

## En torno a las “categorías de fondo” del pensamiento mesoamericano

FÉLIX BÁEZ-JORGE\*

**E**N EL CONTEXTO DEL CAPITALISMO TARDÍO, el modelo económico dependiente que caracteriza a la sociedad mexicana incide en el rompimiento de las estructuras comunitarias tradicionales y en la configuración de nuevas lealtades étnicas. Pobreza extrema, deterioro ambiental, altos índices de mortalidad, sujeción política, discriminación, incremento de los flujos migratorios, definen los perfiles sociales de las regiones habitadas por los pueblos indígenas. Desde esta realidad insoslayable, deben cuestionarse los enfoques de la antropología neoculturalista que examinan las dinámicas comunitarias, abstrayéndolas de sus procesos históricos. En estas perspectivas, que privilegian el *localocentrismo*, los pueblos autóctonos son estudiados como entidades aisladas de las redes socioeconómicas y políticas de alcance regional y nacional. El punto de vista de larga duración —en el que los acontecimientos de coyuntura representan manifestaciones calientes de un decurso histórico gradual<sup>1</sup>— es inhibido en beneficio de monografías que representan a los grupos aborígenes en términos de ínsulas culturales, o como parodias de sí mismos, sólo comprensibles en el “espejo” del etnógrafo. Tales ópticas pasan por alto que la inserción de los indígenas en una estructura clasista, y su filiación partidista y/o eclesiástica, generan diferenciación económica intracomunitaria, así como conflictos étnicos, políticos y religiosos. Estas variables determinan que sus cosmovisiones no deban analizarse como totalidades cosificadas u homogéneas, en tanto implican diferentes planos ideológicos. Son complejos escenarios sociales (en los que la “vida ceremonial juega un papel

\* Dirigir correspondencia al Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Diego Leño 8, Centro, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, México, tels. 812-47-19 y 842-17-00, ext. 13818, e-mail: baez\_felix@yahoo.com.

<sup>1</sup> Véase BRAUDEL, 1958, pp. 725-756.

fundamental en la cohesión comunitaria y el fortalecimiento de la identidad étnica”, según lo indica Broda)<sup>2</sup> que condicionan también aceleradas transformaciones en sus imaginarios simbólicos.<sup>3</sup> Las cosmovisiones de los pueblos indígenas de nuestros días,<sup>4</sup> y sus variadas formas de religiosidad popular, son parte de lo que López Austin define como “tradición religiosa mesoamericana”,<sup>5</sup> proceso milenario que, a partir del violento acontecer colonial, asume nuevos significados con la influencia recíproca entre el cristianismo y el pensamiento autóctono. Estas representaciones colectivas denotan ambivalencia, toda vez que han sido vehículos de dominio y de penetración de ideas exógenas, así como barreras ideológicas contra la opresión.<sup>6</sup>

En 1999 Jaques Galinier publica en París su revelador ensayo “*L’entendement mésoaméricain. Catégories et objets du monde*”, aportación fundamental que aún no ha sido apreciada en toda su riqueza cognoscitiva. De entrada, Galinier anota que “la noción ‘visión del mundo’, en el curso técnico que nos es a todos familiar y en campo, no alcanza a cubrir todos los presupuestos, conscientes o inconscientes que gobiernan las lógicas indígenas”.<sup>7</sup> Destaca la legitimidad que el concepto halló en México gracias “a los trabajos de Alfredo López Austin”.<sup>8</sup> Cita en par-

<sup>2</sup> Véase BRODA, 2009.

<sup>3</sup> BÁEZ-JORGE, 2003, pp. 25-26, 50 y ss.

<sup>4</sup> Debemos a Andrés Medina una reflexión actualizada de las cosmovisiones contemporáneas. El lector interesado hallará en esta publicación sugerentes claves cognoscitivas para comprender alcances, limitaciones teóricas y metodológicas, así como los factores políticos e ideológicos que han incidido en el desarrollo de los estudios sobre esta temática. El autor traza el derrotero seguido por el concepto de “visión del mundo” en la antropología mesoamericanista, desde el primigenio ascendiente del culturalismo boasiano (influido por Wilhelm Dilthey) hasta las notables contribuciones de Alfredo López Austin, Johanna Broda y Jacques Galinier, subrayando la significativa impronta intelectual de Robert Redfield. Véase MEDINA, 2001, pp. 66-163.

<sup>5</sup> LÓPEZ AUSTIN, 1999.

<sup>6</sup> Estos fenómenos corresponden a los proceso de etnogénesis, de acuerdo con la conceptualización de Jonathan Hill (véase GODD, 2007, pp. 81-82). Como señaló Guillermo Bonfil Batalla, las “culturas de la civilización humana existen hoy gracias a la voluntad de resistencia de sus portadores [...] para conservar su capacidad de decisión y patrimonio cultural propio” (véase BONFIL BATALLA, 1990, p. 200). Vale la pena examinar la “genealogía” de los conceptos a fin de no incurrir en lo que Sorokin llamaría “el complejo de descubrir”.

<sup>7</sup> GALINIER, 1999, pp. 102.

<sup>8</sup> Acaso la opinión de Galinier debería ampliarse, recordando la enorme influencia ejercida en la antropología mexicana por *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, obra magistral de Calixta Guiteras traducida al castellano por Carlo Antonio Castro.

ricular la definición que incluye en su libro *Tamoanchan y Tlalocan*<sup>9</sup> (enriquecida después en sus reflexiones respecto al “núcleo duro”), según la cual la “visión del mundo” se entiende como: “[...] una unidad producida principalmente a partir de una lógica de la comunicación y [la cual] gracias a esta lógica, alcanza altos niveles de congruencia y de racionalidad, independientemente del hecho de que en la producción de éstos, las conceptualizaciones no poseen conciencia de que participan de manera creativa”.<sup>10</sup>

Galinier advierte que en esta definición coinciden los aspectos inconscientes y colectivos; sin embargo, considera que “deja en la sombra la cuestión del trabajo psíquico de la cultura”.<sup>11</sup> A partir de su larga experiencia etnográfica entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental, observa los resultados de una supuesta evangelización, dado que la población indígena ha logrado elaborar útiles “estrategias de camuflaje bajo la cubierta de una cristianización aparente”.<sup>12</sup> Dicho autor indica que “bajo una aparente conversión, una sumisión prudente del mensaje cristiano y una remodelación de sus herramientas conceptuales”, múltiples comunidades autóctonas “no han dejado jamás de pensar en el mundo en otros términos que no sean los de sus ancestros prehispánicos”. Y considera que estas representaciones se encuentran “literalmente ‘encasilladas’ en la imagen del cuerpo, especie de matriz cognoscitiva difícilmente accesible pero que permite sumergirse en lo más profundo de la actividad psíquica del sujeto, consciente o inconscientemente”.<sup>13</sup>

La búsqueda de “categorías de fondo” en el pensamiento mesoamericano, planteado por Galinier, enfatiza la necesidad de examinar los “sistemas cognoscitivos que no se detienen en la frontera de conocimientos explícitos”, más allá del “atomismo etnográfico” que ha terminado “por

<sup>9</sup> LÓPEZ AUSTIN, 1994.

<sup>10</sup> GALINIER, 1999, pp. 102-103.

<sup>11</sup> Ampliando su argumentación, Galinier indica que “Esta laguna tiene, sobre todo, como consecuencia que subestima las producciones más oscuras del pensamiento de las que a menudo ha decretado la desaparición en la trama de la memoria histórica”. GALINIER, 1999, p. 103.

<sup>12</sup> GALINIER, 1999, p. 103.

<sup>13</sup> GALINIER, 1999, pp. 104-107.

hacer casi imposible una reflexión global respecto a una supuesta ‘compresión mesoamericana’<sup>14</sup>

En este orden de ideas, así sea a vuelo de pájaro, deben mencionarse los planteamientos de Johannes Neurath<sup>15</sup> y Pedro Pitarch,<sup>16</sup> quienes cuestionan la validez del paradigma mesoamericano impugnando la subordinación de la etnografía a la historia, en el ámbito del debate en torno a la Unidad y Diversidad en Mesoamérica, concertado por Alfredo López Austin y Saúl Millán. Destacado estudioso de la cultura huichol, Neurath inicia su argumentación cuestionando la vigencia operativa de la definición sobre Mesoamérica que Paul Kirchhoff formulara en 1943, lamentablemente sin comentar la reelaboración de este concepto que el citado autor planteó en 1966.<sup>17</sup> En esta línea argumental indica la exigencia de desarrollar un “proyecto propio para la etnografía” y un “antimesoamericanismo metodológico”.<sup>18</sup>

Esta propuesta formulada por Neurath implica “hacer trabajo de campo como si Mesoamérica, en cuanto objeto teórico del presente y pasado, no existiera”.<sup>19</sup> ¿Acaso no hay nada nuevo bajo el sol? Lo que Neurath propone recuerda el *Procedimiento de Supresión Metodológica de la Realidad*, noción que (en el nominalismo de la Edad Media) sustenta que los universales deben ser considerados apenas *nombres sin contenido*, y que, por lo tanto, existen sólo en la mente, no en la realidad. A este tipo de razonamiento corresponde la Navaja de Ockham (u Occam), regla según la cual *no ha de presumirse la existencia de más cosas que las absolutamente necesarias*. Así, cuando en algunas discusiones escolásticas le pedían a Ockham: “bien, demuestre que esta silla no existe”, él contestaba: “cuál silla”, lo que significa que la realidad es negada con base en los conceptos de uso.

<sup>14</sup> GALINIER, 1999, pp. 103-109. Desde otra perspectiva teórica, Alicia Barabas coincide con Galinier al señalar que las etnografías de lo local “son desagregadoras de la realidad indígena si no van acompañadas de una comprensión de los ámbitos etnoculturales mayores”. Véase BARABAS, 2006, p. 60.

<sup>15</sup> NEURATH, 2007, pp. 80-87.

<sup>16</sup> PITARCH, 2007, pp. 70-73.

<sup>17</sup> Véase KIRCHHOFF, 1966, pp. 205-208.

<sup>18</sup> NEURATH, 2007, p. 85.

<sup>19</sup> Neurath aclara que su pensamiento “no conllevaría a la idea de que se trata de pueblos sin historia. Más bien, se trata del intento de plantear un proyecto etnográfico sin seguir, desde el principio, una agenda definida a partir de las necesidades de otra disciplina y, menos aún, la lógica de lo que hemos llamado la ‘ideología mesoamericanista’”. NEURATH, 2007, p. 85.

¿Será que Neurath olvida que Mesoamérica es una categoría conceptual cuyo contenido y extensión aluden a una realidad concreta que implica complejos procesos etnoculturales y múltiples dinámicas sociales referidas a diversas tradiciones culturales? Mesoamérica, la civilización mesoamericana, no es un mero sonido de la voz, un *flatus vocis*, según la jerga del nominalismo medieval.

En este orden de ideas, vale la pena referir las interrogantes que David Robichaux formula después de señalar el vacío histórico que contextualiza los debates de los antropólogos estadounidenses, británicos y franceses:

No hay ningún peligro de traer a Mesoamérica como si fuera un vacío, modelos que más tienen que ver con traumas gringos o franceses, que con lo que pasa en la realidad mexicana y las necesidades de conocerla. ¿No podía ser que el rechazo de los modelos y la predilección por lo diverso son manifestaciones locales de algo muy propio de la tradición particularista estadounidense? Esto lo encontramos muy presente en la obra de Clifford Geertz, el apóstol de la sociología de Talcott Parsons que relegó “la cultura” al significado.

En tono más fino, pero leyendo la misma partitura de Neurath, se expresa Pedro Pitarch (reconocido estudioso de la cultura tzeltal), al observar que “las dificultades que experimenta la etnografía mesoamericana guardan relación con la ‘dependencia’ que muestra ésta respecto de los estudios prehispánicos. La sombra de la historia prehispánica —concluye— impediría el desarrollo de la autonomía de la etnografía”. De tal manera, con un planteamiento que caricaturiza el quehacer psicoanalítico, este autor indica que “en conjunto por así decir el subconsciente de la etnografía indígena está asediado por el fantasma del déficit de ‘prehispanidad’ [*sic*]. En este contexto ‘prehispanidad’ equivale a ‘indianidad’, y ésta a su vez a ‘integridad’”.<sup>20</sup> Para Pitarch, la vinculación de la labor etnográfica a la acción gubernamental y “a las formas ideológicas de legitimación del Estado”, explica su condición de “instrumento de la ideología nacionalista”. Y una de sus consecuencias es la elaboración del “canon prehispánico”, es decir, “que la ‘usurpación’ no ha sido completa porque hay un núcleo

<sup>20</sup> Véase ROBICHAUX, 2007, p. 85.

oculto, subterráneo, que permanece en el México contemporáneo”.<sup>21</sup> Y en el extremo de su argumentación, también considera que “en definitiva, no hay razones científicas o factuales como para que la historia prehispánica funcione como precepto de la etnografía”.<sup>22</sup>

Los puntos de vista de Pitarch precisan de múltiples comentarios, que aquí reduzco al mínimo. Su aseveración acerca de la obsesiva dependencia del quehacer con respecto a la ideología nacionalista (y por ende al “canon prehispánico”), resulta apresurada si se examinan a detalle diferentes ejemplos de pesquisas etnográficas realizadas al margen del multicitado “canon”, en los marcos teóricos del funcionalismo. En diversas publicaciones patrocinadas por el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), el lector interesado encontrará evidencias en este sentido; baste mencionar *Yalalag, una villa zapoteca serrana*, de Julio de la Fuente;<sup>23</sup> *Sayula*, de Calixta Guiteras;<sup>24</sup> *Chamula*, de Ricardo Pozas Arciniega,<sup>25</sup> y *Cuentos mixes*, de Walter S. Miller.<sup>26</sup> Aquí cabe recordar que las visitas a México de Malinowski (1941) y de Sol Tax (1942) tendrían enorme influencia en la orientación de la antropología social, cultivada bajo su amparo en términos exclusivamente sincrónicos.<sup>27</sup> Respecto a la postura de Malinowski en México, Aguirre Beltrán, con plena autoridad, observó un cierto viraje en su planteamiento teórico opuesto al análisis histórico; giro que en su opinión se produjo al enfrentarse a una realidad social diferente a la de las islas Trobiand:

El mismo Malinowski, y con él De la Fuente —escribió— situados ya con la realidad mexicana donde la posición antihistórica carecía de significado, perfeccionaron el enfoque evolucionista de Gamio, demostrando en el estudio comprensivo de una institución viva, el mercado de Oaxaca, la unidad fundamental de una región y su *hinterland* circundante, el mecanismo de integración de sus habitantes en grupos sociales independientes y de la integración entre la institución económica y las restantes de

<sup>21</sup> ROBICHAUX, 2007, p. 76.

<sup>22</sup> NEURATH, 2007, p. 74.

<sup>23</sup> FUENTE, 1949.

<sup>24</sup> GUITERAS, 1952.

<sup>25</sup> POZAS ARCINIEGA, 1959.

<sup>26</sup> MILLER, 1956.

<sup>27</sup> Véase BÁEZ-JORGE, 2000, p. 49.

la cultura, a modo de dar forma o configuración a un sistema total de relaciones que comprende el sistema histórico.<sup>28</sup>

Por otra parte, deben citarse *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*, documento toral de Alejandro Marroquín,<sup>29</sup> y *Narraciones tzeltales de Chiapas*, de Carlo Antonio Castro.<sup>30</sup> Precisamente el INI (controvertida institución impulsadora del nacionalismo y de la integración de los grupos nativos) incluyó en sus colecciones numerosas monografías escritas por estudiosos extranjeros en las que está ausente el “fantasma del déficit prehispánico”, invocando por Pitarch. Al respecto, es imprescindible citar el estudio de Robert S. Ravicz<sup>31</sup> acerca de la organización social de los mixtecos; la descripción de los lacandones hecha por Philip Baer y William Merrefield;<sup>32</sup> el análisis de Richard A. Thompson<sup>33</sup> alrededor del cambio social entre los mayas; la obra de Anya Peterson Royce<sup>34</sup> en torno al prestigio en una sociedad urbana zapoteca; la reflexión de Luigi Tranfo<sup>35</sup> centrada en la magia otomí, etcétera. En años recientes, múltiples estudios (de diferentes orientaciones teóricas) evidencian que el imaginado “fantasma” de la prehispanidad no asusta a la etnografía mesoamericana. Como botón de muestra cito, entre otros, a: *Los mazatecos ante la nación*, de Eckart Boege;<sup>36</sup> *Ritual y conflicto*, de Laura Collin;<sup>37</sup> *La morada de los santos*, escrito por Miguel Ángel Rubio;<sup>38</sup> *La tierra nos escucha*, sobresaliente aportación de Alessandro Lupo;<sup>39</sup> la acuciosa

<sup>28</sup> Véase AGUIRRE BELTRÁN, 1970, p. 19. Jiménez Moreno señalaría al respeto que Kirchoff, Martínez del Río, Mendizábal, Weitlaner y él mismo defendieron “los fueros de la historia en una época en que más notables lingüistas extranjeros que aquí enseñaban tendían a realizar lo que Weitlaner llamaba ‘estudios fotostáticos’ de los idiomas sin profundidad histórica, y lo mismo ocurre con los grupos étnicos ante la avasalladora influencia chicaguense”. Véase JIMÉNEZ MORENO, 1979, pp. 11-25.

<sup>29</sup> MARROQUÍN, 1957.

<sup>30</sup> CASTRO, 1965.

<sup>31</sup> RAVICZ, 1965.

<sup>32</sup> BAER y MERREFIELD, 1972.

<sup>33</sup> THOMPSON, 1974.

<sup>34</sup> PETERSON ROYCE, 1975.

<sup>35</sup> TRANFO, 1974.

<sup>36</sup> BOEGE, 1988.

<sup>37</sup> COLLIN, 1994.

<sup>38</sup> RUBIO, 1995.

<sup>39</sup> LUPO, 1995.

investigación de Miguel Lisbona Guillén,<sup>40</sup> *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas*, así como *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*, de Elio Masferrer;<sup>41</sup> *Dones, dueños y santos*, de Alicia Barabas,<sup>42</sup> y *Culturas indígenas de Jalisco*, de Guillermo de la Peña.<sup>43</sup>

Tal vez la falta de lecturas pertinentes lleva a considerar que en la noche “todos los gatos son pardos”, como reza el refrán.<sup>44</sup>

Los planteamientos de Neurath y Pitarch no visualizan la persistencia de la civilización mesoamericana, o la relativizan en función de sus intereses teóricos que, de acuerdo con la formulación de Bonfil Batalla, bien podrían formar parte del *corpus* ideológico *México imaginario* que niega, precisamente, la vigencia civilizatoria mesoamericana. Se explica así que no mencionen las destacadas contribuciones de los estudiosos que han documentado y explicado los procesos inherentes a ese legado. Reducida al mínimo, la nómina de esos investigadores incluye el aporte de Wolf,<sup>45</sup> quien hace medio siglo escribió un sugerente tratado de la historia cultural mesoamericana; las reflexiones de Kirchhoff,<sup>46</sup> referentes al estudio histórico y antropológico contemporáneo de Mesoamérica; las polémicas observaciones de Bonfil Batalla<sup>47</sup> en relación con el *México profundo*; las valiosas pesquisas de Broda<sup>48</sup> respecto a las cosmovisiones y la ritualidad; las ideas seminales de López Austin<sup>49</sup> relativas a la “tradición religiosa” y al “núcleo duro” de la cosmovisión mesoamericana, dejando de lado también las propuestas de Galinier<sup>50</sup> referidas a las “categorías de fondo” de

<sup>40</sup> LISBONA GUILLÉN, 2004.

<sup>41</sup> MASFERRER KAN, 2006.

<sup>42</sup> BARABAS, 2006.

<sup>43</sup> PEÑA, 2006.

<sup>44</sup> Atendiendo al acertado juicio de Barabas expresado en un artículo inserto en el debate sobre la Unidad y la Diversidad en Mesoamérica, “hay que mantener la seriedad en el foro académico y estudiantil; la crítica es indispensable pero debe ser fundamentada y apoyada también por el conocimiento bibliográfico de etnografías y etnologías anteriores que han tratado los temas que en estas ponencias aparecen sin historia, como surgidos de las galeras de los autores”, véase BARABAS, 2006, p. 61.

<sup>45</sup> WOLF, 1959.

<sup>46</sup> KIRCHHOFF, 1966.

<sup>47</sup> BONFIL BATALLA, 1990.

<sup>48</sup> BRODA, 2001, pp. 15-4; BRODA, 2007, pp. 68-77; BRODA, 2002.

<sup>49</sup> LÓPEZ AUSTIN, 1999, pp. 47-65.

<sup>50</sup> GALINIER, 1990 y 1999.



la comprensión mesoamericana, y los agudos cuestionamientos de Bartolomé<sup>51</sup> y Barabas<sup>52</sup> centrados en el pensamiento religioso.

Aquí resulta imprescindible mencionar el modelo procesal para la dinámica de la pluralidad cultural que, a partir de los grupos nativos de Oaxaca, formularon Miguel Alberto Bartolomé y Stefano Varese.<sup>53</sup> Indican estos autores que los fenómenos étnicos son “experiencias específicas resultantes de los procesos civilizatorios”. En el desarrollo de su argumentación consideran que “el desafío epistemológico al que nos enfrentamos, consiste entonces en no reducir la identidad étnica ni a sus momentos históricos contemporáneos”. Plantean no remitir el análisis de la filiación cultural “a periodos históricos tomados como puntos referenciales críticos (sociedad indígena, precolonial, etc.)”, o bien a los modelos etnográficos (“que pueden tender a comportarse como reduccionismos cosificadores”).<sup>54</sup> En este orden de ideas, vale la pena considerar con especial cuidado la importante observación de Bartolomé y Varese, que cito enseguida, aplicable al estudio de las cosmovisiones y los rituales mesoamericanos: “El conjunto de rasgos etnográficos contemporáneos de un pueblo, si bien no define el futuro de la etnicidad a través de su mayor o menor persistencia, constituye la expresión actual de la sedimentación diacrónica de la trayectoria de ese pueblo particular”.<sup>55</sup>

Indican a continuación que las culturas en la Oaxaca contemporánea revelan una adaptación estratégica de las comunidades étnicas (“el espacio social del paralelismo”), campo propio “donde se manifiestan y reproducen los elementos y concepciones religiosas provenientes tanto de las cosmologías y filosofías mesoamericanas como de las culturas locales”.<sup>56</sup>

A esta altura de la reflexión es oportuno citar los planteamientos que Millán formula a propósito de las cosmovisiones indígenas contemporáneas a partir de su acuciosa pesquisa etnográfica entre los huaves.<sup>57</sup> Discute el modelo conceptual de la imagen dual del universo construido

<sup>51</sup> BARTOLOMÉ, 2005.

<sup>52</sup> BARABAS, 2006.

<sup>53</sup> BARTOLOMÉ y VARESE, 1990, pp. 459-450.

<sup>54</sup> BARTOLOMÉ y VARESE, 1990, pp. 449-450.

<sup>55</sup> BARTOLOMÉ y VARESE, 1990, p. 475.

<sup>56</sup> BARTOLOMÉ y VARESE, 1990.

<sup>57</sup> MILLÁN, 2007a, p. 33.

por López Austin para explicar la visión del mundo mesoamericano, señalando que dadas las profundas transformaciones operadas a lo largo de los siglos, se produjeron “variaciones estructuradas que terminaron por diferir del modelo original”. Millán plantea con razón que la idea de una concepción homogénea debe ser matizada, a riesgo de perder de vista numerosas variaciones que resultan significativas para el método etnográfico. Aun cuando distintos elementos de las cosmovisiones precolombinas sobrevivieron a lo largo de los siglos, conformando un repertorio común, el trabajo etnográfico permite comprender que las relaciones entre ellos varían de una cosmovisión a otra.<sup>58</sup>

Por otra parte, al cuestionar las observaciones de Broda en torno al estudio de las cosmovisiones y rituales, a partir de la realidad prehispánica, Millán advierte los riesgos de “suponer que después de 500 años de cristiandad, represión eclesiástica y colonialismo, en las comunidades actuales no han sobrevivido más que unos huesos del ancestral cuerpo de creencias”, indicando además los peligros de “establecer correspondencias demasiado formales entre culturas y sistemas simbólicos que guardan una distinción histórica considerable”.<sup>59</sup> Debe tenerse presente que las reflexiones de Broda en torno a las temáticas planteadas abarcan ámbitos más amplios y complejos que los señalados por Millán. Su vasta obra no necesita defensa; precisa de lectura crítica y atenta a los matices de sus planteamientos.

“¿Qué aporta al diálogo entre Oriente y el Occidente de la cultura de Mesoamérica?”, pregunta con pertinencia Labastida al prologar la excelente edición de los estudios de Morgan y Balandier en torno al México antiguo. La respuesta que plantea reviste relevancia para el debate examinado en estas páginas esquemáticas. Dice Labastida con la pluma de la razón:

La cultura mesoamericana [...] sin duda forma parte de la cultura universal y bajo ese solo título tiene el mismo derecho de las culturas poshelénicas de constituirse en parte integral de la visión *moderna* del mundo. Ofrece una forma distinta de entender y aprender el universo; desde este ángulo se puede incorporar al substrato del pensa-

<sup>58</sup> MILLÁN, 2007b, p. 234.

<sup>59</sup> MILLÁN, 2007b, p. 235.

miento humano [...]. Vuelvo al asunto crucial: la posible asimilación de la cultura mesoamericana en el México moderno. Todos saben que el pintor José Clemente Orozco dijo, burlándose, que la conquista parecía haber sucedido ayer. Por esa causa, si aquí se habla del México antiguo, en verdad se habla del México actual [...]. En México se publica un libro sobre la antigüedad clásica por cien sobre Mesoamérica, que ha devenido ya, sin duda, en nuestra cultura histórica.<sup>60</sup>

Sería absurdo plantear que los pueblos indígenas de nuestros días son expresiones ininterrumpidas del mundo precolombino. Su condición subalterna resulta de las complejas dinámicas del dominio colonial, de múltiples transculturaciones, de un permanente quehacer contrahegemónico y de creatividad orientada a defender su patrimonio cultural en los contextos de presión política y social, acrecentada por los regímenes neoliberales.<sup>61</sup> Los grupos autóctonos devienen correlato de la destrucción civilizatoria que el proceso colonial y la moderna nación han perpetrado en su cultura para instaurar el modelo occidental.<sup>62</sup>

El tiempo, el espacio y las dinámicas del cambio son premisas radicalmente analíticas en los estudios sociales. Esta observación es contraria a las perspectivas antropológicas que examinan las culturas al margen de sus concomitantes procesos históricos. A esta temática remite la certera crítica que Wolf (1987) formulara a los planteamientos de Geertz, comentados con agudeza por Broda,<sup>63</sup> participando en el debate en torno a la Unidad y Diversidad mesoamericana. Como sabemos, Broda ha señalado puntuales observaciones en relación con la necesidad de “combinar el análisis histórico del pasado prehispánico con el de las culturas campesinas de la actualidad”. Y afirma que: “La posición teórica que permite abordar este tipo de investigaciones implica concebir las formas culturales indígenas

<sup>60</sup> LABASTIDA, 2003, p. XI.

<sup>61</sup> Para tal fin es de utilidad volver a leer las reflexiones que Lévi-Strauss escribiera a propósito de la historicidad: “la riqueza es acontecimientos de una cultura o de un proceso cultural, es función no de sus propiedades intrínsecas sino de las situación en la que nos encontramos con respecto a ellos, de número y de la diversidad de nuestros intereses comprometidos con ello”. Véase LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 319.

<sup>62</sup> La conocida polémica entre Pedro Carrasco y R. A. M. van Zantwijk en torno a los elementos autóctonos y coloniales en la religión purépecha, es un ejemplo privilegiado para examinar en concreto los alcances de esta argumentación. *Cfr.* CARRASCO, 1952 y 1976; VAN ZANTWIJK, 1974. También véanse GALINIER, 1990, pp. 247 y ss.; BÁEZ-JORGE, 2008, pp. 22-23.

<sup>63</sup> BRODA, 2007.

no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un *proceso creativo de reelaboración constante que, a la vez, se sustenta en raíces remotas*".<sup>64</sup>

La continuidad en las necesidades vitales de la población y las condiciones del medio ambiente son enunciados fundamentales en esta argumentación, que abunda también en el ciclo de fiestas cristianas adaptado, en la Nueva España, al calendario ritual agrícola mesoamericano. Esta óptica implica el examen de los fenómenos en el contexto del catolicismo barroco y de la religiosidad popular indígena.<sup>65</sup> Estimo que la colaboración académica entre antropología (en sus diversos campos) e historia alcanza mayores niveles de concreción y riqueza heurística si el análisis procesal se realiza diferenciando los procesos de *corta duración* y los procesos *macrotemporales*, que implican transformaciones acumulativas en las estructuras sociales, consecuencias profundas en los sistemas culturales, y que no se repiten o son aparentemente irreversibles.<sup>66</sup> Esta diferenciación reviste particular relevancia en el estudio de los rituales y las cosmovisiones indígenas.

Más allá del reduccionismo preterista en el que se intenta ubicar a Kirchhoff, debe recordarse que éste señaló —en un ensayo escrito en homenaje a Robert J. Weitlaner— que la antropología cultural (conjunto integrado por la prehistoria, la arqueología, la historia y la etnología) se ocupa de “las dos primeras partes de las tres en las que se divide la historia de la civilización mesoamericana”,<sup>67</sup> indicando que compete a la etnohistoria y a la antropología social el estudio del choque de esta civilización con el mundo occidental y las relaciones que de tal fenómeno derivan, y formulando una amplia reflexión respecto a la orientación

<sup>64</sup> BRODA, 2001, pp. 18-19.

<sup>65</sup> La propuesta de Broda remite a la perspectiva de Kirchhoff, quien indicó: “Estudiar Mesoamérica, en cualquiera de sus aspectos[,] es estudiar su historia —‘historia’ no en el sentido de los ‘acontecimientos del pasado’, sino de ‘procesos históricos’, procesos que siguen hasta el presente—. Si hablamos de ‘Historia de Mesoamérica’ se sobreentiende que su parte central y esencial es la historia de la civilización mesoamericana, desde su formación hasta su destrucción por la conquista europea. Pero a esta parte central se agregan otras dos partes muy importantes: como prólogo la historia de sus antecedentes y orígenes, y como epílogo la historia de las relaciones entre sus supervivientes y la civilización occidental”. Véase KIRCHHOFF, 1966, pp. 206 y ss.

<sup>66</sup> Véase VOGT, 1972, pp. 74-75.

<sup>67</sup> KIRCHHOFF, 1966, pp. 296 y ss.

metodológica de la segunda de las disciplinas enumeradas. Escribe Kirchhoff:

Han sido los antropólogos sociales en principio más bien ahistóricos, los que al darse cuenta de la imposibilidad de comprender el presente sin convocar el pasado, unos tras otros han franqueado la barrera artificial entre “presente” y “pasado”, y se han metido en los archivos, de manera que hoy ya hay muchas investigaciones en las cuales resulta difícil saber dónde termina el trabajo del “etnohistoriador” y dónde principia el del “antropólogo social”. Esta identificación de los antropólogos sociales con los problemas sociales de Mesoamérica es quizá el aspecto más halagador y prometedor de una nueva perspectiva en los estudios mesoamericanos.

En este orden de ideas, más allá de disputas de corte escolástico, el debate sobre la Unidad y Diversidad en Mesoamérica remite a los campos de interés de la antropología (entendida como ciencia que agrupa diferentes disciplinas, la etnografía entre ellas) y la historia (conceptualizada como examen de las transformaciones sociales), lo que explicaría la presencia reformulada del pasado en el presente en la línea argumental que Émile Durkheim escribiera en *Las formas elementales de la vida religiosa*, su obra toral, a fin de no apostar a la reinención del hilo negro. En este texto Durkheim modifica la negativa apreciación respecto de la etnografía (de tipo conjetural) que expresara en *Las reglas del método sociológico*.<sup>68</sup>

Con razón Saúl Millán señala que:

La historia ha aprendido de la etnografía el valor del término *cultura*. Pero este aprendizaje debería llevar a su vez el reconocimiento implícito de que una cultura sólo se cristaliza cuando se distingue de otra. Tal vez lo que el etnógrafo exija del historiador no sea otra cosa que un respeto más acentuado hacia las formaciones diversas, lejos de cánones unitarios, donde el devenir encuentra nuevas maneras de ramificarse.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Durkheim se propone estudiar la religión primitiva “con la exactitud y fidelidad que podía poner en ello un etnógrafo o un historiador”, trascendiendo este enfoque al ámbito de la sociología: “lo que tenemos que encontrar es una realidad concreta que sólo la observación histórica y etnográfica pueden revelarnos”. Véase DURKHEIM, 1968, p. 7. También véase LÉVI-STRAUSS, 1981, pp. 46 y ss.

<sup>69</sup> MILLÁN, 2007a, p. 5.

Conviene leer esta observación considerando las reflexiones de Lévi-Strauss respecto a la solidaridad de las dos disciplinas (“verdadero Jano bifronte”) dado que “sus caminos son indivisibles”. En opinión de este autor: “Es inexacto decir que por el camino del conocimiento del hombre, que lleva al estudio de los contenidos conscientes al de las formas inconscientes, el historiador y el etnólogo avancen en direcciones opuestas: “ambas siguen el mismo rumbo [...]. Que el movimiento que realizan les aparezca, a cada uno, bajo modalidades diferentes [...] no altera la identidad del itinerario fundamental”.<sup>70</sup>

Precisamente en el ámbito de colaboración entre la etnología (desde luego viendo a la etnografía como parte de ella) y la historia, se entiende la opinión que Georges Duby expresa respecto al enriquecimiento que esta última ha experimentado cuando sus estudios han vuelto los ojos hacia fenómenos y huellas que son difícilmente fechables. En otras palabras, la vida cotidiana, las mentalidades, el imaginario colectivo. El análisis de las mentalidades, como sabemos, nos lleva a conocer manifestaciones de arcaicas herencias culturales, creencias diversas (incluso inconscientes), “[...] cuyos gérmenes están perdidos en el pasado y transmitidos a través de generaciones humanas con los ritmos de *la larga duración*. En el caso de las mentalidades colectivas, el ritmo histórico no camina en una sola dirección sino en planos simultáneos, lo que implica estudiarlas como ‘historias paralelas con distintas velocidades’”.<sup>71</sup>

Se explica así que antiguas prácticas culturales tengan vigencia en las sociedades contemporáneas. En este cuadrante analítico se ubica la incisiva reflexión de Galinier respecto a las conversiones religiosas de los pobladores indios; en tal sentido considera “indispensable averiguar hasta qué punto [...] la separación entre prácticas, actitudes y representaciones indígenas está más dilucidada aún”. Galinier concluye con razón que: “La historia y la etnología deben dar prueba aquí de la mayor humildad: no sabemos casi nada respecto del universo mental de los indios, sobre lo que en el fondo de su conciencia y de su profunda

<sup>70</sup> LÉVI-STRAUSS, 1968, pp.12 y ss., 23.

<sup>71</sup> DUBY, 1988, p. 56.

sensibilidad, se formó en el momento de la colonización y persiste hasta nuestros días”.<sup>72</sup>

En la perspectiva de Galinier,<sup>73</sup> la religión indígena no puede explicarse simplemente como conjunción sincrética del pasado prehispánico y la evangelización cristiana. Destaca el proceso de transformación operado en los otomíes en respuesta a la opresión colonial, refiriéndose en forma simultánea a la función simbólica y a la función ideológica de los rituales. Este planteamiento implica la necesidad de análisis capaces de concertar “la descripción de esquemas estructurales (del lado simbólico)”, así como de “los procesos históricos del campo social (al lado de lo ideológico)”.

Una nueva lectura de los anteriores teoremas implica considerar los planos interactuantes de la diacronía y sincronía, es decir, mirar al pasado como una suma de situaciones a las que atribuimos un *sentido*; examinar el presente como *circunstancia* (o momento) en la que se producen los sucesos y avizorar el futuro en tanto *reflexión de lo posible*, partiendo de lo que existió y de lo que existe, siempre en la perspectiva que corresponde a los procesos culturales y a las configuraciones étnicas. En otras palabras, la construcción de un marco temporal establecido a partir de la “modernidad”, referido a los *tiempos diferenciales* (la *pluralidad temporal*, de acuerdo con las reflexiones de Braudel). El concepto de Mesoamérica espera todavía un ejercicio de definición operativa capaz de integrar el complejo conjunto de tradiciones (continuidades) culturales en permanente dinámica, vigente en las comunidades indígenas contemporáneas. Recordemos que en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Braudel utiliza como instrumentos analíticos tres universos del léxico (que explícito enseguida siguiendo a Lepetit):<sup>74</sup> el de la música en cuanto texto recitativo, el de la hidrografía marina (olas, corrientes, mares) y, sobre todo, el de la genealogía con énfasis en las capas terrestres. En esta perspectiva metafórica, a la manera de planos escalonados, los tres tiempos de la historia se agrupan verticalmente “según el orden de su vivacidad relativa”. En lo más

<sup>72</sup> GALINIER, 1990, p. 103.

<sup>73</sup> GALINIER, 1990, p. 685.

<sup>74</sup> LEPETIT, 1995, p. 15.

profundo del plano genealógico “la historia casi inmóvil”; enseguida la “historia lentamente rimada de los ciclos de la coyuntura”, equiparable al orden musical, y finalmente, en la superficie “las breves oscilaciones de los acontecimientos”, semejantes al balanceo del agua; en este plano se ubica la etnografía. En palabras de Braudel: “[...] la historia trabaja en escalas, en unidades de medida muchas veces diferentes, ya sea día a día, año a año o por decenas de años a la vez y hasta por siglos. En cada caso el paisaje varía según la medida adoptada. Las contraindicaciones entre las realidades observadas, entre estos tiempos de diferente longitud, son objetos de la dialéctica de la historia”.<sup>75</sup>

Como lo indica López Austin, la cosmovisión mesoamericana (de la cual la religión es uno de sus componentes) “es un macrosistema sumamente complejo, no una mera articulación y acumulación de piezas”. Además expresa acertadamente que: “Sus elementos son tan heterogéneos que deben ser evaluados tomando en cuenta sus diferentes niveles de abstracción, distribución, resistencia, generalización, extensión, estructuración, jerarquía, capacidad de articulación, coherencia con el conjunto, etc. Toda recepción se procesa —se asimila— dentro de los requerimientos de la complejidad del macrosistema”.<sup>76</sup>

Desde tal perspectiva deben abordarse las complejas manifestaciones ideológicas aunadas en la urdimbre de narraciones míticas de distinto origen y temporalidad; identificar a los distintos elementos significantes que las configuran; especificar las relaciones internas que mantienen entre sí y proponer una explicación de *gramática simbólica* observada.<sup>77</sup>

En una óptica prospectiva, estimo que el estudio de las cosmovisiones y los rituales mesoamericanos implica acciones dirigidas a: 1) examinar críticamente las orientaciones ideológicas presentes en los ensayos publicados sobre estos temas; 2) la formulación de propuestas concretas a favor de la cooperación teórica y metodológica entre antropología e historia; 3) el escrutinio de las visiones del mundo y la actividad ritual en el contexto de la “modernidad”, como instrumentos intelectivos (que implican

<sup>75</sup> BRAUDEL, 1991, p. 41.

<sup>76</sup> LÓPEZ AUSTIN, 2007, p. 99.

<sup>77</sup> Véase BÁEZ-JORGE, 2008.



las categorías de tiempo, espacio, causalidad y cualidad) vigentes en la memoria colectiva y en la *praxis* individual, referidos a la dicotomía entre plano psíquico y mundo físico, es decir, las representaciones subjetivas y la realidad concreta; 4) ampliar el análisis de las “categorías de fondo” del pensamiento mesoamericano en los términos teóricos recogidos por Galinier.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo  
1970 *El proceso de aculturación*, Editorial Comunidad/Universidad Iberoamericana/Instituto de Ciencias Sociales, México.
- BAER, Philip y William MERREFIELD  
1972 *Los lacandones de México. Dos estudios*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- BÁEZ-JORGE, Félix  
2000 *Los oficios de las diosas*, pról. de Johanna Broda, Universidad Veracruzana, Xalapa.  
2003 *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.  
2008 *El lugar de captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, col. Investigaciones, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.  
2008 *Entre los nahuales y los santos*, comentarios de J. Broda y A. Lupo, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BARABAS, Alicia  
2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Miguel Ángel Porrúa, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel  
2005 *Elogio del politeísmo. Las conversiones indígenas en Oaxaca*, col. Cuadernos de Etnología, núm. 3, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel y S. VARESE  
1990 “Modelo procesal para la dinámica de la pluralidad cultural”, en *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 459-471.
- BOEGE, Eckart  
1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México.

- BONFIL BATALLA, Guillermo  
 1990 *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México.
- BRAUDEL, F.  
 1958 “Histoire et Sciences sociales. La longue durée”, *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 13<sup>e</sup> année, núm. 4, pp. 725-756.  
 1991 *Las civilizaciones actuales*, Tecnos, México.
- BRODA, Johanna  
 2001 “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.  
 2002 “La ritualidad mesoamericana: tradición y cambio cultural después de la conquista”, *Conferencia inaugural. Dona u Univsertät Krema*.  
 2007 “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de Antropología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, julio-agosto, núm. 93.  
 2009 “Historia y antropología”, en Virginia Gueda (coord.), *El historiador frente a la historia*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- CARRASCO, Pedro  
 1952 *Tarascan Folk Religion: Analysis of Economic, Social and Religious Interactions*, Middle American Research Institute/Tulane University, New Orleans.  
 1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, col. SEP/70s, núm. 298, Secretaría de Educación Pública, México.
- CASTRO, Carlo Antonio  
 1965 *Narraciones tzeltales de Chiapas*, Universidad Veracruzana, México.
- COLLIN, Laura  
 1994 *Ritual y conflicto. Dos estudios de caso en el centro de México*, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social, México.
- DUBY, George  
 1988 *Diálogo con la historia*, Alianza Editorial, Madrid.
- DURKHEIM, Emile  
 1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Schapire, Buenos Aires.
- FUENTE, Julio de la  
 1949 *Yalalag, una civilización zapoteca serrana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- GALINIER, Jacques  
 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional Indigenista, México.  
 1999 “L’entendement mésoaméricain. Catégories et objets du monde”, *L’homme*, vol. 39, núm. 151.
- GOOD, Catherine  
 2007 “Mesoamérica, cultura y cambio: conceptos problemáticos en el estudio etnográfico de los pueblos indígenas”, *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, julio-agosto, núm. 93.
- GUI TERAS, Calixta  
 1944 *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.  
 1952 *Sayula*, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística/Talleres Gráficos de la Nación, México.
- JIMÉNEZ MORENO, W.  
 1979 “Vida y acción de Paul de Kirchhoff”, en *Mesoamérica. Homenaje al Dr. Paul Kirchhoff*, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- KIRCHHOFF, Paul  
 1966 “Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana”, en *Suma Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- LABASTIDA, J.  
 2003 “Prologo”, en Lewis Morgan y Adolph F. Balandier, *México antiguo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Siglo XXI editores, México.
- LEPETIT, B.  
 1995 “La larga duración en la actualidad”, en *Segundas jornadas Braudelianas. Historia y ciencias sociales*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
 1968 *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires.  
 1981 *Antropología estructural II*, Siglo XXI editores, México.
- LISBONA GUILLÉN, Miguel  
 2004 *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo  
 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

- 1999 *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, col. Textos, serie Antropológicas e Historia Antigua, núm. 2, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en J. Borda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 47-65.
- 2007 “Unidad y diversidad en el estudio etnográfico en México”, *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de Antropología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, mayo-junio, núm. 92.
- LUPO, Alessandro  
 1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, CEMCA/Instituto Nacional Indigenista, México.
- MARROQUÍN, Alejandro  
 1957 *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- MASFERRER KAN, Elio  
 2006 *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- MEDINA, Andrés  
 2001 “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en J. Borda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 66-163.
- MILLÁN, S.  
 2007a “Y continúa la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica”, *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de Antropología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, septiembre-octubre, núm. 94.  
 2007b *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- MILLER, Walter  
 1956 *Cuentos mixes*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- NEURATH, Johannes  
 2007 “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía”, *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de Antropología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, mayo-junio, núm. 92.

- PEÑA, Guillermo de la  
 2006 *Culturas indígenas de Jalisco*, SEC-Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara.
- PETERSON ROYCE, Anya.  
 1975 *Prestigio y afiliación en una comunidad urbana: Juchitán, Oaxaca*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- PITARCH, Pedro  
 2007 “El canon prehispánico”, *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de Antropología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, mayo-junio, núm. 92.
- POZAS ARCINIEGA, Ricardo  
 1959 *Chamula*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- RAVICZ, Robert S.  
 1965 *Organización social de los mixtecos*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- ROBICHAUX, David  
 2007 “Diversidad y unidad en Mesoamérica: otra perspectiva del debate”, *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de Antropología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, julio-agosto, núm. 93.
- RUBIO, Miguel Ángel  
 1995 *La morada de los santos*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- TRANFO, Luigi  
 1974 *Vida y magia en un pueblo otomí del mezquital*, Secretaría de Educación Pública, México.
- THOMPSON, Richard A.  
 1974 *Aires de progreso: cambio social en un pueblo maya de Yucatán*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- VAN ZANTWIJK, R. A. M.  
 1974 *Los servidores de los santos. Identidad social y cultural en una comunidad tarasca en México*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- VOGT, E. Z.  
 1972 “Sobre los conceptos de estructura y proceso en la antropología cultural”, en *Estructuralismo e historia*, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 74-75.
- WOLF, Eric  
 1959 *Sons of the Shaking Earth*, University of Chicago, Chicago.