —¿qué otros pudiera utilizar?—, sino que no se cuestione sobre la eficacia de dichos criterios, no los relativice críticamente ni los modifique para adecuarlos a las nuevas entidades que pretende comprender. Su error está en considerar su propia visión no como *una* forma particular de concebir el mundo, sino como *la* forma adecuada.

#### b. Las distinciones etnocéntricas

En sentido inverso, por etnocentrismo, los españoles negaron a las culturas indígenas términos y conceptos que reservaron a la propia. Desde la conquista fueron reacios al uso abierto de palabras como sacerdote e iglesia, y por ello recurrieron al absurdo *sátrapa* y crearon el neologismo *cu'*. Otra distinción léxica, injustificable, que se crea en la colonia y continúa hasta nuestros días, es la que reserva el término *imágenes* a las efigies religiosas cristianas y destina el de *ídolos* a las indígenas.

En el ámbito académico la distinción entre arte y artesanía provoca fuertes polémicas, sobre todo cuando hay referencias a la producción indígena, y en el lenguaje común, sobre todo en la radio y la televisión, se distinguen las lenguas indígenas, consideradas dialectos, de las consideradas "modernas". Con esta aplicación técnicamente incorrecta de la palabra dialecto se expresa una mentalidad racista que quiere calificar a las lenguas indígenas como imperfectas, inferiores o en vías de formación.

<sup>3</sup> Entre los autores que se han referido a este tema destaca MURIÁ, *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*.

<sup>4</sup> Entre los autores que han tratado de precisar este tipo de términos se encuentran BURKHART, *The Slippery Earth*, y NUTINI y ROBERTS, *Blood-sucking Witchcraft*.

<sup>5</sup> TEDLOCK, en *Time and the Highland Maya*, pp. 47 y ss, hace un minucioso estudio semántico sobre la aplicación de los términos *sacerdote* y *chamán* al tratar los rituales quichés de Momostenango.

c. *Los vocablos que remiten innecesariamente a una cultura ajena*

En nuestro léxico académico existen términos que alejan a quienes los oyen o usan del sentido propio de las tradiciones estudiadas. Uno de ellos es el nombre *cruz de San Andrés*, aplicado a un importante símbolo religioso mesoamericano. Es injustificado hacer referencia con este término a una hagiografía totalmente ajena al símbolo referido. Si la anterior es simplemente una expresión sobrada, otras hay cuya imprecisión puede ir matizada de desprecio. Así, ¿por qué suponer imperfecciones en dos elementos arquitectónicos mayas llamándolos *arco falso* y *bóveda falsa*? Si dichos elementos no son ni arco ni bóveda, véanse estrictamente como creaciones arquitectónicas nativas.

d. *Los términos de otras culturas indígenas*

Los colonizadores tempranos, tras conocer en sus primeros contactos plantas, animales, objetos, costumbres, instituciones y otras entidades americanas, fueron aplicando sus nombres nativos —incorporados ya al español como americanismos— a las mismas o similares entidades que encontraron en los pueblos indígenas con los que sucesivamente se iban relacionando. En esta forma, voces como *maíz* o *magüey*, que corresponden a plantas importantísimas de las culturas mesoamericanas, recibieron nombres indígenas, pero provenientes del exterior. Lo mismo ocurrió internamente en el territorio que llamaron Nueva España, aunque aquí la lengua privilegiada fue el náhuatl. Los colonizadores tempranos —y entre ellos los evangelizadores— estudiaron en primer término y de manera más cabal la historia y las tradiciones de los indígenas del Altiplano Central de México, sobre todo de los pueblos de habla náhuatl. No podía ser de otra manera, dada la importancia política, económica y militar de los pueblos que recibieron el más fuerte impacto de la conquista. A partir de lo aprendido de estos pueblos, los colonizadores pretendieron entender el resto de las culturas indígenas del territorio conquistado. Con ello extendieron no sólo la terminología náhuatl a pueblos que hablaban otras lenguas, sino que desde entonces, al estudiar otras culturas de Mesoamérica, los historiadores y los antropólogos hemos sido influidos fuertemente por las tradiciones e instituciones de los nahuas del Altiplano.

Esta tendencia ha sido identificada por los pueblos indígenas actuales como una proyección del dominio político, militar y cultural que los poderosos miembros de la *Excan Tlatoloyan*<sup>6</sup> ejercieron sobre otros pueblos en el Posclásico Tardío. No es extraño que hoy en día manifiesten oposición al uso de la terminología náhuatl para referirse a las instituciones, cargos, dioses y otras entidades de quienes no hablaban dicha lengua.

<sup>6</sup> La *Excan Tlatoloyan*, que recibe también el nombre de Triple Alianza, fue una institución política, supraestatal, integrada por mexicas, acolhuas y tepanecas, que sirvió como base de la expansión hegemónica de estos pueblos.

### e. Los términos ofensivos

Es inexplicable que en muchos textos académicos sigan apareciendo hoy en día términos degradantes al referirse a las antiguas culturas indígenas. Es el caso del injustificable término *taparrabos* con que se denomina la antigua prenda indígena varonil que cubría el bajo vientre.

### f. Los nombres gentilicios incómodos

Otros términos hay que, sin ser ofensivos, molestan por impropios a quienes los reciben como nombre. Entre éstos están *otomí*, *huasteco*, *zapoteco* y muchos otros más que tienen su origen en la lengua náhuatl y que, por tanto, no corresponden con exactitud a la autodenominación de pueblos de otras lenguas. No falta el nombre que es la simple traducción del propio: el nombre náhuatl *mixteco* y el nombre *ñusabi* en lengua propia significan lo mismo: "gente de las nubes"; pero en la mayoría de los casos no existe correspondencia.

Las denominaciones incómodas se agravan cuando sobre ellas se han montado supuestas etimologías denigrantes que, aunque sumamente dudosas, son tomadas como ciertas por los denominados. Así sucede con el término *tarasco*, del que se han hecho interpretaciones absurdas; pero que, lamentablemente, han sido aceptadas como verdaderas entre la propia gente de este pueblo indígena.

### g. Las denominaciones que se han cargado de sentido peyorativo en un contexto discriminatorio

Parecidas a las anteriores designaciones son las que han sido cargadas de valor negativo por darse en una cultura fuertemente discriminatoria, propia de sectores sociales de mentalidad racista y colonial. En México abundan expresiones con esta carga peyorativa. Términos como *indio*, *indígena*, *negro*, *chino* o *judío* han sido considerados infamantes, al menos por quienes los emiten con sentimientos racistas. No es extraño que esos mismos emisores, para mostrar su benevolencia o su tolerancia, apliquen a dichos términos un diminutivo que resulta todavía más ofensivo.

### h. Los términos en que se presenta conflicto por diferencias de acepción

Por último, pueden mencionarse voces que tienen acepciones no ofensivas –y que como tales son usadas con frecuencia en el medio académico–, pero que son malinterpretadas, sobre todo en contextos sociales que generan o padecen discriminación racial y cultural.

Un ejemplo es la palabra *creencia*. En un medio afectado por la discriminación, lejos de significar "un firme asentimiento y conformidad con alguna cosa" o "un completo crédito que se presta a un hecho o noticia como seguros o ciertos"<sup>7</sup>, llega a significar una pensamiento próximo a la superstición, opuesto a la verdad, y sobre todo a la verdad científica. No puede negarse que

<sup>7</sup> Uso aquí acepciones registradas en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española.

buena parte de la culpa de esta desviación de acepciones se deba al uso incorrecto que de ella han hecho algunos etnólogos en el trabajo de campo.

Otro tanto sucede con la palabra *objeto*, no entendida en sus acepciones "todo lo que puede ser materia de conocimiento o sensibilidad de parte del sujeto, incluso este mismo", o "lo que sirve de materia o asunto al ejercicio de las facultades mentales"<sup>8</sup>, sino sólo en su acepción "cosa". No es extraño, por tanto, que haya quienes se opongan a que se les atribuyan *creencias* o a que se les considere *objetos* de estudio, estimando que se les califica como supersticiosos o como meras cosas.

### Vías de solución

La conciencia actual de los mesoamericanistas sobre el deber moral de expresarse con respeto al referirse a las sociedades estudiadas ha aumentado a partir de las reclamaciones de los propios pueblos indígenas. Concomitantemente, las soluciones deben buscarse en el diálogo mismo, establecido tanto dentro de la academia (entre académicos no indígenas y académicos indígenas); en la comunicación entre los científicos y las sociedades estudiadas, y en la lucha conjunta de indígenas y no indígenas por los derechos y desarrollo de los pueblos indios.

Es tan singular la conformación de los problemas, que no es posible esperar grandes soluciones generales. No obstante lo anterior, considero útil formular algunas propuestas amplias, por grupos.

#### *a. Ante las traslaciones mecánicas de términos y conceptos*

La solución, en sus términos más amplios, debe definirse como la necesidad de construir un léxico científico comprensible con el cual se ajusten dialécticamente dos requerimientos aparentemente opuestos: la apertura conceptual y el reconocimiento de la diversidad de concepciones del mundo.

Cuando un observador externo [O] se enfrenta a una realidad ajena [A], identifica en ésta entidades [EA] que juzga próximas a las propias [EO] y les traslada los términos [TO] con que designa las que le son familiares.

Ante una imposición de [TO] ya consumada, debemos valorar la disyuntiva de conservar el término trasladado o sustituirlo por uno más apropiado, ya sea proveniente del contexto observado [TA], ya creado en nuestro propio ámbito de nuevos observadores [TN].

Para resolver la disyuntiva tendremos que comparar conceptualmente las entidades familiares al observador [EO] con las observadas por él [EA]. Para ello haremos una revisión de la naturaleza de EA con los recursos históricos y antropológicos a nuestra disposición, y derivaremos de ella una definición puntual

<sup>8</sup> Uso aquí acepciones registradas en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española.

[DA]. Si de tal análisis resulta una diferencia cultural importante, DA deberá difundirse adecuadamente. Si TO tiene suficiente amplitud -o ambigüedad- para comprender DA, si está demasiado arraigado y si existe la posibilidad de una buena difusión de DA, la sustitución de TO es innecesaria. Si el término es demasiado estrecho, deberá valorarse la sustitución ya por TA, ya por TN, tomando en cuenta la viabilidad del cambio y los aspectos prácticos de la modificación.

Lo anterior se refiere a los casos en que TO pertenece al lenguaje común. Si TO es un término científico de contenido conceptual tan estrecho que no pueda comprender DA, y si la comprensión es necesaria para incluir A en el contexto general de la antropología o de la historia, el contenido conceptual deberá reconstruirse a fin de que responda a las necesidades científicas de inclusión de un número creciente de realidades históricas y antropológicas. No olvidemos que los términos y las definiciones son instrumentos científicos que deben adaptarse a las necesidades cambiantes de las ciencias. Si las ciencias sociales pretenden la universalidad, deben despojarse de todo etnocentrismo y construir conceptos suficientemente amplios.

Ante la necesidad incluyente de la diversidad humana, son muchos los conceptos que deben acendrase para eliminar los estrechos límites establecidos por el etnocentrismo occidental. Quedan muy atrás los días en que autores como Ángel María Garibay K. y José Vasconcelos debatían públicamente acerca de la validez del término *literatura* aplicado a la producción indígena prehispánica. La razón dio el triunfo a Garibay K., que defendía la existencia de una literatura náhuatl. Sin embargo, es mucho todavía lo que debe reconstruirse conceptualmente en el amplio campo de las ciencias sociales, urgentemente en el del derecho.

Paso a un caso concreto. En un trabajo anterior<sup>9</sup> me referí a los términos *esclavo* y *esclavitud*, aplicados a las relaciones sociales de los antiguos nahuas. El estudio de dichas relaciones revela particularidades culturales de importancia que pueden inducir, en un primer impulso, a la sustitución de los TO por los TA respectivos, *tlacotli* y *tlatlacoliztli*. Sin embargo, el uso que se ha dado a TO *esclavo* a través de los siglos, aplicándolo a tan diferentes realidades históricas en todo el mundo, lo hace tan amplio que el cambio no sólo resulta innecesario, sino inconveniente. Por otra parte, si bien en el ámbito estricto del estudio de los pueblos nahuas la sustitución de *esclavo* por *tlacotli* es factible, no lo sería en su inmediata adaptación a los estudios mesoamericanos en general, pues habría que utilizar *dahasaha* o *dzayadzana* al hablar de la sociedad mixteca, *teruparaquaenuaecha* a referirnos a los tarascos, *p'entac* al tratar a los mayas yucatecos, *alabil* al estudiar a los quichés, etcétera, y careceríamos de vocablo que los comprendiera a todos. Esto, sin contar con las dificultades de la pluralización de los TA. La solución que propuse en el caso particular fue la permanencia del término español *esclavo*, siempre y cuando se explicaran suficientemente las particularidades sociales, jurídicas y económicas de los esclavos del Posclásico Tardío.

<sup>9</sup> LÓPEZ AUSTIN, "Herencia de distancias", México, 1998, pp. 58-60.

Deben tomarse en cuenta, sin embargo, los casos de insuficiente difusión de DA. Cuando las acepciones de TO son amplias unas y demasiado particulares otras, puede existir confusión. Veamos, por ejemplo, el término *pecado*. Si por *pecado* se entiende todo pensamiento, acción u omisión contrarios a los preceptos divinos, podrá aplicarse el término a una enorme diversidad de religiones y culturas; pero si se usa el término llenándolo de un contenido estrictamente cristiano, es obvio que se caerá en equívocos graves al aplicarlo a otras religiones<sup>10</sup>.

#### b. Ante las distinciones etnocéntricas

Las vías propuestas para este apartado son similares a las del anterior. Habrá que enfatizar la importancia de trascender, en el ámbito de las ciencias sociales, las particularidades culturales cuando se aplican términos a culturas diversas. En el caso de la distinción *imagen/ídolo* existe una visión particularista, propia de la religión cristiana. En el caso sería conveniente analizar el pensamiento de los fieles hacia las efigies en las distintas religiones, y no sólo a partir de la concepción teológica, sino del pensamiento popular.

En cuanto a la polémica de la distinción entre *arte* y *artesanía*, puede afirmarse que es una en las que se han dado los debates más vivos y las opiniones más serias de los especialistas. Para citar sólo un caso de amplio diálogo, el Museo Nacional de Culturas patrocinó un encuentro plural para la debida discusión del tema, y publicó en 1982 los resultados de la reunión<sup>11</sup>.

Por lo que toca al uso peyorativo de la palabra *dialecto*, debe insistirse en la necesidad de una divulgación científica que impida que supuestos términos, conceptos o principios científicos se usen para justificar distinciones y discriminaciones impropias de las ciencias sociales.

#### c. Ante vocablos que remiten innecesariamente a una cultura ajena

Han de utilizarse, en lo posible, vocablos sustitutos. Para los elementos arquitectónicos mayas, he propuesto en otro trabajo *afronte* en lugar de *arco falso* y *cubierta afrontada* en lugar de *bóveda falsa*<sup>12</sup>. Por lo que toca a *cruz de San Andrés*, es preferible y mucho más sencillo decir simplemente *aspa*.

#### d. Ante los términos de otras culturas indígenas

Aun reconociendo que tienen la razón quienes reclaman porque se dan nombres nahuas a entidades de su propia cultura, el problema no es tan sencillo de resolver. En algunos casos, los términos tienen cinco siglos de ser usados en ese

<sup>10</sup> Véase al respecto la interesante obra de BURKHART [1989]. También es importante la polémica desatada en torno a los conceptos de *pecado* y *paraíso* por el artículo de GRAULICH, "Myths of Paradise Lost", y mis comentarios en *Los mitos del tlacuache*, pp. 90-92.

<sup>11</sup> *La expresión artística popular*. Entre los numerosos autores que han tratado el tema puede mencionarse a GARCÍA CANCLINI, "Cultura de élite, masiva y popular", México, 1987.

<sup>12</sup> LÓPEZ AUSTIN, "Herencia de distancias", p. 57.

sentido, como americanismos del español, sin que hayan surgido sinónimos suficientemente generalizables para sustituirlos.

El caso de la denominación de los dioses merece especial atención. Usualmente se aplican nombres nahuas a deidades de pueblos de otras lenguas, y aun de algunos de los que no se sabe qué lenguas hablaban. La denominación no deja de ser útil, pues facilita el estudio comparativo desde una perspectiva más general, mesoamericana. Los investigadores sabemos que manejamos nombres impropios, que no corresponden a los que recibieron dichas deidades; pero la convención es más conveniente que la reconstrucción artificial de los nombres de los dioses en otras lenguas indígenas. Dicha práctica correspondería a una mistificación que, lejos de advertir el uso de un nombre impropio, inventado, pudiera confundir a quienes no estuvieran enterados de que el nombre se forjó en nuestros días... con base en la traducción al español de los nombres nahuas.

#### e. Ante los términos ofensivos

Es indispensable eliminarlos, pese a la dificultad que pudiera presentar su cambio.

En otro trabajo propuse sustituir el ofensivo *taparrabos* por *mástil*<sup>13</sup>. El término *mástil* es un nahuatlismo derivado de *maxtli*, incorporado al español<sup>14</sup>. Reconozco que tiene dos inconvenientes: el primero, que actualmente está en desuso; el segundo, su homonimia con el palo de una embarcación. Otras propuestas han sido *pañete*<sup>15</sup>, *braquero* y *faja*, no del todo apropiadas. Totalmente inviable son voces como *pampanilla* o la cubana *calembé*.

#### f. Ante los nombres gentilicios incómodos

La autodenominación debería ser un derecho de los pueblos y de los individuos. Lamentablemente, lo usual es que nos nombren, y es frecuente que el nombre no nos satisfaga, al menos no plenamente.

Como en otros casos, en la denominación están en juego valores que pueden oponerse: debe tomarse en cuenta no sólo el principio de justicia, sino el de viabilidad. Un cambio de nombre puede ser inviable, puede ofrecer inconvenientes graves o puede alcanzar sólo resultados parciales, con lo cual se produce la incómoda situación del doble nombre<sup>16</sup>, y todo debe evaluarse antes de proponer sustituciones. La sustitución del nombre no es fácil, y aun puede sumir al cambiante en un anonimato temporal. La dificultad aumenta cuando el nombre que se desea sustituir es demasiado conocido o cuando la innovación presenta

<sup>13</sup> LÓPEZ AUSTIN, *El conejo en la cara de la Luna*, México, 1994, p. 92, nota 5.

<sup>14</sup> Véase el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española.

<sup>15</sup> Véase el diálogo epistolar entre Cristina BARROS, Marco BUENROSTRO y yo en la sección "Cartas" de la revista *Arqueología Mexicana*, v. III, n. 18, marzo-abril de 1996, p. 3.

<sup>16</sup> Muchos investigadores mexicanos pugnamos por sustituir en nuestros trabajos el nombre de *aztecas* —que consideramos impropio— por el de *mexicas*. Podemos asegurar que nuestros esfuerzos fructificaron en el ámbito nacional; pero no ocurrió lo mismo entre los colegas extranjeros. La doble denominación persiste.

problemas de escritura en las lenguas en las que se supone que se hará el cambio, sobre todo cuando no hay pluralización sencilla o pronunciación fácil.

En cuanto a los nombres que se rechazan por falsas suposiciones de etimologías ofensivas, los significados deben ser debidamente aclarados<sup>17</sup>.

*g. Ante las denominaciones que se han cargado de sentido peyorativo en un contexto discriminatorio*

No es éste un problema de términos — como usualmente se lo toma— sino de carga peyorativa. De nada sirve cambiar los términos cuando la raíz del mal es mucho más profunda: una generalizada mentalidad discriminatoria. Tras una pretendida solución, la carga peyorativa podrá irse transmitiendo sucesivamente en los términos sustitutos, que funcionarán como eufemismos<sup>18</sup>. La discriminación racial no se soluciona dejando de llamar *indios* a los indios, ni la incompreensión social se resuelve diciendo *invidentes* a los ciegos. No debemos engañarnos con soluciones fáciles, con frecuencia lastimeras, y mucho menos cuando la elección de un eufemismo puede desviar de las formas más firmes de dignificación. Los norteamericanos de origen mexicano eliminaron ejemplarmente la carga peyorativa del término *chicanos* al reivindicarlo con orgullo en la lucha social.

*h. Ante los términos en que se presenta conflicto por diferencias de acepción*

Debe insistirse en que son obligaciones del científico social precisar las acepciones de los términos que puedan resultar controvertibles, definir los conceptos que maneja y difundir tanto sus usos como sus definiciones para no provocar equívocos por supuestas ofensas. Con ello se ahorrará, además, discusiones estériles que quitan tiempo a la discusión de cuestiones de fondo.

De ninguna manera abogo por una actitud condescendiente de renuncia a términos supuestamente ofensivos; prefiero el diálogo aclaratorio. La condescendencia es una manifestación de paternalismo.

## El compromiso social

He dicho *condescendencia*, y debo explicarme. Trascendiendo los límites de la ciencia, y en lo ético los de la semántica, muchos científicos sociales nos consideramos obligados a participar en la defensa de los derechos sociales, jurídicos y políticos de los pueblos indios. La acción es compleja y debe plantearse cuidadosamente para lograr resultados positivos. La política persigue lo posible; la lucha voluntarista puede ser más dañina que la inmovilidad. El científico social, como cualquier ciudadano, dispone de una amplia gama de medios para la defensa

<sup>17</sup> Véase al respecto LÓPEZ AUSTIN, *El conejo en la cara de la Luna*, pp. 96-102.

<sup>18</sup> TIBÓN observa agudamente en *Divertimientos lingüísticos*, p. 25: "... el eufemismo no dura: pierde su significación primitiva y se vuelve el verdadero nombre del objeto. Se busca entonces un nuevo eufemismo y de esta suerte se echan a perder palabras propias y nobles que, a veces... muy difícilmente pueden ser sustituidas."

de derechos, y puede optar por todos aquellos que juzgue adecuados; pero cuando elige la palestra de la propia ciencia social, su primera obligación es preservar la calidad de la ciencia, no sólo en beneficio del ejercicio estricto de la misma, sino para validar su naturaleza de instrumento de liberación y dignificación. El antropólogo y el historiador no deben falsificar ni ocultar su saber en aras de una alegada necesidad política o social ni de una supuesta expresión respetuosa. Por el contrario, toda idealización del pasado o del presente, toda adulteración de los resultados de las pesquisas, desprestigiará el ejercicio liberador de las ciencias sociales y contribuirá a la formación de concepciones fundamentalistas que conducen, con demasiada frecuencia, a la banalización, el descrédito y el fracaso de movimientos justos. La objetividad, la seriedad, la medida, la solidez, la precisión terminológica y la posibilidad de un diálogo universal deben estar siempre presentes en la actividad científica, y el cuidado ha de ser más cumplido cuando existen intereses políticos contrarios que desean desprestigiarla. Así, al referirse a las antiguas culturas mesoamericanas, no es posible negar la existencia de los sacrificios o del canibalismo ritual alegando la general y absoluta falsedad de los escritos de los frailes; ni considerar el mundo prehispánico como el paraíso que corrompieron los conquistadores; ni rehuir vocablos supuestamente ofensivos como *politeísta*, *pagano* o *gentil*, algunos de ellos descalificados no desde una perspectiva originalmente indígena, sino desde el particularismo cristiano.

Si desde las ciencias sociales se pueden combatir la discriminación, el etnocentrismo, la intolerancia, la falsedad histórica y el racismo, no es para llegar, como péndulo, a mesianismos, falsificaciones, fundamentalismos, idealizaciones o racismos indígenas. Tampoco puede utilizarse la palestra de la ciencia para sumarse a estériles expresiones quejasas, a susceptibilidades a flor de piel, a condescendencias populistas ni a otras manifestaciones que perpetúen el papel paternalista del científico frente a las comunidades indígenas. Una recta deontología de las ciencias sociales debe tender a la construcción de una visión apartada de todo etnocentrismo, una nueva concepción del mundo y del hombre que, reconociendo el valor de la diversidad de todas las culturas, haga abstracción de dicha diversidad para establecer un código de entendimiento verdaderamente universal.

### Referencia a un caso

Me han impulsado a escribir sobre este tema muchas polémicas personales, tanto académicas como extraacadémicas. Todos los términos problemáticos mencionados como ejemplos, y muchísimos más, han salido a debate en vivas discusiones. Dada mi especialización como historiador —el estudio de la religión mesoamericana, con especial atención a su mitología—, deseo referirme a uno de estos términos, *mito*, que recientemente fue el objeto de un prolongado debate en un ámbito académico. Sintetizaré los argumentos en contra y a favor del uso del término.

Varios de los participantes en un seminario al que asistí a principios de abril de 2001, como profesor invitado, me expresaron su inconformidad por el uso que hice del término *mito* al hablar de cosmovisión mesoamericana. La objeción se debió a que consideraron que el término era ofensivo para los pueblos indígenas, ya que, según me alegaron, por *mito* se entiende un relato de cosas falsas.

Contesté que mi definición de mito, que previamente había dado a conocer, ni hacía referencia a falsedades ni contenía una sola nota que fuese ofensiva para sus creadores. Más aun, hice ver que para mí el mito era una de las más bellas creaciones del hombre. Reconocí que en el lenguaje común el término tenía una acepción peyorativa; pero que, dado que estábamos en una universidad, debíamos partir de las acepciones académicas, fundadas en las definiciones de los especialistas.

Mi argumento no fue suficiente y solicité a los impugnantes del término que me ofrecieran vocablos de sustitución. Se me propusieron entonces, como nombres alternos, *historia verdadera*, *historia sagrada*, *relato sagrado relativo a los orígenes*, *creencia religiosa relativa a los orígenes* y *μυθος* [mythos escrito en caracteres griegos] término éste que, según me dijeron, no estaría cargado de un sentido ofensivo debido a su universalidad.

En mi opinión, el término *historia verdadera* contiene un juicio de valor igual al que se impugna, aunque en sentido contrario. Su verdad, sin duda respetable, pertenece a la particularidad de una cultura y, por tanto, no puede ser recibida en un contexto científico que pretende ser universalista.

Si diésemos a *historia sagrada* un sentido neutro, algo así como "narraciones que se refieren a las relaciones entre lo divino y lo humano", el término no sería suficientemente preciso, pues incluiría una diversidad de temas ajenos a lo que en la academia se considera estrictamente mítico. El término *historia sagrada* puede aplicarse perfectamente a la *Biblia*; pero hay que tomar en cuenta que la *Biblia* es notable por la heterogeneidad de sus textos.

Consigno los nombres propuestos *relato sagrado relativo a los orígenes* y *creencia religiosa relativa a los orígenes* sólo por ser frutos de un enorme esfuerzo de imaginación en el debate; pero no sólo son incómodos, sino prácticamente inmanejables.

Por último, *μυθος* [mythos escrito en caracteres griegos] un término ya de por sí incómodo por su grafía, es inaceptable por la simple suposición de que lo griego es sinónimo de universal. Con toda la admiración que se tenga por la cultura griega, no es correcto, por principio, que ninguna cultura pueda ser tenida por el fiel de la balanza universal.

Por otra parte, insisto en que debemos distinguir, entre las acepciones de una palabra, la que debe ser aplicada al caso. La asociación de *mito* con falsedad es producto del particularismo cristiano, pues con dicho término se marca una distinción tajante entre la historia sagrada propia y la ajena; pero es una acepción tan desafortunada que deja sin nominación a relatos específicos propios, como son, el del origen de la humanidad a partir de Adán y Eva, la historia del Diluvio, la historia de la construcción de la Torre de Babel, etcétera. En cambio, en sus

acepciones científicas y literarias, no peyorativas, aceptadas en todo el mundo, el término *mito* designa un tema sobre el que se han escrito obras que bien pudieran llenar enormes bibliotecas.

¿En el léxico científico habremos de abandonar un término tan importante, tan generalizado, tan aceptado, de tan antiguo uso, debido a una acepción perteneciente al lenguaje común?

## Bibliografía

- BURKHART, Louise M., *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, "Cultura de élite, masiva y popular. El fin de una clasificación", en Rita Eder y Olga Sáenz González (comps.), *Del carnaval a la academia. Homenaje a Ida Rodríguez Prampolini*, México, Domés, 1987, pp. 123-31.
- GRAULICH, Michel, "Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico", *Current Anthropology*, v. 24, n. 5, December 1983, pp. 575-588.
- GRAULICH, M., *La expresión artística popular*, México, Museo Nacional de las Culturas Populares, 1982.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Herencia de distancias", en Alessandro Lupo y A. López Austin (eds.), *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica (Homenaje a Italo Signorini)*, México, UNAM y Università di Roma "La Sapienza", 1998.
- LÓPEZ AUSTIN, A., *El conejo en la cara de la Luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional Indigenista, 1994.
- LÓPEZ AUSTIN, A., *Los mitos del tlacuache*, 3ª ed., México, UNAM, IIA, 1996.
- LYNOTT, Mark J. y Alison WYLIE (eds.), *Ethics in American Archaeology*, 2ª ed., Washington, D.C., Society for American Archaeology, 2000.
- MURIÁ, José María, *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*, México, SEP, 1973.
- NUTINI, Hugo y ROBERTS, John M., *Blood-sucking Witchcraft. An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, Tucson, University of Arizona Press, 1993.
- TEDLOCK, Barbara, *Time and Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.
- TIBÓN, Gutierre, *Divertimientos lingüísticos de Gog y Magog*, Morelia, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1947.