



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**“Teorías sobre el ritual en la historia
de la antropología mexicana”**

Andrés Oseguera Montiel

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. María Eugenia Olavarría Patiño

Asesores: Dr. Saúl Millán Valenzuela

Dr. Rodrigo Díaz Cruz

A Margarita

Mi amor, desde que me casé contigo he vivido una vida maravillosa y feliz. Tu amor y comprensión me han dado todo lo que necesito para ser feliz. Te amo profundamente y siempre estaré contigo.

Por favor, cuando me escribas, que sea en un lenguaje sencillo y claro. No quiero que me escribas en un lenguaje complicado o que me escribas en un lenguaje que no entiendo. Quiero que me escribas en un lenguaje que yo pueda entender y que me sea útil.

Te amo siempre y para siempre.

Mi más sincero agradecimiento a todos aquellos, amigos y profesores, que me ayudaron para la elaboración de esta tesina. Agradezco la dirección y el buen asesoramiento de María Eugenia Olavarria y Rodrigo Díaz, que siguieron y corrigieron puntualmente cada idea y cada párrafo de este trabajo. Sin embargo, por sus brillantes sugerencias y su paciente y acertada orientación, quedaré siempre en deuda con Saúl Millán. Si no fuera por él y por Leopoldo Trejo, camaradas de la vida y la antropología, gran parte de los capítulos de esta tesina todavía estarían en el tintero.

Por último quiero hacer constar que esta investigación estuvo apoyada por el Proyecto Nacional de Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio, auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

Índice

INTRODUCCIÓN	5
EL RITUAL COMO ELEMENTO DE ATRASO. DE LA INCORPORACIÓN AL CAMBIO CULTURAL	10
EN LA BÚSQUEDA DEL DATO ETNOGRÁFICO.	
LOS ESTUDIOS ETIC SOBRE LAS TRASFORMACIONES CULTURALES	20
LOS TEMPRANOS ESTUDIOS EMIC SOBRE LA COSMOVISIÓN DEL MUNDO	30
LA IDENTIDAD CULTURAL DEL INDIO-	
LOS ESTUDIOS HISTÓRICOS SOBRE LA COSMOGONÍA INDÍGENA	36
EL INDIO COMO CAMPESINO Y LOS RITUALES DENTRO DEL SISTEMA DE CARGOS	48
MODELOS Y SISTEMAS DE PENSAMIENTO INDÍGENAS	59
EL RENACIMIENTO DE MESOAMÉRICA.	66
LAS VARIACIONES DE LA CULTURA	73
ENTRE LA ESTRUCTURA Y EL ACONTECIMIENTO	78
BIBLIOGRAFÍA	93

INTRODUCCIÓN

Si algo ha caracterizado a la ciencia antropológica en México, forjada a lo largo del siglo XX, ha sido una fuerte dependencia teórica procedente de otros países como Francia, Inglaterra y Estados Unidos. Sin duda alguna, las corrientes generadas en este último país han sido mucho más influyentes en el ámbito académico mexicano que las diversas escuelas que a lo largo del siglo XX se fueron forjando en los otros dos países. No sólo por la presencia de innumerables investigadores norteamericanos que han incursionado en distintas épocas y en distintas regiones del país para realizar sus investigaciones antropológicas, sino porque las mismas instituciones mexicanas han mantenido diversos convenios con las universidades de Estados Unidos durante mucho tiempo.

La dependencia teórica ha impedido que se consoliden escuelas esencialmente mexicanas; de hecho, si a lo largo de este trabajo hago mención de la "academia mexicana" o de la "antropología mexicana", no es para referirme a una escuela única consolidada por la especificidad de los presupuestos teóricos propuestos por investigadores de origen mexicano, sino para englobar el conjunto de trabajos realizados tanto por mexicanos como por extranjeros que a lo largo del siglo XX fueron aplicando diversos postulados teóricos de diversa procedencia a la realidad de los indígenas de México.

De las diferentes corrientes teóricas generadas en Norteamérica sólo algunas llegaban a México; en general, los estudios comparativistas y funcionalistas tuvieron una gran aceptación dentro del círculo académico mexicano. Si bien el particularismo histórico propuesto por Franz Boas como reacción al evolucionismo y a la propuesta comparativista, determinó el tipo de antropología que se realizara en los Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XX, los estudios comparativistas y funcionalistas se fortalecieron en determinadas universidades norteamericanas, que

incidieron fuertemente en México, bajo el auspicio de Talcott Parsons, George Peter Murdock, Julian Steward y Leslie White (Harris, 1994:218-525).

La división entre los estudios con una concepción más "científica" postulada por los "ecologistas culturales", los neoevolucionistas, los funcionalistas y los comparativistas, y una concepción más humanista formulada por los seguidores de Franz Boas, quedó plasmada con la distinción que hiciera el misionero y lingüista Kenneth Pike en 1954, entre los estudios de tipo etic y los estudios de tipo emic. Con esta distinción se hizo más evidente la división de las dos grandes posturas de las ciencias sociales en Estados Unidos: por un lado estaban las investigaciones centradas en las explicaciones recurriendo a las comparaciones entre distintas sociedades para formular leyes generales y, por otro lado, se encontraban los estudios que intentaban volver al método etnográfico un procedimiento lógico-empírico que diera cuenta realmente de las intenciones de los actores (Harris, 1994:493). Para los partidarios y los futuros seguidores de los estudios emic, las descripciones detalladas de lo que acontecía sólo dejaban ver la parte superficial (etic) del sistema de pensamiento de un grupo social; por lo tanto, creían necesario comprender el sistema que regía las acciones de los individuos mediante la distinción de los campos semánticos, es decir, de los sistemas estructurados que para los actores de una cultura determinada resultaban significativos. Estos estudios no sólo fueron el antecedente directo de las propuestas metodológicas de la "nueva etnografía", sino que también tuvieron una gran influencia en los estudios de cultura y personalidad, en el desarrollo de las antropologías fenomenológicas, en la antropología interpretativa y en las nuevas propuestas posmodernas (Reynoso, 1998:12).

Las pocas traducciones al español de los trabajos fundadores de las corrientes humanistas (Boas por ejemplo), nos habla ya de la poca ingerencia que tuvieron los estudios de tipo emic en México. La predilección

por los estudios comparativistas en México determinó durante mucho tiempo la forma en la que se abordaban ciertos eventos sociales de las sociedades indígenas.

Salvo algunas excepciones, los rituales no eran ni siquiera mencionados en las extensas monografías realizadas por los recién formados investigadores nacionales como por los extranjeros que estaban interesados en los pueblos indios de México. Efectivamente, cuando las monografías empezaron a proliferar en los albores del siglo XX, todavía no existía una preocupación central sobre el asunto. Si bien una de las características más evidentes con el arribo de la monografía como discurso antropológico en México, era abarcar cada aspecto de la vida cotidiana de los indios aunque fuera de una manera escueta y general, los rituales figuraban como anexos o eran colocados como datos curiosos de las costumbres "salvajes", sin la menor intención de realizar un análisis profundo al respecto. El carácter enciclopédico de las monografías hacía imposible que los etnógrafos ahondaran en los diferentes aspectos políticos o religiosos de las comunidades indígenas.

Con la posterior necesidad de explicar las diferencias culturales que prevalecían en México, los estudios monográficos dieron paso a una "profundización" mayor de los temas que se venían trabajando en la antropología mexicana. Así fue como empezaron a consolidarse distintas tradiciones que todavía perduran en la actualidad. Si las monografías intentaban dar a conocer la unidad cultural de México, con las etnografías posteriores centradas en la diversidad cultural, los subsiguientes estudios sobre el ritual lograron un lugar significativo como tema fundamental de la ciencia antropológica.

En general, podemos advertir tres tradiciones diferentes que han abordado el ritual durante el desarrollo de la ciencia antropológica en México: una evidentemente comparativista y funcionalista donde los rituales son estudiados como la evidencia empírica para clasificar un tipo de sociedad

“primitiva” opuesta al tipo de sociedad civilizada, así como para saber la función de los mismos dentro del conjunto de instituciones que compone cada sociedad; otra que llamaré simplemente esencialista, por considerar a los rituales la puesta en práctica del pensamiento prehispánico mesoamericano caracterizado por su inmutabilidad a través del tiempo; y, por último, la tradición simbólica enfocada en la interpretación de las intenciones de los actores a la hora de realizar un ritual. Estas tradiciones se fueron conformando en distintos momentos a lo largo del siglo XX, aunque también coincidían tanto en el tiempo como en sus premisas teóricas. Por ejemplo, entre la tradición simbólica y la tradición esencialista han existido muchas similitudes en sus presupuestos sobre la acción de los individuos; en las dos subyace la idea de que las acciones son significativas antes que instrumentales y racionales. Los trabajos comparativistas y funcionalistas asumían, por el contrario, que las prácticas rituales obedecían a lógicas racionales e instrumentales.

Como señala Jeffrey Alexander, las teorías sociales toman, necesariamente, posiciones apriorísticas tanto sobre el problema de la acción como sobre el problema del orden social (1995:18). De esta forma es posible encontrar posiciones que definen a la acción como elementos racionales y otras posiciones que la definen como elementos no racionales, tal como acabamos de ver con los estudios simbólicos y los estudios funcionalistas respectivamente. Con respecto al orden social, estas posiciones se dividen entre los enfoques individualistas y los enfoques colectivistas. Salvo algunas excepciones, en México han predominado las teorías con este último enfoque que asume un determinismo social colectivo sobre los individuos. Es decir, que considera que todas las intenciones de los individuos están guiadas por las estructuras preexistentes generadas colectivamente, dejando de lado la preocupación por las contingencias y la libertad de los individuos sobre esas estructuras colectivas. Sin embargo, con respecto a la preocupación por la acción de los individuos, en el sentido de si son instrumentales y racionales

o subjetivas y sentimentales, las diferencias entre las teorías aplicadas en México son evidentes.

Con el recorrido de los trabajos más sobresalientes en México pretendo hacer evidente la forma en la que se ha ido explicando la acción centrada en los rituales. También es mi intención, hasta donde me sea posible, describir el contexto político y económico que determinaba el tipo de tradición predominante durante el siglo XX. Mi preocupación inicial era emprender un estudio sobre los rituales de un grupo étnico de Oaxaca, sin embargo, me ha parecido fundamental conocer los distintos enfoques que han predominado en México desde principios del siglo pasado, ya sea para continuar con una tradición científica y retomar sus premisas, o simplemente para romper con este pasado y proponer una nueva forma de abordar este fascinante aspecto de la vida social de los indígenas. Por esta razón, empiezo con una revisión de las principales corrientes que han marcado las diferentes etapas en la construcción de un tema de estudio antropológico como lo es el ritual, para seguir con una propuesta metodológica desde una perspectiva simbólica. De esta forma, con el recorrido histórico pienso justificar mi futuro trabajo etnográfico, ya sea para demostrar mi apego a una forma de pensar el ritual o para separarme de las tradiciones que han predominado en la antropología mexicana.

EL RITUAL COMO ELEMENTO DE ATRASO. DE LA INCORPORACIÓN AL CAMBIO CULTURAL

Los escritos realizados por los primeros antropólogos egresados de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americanas, fundada en 1911 por Ezequiel Chávez y Franz Boas, estaban centrados en rescatar los vestigios del pasado prehispánico para consolidar el proyecto liberal que buscaba con ahínco la formación de la nación mexicana. La presencia de Franz Boas a principios del siglo XX en México fue decisiva para fomentar ese nacionalismo, exacerbado ya por la revolución mexicana, para marcar durante varias décadas a la antropología mexicana como una ciencia esencialmente avocada a la histórica. El relativismo cultural que fomentaba Boas a sus alumnos y en especial a Manuel Gamio, promovió la búsqueda del particularismo mexicano en lo más recóndito de su ser: en el mundo prehispánico cuya presencia se constataba más por los vestigios materiales que por los pueblos indígenas del México posrevolucionario. Desde entonces, la búsqueda del mundo prehispánico en los comportamientos de los indígenas actuales se convertirá en el paradigma más predominante (y no por ello menos decadente) de los estudios antropológicos sobre el ritual. Nace una nueva nación mexicana y con ella la idea de su autenticidad centrada por sus tradiciones y sobre todo por su pasado prehispánico.

Desde los primeros años de la Independencia de México, un componente importante, aunque controvertido, en la construcción de las ideologías políticas de nuestro país, ha sido la creencia en la existencia de una 'nación mexicana' cuyos orígenes se encuentran en el pasado prehispánico (De la Peña, 1996:41-42).

El quehacer antropológico, impulsado por el relativismo boasiano que desechaba cualquier verdad absoluta para hablar en nombre de la humanidad, que se oponía a las teorías que intentaban formular leyes generales de las sociedades humanas, se impregnará del espíritu *volksgeist* para iniciar el rescate de las particularidades de la sociedad y la descripción

detallada de cada rasgo para permitir justificar, históricamente, la unidad nacional.

Efectivamente, la antropología mexicana nació junto con un proyecto de nación y con proyectos arqueológicos empeñados en buscar los orígenes de la sobre valorada república mexicana. Cuando Manuel Gamio hablaba del mundo prehispánico, se estaba refiriendo al pasado glorioso y civilizatorio de los mexicanos, que había quedado inmortalizado a lo largo del devenir histórico en los restos materiales. Los indios no podían ser los representantes de la nación por su atraso civilizatorio, a pesar de tener las dotes para desarrollar una cultura similar (en su magnitud) a la prehispánica. Gamio sostenía que era necesario que los indios se apropiaran del conocimiento occidental para resarcir el retraso de más de 400 años que presentaban frente al resto de la población mexicana, puesto que para él seguían viviendo de acuerdo al modelo prehispánico que resultaba anacrónico (en aspectos culturales) y deficiente (en aspectos científicos) para la conformación de una nación guiada por los avances de mundo occidental.

el indio, que siempre ha estado destinado a sufrir, siempre estuvo dispuesto a vengar las vejaciones, los despojos y los agravios, a costa de su vida, pero desgraciadamente no sabe, no conoce los medios apropiados para alcanzar su liberación, le han faltado dotes directivas, las cuales sólo se obtienen merced a la posesión de conocimientos científicos y de conveniente orientación de manifestaciones culturales (Gamio, 1982:94).

La apropiación de este conocimiento daría por resultado, según el autor, un "cisma cultural" como lo mostraban los mestizos, que representaban "una cultura intermedia que ni es la indígena, ni tampoco la occidental [...] pero que en carácter y en sentimiento, evoca[ba] fuertemente el alma indígena" (Gamio, 1982:97-98).

Los estudios de los primeros antropólogos sobre los grupos indígenas contrastan con la forma en que los viajeros del siglo XIX y principios del XX, como Carl Lumholtz, Eduard Seler, Konrad Theodor Preuss, y Charles

Brasseur, entre otros, narraban las experiencias de sus travesías por la república mexicana. Lumholtz, por ejemplo, en sus incursiones durante 1890 hasta 1893 en la Sierra Madre Occidental, en la tierra Caliente de Tepic y Jalisco y en Michoacán, se explaya describiendo las costumbres, prácticas religiosas y todas aquellas actividades cotidianas que le parecían exóticas, de los tarascos, los huicholes, los tarahumaras, los pimas y los tepehuanos. A diferencia de los primeros antropólogos, Lumholtz exalta las habilidades de los "indios" en prácticamente todas sus actividades:

Muchos extranjeros desdeñan á los indios mexicanos porque comen con los dedos. No veo por qué semejante hecho sea, por sí mismo, signo de barbarie, máxime si se ejecuta con tanta gracia y esmero como lo practican con sus propias manos los indios. No hay para qué recordar al lector que los tenedores, aun en Europa, son de invención comparativamente reciente. En Inglaterra, la primera persona que os conoció fue la reina Isabel, y más tarde, un predicador inglés denunció, en uno de sus sermones, el uso del tenedor como un insulto a la Providencia Divina que nos ha dotado de manos para comer (1945:463).

La cercanía con la que los indios vivían con la naturaleza, era para Lumholtz una prueba de que no eran inferiores a los hombres que vivían en las grandes ciudades; los hacía hombres con un innato sentido artístico y con un sentido de la justicia envidiable para los propios hombres que se creían civilizados. Los indios adquirían los malos hábitos cuando la civilización los alcanzaba, "los tarascos civilizados pronto adquieren los malos hábitos de los blancos, y no hace muchos años encontrábase muchas bandas de ladrones indios fuera de la Sierra" (1945:399). La ferviente devoción religiosa era una de las cualidades que el viajero noruego exaltaba, pues no la consideraba una actitud errónea de la vida de los indios que impidiera su desarrollo, sino una actitud hacia la naturaleza envidiable. Lumholtz describió una gran cantidad de rituales y los incluía como una parte de la religión de los indios. Junto con las creencias, los rituales son narrados con el simple objeto de comprender a los llamados "hombres primitivos".

Esta actitud por conocer el pensamiento y la forma de vida de los indígenas, tendría para los antropólogos que se iniciaban en México otra dimensión. Si bien Gamio y otros estudiosos de la época se plantearon idealmente estudiar las especificidades étnicas del país, también es cierto que durante varias décadas las investigaciones sobre los grupos indígenas tenían como principal objetivo resolver los problemas políticos y económicos que enfrentaba el México posrevolucionario.

Cuando Franz Boas sale de México en 1912 (De la Peña, 1996:49), la antropología se quedaría con el particularismo histórico pero también con la necesidad de fundamentar la unidad nacional, negando la diversidad cultural del país. En México se presentó un proceso muy similar al de Alemania, cuna del particularismo histórico y el relativismo. Cuando la cultura del pueblo se convierte en el espíritu del pueblo alemán, lo que se presenta es una exaltación de sus características en oposición a otras culturas. México, después de la revolución de 1910, necesitaba distinguirse del resto de las naciones pero al mismo tiempo, presentarse culturalmente e históricamente homogéneo. Por esta razón, los indígenas serán tratados como un sector social homogéneo y atrasado, que necesitaba modernizarse para lograr la unidad cultural establecida por los mestizos. Por ello, cuando los estudios de los restos materiales de las civilizaciones prehispánicas se fueron consolidando, los trabajos de campo entre los indígenas eran más endebles. Aquello que había fascinado a Boas, es decir, la diversidad cultural, era para los primeros antropólogos mexicanos un gran obstáculo para sus pretensiones de reforma social, puesto que era el signo de la inmadurez de una nación mexicana, entendida como una cultura civilizada, homogénea y moderna. Curiosamente, la principal dificultad con la que se enfrentaron los estudiosos de la cultura mexicana era el abanico de lenguas indígenas y el alto índice de monolingüismo que impedían la incorporación de este sector al mundo moderno. Más que el rescate de las costumbres de los indígenas había una actitud de incorporar, mediante la castellanización,

a todos los indígenas al resto de la población, sin mostrar alguna nostalgia por la pérdida de las diferencias culturales. Aunque después vendrían algunos matices al respecto con la propuesta desarrollada por Moisés Sáenz de *integración* del indio, basada en la idea de llevar la infraestructura adecuada para el desarrollo intelectual y cultural de los indígenas¹; la pasión por el dato etnográfico y por lo exótico nunca logró incorporarse en la actividad antropológica de esa época.

La antropología mexicana se fue conformando como una ciencia útil, en el sentido de proponer soluciones a los problemas nacionales y haciendo lo que Boas nunca hizo: síntesis y generalizaciones apresuradas acorde con las necesidades de las políticas de Estado mexicano de la época, y sin un trabajo de campo que respaldara dichas generalizaciones. Además de la añoranza por el pasado, los indígenas aparecen en los escritos de estos primeros antropólogos como los representantes de una raza, una "casta" o clase social homogénea y atrasada, opuesta a los mestizos, los españoles o los criollos, que estaban más acorde con los tiempos modernos. Andrés Molina Enriquez, por ejemplo, no dudó en caracterizar a los indígenas, que para él representaban una raza pura, como sumisos, serviles, hipócritas y semidolátricos (1969:114, 115).

En 1936 Moisés Sáenz publica su experiencia de campo en la comunidad de Carapan, Michoacán, pero, a pesar de ser una de las primeras monografías de una comunidad particular que buscaba su mejoramiento social mediante la "experimentación científica", se van intercalando entre las anécdotas del propio Sáenz y del grupo interdisciplinario que llevó para formar un "Centro Social", generalizaciones sobre las conductas de los indios:

Las reflexiones de aquella noche en el retiro del curato eran un poco tristes. Tal parece, decíamos, que los indios están tan acostumbrados a que se les maneje a culatazos que cuando se les trata por la buena, con persuasión, creen que se es débil o se está desautorizado.... el

¹ La integración del indio, nos diría Sáenz, "es un problema de ingenieros [...] un problema de zapapico, pala y asfalto" (1970:61)

indio obedece, pero no colabora" o "la resistencia pasiva del indio puede tornarse agresiva, si le toca el bolsillo o el santo (1936:30).

Sin embargo, Carapan es una etnografía que se distingue de la antropología de la época; independientemente de las limitaciones teóricas que guían la estancia en la comunidad y los principios indigenistas que la justifican, en Carapan aparece el antropólogo mexicano haciendo trabajo de campo. La narración tiene la forma de un diario que narra las vicisitudes del propio Sáenz y del equipo entre los "nativos" para empezar un proceso educativo y de modernización de la comunidad. El "estar allí" le permitió a Moisés Sáenz entender "el *problema indígena*, viéndolo de adentro para afuera, casi como lo mira el nativo..." (1936:178). A partir de esta experiencia Sáenz hará una serie de propuestas para conformar un Departamento de Asuntos Indígenas y toda una serie de iniciativas indigenistas para integrar a esta población a la nación mexicana.

A pesar de la incursión de Sáenz en el trabajo etnográfico, para él la antropología seguía siendo una ciencia con fines útiles a las necesidades de los programas sociales del Estado. Por ello, los temas que debían ser descritos eran los relacionados con la economía: los regímenes de la tierra, las técnicas de trabajo y la industria, etc., temas que tenían que ver directamente con las propuestas de mejoramiento de las comunidades. A pesar de no comulgar con la tesis marxista, Moisés Sáenz consideraba que el aspecto inmaterial de la cultura india estaba determinado, principalmente, por la economía y por la relación que mantenía con la tierra que les daba el sustento a los indios: "es en realidad el régimen agrarista, el cultivo indígena de la tierra lo que constituye el vínculo del indio con su idiosincrasia y lo conserva como tal. Rómpase tal sistema, lo que equivale a cambiar su economía, y se transformará al indio." (1970:61). Los demás elementos de la cultura, la religión o sus prácticas rituales por ejemplo, seguían siendo los exponentes del atraso y por ello no estaban dentro de las preocupaciones de los antropólogos.

Si algo ha caracterizado a la antropología mexicana desde su fundación, ha sido el predominio que los antropólogos le han dado al estudio de la economía en las comunidades indígenas. Durante este periodo se consideraba, en términos generales, que la mentalidad indígena había permanecido medianamente intacta; que la religión católica no había logrado transformar los fundamentos de la religión católica. A pesar de esta permanencia de pensamiento, de la religión prehispánica sólo habían quedado "groseros ritos y supersticiones infantiles" (Villoro, 1987:193). Por esta razón no eran temas de importancia para la misión de la antropología realizada en México.

Además de la propuesta integracionista de Sáenz, desde el régimen cardenista se fue consolidando la teoría marxista en la antropología como una herramienta teórica para explicar las relaciones asimétricas entre los indígenas y el resto de la nación. Vicente Lombardo Toledano, por ejemplo, que en 1931 realizó su única obra etnográfica con el título *Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus antiguos y actuales pobladores*, sería un luchador incansable para resolver las desigualdades e injusticias sobre los indígenas, utilizando el marxismo como herramienta explicativa. Si bien consideraba que la castellanización era fundamental para resolver las condiciones de opresión por parte del imperialismo internacional, se oponía a la tesis de la incorporación del indio a la cultura europea, así como a la castellanización "directa", impulsadas por Manuel Gamio y sus seguidores, por considerarlas un proyecto injusto y discriminatorio, pues se menospreciaba la cultura y el saber de los indios tan importante como su contrario. Como indicaría años más tarde Aguirre Beltrán, para Lombardo Toledano, declarar que los grupos indígenas eran un lastre representaba una premisa errónea, pues no eran razas inferiores a las de otros continentes (1973:32-44). No dejaba de señalar que la civilización a la que se quería incorporar al indio era una civilización "representativa de una cultura burguesa en decadencia." (1973:106)

Lombardo Toledano formuló un proyecto de escuela socialista “para la verdadera mayoría”, para que los intereses colectivos se sobrepusieran a los individuales y permitiera la formación de un pueblo gobernado por el proletariado (1973:106). Para Lombardo Toledano era necesario, dada la diversidad de “razas”, desechar el criterio centralista de la federación sobre la educación, para que los contenidos se fueran adaptando a las características propias de cada terreno y cultura. Por ello, “el maestro de la escuela de campo debe ser distinto del maestro de la escuela del taller, o lo que es igual: que deben crearse las ramas, las especialidades, dentro de la escuela normal” (1973:57), fomentando, de esta forma, el aprendizaje en las lenguas vernáculas (coincidiendo con el protestantismo) y cierta autonomía política y cultural en los propios grupos indios, sin dejar de lado, por supuesto, la enseñanza del español.

Con el integracionismo y el marxismo de esa época comenzó una preocupación por salvaguardar las costumbres de los indígenas y un interés por mantener la diversidad cultural de México. No obstante las limitaciones que podían encontrarse en dichas posturas por su relación con los programas sociales del Estado, los trabajos etnográficos se fueron consolidando como parte del quehacer antropológico con la finalidad de conocer a la población indígena que se necesitaba modernizar. Las etnografías de Miguel Othon de Mendizábal sobre el Valle del Mezquital, de Santa María Tepeji y de Capula, representan casos concretos de cómo las descripciones etnográficas de las comunidades se fueron convirtiendo en una práctica fundamental en el quehacer antropológico, para conocer de primera mano los problemas sociales de los indígenas; en un mismo sentido, los trabajos etnográficos de Carlos Basauri, publicados en tres volúmenes con el título de *La población indígena de México* en 1940, constituyen el primer esbozo que trata de exponer la diversidad cultural de México describiendo sus características más importantes. A pesar de seguir predominando una preocupación por resolver los problemas sociales de los

indígenas exponiendo sus principales particularidades (Medina, 2000:49-52), dentro del apartado "Características culturales-espirituales", Basauri resume, para cada "tribu" indígena, las creencias religiosas y algunas costumbres que para él describían a cada grupo.

El apartado está subdividido en las siguientes secciones:

- a) Folklore
- b) Religión
- c) Danzas
- d) Instrumentos musicales
- e) Fiestas
- f) Ceremonias mortuorias

En cada uno de estos subapartados o secciones caracterizadas por Basauri como espirituales, el autor incluirá una serie de prácticas rituales que bien podían ser clasificadas como folklóricas, religiosas o festivas. Por ejemplo, para el caso de los Chiapanecos en la sección de folklore, Basauri describe la fiesta del *calalá* realizada en julio de cada año, donde "un hombre se disfraza con una máscara grotesca y se coloca en la cintura un cuero tieso de res, llevando en la mano un fuerte látigo; lo acompaña un ayudante disfrazado también grotescamente de diablo, con el cuerpo embadurnado de negro" (1990:104). Aunque arropados por el catolicismo, los rituales son considerados como simples vestigios de la religión prehispánica; como residuos de una religión autóctona y por lo tanto, carentes de los fundamentos que proporciona un sistema de pensamiento religioso.

Los rituales son considerados por el autor como parte integrante de las fiestas y, a su vez, éstas como parte del folklore considerado el resultado de una combinación de elementos prehispánicos y cristianos. Esta concepción sobre el ritual como parte del folklore ya había sido planteada por uno de los antropólogos estadounidenses que influiría teóricamente a la antropología

mexicana en esa época: Melville Herskovits. Efectivamente, para este último, el folklore en los pueblos ágrafos se componía de:

Sus mitos, fábulas, proverbios, adivinanzas y versos, juntamente con su música, y comprende la expresión menos tangible de los aspectos estéticos de la cultura. En grados varios, estas formas se combinan entre sí y con las artes plásticas y del diseño, para producir rituales, danzas y otros medios de expresión del grupo que nosotros llamamos drama (Herskovits 1992:451).

El folklore para muchos analistas estaba presente en las fiestas patronales. Ahí se concentraba el conjunto de prácticas rituales o ceremoniales (puesto que no existía ninguna diferenciación entre ambos conceptos) aunada a una religiosidad propia de los indígenas, es decir, sincrética. Durante esta época, y las siguientes se describirán las fiestas patronales como elementos curiosos que por su exotismo singularizan y enfatizan las diferencias entre indígenas y mestizos. Sin embargo, esta idea de considerar al folklore como un apartado más de los aspectos de una sociedad tiene sus raíces en la compleja formulación de Talcott Parsons que concebía a la cultura como un sistema independiente al resto del sistema social.

La presencia de las escuelas norteamericanas en México será fundamental y mucho mayor desde un inicio que la que pudieran tener las escuelas inglesas y francesas. De esta forma, ante la poca o casi nula generación de teorías en México, las directrices de la investigación las marcaban determinadas corrientes antropológicas nacidas en los Estados Unidos. La salida de Boas durante el segundo decenio del siglo pasado determinó de una manera definitiva el tipo de perspectiva teórica que retomarían los antropólogos nacionales durante mucho tiempo. No es gratuito, por lo tanto, que todas las propuestas idealistas, cargadas más hacia los estudios de tipo emic, es decir, una perspectiva centrada en comprender las estructuras que correspondían con las intenciones de los actores de una cultura, como fueron en su momento los análisis componenciales y las estructuras cognitivas propuestas por Ward Goodenough, Harold Conklin y Floyd

Lounsbury (Reynoso, 1998:20-30), ni siquiera llegaron a mencionarse en las discusiones teóricas que sostenían los antropólogos que realizaban trabajo de campo en México.

La tendencia teórica quedó marcada indudablemente con la presencia de Robert Redfield y por toda la escuela sociológica comparativista y funcionalista de Norteamérica. Por esta razón, la discusión que estará detrás en los estudios sobre los sistemas de cargos y del cambio cultural, discusión fundamental en la antropología mexicana y que perdurará hasta los años setenta, tendrá que ver con la preocupación de los antropólogos de diferenciar lo que "realmente" es lo indígena y lo que vendrían siendo préstamos culturales por parte del mundo occidental, es decir, tenía que ver con el proceso de aculturación fundamental para los proyectos del indigenismo latinoamericano.

EN LA BÚSQUEDA DEL DATO ETNOGRÁFICO. LOS ESTUDIOS ETIC SOBRE LAS TRANSFORMACIONES CULTURALES.

El trabajo de campo se fue convertido en un método sin el cual era imposible hablar sobre cualquier tema concerniente a las instituciones y costumbres de las culturas de los pueblos indios. Sin embargo, la etnografía era, efectivamente, un simple método que se caracterizaba por proporcionar los datos para la ciencia antropológica; fue el método que permitió comparar las diferencias culturales y de pensamiento entre una sociedad folk o tradicional y una sociedad urbana y civilizada. Curiosamente, la fuerte discusión entre las perspectivas emic y etic que se daba en los Estados Unidos a mediados del siglo XX, que fue fundamental para el surgimiento de nuevas corrientes idealistas como la "nueva etnografía" y la teoría simbólica, no se presenta en México. Los estudios de la cosmovisión de los indígenas y sus rituales estuvieron marcados por los lineamientos propuestos por Robert Redfield,

enfocados en establecer las leyes del desarrollo de las sociedades en la escala del continuum folk-urbano.

Los estudios etnográficos enfocados a la cosmovisión y al ritual no eran el tema principal de la antropología mexicana. Tenían un carácter circunstancial y secundario por su asociación, como veíamos más arriba, con el folklore, considerado un agregado "curioso" de las sociedades indígenas. A pesar de que Robert Redfield fue de los pioneros en interesarse por la concepción religiosa como parte sustancial de las comunidades tradicionales (Medina, 2000), su estudio estaba subordinado al problema del cambio cultural. Efectivamente, una de las características de los pueblos que él denominaba *folk* en oposición a las comunidades urbanas, era precisamente el predominio de las creencias religiosas y las prácticas rituales. *Tepoztlán a Mexican village* (1930) es un claro ejemplo de esta preocupación por la cosmovisión y los rituales enmarcada en la discusión comparativista. Cuando Redfield se refiere a las prácticas curativas de los nahuas de Tepoztlán, menciona al *american indian thought* en oposición al pensamiento occidental (1930:161). El pensamiento indio es considerado por el autor, el reducto de un conocimiento ancestral que había prevalecido en las prácticas curativas. Por ello, las comunidades *folk* eran para Redfield aquellas que mantenían este conocimiento que muchas veces llegaba a ritualizarse:

"in general the medical treatments in use in Tepoztlán are like those of all folk communities –a stock of traditional curative acts tending to be ritualistic" (1930:166).

El ritual era considerado una expresión del conocimiento tradicional, la puesta en práctica del saber mágico y religioso. Además, eran fundamentales para determinar el tránsito de las culturas folk a las urbanas puesto que, en estas últimas, no había una influencia decisiva del ritual en la vida diaria, lo que sí sucedía en las primeras.

Según lo deja explícito el autor, los rituales era una especie de mixtura de elementos prácticos, mágicos y religiosos (Redfield, 1930:133), que hacía imposible saber exactamente de qué se trataba. Sin desarrollar mucho la idea, Redfield distinguió aquellos elementos prácticos de los elementos expresivos en los rituales, dando a entender que estos últimos estaban asociados a la magia y al pensamiento irracional, mientras que los primeros tendían a estar dominados por el pensamiento racional. En las comunidades como la de Tepoztlán, los elementos prácticos y expresivos tenían una relación de coincidencia, mientras que en las comunidades occidentales estaban totalmente desfasados (1930:133-134).

Redfield se dedica simplemente a describir los rituales de *passage* entre los nahuas. Sin embargo, a pesar de hablar de "simbolismo", su intención no es indagar sobre el sentido "profundo" de las prácticas rituales, sino clasificarlas para determinar si son de origen "azteca" o europeas y ver con ello los momentos del cambio cultural. Cuando hace una descripción del carnaval de Tepoztlán, Redfield sólo se atreve a decir que éste "significa descanso [y] esparcimiento" (1929:33).

El dato etnográfico se vuelve relevante para constatar la hipótesis del continuum folk-urbano. Efectivamente, los trabajos antropológicos de esa época, realizados ciertamente en comunidades indígenas (Redfield inaugura los trabajos de comunidad en México), se caracterizaron por su enfoque comparativista y por la clasificación de los datos empíricos.

A pesar de ello, podemos aventurarnos a decir que la concepción del trabajo de campo intensivo en México comienza con Redfield a partir de su etnografía de Tepoztlán y, con ella, la imagen del antropólogo como trabajador de campo "autorizado" científicamente hablando. Los viajeros que pasaban largas estadias en lugares inhóspitos, lugares que nunca habían sido pisados por el hombre "blanco", realizaron descripciones de las costumbres indígenas, e incluso el propio Gamio había hecho un extenso

trabajo de campo dentro del proyecto Teotihuacan, pero la etnografía no tenía el estatuto de método para validar teorías.

Varios antropólogos fueron los que siguieron a Redfield en la búsqueda de datos etnográficos para determinar cómo se transformaban las sociedades humanas. Alfonso Villa Rojas, Ricardo Pozas y Calixta Guiteras serían los mejores y más sobresalientes discípulos de Robert Redfield, que harían varios estudios etnográficos sobre las comunidades indígenas mexicanas.

Alfonso Villa Rojas publicó dos trabajos con Redfield, *Chan kom. A Maya Village* en 1934 y *Notes on the ethnography of the Tzetzal Communities of Chiapas* en 1939. En este último, los autores describen tanto la geografía donde se encuentran las comunidades, como sus conflictos y su organización política. Además, muestran un gran interés en los aspectos relacionados con las costumbres y fiestas patronales. La descripción de los rituales tzetzales en la última parte de esta pequeña monografía, está enfocada, como en el caso de los nahuas de Tepoztlán, a resaltar aquellos elementos que provienen de sus ancestros, que son clasificados por los autores como costumbres "paganas" (1990:17).

Los estudios que Villa Rojas realiza en las comunidades mayas de la Península de Yucatán están enfocados al problema de las transformaciones culturales, como resultado de los contactos que la población maya había tenido con otras culturas. El fruto de ello fue una vasta etnografía publicada en 1945 con el título *The Maya of Eats Central Quintana Roo*, que el Instituto Nacional Indigenista publicaría tiempo después (1987) como *Los elegidos de los dioses. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. El aislamiento en el que se encontraban los mayas de ese entonces permitió a Villa Rojas dedicarse al estudio de sus "tradiciones", principalmente la llamada "la Cruz que habla". Las "tradiciones" son descritas en este trabajo para dar a conocer la forma en que una cultura puede mantenerse y resistir al cambio cultural (León Portilla, 1987:16). Después de hacer un recuento histórico en la primera parte de esta etnografía, Villa Rojas describe la cultura material, donde

incluye el tipo de casas, el mobiliario y los utensilios domésticos, la indumentaria, los alimentos y su preparación, artesanías, entre otros. Posteriormente pasa al tema de la economía, y a la organización social y política donde aborda el parentesco y los sistemas de cargos. Al final, el autor se explayará con el tema de la religión, con apartados que van desde “el complejo religioso pagano-cristiano” hasta el “universo de los mayas y su interpretación”.

Villa Rojas parte del supuesto de que los indígenas mayas están “dominados” por el mundo sobrenatural:

El mundo de lo sobrenatural domina de tal modo la mente de estos indígenas que, dondequiera que éste se encuentra, cree ser vigilado por alguna cruz, dios o espíritu de los muchos que rodean su existencia. De aquí la importancia de las ceremonias, ritos, y deberes religiosos que le permiten estar en buenas relaciones con todos esos seres(ibidem:277).

Como mencionábamos más arriba, al autor le interesan las prácticas rituales para mostrar cómo el aislamiento de una cultura produce un tipo de religión particular que, por mezclar elementos “paganos” y cristianos, representa a las sociedades tradicionales. Como la mente de los mayas está dominada por lo sobrenatural, para el autor resulta un indicador esencial de la etapa “tradicional” en la que se encontraban los indígenas de Quintana Roo.

Villa Rojas emplea una serie de conceptos cuando aborda la religión que nunca llega a definir, considerándolos sinónimos unos de otros, como el de ritual y el de ceremonia. Considera, además, a la Cruz y a otros elementos de los rituales, como símbolos que permiten a los hombres comunicarse con la divinidad. Subyace de esta forma, una concepción del símbolo como forma de comunicación que nunca llega a desarrollar el propio autor. A partir de la suposición de que los símbolos tienen una función explícita, estará presente a lo largo del trabajo una concepción sobre el ritual como una actividad que almacena un conocimiento que los indígenas utilizan para estar en armonía

con sus divinidades. La simple descripción de los elementos basta para entender el uso que los indígenas hacen de lo que Villa Rojas considera símbolos.

A pesar de que no hay una intención explícita por descifrar el significado de las cruces, en la etnografía se va delineando un análisis criptológico del ritual, no obstante que todavía no hay una definición del mismo. El simbolismo criptológico está suponiendo como premisa central una autonomía de sentido, de una significación no sólo inconsciente, sino ausente para los actores, de tal forma que ignoran la existencia de dicho sentido (Díaz, 1998:77). A pesar de hacer una extensa etnografía de las creencias y prácticas rituales sin aventurarse mucho en las interpretaciones, Villa Rojas es de los primeros antropólogos en México que empieza por preocuparse por lo no evidente, por aquello que pasa desapercibido por los propios indígenas

Todas las deidades proceden de la antigua cultura prehispánica y todavía conservan sus propios nombres y muchos de sus atributos y funciones. La diversa procedencia de estos dos grupos de deidades (católicas y paganas) es algo que los indios pasan por alto, sin prestarles interés alguno; tampoco les preocupa que unos dioses residan en La Gloria y otros en los montes; esto lo consideran lógico, dada la diversidad de categorías y funciones que caracterizan a cada grupo (ibidem: 288).

La imagen del antropólogo que repara en lo extraño y exótico, que empieza por clasificar lo que parecería no tener una especificidad y una particularidad con respecto a otros elementos de una cultura, se presenta ya con la etnografía de Alfonso Villa Rojas. A través del estudio de lo sobrenatural el autor va narrando de lo más cercano y conocido, a lo más fantástico y exótico. Empieza describiendo a los seres por él llamados católicos, después pasa por los seres paganos, que para el autor son el reducto de un conocimiento prehispánico, y posteriormente llega a las

divinidades de los animales, de los duendes y seres malignos como los "vientos" y los "aires".

Su clasificación de seres sobrenaturales le permite diferenciar dos tipos de ritual: el católico y el pagano (ibidem:303). En esta etnografía de los mayas prevalece la idea de que los rituales son la puesta en escena del conocimiento religioso. El autor va enumerando los elementos que componen los rituales: altares, ofrendas y se detiene por momentos para abordar la finalidad con la que se efectúan dichos rituales.

La siguiente ofrenda ceremonial es la que tiene lugar en la milpa cuando llega el tiempo de quemar el monte que se ha talado. Entonces la ofrenda consiste de siete jícaras de *zacá*, que se ponen en el suelo, frente a una pequeña cruz de madera. [...] El objeto fundamental de esta ceremonia es pedir al *Cichcelem Yum* que mande al *kakal.mozon-ik* (fuego-remolino-viento) o viento que aviva el fuego del monte talado (ibidem: 315).

El tipo de descripción que realiza el autor es sin duda detalla. Junto a esta preocupación por resaltar los elementos de los rituales hay algunas alusiones a la función que desempeñan los mismos en el pensamiento religiosos de los actores.

Sin embargo, si bien existe una preocupación por entender el significado de los rituales, esta preocupación está subordinada a la descripción de los elementos. Es decir, se trata evidentemente de un análisis comparativista, caracterizado por la utilización de conceptos "científicos" para propósitos igualmente científicos: determinar las características de los pueblos indígenas dentro de una continuum evolutivo. Sin duda alguna, la narración y la forma de exponer los datos obedece a una presuposición teórica y a una interpretación a priori consistente en demostrar que los mayas representan una sociedad tradicional, una sociedad que ha tenido contacto con otras sociedades más civilizadas y, por ello, una sociedad que está en el proceso de cambio cultural.

Villa Rojas va narrando lo que sus informantes lograron decirle sobre temas que a él mismo le interesaban: sobre la propia concepción del origen de los mayas, sobre la concepción del universo, sobre los puntos cardinales, etc. Todos estas creencias son para el autor la forma en que los mayas se imaginan la naturaleza de las cosas, la forma en la que se explican la diversidad de razas, la presencia de estrellas, sobre su pasado, etc. Villa Rojas se va preguntado el sentido de estas creencias y por qué tienen mayor importancia ciertos elementos de la naturaleza con respecto a otros. Cuando tiene una respuesta "lógica" expone sus interpretaciones, como puede apreciarse cuando se detiene en exponer las creencias sobre los puntos cardinales:

Es posible que la importancia atribuida al oriente se deba, al menos en parte, a la observación de ciertos fenómenos naturales que parecen tener su origen por ese rumbo; en efecto, es de allí que se ve surgir el sol, la luna y demás astros; cosa igual sucede con los truenos, las nubes y las lluvias (ibidem:445).

Villa Rojas realiza interpretaciones de tipo etic, es decir, interpretaciones que van más allá de los que los propios informantes deducen de sus propias prácticas rituales. Los datos que obtiene los interpreta de acuerdo con su propio conocimiento y sus percepciones del mundo.

A diferencia de la etnografía realizada por Moisés Sáenz años atrás en Carapan, donde aparece el antropólogo narrando sus experiencias y exponiendo sus prejuicios sobre la conducta de los nativos, Villa Rojas no aparece en su etnografía, elude exponer su experiencia personal con los mayas, asumiendo, en cierta forma, que el trabajo etnográfico es un método científico y objetivo para comprobar las teorías sobre el cambio cultural, y no un diario donde aparecen apreciaciones más personales y subjetivas. Sin embargo, en 1990, Villa Rojas se animará a publicar sus diarios de campo realizados en 1942 y 1944 entre los tzeltales de Chipas, para, como indica él

mismo, dar a conocer el "lado interno" de la cultura indígena, "su auténtico punto de vista respecto al mundo social y natural que lo rodea" (1990:11). En uno de sus diarios, que aparece con el título "Relaciones etnólogo-indios", Villa Rojas contará ciertas anécdotas demostrando cómo el antropólogo tiene otra lógica de ver las cosas con respecto a los indígenas. El autor se cuida mucho de ser ofensivo o expresar sus prejuicios sobre los indígenas a pesar de que en varias ocasiones entró en conflictos y dificultades como etnólogo dedicado a comprender el comportamiento de los indios. En otro de sus diarios, describe las "ceremonias" que se llevan a cabo después de sembrar la milpa y durante las fiestas patronales para evitar pleitos o desgracias naturales. A pesar de tener la intención de adentrarse en el lado interno de los indígenas, en ningún momento aparecen descripciones sobre lo que entienden los tzeltales por ceremonia, simplemente Villa Rojas presupone que para los indígenas se trata de un medio de comunicación con la divinidad (1990:544).² El autor se percata de la función de las ceremonias como medio de comunicación por la propia naturaleza de los rezos, donde hay una explícita petición por parte de los indígenas hacia sus divinidades para evitar tragedias naturales o conflictos sociales en fiestas patronales. Este tipo de análisis que privilegia el significado denotativo de los elementos rituales, es decir, su significado literal en detrimento del análisis centrado en las connotaciones o significados agregados, es muy característico de los trabajos monográficos que durante varias décadas prevalecieron en la academia mexicana, formada por los grandes investigadores nacionales y extranjeros.

Efectivamente, el tipo de etnografía realizada por Alfonso Villa Rojas será el modelo que seguirán muchos antropólogos abocados al estudio de la cultura indígena, es decir, una etnografía centrada en la comparación y la explicación más que en la comprensión. Predominarán las descripciones y las experiencias distantes dejando muy poco terreno a la indagación de cómo

² Indudablemente, en esta introducción a sus diarios Villa Rojas tenía otras intenciones que sus propios diarios no podían cumplir.

interpretan los nativos sus actos rituales. Sólo cuando se le presenta al etnógrafo datos que puede asociar con su propia lógica, los significados se harán presentes en sus estudios antropológicos.

Sin embargo, la antropología en México no ha seguido una línea teórica que guíe, en un solo estilo discursivo, a las investigaciones sobre la cultura indígena, antes bien, varios antropólogos se abren camino inventando y describiendo, mediante narraciones diferentes, las experiencias con el mundo indígena.

LOS TEMPRANOS ESTUDIOS EMIC SOBRE LA COSMOVISIÓN DEL MUNDO

La etnografía sobre los pueblos indígenas de México, caracterizada desde sus inicios como un método para comprobar teorías sobre el cambio cultural, tenía un formato rígido que obedecía a presuposiciones sobre la realidad social. Las descripciones de las comunidades ejemplificaban las teorías sociales generales. Estas etnografías se caracterizaban por empezar con lo más concreto (geografía, arquitectura, comida, indumentaria) y terminar con lo más abstracto (religión, rituales y creencias). Como indicábamos más arriba, los elementos descritos por los antropólogos obedecían a las necesidades teóricas predominantes; recordemos que todas las descripciones, no solamente las que hemos analizado, están estructuradas de acuerdo a presupuestos teóricos (Hammersley, 1992:13). El ritual y las creencias indígenas eran los indicadores del momento cultural en el cual se encontraba una sociedad. Con estas etnografías realizadas por los antropólogos dedicados al cambio cultural, los sujetos representan una cultura homogénea ya que no aparecen los actores con pensamientos y necesidades distintas, sino con creencias colectivas y sentimientos homogéneos. Por ello, se hablará de la cultura maya, de la cultura nahua, de la cultura mixteca, etc.

En un mismo sentido, Ricardo Pozas hablará de la cultura tzotzil, pero desde una lógica distinta. Juan Pérez Jolote es el personaje de una narración novelesca que nos lleva al conocimiento de una cultura indígena. Aquí no es la suma de las creencias lo que permite referirse a una cultura determinada, sino un personaje inventado que nos llevará a los pormenores de las costumbres indígenas, entre ellas, los rituales.

Ricardo Pozas fue un antropólogo que, junto con Villa Rojas y Calixta Guiteras, empezó con los estudios de las comunidades indígenas en Chiapas para entender el problema del cambio cultural. Además de que en sus trabajos se presenta una preocupación por entender el pensamiento de los

indígenas en situaciones de contacto con otras culturas no indígenas, es uno de los iniciadores de una tradición antropológica centrada en la etnografía de las comunidades. No se trataba de entender regiones, ni culturas aparentemente homogéneas, sino la dinámica de pequeñas sociedades que podrían esclarecer el pensamiento y comportamiento de los indígenas, así como su inserción en un mundo diferente al suyo.

Sin embargo, con *Juan Pérez Jolote* escrito en 1952, Ricardo Pozas explora una nueva forma de comprender el problema teórico de las transformaciones culturales, desligándose de la forma tradicional en que eran ordenados los datos de una cultura bajo el formato de las monografías clásicas. El autor nos presenta "el relato de la vida social de un hombre en quien se presenta la cultura de un grupo indígena" (1993:7). Su preocupación principal es dar a conocer la cultura de un municipio chiapaneco (San Juan Chamula) y sus cambios con el contacto de otras civilizaciones. Sin embargo, la forma en que está narrada la historia de Juan Pérez Jolote nos lleva al pensamiento del propio indígena, para que, a través de sus ojos, podamos entender el punto de vista del nativo.

Narrada en primera persona, *Juan Pérez Jolote* se lee como una novela. Es una historia de un indígena que va relatando sus peripecias en un contexto donde su comunidad chiapaneca se ve asediada por el sistema económico capitalista y occidental, pero que, en su interior, sigue organizada de acuerdo al sistema tradicional. Quizá lo novedoso del libro no sea la biografía del indígena tzotzil sino el atrevimiento, por parte de Pozas, de narrar lo que pasa en la mente del indígena: sus gustos y temores, sus disgustos y sus metas en la vida.

Es fácil entrever que para Pozas la cultura condiciona la mente de los hombres, que el sistema económico determina los actos y decisiones de los individuos. Juan Pérez Jolote es un hombre que se enfrenta a dos mundos que lo condicionan: por un lado su cultura tzotzil y por otro el sistema político y económico occidental. Las tradiciones de su comunidad son vistas

como parte de un conjunto de reglas que restringen su actuar. Los rituales y la vida ceremonial de los tzotziles son vistos, por Juan Pérez Jolote, como una obligación para poder estar en armonía con los suyos. Es decir, para Ricardo Pozas las acciones de los indígenas son racionales e instrumentales, por esta razón Juan Pérez Jolote se va preguntando la funcionalidad de los rituales de su pueblo. La pregunta que nos surge es si realmente las cosas eran vistas de ese modo por parte del indígena. Si las costumbres son en realidad eso, costumbres y obligaciones impuestas por una tradición con una funcionalidad explícita. La pregunta tiene sentido porque creo que Ricardo Pozas llevó más allá de lo esperado la comprensión de una cultura a partir del punto de vista del nativo. Toda hace suponer que se trata de una "experiencia cercana" donde, de acuerdo con Geertz, el informante emplea sus propios conceptos para expresar lo que siente, lo que ve, lo que oye y lo que se imagina (1994:75). El problema con *Juan Pérez Jolote* es que no aparecen los conceptos del indígena para entender su punto de vista, sino los mismo conceptos antropológicos aplicados a un personaje ficticio. El concepto de justicia, el de religiosidad, el de curación, el de enfermedad, el de ritual, etcétera, todos ellos son vistos desde el punto de vista del antropólogo. Sin embargo, uno se lleva la impresión de que Pozas logró hacer lo que parecía imposible, es decir, percibir lo que sus informantes percibían y llegar al punto donde los conceptos utilizados por los nativos son simples vocablos utilizados en su vida cotidiana.

El personaje, Juan Pérez Jolote, se cuestiona sobre la vida cotidiana como lo haría un antropólogo. Por momentos da la impresión de que es un tzotzil con inquietudes etnográficas centradas en la funcionalidad de los rituales. Por ejemplo, cuando se enferma porque su *chulel* o su alterego, representado por un animal que vive en el monte, se encontraba débil, decide someterse a una curación. Pero antes de hacerlo decide indagar por qué la gente acostumbraba curar de esa forma (Pozas, 1993:94). Juan Pérez Jolote es el

antropólogo funcionalista vestido de indígena, asombrado por las costumbres de un pueblo tzotzil, y lleno de prejuicios:

Para gobernar al pueblo, para arreglar a la gente, para hacer justicia, cada vez hay que tomar aguardiente. En el cabildo se reunían las autoridades y todos tomaban cada vez que tomaba el presidente. Todos los que pedían justicia, todos los que tenían delito, llevaban a las autoridades uno o dos litros de aguardiente. El presidente tomaba y tomaban también las autoridades. Cuando conforman a los hombres que se pegan, cuando apartan a los hombres de las mujeres con quien han vivido, cuando hay que repartir las tierras que se han vendido, todos se arregla con trago, *todo es una borrachera* (Pozas, 1993:59).

Más que con ninguna otra etnografía, con *Juan Pérez Jolote* surge la pregunta de si en verdad los conceptos que emplea el personaje son los más adecuados para entender su propia cultura.

Por otro lado, los rituales son vistos como parte integrante de la vida de un indígena, sin los cuales es imposible sobrevivir o estar en armonía con sus familiares o vecinos. Hay además una división implícita entre rituales paganos y rituales cristianos. Como en otras etnografías de comunidades indígenas, hay una desmedida preocupación por describir los rituales paganos, dejando a los cristianos sin mencionar o haciendo una pequeña descripción.

A pesar de las diferencias que puedan encontrarse entre *Juan Pérez Jolote* y las otras etnografías clásicas del estilo de Villa Rojas, nos encontramos con los mismos excesos que advertíamos en estas últimas, relacionadas con las pretensiones de generalización teórica y de seguimiento de presupuestos sobre la conformación del orden social. En nombre de unos pocos informantes se habla de culturas homogéneas, de pensamientos y creencias colectivas. Con *Juan Pérez Jolote* queda claro cómo a partir de un individuo es posible comprender las dinámicas internas de una cultura. Como lo advertíamos más arriba, Ricardo Pozas considera que el orden está determinado colectivamente, es decir, considera que hay un determinismo de la cultura y la cosmovisión sobre los actos de los individuos. La voluntad de

estos últimos está condicionada por una estructura social y económica que va indicando cómo pensar y actuar.

Sin embargo, la osadía de Pozas de presentar un texto de apariencia literaria en un momento en que la antropología mexicana empezaba a tener un cuerpo de dogmas y estatutos cientificistas no tiene parangón en la historia de la ciencia antropológica en México. Es la excepción del discurso antropológico que empezaba con textos áridos y donde el autor no aparecía en su narración para dar una apariencia de veracidad y objetividad para comprobar las teorías sobre las sociedades. Lo que puso en discusión el texto de Pozas fue precisamente el problema de la percepción por parte del antropólogo y la forma en que la antropología puede ser escrita.

Años después de publicado *Juan Pérez Jolote*, Calixta Guiteras Holmes, preocupada por los significados del alma, del gobierno y del mundo sobrenatural entre los tzotziles, hará exactamente lo mismo que Ricardo Pozas: entender el universo de una cultura a partir de la visión de un tzotzil. La diferencia con *Juan Pérez Jolote* radica en que, en *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, publicada en inglés en 1961, Guiteras no utiliza el formato de la novela sino la del reporte etnográfico y la entrevista, donde un tzotzil aparece como el informante de la antropóloga y no como un personaje ficticio. A pesar de que Robert Redfield no incursionó en este tipo de estudios centrados en comprender la cosmovisión del mundo y en indagar lo que los indígenas piensan de sí mismos y del mundo que les rodea, su influencia para que otros investigadores los hicieran fue decisiva (Guiteras, 1996:11).

En *Los peligros del alma* hay una incipiente preocupación por el significado de los términos locales para definir los conceptos que Geertz denomina de experiencia próxima (1994). Además de analizar el cosmos y los seres sobrenaturales de la visión de un tzotzil, Calixta Guiteras se preocupa por las concepciones del informante Manuel concernientes a la naturaleza humana. Con la transcripción de las entrevistas con el informante y con el

posterior análisis de los datos, se privilegia la idea de que los indígenas actúan de acuerdo a determinadas expectativas subjetivas. Como en el caso de *Juan Pérez Jolote*, la cosmovisión representa el bagaje conceptual a partir del cual los hombres actuarán tanto en su vida cotidiana como en su vida ceremonial. Si bien el informante proporciona los datos para su posterior análisis, lo que mueve la investigación es indagar sobre la cosmovisión colectiva de los tzotziles.

Sin duda alguna, aquí podemos encontrar las huellas de un incipiente análisis interpretativo de las acciones de los indígenas, por el énfasis que hay en analizar una tradición de pensamiento particular que constriñe a los individuos. En el apartado sobre el análisis de la visión del mundo del informante Manuel, Guiteras hace en realidad una interpretación de las entrevistas que sostuvo con su informante para dar a conocer ese universo mítico que condiciona las acciones individuales. En este sentido, a Guiteras no lo interesa comprender las categorías individuales de Manuel, sino aquellas categorías generales como la del alma, que están más allá de la experiencia de su informante, es decir, categorías que conforman la visión del mundo de una comunidad tzotzil. Las preguntas que la antropóloga realiza a su informante tienen que ver con la experiencia y la comprensión individual en el ámbito de los sueños, la muerte, los dioses, las enfermedades, etc. Se da por supuesto que los individuos tienen acciones no racionales, relacionadas con esta visión subjetiva del mundo y que dichas acciones no son individuales, al menos no en su significado, puesto que éste sólo es posible en el nivel colectivo.

LA IDENTIDAD CULTURAL DEL INDIO- LOS ESTUDIOS HISTÓRICOS SOBRE LA COSMOGONÍA INDÍGENA

A pesar del salto que representaron los trabajos de Ricardo Pozas y de Guiteras Holmes, la antropología seguirá otros derroteros, olvidando el análisis sobre la concepción del mundo y el significado de las acciones de los individuos. La preocupación por saber qué piensan los indígenas de sí mismos será un tema que se seguirá postergando en las investigaciones antropológicas desde la segunda mitad del siglo XX hasta la década de los sesenta y setenta. Con los proyectos de integración del indígena a la nación, promovidos desde la década de los treinta por el gobierno mexicano y reflejados sobretudo en las políticas de educación bilingüe, la principal preocupación de los antropólogos de esa época estaba centrada en los procesos de cambio a partir de la teoría de la aculturación, es decir, los procesos de articulación y desfase de culturas distintas que coincidían en determinados momentos históricos. A pesar de que muchas veces no era explícito, el referente principal que tenían los antropólogos que hacían trabajos en México sobre la aculturación, estaba en los escritos de Melville Herskovits, donde el autor desarrollaba los conceptos de los procesos de cambio y de la dinámica cultural. Los axiomas universales que guiaban la propuesta de la aculturación no eran muchos; se suponía que las culturas no eran estáticas: "ni la escasez de población, ni el aislamiento, ni la sencillez del equipo tecnológico produce completo estancamiento de la vida de un pueblo" (Herskovit, 1992: 518); que las culturas adoptaban elementos culturales de otras, integrándolas y mezclándolas a su repertorio general; que el cambio cultural variaba de cultura a cultura, que a pesar de su dinamismo y su continuo cambio cultural, algunas culturas tendían más al conservadurismo que otras, etc.

Podemos considerar que la antropología mexicana inició una etapa de discusión teórica importante a partir del tema de la aculturación. Es una etapa caracterizada por la proliferación de definiciones sobre lo que es indio,

su cultura y su economía. Se consideraba que al indio lo definían sus tradiciones y sus costumbres, y por esta razón tenía que ser considerado de distinta forma que al grueso de los otros sectores de la sociedad nacional. Su propia percepción del mundo y de sí mismo eran los elementos tangibles que hacían factible hablar de la diversidad cultural de México y, al mismo tiempo, de la alteridad. Así, en 1948 Alfonso Caso propuso una definición del indio que rompía con la tradicional concepción que se había creado a partir del listado interminable de aspectos físicos y culturales, para dar una mayor importancia a la conciencia identitaria de los propios actores. Consideraba que la propia conciencia de ser diferentes era el mecanismo que permitiría diferenciar a los indígenas del resto de la nación:

Es indio todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe a sí mismo como indígena porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tienen los mismos ideales étnicos, estéticos, sociales y políticos del grupo; cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador en sus acciones y reacciones. Es decir, que es indio el que se siente pertenecer a una comunidad indígena (Caso, 1971:90-91).

Junto con el problema de la definición del indio, también estaba el de la cultura. Para Caso la cultura estaba dividida en "cultura material", donde incluía los instrumentos, procedimientos y métodos que una sociedad empleaba para satisfacer sus necesidades alimentarias, de vestido, de vivienda, etc.; y en "cultura espiritual" donde incluía la moral, la filosofía, la religión, la ciencia, el derecho, etc. (1971:67-68). La aculturación para Alfonso Caso era sencillamente una transformación de los aspectos nocivos de una cultura indígena particular a otra occidental, sobre todo en los aspectos relacionados con la economía, cuyos adelantos de estas últimas eran mucho más evidentes (1971:70). Sin embargo, la discusión tendrá mucho más aliento que esta propuesta donde claramente seguía los lineamientos indigenistas, de integración y mejoramiento de las sociedades indígenas. La discusión del cambio cultural que se fue desarrollando como una política

práctica de integración del indio se perfilará como una alternativa de investigación que básicamente pondría a los antropólogos a dilucidar qué era exactamente lo que diferenciaba una cultura indígena de una mestiza, es decir, investigaciones que se abocarían a la descripción de los elementos esencialmente indígenas para contraponerlos con los que provenían de las sociedades occidentales. Ya no se daba por sentado, como lo hacían Robert Redfield y Villa Rojas, que las sociedades indígenas eran aquellas basadas en comportamientos irracionales y con un repertorio amplio de fiestas y rituales exóticos. Mediante la comparación de diferentes sociedades que habían tenido un desarrollo diferente, estos antropólogos podían comparar los distintos niveles de aculturación, catalogando y distinguiendo las comunidades folk de las urbanas. Sin embargo, ya se sabía de antemano qué comportamientos y elementos culturales, que el antropólogo observaba en las comunidades indígenas, eran el producto de un préstamo cultural y cuáles eran aquellos elementos que permanecían y perduraban por varios decenios, oriundos de una cultura aborígen. Como señalaba Aguirre Beltrán en 1957, los estudios realizados por Redfield y Villa Rojas en Yucatán dejaron de lado el contexto histórico, es decir, el momento del *contacto* entre la cultura occidental y la aborígen, para verificar si en verdad eran préstamos culturales o elementos originales de una sociedad vernácula (1992:19).

Con esta nueva perspectiva de la aculturación no se ponía en duda los conceptos utilizados por los antropólogos como el de la transformación, evolución y conservación de las sociedades, sino el origen de los datos observados por éstos.

Una justa interpretación del cambio exige el conocimiento de la condición original de las culturas en conflicto, porque es a partir de la *línea básica o punto cero* del *contacto* de donde arranca el análisis de las fuerzas en pugna y de sus resultantes: los elementos culturales selectivamente aceptados por uno o ambos grupos; aquellos, pasiva o activamente rechazados, los que fueron sincretizados o reinterpretados

para ajustarlos a la estructura social y a los valores tradicionales que a ella dan su sentido y razón de ser (Beltrán, 1992:17).

Como señala Saúl Millán (2002: 4), la etnografía se convirtió en un barómetro que permitió la localización histórica de los datos observados, generando conjeturas sobre si estos elementos eran el producto de una conservación por parte de una cultura aborígen o eran simplemente el resultado de un préstamo colonial. En este sentido, George Foster (1985:35) hablará de la "cultura de conquista" como un modelo de las situaciones de contacto entre dos culturas distintas, una conquistadora y dominante, y la otra conquistada y dominada. A partir de un proceso de adquisición y selección de la totalidad de los elementos de la cultura dominante, la cultura dominada añadirá ideas y elementos propios desembocando en una "cultura de conquista". Foster se ocupará de "examinar la selección de una variada casi infinita de elementos peninsulares, los procesos formales e informales que comprende y el 'despojo' de la cultura española en la América" (1985:38).

Los estudios etnográficos por sí mismos, es decir, la descripción y el análisis de los elementos de una cultura no tenían sentido si no estaban colocados en relación con esta discusión más histórica que antropológica, de clasificación de las instituciones de los pueblos indígenas. Incluso la presencia de nuevos conceptos que definían áreas culturales relativamente homogéneas como el de Mesoamérica, se encontraban sumergidos en esta temática. La política y la economía representaron los ámbitos privilegiados en los estudios antropológicos centrados en el problema de la aculturación. Si los sistemas de cargos se encontraban fracturados y escindidos se hablaba de sociedades abiertas, regidos esencialmente por un sistema capitalista, mientras que si estaban articulados y fortalecidos se podía hablar de comunidades corporativas y cerradas a pesar del origen hispano de las instituciones que regían a los indígenas, política y económicamente

(Millán, 2002: 5). Fernando Cámara, por ejemplo, en uno de sus trabajos publicado en 1949 sobre el sistema de cargos, trata de “clasificar las características religiosas y políticas” de las comunidades indígenas para establecer los “dos marcos referenciales” que las condicionaban: los precolombinos y los procedentes de Europa tanto del siglo XVI al XIX, como del mundo actual y contemporáneo (Korsbaek, 1996:114).

Con la necesidad de saber qué es lo auténticamente indígena y qué es lo que se ha incorporado a sus prácticas políticas y religiosas del mundo occidental, comenzará una discusión sobre las prácticas rituales que antes no había tenido lugar en la historia de la antropología mexicana, debido a que el gobierno indígena estaba en su mayor parte conformado por un conjunto de prácticas religiosas que lo sustentaban. Por otro lado, los pocos estudios sobre religión donde había señalamientos sobre los rituales eran, en gran parte, históricos. Jacques Soustelle, por ejemplo, pionero en el estudio de la cosmovisión de los indígenas, emprende una investigación histórica sobre la cosmogonía de los aztecas, publicada en 1940 con el título *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos (Representación del mundo y del espacio)*.

Para Soustelle la historia no estaba desligada del quehacer antropológico, antes bien era una vía que tenía que ser forzosamente utilizada para el estudio del pensamiento o la visión del mundo de las civilizaciones, fueran éstas actuales o antiguas. Según palabras del propio Soustelle, “el pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos es una tarea propia de los etnólogos” (1982:94). Sin embargo, para reconstruir el pensamiento mítico y religioso de los aztecas, para reconstruir su visión del mundo o *weltanschauung*, Soustelle se basó en los códices, los textos indígenas, las crónicas y los monumentos arqueológicos, es decir, en las fuentes de los historiadores.

No obstante esta preferencia por los documentos históricos, con este estudio de la cosmogonía de los hombres antiguos de México, publicado

posteriormente en 1982 en español con otros ensayos para conformar el libro *El universo de los aztecas*, se inician las investigaciones sobre el simbolismo religioso del pensamiento indígena de Mesoamérica. Es interesante su estudio porque representa el primer trabajo centrado exclusivamente en la interpretación de la cosmología de los indígenas incluyendo los mitos y los rituales de los antiguos mexicanos. Con estos estudios se conformará toda una tradición en la antropología de México, caracterizada por el esencialismo prehispánico de los rituales de los indígenas actuales.

Los rituales para Jacques Soustelle representan la parte práctica de la religión, son la puesta en escena de la cosmología compuesta de mitos y creencias religiosas provenientes de un pasado remoto. Además, cumplen con una función específica; son los reguladores de las fases más importantes de la vida colectiva de los indígenas (1982:94). El mundo de los indígenas es considerado, por Soustelle, un sistema de símbolos que hay que interpretar. Su trabajo en este sentido representa un ejercicio hermenéutico donde, por medio del lenguaje nahuatl, puede establecer relaciones de significados entre los elementos de la vida religiosa de los aztecas. Entre los colores, los astros, los dioses, los fenómenos naturales, Soustelle encuentra una serie de correspondencias de significados formando con ello un sistema ordenado, mágico y abstracto:

No nos encontramos con "largas cadenas de razones" sino de una imbricación recíproca de todo en todo, a cada instante. Cuando se penetra en ese mundo que el pensamiento indígena construía, se cree entrar a un palacio cuyas paredes estuvieran hechos de espejos o mejor en un bosque de ecos innumerables, "donde los perfumes, los colores y los sonidos se responden (1982:98).

El viraje del análisis en los estudios del ritual es completamente novedoso, al establecer un sistema coherente de significados entre los símbolos de la religión azteca opuesto a la clásica enumeración de elementos para ser comparados con otros aspectos de la vida colectiva de las sociedades.

Además, su estudio se distingue de los anteriores por presentar una mayor precisión de términos que estaban en los trabajos etnográficos de una manera baja e imprecisa. En este sentido, a pesar de no hacer explícita la definición de los símbolos, Soustelle los distingue de los signos por su capacidad de condensar significados abstractos más en el terreno de las actitudes sentimentales y afectivas que en el terreno de la racionalidad. Mientras que los signos mantienen una relación metonímica con los fenómenos naturales y la periodicidad temporal (cada año del calendario azteca está representado con el signo *acatl*), los símbolos siguen una relación metafórica con la realidad, condensando significados mucho más abstractos donde es posible hacer asociaciones entre lugares, colores y dioses. El negro, por ejemplo, está asociado al Norte y a la noche y éstos a su vez a una serie de divinidades con significados específicos.

La influencia que los trabajos de Emile Durkheim y Marcel Mauss tienen sobre este tipo de estudios centrados en la comprensión de la cosmología azteca es evidente, sin embargo, también es indudable que el planteamiento de Soustelle sobre la visión del mundo o la *Weltanschauung* de una civilización antigua está centrada en la propuesta hermenéutica e historicista de Wilhelm Dilthey, concerniente en comprender la experiencia de los individuos y su conocimiento a través de la experiencia histórica, puesto que consideraba que no había sujetos generales sino individuos históricos con concepciones de vida distintas. Para Dilthey no era posible hablar de significados generales aplicables a sujetos trascendentales, puesto que éstos surgían de realidades históricas particulares (Gadamer, 1999:281-283).

El estudio de Soustelle fue tan importante en la antropología mexicana, que la búsqueda de las características de las cosmogonías indígenas siguió explorándose con una perspectiva esencialmente histórica. Laurette Séjourné, por ejemplo, publica en 1957 *Pensamiento y religión en el México antiguo*, donde considera que había tres tipos de concepciones del mundo en

el mundo precolombino: la mágica, la religiosa y la histórica (1984:58). Creo necesario detenerme en este tipo de estudios porque representan los principales enfoques que marcaron la forma en la que se fueron construyendo los trabajos sobre la religión y los rituales en la antropología mexicana a pesar de ser trabajos históricos. Los estudios que los antropólogos contemporáneos realizarán sobre el ritual en las comunidades indígenas, se caracterizarán precisamente por fundamentar sus interpretaciones a partir de una constatación de la recurrencia al pasado precolombino, haciendo con ello una inversión al comprender el presente a partir del pasado y no el pasado para entender el presente, tal como venían haciendo Soustelle y Séjourné. Sin embargo, este pasado precolombino no será puesto en duda por los antropólogos a pesar de que, como hemos venido mostrando, se trata de meras interpretaciones de documentos históricos.

Siguiendo pues con los trabajos interpretativos históricos, Séjourné se desliga de los estudios de los "racionalistas" como el de James Frazer que buscaban simplemente estudiar la finalidad de la magia, para proponer, en este libro sobre el pensamiento religioso de los antiguos mexicanos, un análisis sobre la magia y a la religión entendidas como actitudes del hombre frente a la naturaleza y el universo, de representaciones y de comunicación del hombre con la divinidad, para dar cuenta del pensamiento estructurado y coherente de las culturas mesoamericanas. La autora considera que tanto la magia y la religión son formas distintas de concebir la vida y por lo tanto es necesario acercarse a estas actitudes del hombre por separado para entender la compleja relación que existe entre ambas. Por otro lado, considera que es fundamental aproximarse a estas concepciones de la vida porque han perdurado hasta la actualidad (1984:61).

En el periodo precolombino en el cual reina la magia como concepción del mundo, la figura de la persona humana no existe como tal, el mundo carecía de un centro que impedía que los hombres tuvieran una capacidad de

síntesis, ya que sus manifestaciones escapaban a su comprensión. Por ello, el hombre imitaba las manifestaciones del mundo: “representante supremo de esta actitud, el hechicero aparece como aquel que tiene la capacidad de vivir las cosas, de confundirse con ellas. Si invoca la lluvia imitándola, no es que, como el técnico moderno, crea conocer las leyes que la harán inexorablemente producirse. Lo que hace es volverse lluvia él mismo, y una vez la metamorfosis conseguida, la lluvia está ya ahí, en su propias persona” (1984:59). Los hombres primitivos son poseedores de una concepción de vida distinta por presentar una actitud psicológica caracterizada por su tendencia a asimilarse con la naturaleza. La magia es una necesidad del hombre para estar en armonía con el mundo, es una pantomima donde los “seres humanos asumen el papel de animales, de las plantas, de las nubes conjuradas” según sean sus necesidades. La religión representa una etapa posterior a la conformada por el universo mágico, porque pone fin a su multiplicidad y fragmentación, “donde cada una de las partículas que la componen constituye una entidad aislada, sin comunión interior con el resto”. Es una etapa donde, bajo el principio de unicidad que determina la calidad y el número de los dioses, el hombre se descubre como el centro de sí mismo y del universo (Séjourné, 1984:63). La religión, a diferencia de la magia, es concebida por los mismos primitivos como un sistema donde el alma individual está en estrecha relación con el alma cósmica; es, en otras palabras, la divinización del hombre. Es por eso que los dioses mesoamericanos, como Quetzalcoatl, fueron reyes que con su muerte se convirtieron en los númenes más importantes del panteón indígena. Al igual que Soustelle, Séjourné hace un ejercicio de interpretación de los mitos y elementos arquitectónicos de Mesoamérica, es decir, para comprobar que:

Todo está admirablemente estructurado. ¿No es, en efecto, el quinto Sol el del hombre-dios cuyo corazón se convirtió en el planeta Venus? ¿Y no es justamente Quetzalcoatl quien inauguró la Era del Centro revelando la existencia de una fuerza capaz de salvar de la inercia? Pero hay más. El quincunce acompaña también al dios del fuego – igualmente dios del centro y llamado por este hecho ‘ombligo de la tierra’, que, bajo el nombre de Xiuhtecutli, representa el Señor del

Año o el Señor de la Piedra Preciosa. Esto viene a conformar que el principio de la ley del centro, simbolizado por el Quinto Sol, está concebido como el elemento calor-luz en unión dinámica con la tierra (1984:103).

A Séjourné no hay quien la pare en sus interpretaciones. Todo hace suponer que se trata de un sistema coherente de significados, por la supuesta correspondencia que los elementos guardan entre sí. La idea de un área cultural, geográfica y étnica que Paul Kirchhoff denominó Mesoamérica, se fue consolidando con este tipo de análisis históricos y hermenéuticos sobre la religión y las prácticas rituales de las civilizaciones prehispánicas. En 1962 Séjourné publica *El universo de Quetzalcoatl*, prácticamente con la misma idea de interpretación a partir de documentos históricos y de imágenes iconográficas de códices y detalles arquitectónicos, para hablar de sistemas coherentes de significado. Del mismo modo, José Díaz-Bolio realizará (1964) un análisis histórico similar sobre Quetzalcoatl, y de todos los símbolos relacionados con la Serpiente Emplumada. El simbolismo en las religiones está en pleno auge con estos estudios históricos generando propuestas de análisis de los rituales y las creencias de los indígenas actuales.

Al margen del vuelco que tendrán los estudios antropológicos con la teoría marxista de los años sesenta y setenta, las consecuencias del estudio sobre la cosmología de los indígenas antiguos en la antropología mexicana serían diversas. Por un lado, la idea fundamental y esencialista de que los indígenas actuales son los poseedores de un conocimiento ancestral y una experiencia de vida particular y compleja regida por un sistema cosmogónico mesoamericano, que puede ser analizado como un sistema coherente, estará presente en varios estudios sobre las comunidades indígenas del presente centradas en el ritual y la religión. Este esencialismo que se vislumbraba en los tempranos estudios que hiciera Redfield al hablar de la reminiscencia prehispánica de los rituales, adquiere una madurez con los estudios de Soustelle y Séjourné, fundando con ello una nueva tradición en la

antropología mexicana centrada en descifrar el significado de las acciones de los individuos. Los rituales se convierten desde entonces, en uno de los aspectos más importantes de la cultura indígena puesto que se asume que el sentido cosmológico del mundo prehispánico ha persistido en las prácticas rituales de los indígenas.

Esta concepción sobre los rituales se basa en la idea de que las representaciones "mágicas" o "paganas" son supervivencias prehispánicas. Gracias a este presupuesto, la antropología mexicana estuvo discutiendo mucho tiempo sobre las formas sincréticas de la vida ritual de los actuales indígenas de México, iniciada con el problema de la aculturación que veíamos más arriba. Van Zantwijk, por ejemplo, en 1965 seguía creyendo que los dioses de los actuales tarascos eran representaciones más o menos exactas de las divinidades de sus antepasados autóctonos que vivieron antes de la conquista, y que, en general, los indígenas del México actual compartían las mismas concepciones religiosas que alguna vez presentaron las civilizaciones olmeca y azteca (1974:189). En un sentido diferente pero siguiendo esta misma discusión sobre el sincretismo, Pedro Carrasco argumentaría que el "catolicismo popular" de los tarascos, es decir, el que estaba desligado de la Iglesia católica y de la ortodoxia institucional, era esencialmente de origen hispano y no prehispánico como generalmente se lo concebía (1976:59). Este tipo de discusiones llevaría a Bonfil Batalla al paroxismo con la idea romántica del "México Profundo", del México prehispánico que seguía presente en el pensamiento y en el comportamiento actual de los indígenas y los mestizos.

Me parece sin embargo, que esta preocupación por el origen de las expresiones "populares" de los indígenas obedecía a una necesidad de definir conceptos o instituciones sociales que habían sido empleados en los trabajos etnográficos, partiendo de la propia ciencia antropológica, negando la propia forma en que los indígenas definían dichos conceptos. Por esta razón no se

ha llegado a un consenso sobre el significado de la "fiesta", del "ritual", de la "cultura popular", de la religión "pagana" o religión "cristiana", etc.

A pesar del nuevo enfoque que representan estos estudios históricos-hermenéuticos sobre los rituales de las civilizaciones de mesoamérica, que contrastan con las etnografías clásicas de los años cuarenta volcadas en la descripción sin aventurarse en las interpretaciones explícitas de los elementos que conforman los rituales, la antropología mexicana no se interesará por los análisis de la religión y el ritual de las comunidades indígenas por el auge que tendrán las discusiones economicistas a partir del fortalecimiento de la teoría marxista, que fomentó nuevas categorías analíticas como la del campesino englobando a los indígenas en sociedades homogéneas y negando sus diferencias culturales.

EL INDIO COMO CAMPESINO Y LOS RITUALES DENTRO DEL SISTEMA DE CARGOS

Los antropólogos de las primeras décadas del siglo XX se caracterizaron por impulsar el cambio social de las comunidades indígenas de manera integral. Coincidían plenamente con el contexto político de crear una nación homogénea en términos culturales y económicos. La imagen de una sociedad gobernada por la clase proletaria, que cumplía plenamente con este ideal de homogeneidad indispensable para conformar a la nación, constituía el eje central de las propuestas teóricas de un gran número de intelectuales marxistas de la época. De ahí se derivaba la propuesta de replantear el problema de la dominación del indio en términos de lucha de clases (Aguirre Beltrán, 1973:7). A diferencia del programa positivista de la época, donde los problemas nacionales, como la incorporación del indio a la nación, eran simples obstáculos para alcanzar el progreso industrial y civilizatorio, los antropólogos de esa época se proponían "acelerar el destino histórico" para pasar directamente del feudalismo latinoamericano, a un gobierno dirigido por el proletariado. Lo que se necesitaba era un programa de educación eficaz para que los indios logaran una conciencia de clase. Como acabamos de ver, en la tesis de Lombardo Toledano, las principales preocupaciones en torno al problema del indio y de los grupos dominados por parte de los marxistas estaban circunscritas al problema de la tierra y la educación.

Sin embargo, existían varias tensiones en las propuestas teóricas de los primeros indigenistas e intelectuales. Por ejemplo, si bien se planteaba que era necesario realizar un cambio social, ni Mariátegui en Perú, ni Lombardo Toledano en México, intentaban generar una propuesta dentro de la teoría marxista para que se adaptara a la realidad latinoamericana. Es decir, para ellos el problema no era teórico sino práctico.

El encantamiento que producía el marxismo en ese tiempo era su facticidad, es decir, la puesta en práctica de los postulados teóricos de Marx. Para Mariátegui, por ejemplo, toda tentativa de catalogar a la crítica marxista como una simple teoría científica, resultaba vano y pretencioso. El marxismo

representaba el evangelio y el método del movimiento de masas (Quijano, 1982:63). Para los marxistas la evolución lineal de la historia era incuestionable. La acción voluntaria de los actores (de los indios) para hacer el cambio, era considerada una máxima que no se ponía en duda. Los indios, una vez que las condiciones les fueran favorables (educación y reparto de tierras), pasarían de una etapa tradicional a una moderna, convirtiéndose, junto con el obrero, en la clase dirigente en la nueva etapa socialista. Por esta razón las comunidades indígenas eran consideradas pertenecientes a un mundo tradicional, pre-urbano y pre-industrial, es decir, "se las colocaba en una etapa anterior a la economía monetaria" (Stavenhagen, 1976:12).

Esta ortodoxia sería, años más tarde, rechazada por los nuevos estudios centrados en la economía de dichas comunidades, para intentar explicar los factores estructurales que condicionaban la situación de explotación por parte de la sociedad capitalista. Si bien se seguía pensando que el marxismo era la mejor forma de entender el cambio y la evolución de los indios, frente a los grupos dominantes de la nación, se presentaba, durante la década de los sesenta y los setenta, una nueva forma de mirar al indio. La propuesta de Lombardo Toledano, de crear una clase proletaria con los indígenas y los grupos oprimidos de la nación, sería cuestionada por Bonfil Batalla al considerar que las culturas indígenas no podían ser consideradas como culturas de clases. La explotación y los vejámenes que han sufrido los pueblos indígenas "no se ajustan por completo a las normas de las relaciones económicas características del sistema dominante, sino que son formas de explotación que sólo resultan viables en virtud de las diferencias culturales y de la posición oprimida de las culturas indígenas" (1970:51). Por ello, esta explotación "vicarial" no era similar a la que sufrían otros grupos sociales que sí estaban inmersos en el sistema capitalista. Esta diferencia hacía factible que los indígenas tuvieran otras alternativas que su simple incorporación al cuerpo de los proletarios. Si bien los primeros marxistas se

enfrentaban con el positivismo del siglo XIX y con la clase burguesa dominante, los posteriores teóricos del materialismo histórico, preocupados por el eterno problema social y económico del indio, acotaban sus críticas a la teoría culturalista norteamericana y a la teoría funcional estructuralista británica (olvidándose por supuesto del estructuralismo francés), pues eran consideradas las representantes ideológicas del colonialismo y del imperio capitalista; "la tradición antropológica es pues un auxiliar "científico" de la expansión blanca" (Warman, 1970:11). Por supuesto, todos los estudios que intentaban describir los elementos relacionados con las costumbres o los rituales indígenas representaban, del mismo modo, trabajos auxiliares de dicha dominación, por estar desviando la atención hacia temas relacionados con la "superestructura" y otras cuestiones que no tenían importancia para el mejoramiento de las sociedades tradicionales. Las particularidades culturales carecían de importancia ante la homogeneidad que producía la pobreza y la marginalidad en el campo mexicano. Podríamos decir, incluso, que la categoría de indígena estaba en peligro de extinción ante la emergencia de conceptos como el de campesino.

Con el "campesino" como categoría analítica, irrumpe en la discusión antropológica una nueva forma de hacer antropología y nuevas propuestas para entender la economía de las comunidades rurales sin recurrir a las teorías clásicas de la evolución de los modos de producción y del paso de las sociedades folk a las ciudades urbanas; de esta forma el modo de producción asiático se presentaba como una alternativa que podía adaptarse a las peculiaridades de las sociedades rurales, fueran o no indígenas. La idea era demostrar que las comunidades campesinas no seguían una evolución lineal en sus formas de producción a partir de los estudios históricos sobre la economía de las sociedades mesoamericanas, donde se argumentaba que los elementos que permitieron el florecimiento de las civilizaciones eran, desde un punto de vista económico, el sistema hidráulico agrícola combinado con un sistema de tributación a partir de manufacturas urbanas. Estas

características de producción propias de las sociedades mesoamericanas eran más semejantes a las utilizadas en sociedades orientales que a las occidentales, y en este sentido, la aplicación del modo de producción asiático tenía sentido para entender la dinámica de Mesoamérica desde una perspectiva neo-evolutiva (véase Palerm, 1972).

Así, las principales preocupaciones teóricas del momento estaban centradas en la conveniencia de aplicar los conceptos de la economía clásica a la realidad indígena o entender por sí misma su funcionalidad y su eficacia basada en principios de subsistencia. Para los que buscaban aplicar los instrumentos teóricos de la economía clásica a las comunidades campesinas, es decir, para los formalistas, los comportamientos que no se ajustaban al modelo económico eran considerados *no racionales* (la religión) que obstaculizaban el rendimiento del campesino para obtener una eficacia productiva considerable. Fue en este sentido que la religión y las prácticas rituales eran incluidos en el rubro de la economía ceremonial y de prestigio para analizarlas también con los marcos de la economía clásica. Por el contrario, para los sustantivistas que consideraban que las comunidades campesinas operaban de acuerdo a sus propias formas, donde se entrelazaban los factores económicos y sociales, la economía de prestigio debía ser analizada de acuerdo a sus propias características socioeconómicas presentes en las comunidades indígenas. Aguirre Beltrán propondría, en 1973, un modelo alternativo a estas dos posturas para entender la economía rural de México, al dar cuenta de la coexistencia de estructuras económicas de subsistencia indígenas junto a estructuras de tipo ladino basadas en la ganancia y en la acumulación de bienes de capital (1991:141). Esta "economía dual", como la llegaría a llamar, era el producto del proceso dominical o de dominación colonial (endoculturación), iniciado con la expansión capitalista en los pueblos que llevaban una forma de vida tradicional. Así, mientras que la economía capitalista buscaba la ganancia material y las comunidades indígenas operaban bajo la lógica de

incrementar el *status*, el prestigio y el honor, se generó una simbiosis particular (de dominio físico e ideológico) dentro del esquema de las regiones de refugio, es decir, en las regiones cuyos centros comerciales capitalistas, dominados por mestizos o gente ladina, estaban rodeados por comunidades indígenas para intercambiar productos a pesar de que estas últimas seguían con una economía de subsistencia familiar.

Para varios antropólogos, con la descripción de la economía de *status* o de prestigio se comprendía la cultura y la forma de vida de los indios-campesinos. Eran las estructuras del parentesco, los regímenes políticos y su comportamiento económico de prestigio los que explicaban el "retraso económico" de las sociedades campesinas (Stavenhagen, 1976:11), es decir, poco a poco fue predominando la postura sustantivista que consideraba que las comunidades rurales mexicanas tenían una particularidad que obligaba a los antropólogos poner atención a sus dinámicas y a sus peculiares formas de comportamiento económico.

Sin embargo, la definición del indio seguía estando supeditada a la relación económica que guardaba con la sociedad nacional. Los indios eran, antes que nada, sujetos sociales discriminados y estigmatizados viviendo en una situación desventajosa con el resto de la sociedad capitalista. Con este enfoque economicista, los elementos culturales no eran temas significativos que, por sí solos, pudieran dar cuenta de la realidad de las sociedades tradicionales. Por ello, las formas empleadas para distinguir al indio del mestizo o ladino no estaban centradas, todavía, en sus formas culturales sino en su relación que guardaban con los centros urbanos capitalistas.

El contacto directo con poblaciones indias, al través de la observación participante, pronto hizo ver que las cosas no eran tan sencillas como en un principio se suponía. No siempre era posible distinguir con certeza a los indios, integrantes de la clase explotada, de los mestizos burgueses que con ellos convivían. Las características raciales, desde luego, carecían de valor para diferenciar a los nativos de sus mezclas; las características culturales, como lengua, indumentaria, alimentación y otras, tampoco ofrecían garantías como rasgos

diferenciales, que en la práctica pudieran servir para identificar a la clase explotada; única que debería recibir los beneficios de la acción indigenista (Aguirre Beltrán, 1965: 10).

Los estudios regionales se fortalecieron en oposición a los centrados en las comunidades, iniciados por Redfield en los años treinta, precisamente para dar cuenta de las relaciones interétnicas en espacios más amplios (municipios y regiones) que definían los comportamientos de las distintas etnias que entraban en contacto. Sin embargo, la principal diferencia que seguía sobresaliendo para distinguir a los grupos indígenas en contacto con otros grupos o clases sociales, era el comportamiento económico regido por el sistema jerárquico político-religioso. Efectivamente, para los antropólogos el sistema de cargos cumplía con la misma función desempeñada por el sistema de clases en el grupo mestizo, en el sentido de que institucionalizaba el despilfarro para la adquisición de prestigio y status, es decir, que regía de una manera general las actitudes económicas contrarias a la acumulación de la riqueza (Aguirre Beltrán, 1968:13).

El sistema de cargos ha sido una de las vetas más aprovechadas por la antropología mexicana para explicar y definir al indio. Representa también, el tema que ha dado más de lo esperado por su presencia en prácticamente todos los aspectos de la vida social de los indígenas. Se convirtió, durante la década de los sesenta y setenta, un tema fundamental para comprender, desde la teoría funcional-estructuralista, las comunidades indígenas tanto desde un punto de vista económico, como desde el punto de vista del cambio cultural y simbólico. Como veremos más adelante, los estudios sobre el ritual y las fiestas patronales se convertirían en temas fundamentales de análisis gracias a los sistemas de cargos que funcionaban precisamente por medio de las prácticas ceremoniales.

Financiado por el Proyecto Harvard de Chiapas que funcionaba en la región desde 1957, Frank Cancian se propuso hacer una análisis funcional

sincrónico del sistema de cargos religioso de Zinacantan para dar cuenta de la estructura social de esta comunidad maya. Con el libro *Economics and Prestige in a Maya Community. The religious Cargo System in Zinacantan*, publicado en 1965, el autor analiza el sistema religioso de una comunidad desde una perspectiva funcionalista. Consideraba que los cargos religiosos permitían la integración y la cohesión de los integrantes de la comunidad así como su mantenimiento como sociedad tradicional. Representaba, además, una institución que lograba reunir a muchos pueblos en un solo centro ceremonial, puesto que inducía, a partir de un "ritual común" y de "símbolos comunes", el fortalecimiento de los lazos de interdependencia entre los zinacantecos (1976:182-183). El sistema de cargos era tan importante en este tipo de estudios, porque era considerado la única institución donde todos los varones podían participar y acatar, obligatoriamente, las normas y valores sociales para el propio funcionamiento de las comunidades tradicionales y su propia integración. De acuerdo con el análisis funcional sincrónico de Cancian, en el sistema de cargos existía una estratificación social: "la participación en el sistema de cargos refleja la clasificación económica de un individuo y determina, en gran medida, su ubicación social" (1976:138). Se alejaba, en este sentido, de las interpretaciones de Eric Wolf (1957) y Manning Nash (1958) que se basaban en la idea de que los conflictos en las comunidades indígenas eran resueltos por medio de la nivelación económica, mediante la distribución de la riqueza en las fiestas patronales y en el sistema de cargos³. Para Cancian era evidente que sí existía una nivelación pero también una estratificación económica en el sistema religioso, que desembocaba en una estratificación social considerada

³ Sin embargo, a diferencia de considerar a las fiestas una forma igualitaria de distribución de la riqueza por medio del dispendio económico y el considerable tiempo invertido en los rituales por parte de los cargueros o mayordomos, Marvin Harris argumentaría, citando ejemplos etnográficos, que muchas veces los cargueros eran los individuos más prósperos de las comunidades, aspecto que indicaba que el sistema festivo no evitaba las diferencias de clase entre las comunidades indígenas, sino que, al contrario, las agudizaba. "El punto es que los cargos no acarrearán la ruina para todo el mundo", sobre todo para los principales y caciques que se beneficiaban con la venta de los productos que se consumían en las festividades (Harris, 1964:28-29).

de mayor importancia por los zinacantecos. Con la "teoría del consenso de la sociedad", Cancian argumentará que, puesto que existían valores compartidos en torno al sistema de cargos, esta institución se caracterizaría por reafirmar, con su puesta en marcha, dichos valores sociales, "recompensando más a las personas que responden mejor a ellos".

Si bien ocupar un cargo en el sistema civil o religioso resultaba un dispendio económico para los pocos indígenas que lograban llegar a los principales cargos, los individuos eran recompensados con el prestigio y el *status* tan sobrevalorados en dichas sociedades. Los valores sociales se reforzaban al participar en dicho sistema permitiendo la integración de la comunidad. Efectivamente, se trataba de una institución homeostática, organizada y equilibrada que permitía la integración (interdependencia y compromiso) de los miembros de una sociedad, a pesar de la estratificación que representaba que unos cuantos mantuvieran un prestigio mucho mayor que otros, cuando se mantenían en el sistema y acaparaban los distintos cargos de mayor importancia (1976:187-190).

Los rituales y los símbolos eran considerados por los antropólogos que siguieron con el análisis funcional de los sistemas de cargos, elementos fundamentales de las instituciones sociales que cumplían con el equilibrio y la cohesión de las sociedades tradicionales, así como su aislamiento y conservación como tales. Este enfoque que está presuponiendo que los actos rituales son instrumentales y racionales, representa una de las tradiciones más importantes de la antropología realizada en México por su duración y su influencia en prácticamente todos los eventos sociales analizados.

Si bien los rituales eran "el producto principal de la jerarquía y su realización el deber principal del ocupante de un cargo" (Cancian, 1976:72), y en este sentido, parte integrante de las explicaciones sobre el comportamiento dispendioso de los indígenas y su forma de ser contraria a la ladina o mestiza, no dejaban de ser considerados componentes de instituciones religiosas con funciones específicas. "El propósito explícito de

la jerarquía religiosa es garantizar la realización de rituales para los santos de las iglesias católicas locales. La tradición establece que se lleven a cabo estos rituales, y se tiene la creencia de que la comunidad que no los efectúe sufrirá consecuencias perjudiciales" (Cancian, 1976:46).

Los estudios sobre el ritual se abrieron camino a expensas de los estudios sobre el sistema cargos y a expensas de los trabajos del campesinado, no obstante que las preocupaciones teóricas estaban centradas en la economía de las comunidades indígenas. Como señaló Waldemar Smith, desde la mirada funcionalista, el sistema de fiestas y los rituales adheridos a él, representaban las formas del modo de ser del indio, que impedía, por los compromisos financieros y emocionales, la ladinización y el asilamiento de los indios (1981:13). Es decir, que bajo esta óptica se abordarían los rituales sólo en relación con los sistemas de cargos y las fiestas patronales, para demostrar su funcionalidad como parte de los actos religiosos colectivos que permitían la cohesión y el equilibrio de las comunidades indígenas, su particularidad y su aislamiento con respecto a los centros urbanos gobernados por el capital financiero. Los rituales así concebidos "muestran" y expresan esta funcionalidad cuando los hombres que los llevan a cabo y que integran el sistema religioso, comparten los mismo valores y las mismas normas. "Es la presencia simultánea de todos los ocupantes de cargos, ciertos eventos especiales y la multitud de gente, lo que convierte a estas fiestas en un acontecimiento extraordinario" (Cancian, 1976:73).

Los estudios funcionalistas han abordado el estudio de los rituales desde otras instituciones con el fin de encontrar una función explícita y coherente de forma global. Si bien se realizaron descripciones detalladas sobre los mismos y de sus liturgias, no se efectuaron análisis del contenido de dichas liturgias. Es decir, se describieron, muy detalladamente, los procedimientos que tenían que realizar los indígenas y los gastos económicos y físicos a los que se veían sometidos de acuerdo a normas y valores forjados por las costumbres, pero no se adentraron en los mensajes que llevaban esos

procedimientos. Como señala Roy Rappaport, "la ejecución no es sencillamente un modo de presentar o expresar órdenes litúrgicos, sino que es en sí misma un aspecto o componente crucial de los mensajes que estos llevan" (2001:183). En los estudios realizados por los antropólogos funcionalistas, se pasa por alto esta característica que hace de la misma ejecución de los rituales un elemento con mensajes que hablan por sí mismos.

Sin embargo, sobresale un aspecto interesante en los escritos funcionalistas centrados en los sistemas de cargos, que está ausente incluso, como lo demuestra Rodrigo Díaz, en los mismos trabajos de Durkheim: considerar a los rituales elementos sociales relacionados con el poder (1998:105). Así, puesto que para llevar a cabo un ritual "resulta muy costoso para el ocupante de un cargo", no todos los individuos de una sociedad tienen acceso a determinados rituales. La estratificación por la riqueza y el prestigio que genera el sistema de religioso que analiza Cancian, está expresado en la ejecución de los rituales, es decir en los costos que éstos exigen a los cargueros. Siguiendo esta misma lógica, los rituales son considerados actos voluntarios por el deseo del prestigio y al mismo tiempo coactivos por las exigencias sociales de participación (Smith, 1981:23-24). Las formas de acceder al poder tienen pues esta doble cara de obligación y de interés para acceder a él:

En todas partes las comunidades pequeñas emplean la murmuración y el poder político para imponer la obediencia a sus normas. Esas comunidades también suelen tener vigorosos sistemas internos de prestigio, ya que la vida en los pequeños poblados es tan pública que la gente se ocupa con toda naturalidad en continuas y mutuas evaluaciones y graduaciones. En situaciones tales, un hombre que quiera destacarse tiene, lógicamente, que hacer un llamativo sacrificio personal en aras de los ideales comunitarios (Smith, 1981:24).

Además de expresar las diferencias económicas y de prestigio dentro de una comunidad, los rituales o el sistema de fiestas era considerado una forma

política de los grupos indígenas de auto-mantenerse para hacer frente a sistemas políticos y económicos externos. De esta forma, Smith argumentará que dicho sistema de fiestas es más una "reacción institucionalizada de los indios ante la manera en que se los incorporó, política, económica y socialmente, al estado colonial", que una forma de nivelación económica dentro de la sociedad (1981:25). Los rituales y el dispendio económico que les caracteriza para mejorar la posición social son, de acuerdo con el autor, expresiones de una situación de pre-mercado.

Con estos trabajos se hace evidente la forma en que se fue delineando una teoría del ritual en México a partir del sistema religioso y de fiestas. La preocupación inicial había sido el dispendio económico que los indígenas gastaban para su realización, pero se fueron exponiendo otros aspectos que no habían sido contemplados inicialmente por los antropólogos: su carácter comunicativo, no por los mismos componentes de los rituales, sino como institución social que habla o dice algo sobre la realidad indígena; su naturaleza es en sí misma, una institución con una normatividad específica, que legitima ya sea la nivelación económica o la estratificación; y su carácter como actos religiosos colectivos para mantener una lógica indígena de pensamiento para ser utilizada como forma política identitaria, es decir, para diferenciar a los indígenas de una sociedad gobernada por una lógica capitalista.

MODELOS Y SISTEMAS DE PENSAMIENTO INDÍGENAS

A pesar de la importancia que tuvieron los estudios sobre el campesinado, las temáticas más relevantes que definieron a la antropología en los años setenta fueron el sistema de cargos y las fiestas patronales. A partir de los estudios sustantivista que partían del presupuesto de que las comunidades indígenas tenían una especificidad cultural con dinámicas propias de desarrollo y sobrevivencia, se fue consolidando el análisis de los rituales como sistemas coherentes de significados que otorgaban a cada sociedad su particularidad. Esta incipiente preocupación por la interpretación de las prácticas rituales se inició bajo el presupuesto de que existían conexiones entre las creencias religiosas y los procesos político y económicos de las sociedades. Esta correspondencia entre el orden ritual y el orden social seguía un planteamiento formulado por Talcott Parsons, a partir del análisis que hiciera de los trabajos de Max Weber (Kuper, 2001:100).

Las creencias religiosas y los rituales que las contenían dejaron de ser, para los antropólogos, simples agregados de las monografías cuando se comprendió la importancia estructural que tenían para la reproducción del sistema social, y cuando se entendió que los símbolos eran los orientadores de las acciones de los individuos, es decir, tal como Parsons lo había señalado al hablar de las correspondencias entre las creencias y el sistema social, "los componentes internalizados por las personalidades de actores individuales y pautas institucionalizadas de sistemas sociales" (1999: 309-310). Las ceremonias se convirtieron en las formas simbólicas o formas abstractas de expresar los ordenamientos sociales y los derechos de los miembros de una sociedad (Vogt, 1970:157). Con esta nueva forma de estudiar a las sociedades tradicionales, se asumía que cada etapa de la vida social estaba marcada por un acto ritual que establecía los comportamientos de los individuos y los valores sociales. Se consideraba que el aspecto normativo de los rituales estaba al mismo tiempo regido por una serie de creencias sobre lo sagrado, lo divino y lo numinoso. Esta capacidad

normativa y cognitiva del ritual, permitió que se abordaran los símbolos como un aspecto más de la vida social de los indígenas, de su estilo de vida forjado durante largos años: "A lo largo de los siglos Zinacantan ha desarrollado toda una red de creencias, símbolos, formas estructurales y secuencias de conductas, que en su conjunto forman un estilo de vida coherente" (Vogt, 1970:155).

La interpretación de los símbolos empezó a figurar como una de las tareas fundamentales de los antropólogos para comprender la percepción de los indígenas sobre el orden del universo, de la sociedad y el individuo. De la misma forma que Soustelle y Séjourné realizaban sus análisis sobre la religión precolombina, con la teoría interpretativa de las prácticas rituales de los pueblos indígenas el análisis del ritual tendrá una perspectiva criptológica, enfocada en develar el sistema "oculto" que reproducen los individuos en sus prácticas rituales.

A menudo, si no en todos los casos, buena parte de lo que es sistematizante en una cultura se mantiene oculto, si no inconsciente, y sólo adquiere significado para el investigador después de repetidas observaciones del comportamiento (Vogt, 1993:14).

Los antropólogos se encargan de encontrar los modelos que se presentan en las sociedades. Los modelos y "las reglas que éste genera", regulan la conducta de los individuos. Si el etnógrafo logra descifrar los mecanismos del modelo "habrá descifrado el sistema y sabrá lo que se necesita para conducirse debidamente en la infinidad de situaciones y de contextos con los que se enfrenta" en cualquier tipo de sociedad estudiada (Vogt, 1973:155). Con la idea de la "replica estructural" entre el sistema social y el sistema ritual, se hace evidente la importancia del estudio de la cosmovisión indígena en sus propios términos. Lo que importa no es saber cómo las creencias pueden ser entendidas a partir de los esquemas del propio antropólogo, sino descifrar la estructura propia del pensamiento indígena para adentrarse en el sistema que regula el comportamiento social. Las

palabras rituales empiezan a ser significativas en tanto que guían al etnógrafo hacia las connotaciones de los actos rituales y cada símbolo empleado cobra especial relevancia para entender en su conjunto el sistema del orden social.

Los estudios simbólicos del ritual se opondrán fuertemente a los estudios funcionalistas que le antecieron, al considerar que las acciones de los individuos no los mueven fines instrumentales y racionales, sino sentimientos individuales de carácter subjetivo y emotivo. Sin embargo, para los antropólogos que realizan estos estudios simbólicos, estos sentimientos individuales que "significan" independientemente de su funcionalidad dentro del sistema civil y religioso, están ordenados en categorías generales que se fueron conformando a lo largo de los siglos. Al cuestionar el carácter funcional de las acciones de los individuos, la corriente interpretativa pone como prioridad el significado de las prácticas rituales. Pero no se trata de buscar el significado individual, sino el significado colectivo que subyace a dicho comportamiento.

Este enfoque que considera el carácter subjetivo de la acción de los individuos, pero que al mismo tiempo asume un orden colectivo regido por sistemas de pensamiento, se emprenderá básicamente por antropólogos norteamericanos interesados en los rituales de los pueblos indígenas de México, cuyas principales referencias teorías estaban delineadas por los trabajos de David Shneider, de Clifford Geertz y de Marshall Sahlins principalmente. Esta corriente iniciada en los años sesenta y setenta en los Estados Unidos como respuesta a la poca atención que Parsons hiciera del sistema cultural que había incluido en su "modelo macroscópico de la sociedad como sistema" (Reynoso, 1998:214), seguía la línea trazada por los estudios cognotivistas y de la "nueva etnografía" basados en los lineamientos de tipo emic.

La aplicación de la teoría interpretativa en México durante la segunda mitad del siglo XX estaba relacionada con las políticas indigenistas de la época,

donde los ideales de la modernización mediante la aculturación daban paso a una preocupación por la conservación de las cualidades culturales de los indígenas. Es una época donde el cuestionamiento de la integración política, social y económica de los indios para la unidad nacional, daba paso a las nuevas propuestas de la autodeterminación de los pueblos indígenas. Además, la incipiente inquietud por la diversidad cultural de México se expresaba muchas veces con la reevaluación de los programas bilingües que eran coordinados tanto por Kenneth Pike del ILV como por Mauricio Swadesh. Efectivamente, en los replanteamientos de los programas bilingües ya no se trataba de sustituir a la lengua materna de los indígenas por el español, sino que se consideraba que las lenguas indígenas, poseedoras de una gramática y de un alfabeto como cualquier otra lengua del "mundo civilizado", podían plenamente satisfacer las necesidades educativas y expresivas de los indígenas (Brice Heath, 1977:216-217). Este ambiente político e institucional se reflejaba en la nueva visión que los antropólogos tenían sobre los aspectos de la cultura indígena que antes habían sido estigmatizados en referencia al progreso civilizatorio, como la lengua y la religión.

Los trabajos de Evon Vogt son paradigmáticos dentro de la antropología mexicana por dos razones: en primer lugar porque cambia totalmente la visión que se tenía de los rituales, al considerarlos parte fundamental de la cultura por su capacidad de concentrar significados rectores para el comportamiento de los individuos de una sociedad. Los rituales, para el autor, además de imitar las normas y los valores básicos de una sociedad, expresan y regeneran el orden social (ibidem: 26). Y en segundo lugar porque explica muy bien la tendencia de los posteriores estudios sobre el ritual con una perspectiva ligada más a la comprensión y a la interpretación de las acciones rituales, que a la elucidación de la función económica que pudieran tener. Puede decirse que seguía la definición de Geertz que consideraba a la antropología como una "ciencia interpretativa en busca de significados" y no

como una ciencia explicativa en busca de leyes" (Geertz, 1995:20). Como señala Paul Ricoeur, entre la explicación y la comprensión existen diferencias de corte epistemológico y ontológico (2001:85). La interpretación es sustancial a la comprensión y, dado que está directamente intimando con la experiencia de sujetos diferentes, se vuelve exclusiva de las ciencias humanas (ibidem). La explicación es un proceso autónomo dedicado al estudio de la estructura de un discurso, de un texto o de una acción; encontrando su realización una vez que se suspende el sentido. A la inversa, comprender es *pensar* como piensa la Otredad, sin tratar de ponerse en su lugar. Se trata, como diría el propio Geertz, de ver e interpretar como ven las cosas los otros (1994:115).

En *Ofrenda para los dioses* (1976), Vogt hace explícita la intención de interpretar los significados colectivos de las prácticas rituales, basándose en la exégesis local y en los términos de los propios zinacantecos dentro de su cultura maya. A la veracidad de las interpretaciones que se basan en términos de la lengua maya, se añaden los datos etnográficos que dan autoridad al autor para hacer relaciones entre los sueños, los mitos, las creencias colectivas, las flores, etc. Las interpretaciones (y las descripciones etnográficas) se convierten en una tarea detectivesca, caracterizada por encontrar relaciones ocultas de significado. Muchos estudios posteriores seguirán las huellas de la exégesis que los rituales dejarán para encontrar el sistema que los compone, suponiendo, además, que las acciones de los individuos están guiadas por un orden supraindividual, es decir, por la cultura.

Si cada acción subjetiva tiene sentido en tanto que está relacionada con un orden colectivo, la interpretación particular de cada acción se entenderá como la parte de un todo. Por eso, tanto Vogt como sus seguidores harán hincapié en la necesidad de encontrar el modelo compuesto tanto por las creencias como por los actos rituales. Sin embargo, no queda claro si es necesario comprender primero el modelo para interpretar las partes o

comprender las partes para poder descifrar el modelo. Como señala Jeffrey Alexander que se detiene en explicar esta contradicción presente en los estudios interpretativos de la escuela norteamericana, el problema es que:

“los todos mismos no están ‘de veras allí’ [puesto] que también ellos dependen de un salto imaginativo a partir de las partes. Los todos se construyen pensando acerca de la relación entre las partes significativas, pero la significación de las partes sólo se puede abordar si damos por sentada la existencia de un todo” (1995:238).

Este mecanismo circular, al que Dilthey denominó acertadamente de “círculo hermenéutico”, representa una de las dificultades metodológicas más complejas dentro de los actuales estudios interpretativos. En *Ofrenda para los dioses*, Vogt va transitando de la interpretación de las partes por sí mismas para desarrollar el sistema de pensamiento de los indígenas de Zinacantan, a la interpretación de estas partes recurriendo al presunto modelo general. De esta forma, cuando no existe una exégesis convincente que permita dilucidar el significado de algún elemento de un ritual, el autor trata de interpretarlo mediante el modelo general. En el caso, por ejemplo, de unos collares con monedas de plata que se ponen a las imágenes de los santos, Vogt se interroga de la siguiente manera:

Por qué los collares están formados por monedas de plata sigue siendo un parte un enigma. Por su apariencia redonda y brillante pueden ser símbolos de ‘pequeños soles’ y representar los días al ser contadas. Pero también tiene importancia en el mundo contemporáneo, en que según los indios los ladinos tienen casi todo el dinero y los indios son pobres y necesitan obtener más dinero, que los collares estén hechos de dinero, que se cuenta todos los domingos en una especie de rito de ‘aumento’ (1993:186).

Vogt no sólo trata de entender el significado de los collares utilizando el significado de la palabra que hacer referencia a la acción de contar y exhibir los collares (*xlok' ual* - donde *Ual* significa mes), sino que también recurre a sistemas ya conformados que supuestamente rigen y significan las acciones rituales, como los calendarios prehispánicos y el contexto interétnico de Zinacantan. Otro investigador hubiera podido poner de trasfondo la gama

cromática si quisiera indagar la importancia del color plateado de las monedas, o el significado social de los collares que cotidianamente utilizan las mujeres zinacantecas, o el sistema de reciprocidad entre los hombres y las divinidades, etc. Indudablemente, esta construcción del todo por parte del investigador, como contexto para dar sentido a las partes, es un proceso subjetivo e interpretativo, donde la sensibilidad del investigador conformada por sus experiencias, intenta aparejarse a la experiencia de los actores. Sin embargo, por la imposibilidad de hacer coincidir estas dos experiencias vitales (Alexander, 1995:240), la práctica interpretativa tiene una carga eminentemente subjetiva.

Esta polémica del círculo hermenéutico también se presentará en los estudios esencialistas sobre el ritual en México, que, siguiendo a la teoría interpretativa, se centran en el significado de las acciones rituales y no en la función racional de las mismas. Sin embargo, se distinguen por considerar que dichas acciones están enmarcadas en un modelo mítico mesoamericano previo, que ha permanecido invariable a lo largo del tiempo.

EL RENACIMIENTO DE MESOAMÉRICA.

Con los trabajos interpretativos se fue conformando una presuposición concerniente a la interrelación entre las prácticas rituales y las creencias míticas mesoamericanas. Efectivamente, para algunos antropólogos que siguieron a Vogt sobre la interpretación de la cosmogonía y los rituales, los modelos se fueron estableciendo y recreando, tomando como base al "pensamiento mesoamericano" que fue definido como tal por los anteriores estudios históricos-hermenéuticos sobre la religión prehispánica, y la exégesis del ritual. En este sentido, se fueron tomando como ejes discursivos y explicativos los supuestos paradigmas del pensamiento mesoamericano como la "dualidad del mundo" expresada en todos los órdenes de vida humana y divina, o el sustento material basado en el cultivo del maíz, que da fundamento a todas las formas religiosas y de concebir al mundo (la tierra es la madre generadora de la vida, el Tlalocan es el inframundo colmado de riquezas a donde llegan los sacrificios humanos, etc.).

Para los antropólogos que siguen la tradición esencialista, las interpretaciones sobre los rituales tendrían mucho más sentido o una "profundidad" mayor, si estuvieran confirmadas y relacionadas con un sistema cultural homogéneo, diseminado desde la época precolombina en una vasta extensión geográfica llamada Mesoamérica. Ya con los estudios de Soustelle y Séjorné se había comprobado la coherencia de los significados de las antiguas culturas mesoamericanas para hablar de un sistema de pensamiento religioso. Ahora, los antropólogos, embebidos por la "larga duración" de dicho pensamiento mesoamericano, se encargarían de comprobar la permanencia de los "núcleos duros" o "unitarios" en las actuales prácticas ceremoniales de los indígenas (López Austin, 1995:15). Los ejes discursivos de un pensamiento ancestral se convierten en los parámetros del sentido único de las ceremonias religiosas de los actuales grupos indígenas. Interpretar de esta forma se vuelve una "tradición" o un "dogma" que indica que la única forma de comprender la liturgia ritual es

mediante el traslado de los símbolos de las actuales culturas indígenas a los símbolos trascendentales de la legendaria Mesoamérica.

Aunque la tradición cultural mesoamericana de las elites –con su sede en las grandes ciudades y los templos que eran centro de estudio y conocimiento al mismo tiempo que escenarios de espectaculares ceremonias y sacrificios–, fue violentamente interrumpida por la conquista española, ciertos elementos de la cosmovisión, sobre todo los referentes al medio ambiente, el culto agrícola y la observación de la naturaleza, sobrevivieron durante al época colonial y hasta la actualidad, y siguieron teniendo vigencia entre grupos indígenas que en regiones apartadas conservan su identidad cultura a pesar de los radicales cambios en su organización socioeconómica y política....(Broda, 1988:14).

El acercamiento de la historia y la antropología se llevará por la crisis teórica que prevaleció una vez que los estudios sobre el cambio cultural dejaron el campo de la antropología y, con ello, el consecuente vacío conceptual sobre el sincretismo religioso. Ahora, cuando se habla de la religión y la mitología de los indígenas actuales, el cambio cultural no existe. Como forma de pensamiento y vehículo de comunicación, la religión funcionaba como una especie de mecanismo interno de las sociedades mesoamericanas que, al pasar de los siglos, se mantiene sin cambio.

Afirmar lo anterior no es negar la tradición. En las actuales religiones indígenas se encuentran vivas tantas creencias y prácticas de la vertiente mesoamericana, hay tantos núcleos resistentes al cambio, que siempre es fructífero recurrir a ellas para el estudio de las religión mesoamericana y, recíprocamente, así es posible explicarlas en le contexto histórico de una tradición milenaria (López Austin, 1995:12).

Mesoamérica es la infraestructura de todos los sentidos, el ciclo estructurante de las prácticas rituales de los pueblos indígenas. Para los antropólogos, Mesoamérica es una de esas estructuras que mencionaba Fernand Braudel, caracterizadas por su larga vida, que sostienen y obstaculizan, que contienen como marcos resistentes y tenaces, el pensamiento de civilizaciones anteriores (1999:73). Los planteamientos de la

larga duración de las áreas culturales encuentran, en estos estudios basados en regiones geográficas delimitadas por sus núcleos y sus tradiciones, coincidencias o similitudes con algunos principios de la teoría estructuralista. Esto a pesar de la poca claridad de la postura tanto de los historiadores como de los antropólogos con respecto al tipo de teoría antropológica empleada cuando utilizan sus presupuestos y conceptos sobre Mesoamérica. Con respecto al orden social hay un claro determinismo colectivo sobre los individuos que aparece con el nombre de "núcleo duro mesoamericano". En cuanto a la acción, también es relativamente claro que se detienen en su aspecto significativo y no en su aspecto racional e instrumental. Sus interpretaciones parten del modelo, es decir, del todo para entender las partes. Si el investigador tiene pleno conocimiento del núcleo duro que determina las acciones de los individuos, entonces logrará descifrar su significado.

Sin embargo, ¿hasta dónde estos presupuestos nos pueden llevar a suponer que se trata de estudios de tipo estructural o estudios que combinan parte de la antropología simbólica y parte del psicoanálisis jungiano? En cierta forma, el núcleo duro comparte muchas de las características que presentan los arquetipos del inconsciente colectivo: en los dos casos se trata de contenidos y formas de comportamiento arcaicos y primigenios; el mismo Jung homologa su definición del inconsciente colectivo con la definición de "cosmovisión primitiva" de Lévi-Bruhl que podríamos trasladar al uso corriente sobre la "cosmovisión mesoamericana". Para Jung, las interpretaciones de nuestra vida buscan el sentido dentro de las categorías históricas y las imágenes primigenias; "baste saber que no hay una idea o visión esencial que no posea antecedentes históricos" (2002:33). No obstante estas similitudes, también aparecen diversas diferencias entre los dos conceptos. De esta forma, los productos del inconsciente colectivo, distanciándose del núcleo duro mesoamericano, tienen un carácter esencialmente universal (ibidem: 43). Como su nombre lo indica, el núcleo

duro es particularmente mesoamericano, por lo tanto, su estructura la tendrán exclusivamente aquellos pueblos cuya tradición proviene de esta raíz cultural.

La tendencia en los trabajos de los historiadores y antropólogos mesoamericanistas, consiste más bien en tratar la historia de la larga duración, como una estructura profunda *particular* donde es posible trazar sistemas de transformaciones y toda clase de modelos. López Austin, por ejemplo, construye modelos o “fondos conceptuales” para poder estudiar el pensamiento de los antiguos nahuas. Estos modelos, sacados de las tradiciones actuales de varios pueblos y de documentos históricos, constituyen un listado de “principios básicos” aplicables a todos los pueblos (antiguos y recientes) con tradición mesoamericana. Estos modelos sobre el pensamiento mesoamericano se presentan más allá de los acontecimientos y las contingencias, pues se intenta establecer la concepción trascendente sobre el mundo y el universo entre los indígenas. Las características principales de dicho modelo mesoamericano las resume López Austin en *Tamoanchan y Tlalocan* (1995). Por ejemplo, con respecto a la naturaleza de las cosas, considera que existe una “división holística del cosmos, con innumerables pares de oposición, entre los que resaltan los de muerte/vida, frío/calor, hembra/macho, agua/fuego y lluvias/secas” (1995:160). A partir de estos pares de oposición el autor construirá las relaciones entre las divinidades y los seres humanos. Así, la división del cosmos se debe a una esencia divina caracterizada por su divisibilidad. Sin embargo, cuando en los tiempos del amanecer primigenio las esencias divinas se unieron, en un acto sexual y pecaminoso, a la muerte, provocando su encierro en “coberturas pesadas y mortales”, nació el hombre y por lo tanto “los seres de este mundo se caracterizan por ser mortales, pecadores y necesitados de alimento” (ibidem). López Austin deduce de eso que el alimento es pecado, que el acto sexual es pecado y que “la muerte es necesaria para que los nuevos seres obtengan la esencia de clase por el reciclamiento de una sustancia

limitada”(ibidem). Los principios son mucho más, pero en general todo gravita en relación a la división holística del cosmos y a las características de la esencia divina. Con este “núcleo duro” para interpretar las prácticas rituales, los antropólogos se encargarán de confirmar este modelo con algunas variantes, pero siempre comprobando su actualidad en los pueblos indígenas. La independencia de la estructura mítica de Mesoamérica en cuanto a los actores que la reproducen, es un reflejo de su misma creación, regenerándose ella misma hasta el infinito. La estructura es la que condiciona los cambios y las creaciones con respecto a su contenido -así provengan de la religión católica- para ubicarlos dentro del sistema de oposiciones.

La organización ceremonial representa para los antropólogos mesoamericanistas la parte “empírica” para comprender la cosmovisión de los indígenas (Good,1991:240). Partiendo de la idea de que la cosmovisión está estructurada por nociones del medio ambiente, del cuerpo humano y de las fuerzas anímicas del hombre con respecto al cosmos, los rituales representan el vínculo entre lo abstracto de la cosmovisión y la “actuación” social de dichas creencias y nociones religiosas (Broda, 2001:16-17). Para analizar los rituales, los antropólogos recurren a una serie de creencias prehispánicas que nunca se ponen en tela de juicio. Por esta razón, las investigaciones sobre el ritual se convierten en una comprobación de lo que ya se da por sentado. Se trata de corroborar los significados para el reconocimiento del modelo construido bajo el nombre de Mesoamérica. Para Galinier, por ejemplo, una lógica dualista producto de un pensamiento prehispánico impregna toda las acciones rituales de los otomíes (1990:40). Aún más, el Quincunce como estructura del cosmos mesoamericano puede encontrarse en las representaciones rituales de los tzotziles de San Andrés Larráinzar; el mismo universo y sus principios cosmogónicos aparecen de continuo en las viviendas de los indígena nahuas de la Sierra Norte de Puebla; sin ir tan lejos, las jícaras que utilizan los huicholes son, para los

antropólogos, los mejores representantes del mismo universo mesoamericano (Medina, 2001:144-147). Esta propensión a explicar las partes por el todo, ha hecho que muchas veces se manipulen los datos para lograr la concordancia entre la cosmovisión mesoamericana y la realidad actual. Como lo ha demostrado Carlos Montemayor (2000:102-103), es común encontrar en los trabajos de los antropólogos enfocados en la búsqueda de cosmovisiones ancestrales en los actuales grupos indígenas, ausencias contextuales o manipulación de datos para que el investigador pueda sustentar sus hipótesis mesoamericanas.

Para los trabajos de los mesoamericanistas se podría aplicar muy bien la crítica que David Schneider hace a los antropólogos que basaban sus interpretaciones de una determinada costumbre o institución cultural, aplicando un conjunto de presupuestos y conceptos teóricos derivados directamente del sentido común y del medio cotidiano en el cual interactuaban, sin tomar en cuenta si realmente los indígenas tenían sus propias formas de explicar e interpretar su realidad (1992:175). ¿Realmente los indígenas actuales creerán que el "alimento es pecado", que sus jícaras representan el universo?

¿Podemos hablar de modelos míticos centrados en la figura del maíz, como lo hacen los mesoamericanistas, para aplicarlos a todos los grupos indígenas de México aún cuando muchos de ellos no hayan tenido una tradición en el cultivo de la planta? Para varios investigadores esta falta de correlación entre el modelo que se construye a partir de los pueblos ancestrales con tradición en el cultivo del maíz y los pueblos actuales, no representa ningún problema:

En los relatos que los etnógrafos han recogido de los indígenas contemporáneos no hay uno que narre la secuencia completa de la creación del mundo del mismo modo como lo hacía el mito cosmogónico de la época clásica o del posclásico en Mesoamérica. Pero al unir los relatos de varios informantes, o al comparar las tradiciones de distintos pueblos mayas, nauas, totonacas o *tarahumaras*, encontraron la misma secuencia que

narra los primeros intentos fallidos de creación del mundo, luego la fundación y ordenamiento del cosmos, seguida por la aparición portentosa de la Montaña de los Mantenimientos, del *origen de las plantas cultivadas*, la creación de los seres humanos y el comienzo de la vida civilizada (Florescano, 2000:19, las cursivas son mías)

Si para Florescano el cultivo del maíz es fundamental para configurar el complejo cultural de Mesoamérica, no veo la necesidad de incluir pueblos que carecen de esa tradición. Sin medir las consecuencias y con el afán de encontrar el pensamiento ancestral como el ordenador de la vida de los pueblos indígenas actuales, se han tergiversado los datos y se ha omitido las contradicciones en las interpretaciones.

LAS VARIACIONES DE LA CULTURA

Creo necesario seguir la distinción que hace Clifford Geertz entre los conceptos de "experiencia distante" y los conceptos de "experiencia próxima", para entender hacia dónde van los actuales estudios sobre los rituales en México (1994). Los conceptos de experiencia distante se conforman como instrumentos "externos" al objeto de estudio, representan lo que comúnmente se le denomina cuerpo teórico formulado por un antropólogo o etnógrafo para lograr un cierto grado de abstracción. Aunque Geertz no lo menciona, me parece que estos conceptos se formulan con la intención de "explicar" en vez de "comprender" los componentes de las sociedades humanas. De acuerdo con la temprana diferencia epistemológica que hiciera Dilthey entre "explicar" y "comprender", las ciencias naturales se oponían a las ciencias del espíritu precisamente por sus alcances metodológicos que correspondían a la explicación y a la comprensión respectivamente. Si bien Dilthey tenía razón al distinguir de esta forma los dos conceptos, actualmente las pretensiones explicativas no están circunscritas sólo a las ciencias naturales sino que se han extendido a las ciencias sociales gracias a la utilización de los métodos lingüísticos como metáforas del pensamiento colectivo (Ricoeur, 2002:135). El estructuralismo es un claro ejemplo al respecto.

El análisis estructural de los mitos entendidos como textos, suspende el significado en el tiempo narrativo del discurso mítico mediante categorías de la lingüística, con una clara referencia a las características que presenta la estructura de la lengua en oposición al habla. Mediante una transferencia analógica, es posible hacer un análisis estructural identificando sus unidades mínimas como si fueran los fonemas de una lengua, entablando pares de oposiciones y combinaciones entre sus elementos para definir la forma o la estructura de los mitos. Como advierte Lévi-Strauss, "si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se

encuentran combinados" (1995:233). Con el privilegio de los modelos, se prescinde del sujeto creador del texto, de los actores con creencias religiosas, normas e instituciones *particulares* que conforman las sociedades humanas. Desde la "mirada distante" del estructuralismo, que no es otra cosa que una metodología que corresponde a los conceptos de experiencia distante, las representaciones sociales que se muestran sin un orden aparente son, en la realidad, los exponentes de otra realidad coherente (del inconsciente) sin presentar una "funcionalidad" explícita, singular y observable dentro de las sociedades. "Hay que tomar partido –nos diría Lévi-Strauss–: los mitos no dicen nada que nos instruya acerca del orden del mundo, la naturaleza de lo real, el origen del orden o su destino"; al contrario, hablan sobre "ciertos modos de operación del espíritu humano" (2000:577).

Si este análisis del mito privilegia las unidades constitutivas que intervienen en la estructura del lenguaje, el análisis interpretativo se concentra en la parte actual del lenguaje, es decir, opera al nivel del habla. La interpretación se empeña en "comprender" cada aspecto de la cultura cuando se presenta una dificultad del sentido inmediato. "La comprensión quiere coincidir con el interior del autor, igualarse con él (*sich gleichsetzen*), reproducir (*nachbilden*) el proceso creador que ha engendrado la obra" (Ricoeur, 2002:134).

Un caso interesante que logra aproximarse a los conceptos de experiencia cercana, de acercarse a los sentimientos y emociones intensas, de percibir lo que sienten los actores, es, sin lugar a dudas, el de Renato Rosaldo con su estudio sobre los rituales ilongotes. Efectivamente, Rosaldo "resuelve" los problemas de interpretación sobre las "emociones intensas" de los rituales, no mediante la aplicación de conceptos antropológicos para definir de antemano su relación con el resto de la "estructura social", sino mediante un lenguaje surgido de su propia experiencia sobre ciertas emociones que los ilongotes sentían a la hora de "cortar cabezas" (1991:24). Es decir, lejos de intentar relacionar las actividades rituales de los ilongotes con sistemas de intercambio y reciprocidad aplicables a cualquier grupo social o con otros

aspectos de la misma sociedad como el parentesco y la economía, la interpretación y la comprensión del antropólogo sobre los rituales se basaron en su propia experiencia surgida por contingencias con sus seres queridos. Continuamente, Renato narra cómo los propios ilongotes se oponen a los conceptos que los propios antropólogos suelen aplicar en sus etnografías sobre los rituales. La respuesta que dan los indígenas sobre su comportamiento violento de cortar cabezas tiene que ver con el sentimiento de ira cuando un miembro cercano fallece, sentimiento que Renato comprendió cuando le sucedió lo mismo, es decir, cuando accedió a los propios conceptos que los mismos ilongotes utilizan para explicar sus prácticas rituales.

En la antropología realizada en México, William L. Merrill ha sido de los pioneros en aproximarse a este tipo de estudios centrados en la comprensión de los conceptos de experiencia cercana de lo indígenas. *Almas rarámuris* (1992) publicada en inglés en 1988 (*Rarámuri Souls*), representa una etnografía centrada en la cosmovisión rarámuri pero considerando las variaciones individuales en la sociedad y tomando en cuenta las explicaciones de los propios indígenas sobre su conocimiento "teórico" del mundo que les rodea. En el trabajo de Merrill hay un cambio en la forma en la que se venía trabajando la concepción de la cultura y el pensamiento indígena, pues en vez de considerarlo un todo coherente y sistemático, lo concibe heterogéneo y diversificado cuando los mismos actores lo reproducen en el ámbito privado: "presentar solamente aquellas ideas con las que los rarámuris están de acuerdo, así como limitar las descripciones a las suposiciones básicas sobre las que se puede presumir un consenso, empobrecería el estudio" (1992:38). Es decir, a diferencia de los estudios interpretativos que tenían como meta encontrar los modelos que regían la conducta individual, Merrill asume que no existen los modelos y que las acciones individuales obedecen a meras contingencias. Los presupuestos que subyacen en el trabajo del autor, rompen con la tradición en la

antropología mexicana de considerar el orden social determinado colectivamente. Para Merrill, no hay un constreñimiento colectivo total sobre el individuo. La percepción del mundo que este último tiene depende de su propia experiencia y, por lo tanto, tiene mayor libertad de pensar y de actuar.

Considerando que la sociedad no determina totalmente la percepción del mundo de los individuos, el autor intenta comprender, de rarámuri por rarámuri, lo que piensan de sí mismos mediante conceptos de experiencia próxima. Así como Geertz considera el concepto de persona como un "vehículo excelente para examinar la cuestión del modo en que podemos introducirnos en el estado de ánimo de otro pueblo" (1994:77), William Merrill se adentra en los significados del concepto del alma entre los rarámuri, haciendo hincapié en las variaciones del pensamiento entre los indígenas, para cuestionar aquellos trabajos que se preocupaban por entresacar de los informantes las concepciones sistemáticas y ordenadas de su mundo. Para Merrill, "la variación es testimonio del dinamismo de la cultura y del conocimiento, además refleja directamente los procesos sociales de los que son parte integrante" (1992:38). En este sentido, el autor desarrolla las ideas básicas sobre el alma a un nivel general para encontrar efectivamente una homogeneidad, pero también se detiene en las percepciones individuales donde predomina la diversidad de opinión y la falta de consenso. La transmisión del conocimiento en las prácticas sociales no se reproduce de una manera automática e inmutable (ibidem: 275). Las propias personas interpretan las ideas que les llegan en contextos discursivos y no discursivos de una manera particular y de acuerdo a sus propias experiencias. Asumir que las prácticas no verbales, como los rituales, reproducen por sí mismas "complejas cosmogonías", representa un grave error si se toma en cuenta la retroalimentación entre el proceso de la información, entre la generación de ideas discursivas y no discursivas, y su

diversificación cuando dicha cosmogonía entra en otros ámbitos más privados:

Para ser reproducida, la información transmitida en prácticas sociales tiene que interpretarse por individuos, quienes la desarrollarán en modos potencialmente idiosincrásicos e innovadores en el transcurso de su pensamiento (ibidem).

El concepto de alma es, en este sentido, relativo y variado entre los mismos rarámuri, puesto que las interpretaciones dependen de la experiencia individual. Los significados no son engranajes cerrados y coherentes sino contradictorios y maleables por los mismos individuos. Merrill considera que la transmisión del conocimiento depende de la interpretación y evaluación de los indígenas tanto en los contextos públicos como privados. Detrás del acercamiento a los conceptos de experiencia próxima, el autor asume que los significados que facilitan la cognición de un grupo social particular están determinados por la experiencia tanto en un nivel colectivo como individual. Lo que hace el antropólogo en este caso no es sino interpretar las propias interpretaciones que los individuos realizan de acuerdo a su experiencia. Por último, me parece que el trabajo de Merrill cuestiona la idea de que los trabajos antropológicos deben de llegar forzosamente a una generalización sobre las culturas estudiadas, es decir a descifrar la estructura del orden cultural. Por el contrario, lo que se puede sacar del planteamiento de Merrill es que las únicas generalizaciones a las que puede llegar el antropólogo es a un nivel epistemológico centrado en la cognición de los individuos.

ENTRE LA ESTRUCTURA Y EL ACONTECIMIENTO

El problema al que se enfrenta el interprete o el etnógrafo es el de la traducción de los diversos significados de aquellos conceptos que pueden dar cuenta del estado de ánimo de un grupo social, a pesar de correr el riesgo, como menciona Geertz, de generar etnografías tediosas y aburridas formadas de minucias exóticas con léxicos y categorías locales (1994:89). Sin embargo, la traducción es mucho más compleja puesto que todas las interpretaciones del etnógrafo son provisionales por el hecho de que él también depende de su experiencia para interpretar, es decir, es un sujeto "ubicado" y, dependiendo de su ubicación, estará preparado para "saber ciertas cosas y no otras" (Rosaldo, 1991:20). Llegamos al punto en el cual todo parece ser relativo: las interpretaciones de los sujetos estudiados y las interpretaciones del propio etnógrafo. Si antes era posible hablar de culturas independientes y cerradas, ahora resulta ser más difícil con el carácter ambiguo y multívoco (subjetivo) de las etnografías, donde confluyen diversos idiomas y se mezclan las interpretaciones de la gente con las del investigador (Clifford, 1996:142).

La etnografía es considerada un recurso narrativo y dialógico en el cual se reflejan las capacidades e intenciones del propio etnógrafo; en México, el caso tan polémico de Oscar Lewis y Robert Redfield que llegaron a conclusiones diferentes con respecto a Tepoztlán quedó como paradigma del carácter relativo de los acercamientos etnográficos. El problema es mucho más interesante cuando se trata de dos etnógrafos de culturas diferentes, puesto que la interpretación de un dato etnográfico varía de acuerdo a sus propios parámetros culturales (Agar, 1996:118). Es pues, relativa la forma en la que se construye una etnografía y por lo tanto sus datos no pueden ser sino el resultado del bagaje cultural del propio etnógrafo. Esta crítica de la antropología interpretativa que desmitifica la autoridad de la etnografía como método de la ciencia antropológica al considerarla una simple forma

narrativa y no como la forma más objetiva de acercarse a los eventos sociales del grupo estudiado, se concretó en parte por el recurso metodológico de la analogía que actualmente es fundamental para facilitar la inteligibilidad de las culturas.

De acuerdo con Geertz, la analogía de la cultura como texto representa una de las metáforas más sugerentes pero al mismo tiempo menos desarrollada. La pertinencia analógica es posible por la "inscripción" o fijación del significado en la cultura como sucede con el discurso en los textos escritos (Geertz, 1994:44). De esta forma, los acontecimientos dejan de ser simples sucesos para convertirse en componentes narrativos y por lo tanto en componentes significativos a pesar de su eventualidad y temporalidad. La etnografía sería en este sentido un texto generado de otro texto que es la cultura.

El discurso (al igual que la acción) se distingue del sistema o código del lenguaje por su temporalidad y su presente, por su autorreferencia al incluir siempre a los remitentes que realizan el discurso, por su actualización de la función simbólica del lenguaje en el sentido de hacer siempre referencia al mundo que pretende describir y representar, y por su carácter comunicativo al incluir un destinatario o interlocutor para recibir el mensaje transmitido por un código (Ricoeur, 2002:170). A pesar de estas características del discurso que lo hacen un acontecimiento cuyo significado se escapa en el momento de ser pronunciado y que se opone a la estructura del lenguaje (lengua) que permanece autónoma, atemporal y anónima, su significado queda atrapado cuando éste es exteriorizado y plasmado en la escritura.

Hasta aquí Ricoeur hace una aclaración que me parece fundamental con respecto a la interpretación de los textos. Argumenta que no es posible hacer coincidir las intenciones del autor con el texto que logró fijar el significado. "El sentido de un texto se autonomiza de la intención subjetiva del autor, el problema esencial ya no consiste en encontrar, detrás del texto, la intención perdida, sino en desplegar, ante el texto, el mundo que abre y descubre"

(ibidem: 51). No importa tanto lo que quería decir el autor sino lo que dice el texto, es decir, "la espiritualidad del discurso" inscrita y exteriorizada por los signos de la escritura.

De esta forma, si consideramos que las acciones pueden inscribirse como el discurso en la escritura, lo que debe interesar al traductor de dichas acciones son las conexiones internas que se establecen independientemente de las intenciones primigenias de los actores que realizan, por ejemplo, un ritual.

Si volvemos a lo que entiende Geertz sobre los conceptos de experiencia próxima y el análisis explicativo mediante los conceptos de experiencia lejana, podemos aclarar la forma en la cual el significado de las acciones se desprende de sus autores y se fijan como lo hacen las palabras en el texto. Con los conceptos de experiencia próxima el antropólogo puede acercarse al punto de vista del nativo, es decir, se consuma un diálogo entre el investigador y el sujeto estudiado para, precisamente, intercambiar puntos de vista. En realidad, aquí sí le interesa a Geertz y al mismo Merrill en sus estudios individuales sobre el concepto de la persona y del alma respectivamente, aquellas opiniones e intenciones que el actor emite sobre sus acciones y sobre el mundo que le rodea. Sin embargo, en el análisis de la pelea de gallos de Bali realizada por el mismo Geertz, los actores que dialogan con el antropólogo desaparecen a lo largo de la descripción para dar inicio a la lectura de los rituales por sí mismos y de acuerdo a sus relaciones internas con la sociedad. La propuesta es clara, se van estableciendo lazos entre los conceptos de experiencia próxima y los conceptos de experiencia lejana para legitimar las interpretaciones del antropólogo. Es decir, si bien al antropólogo le interesan los puntos de vista del nativo, también le atraen los análisis de los significados culturales de la sociedad que están objetivados en el *ethos* que comprenden los eventos sociales. De esta forma, la comprensión se logra gracias al sentido de los conceptos locales pero

también con la noción de objetivación de los significados que impregnan a las sociedades.

Los significados de las acciones mantienen la misma noción de inscripción (fijación) de sentido gracias a la dimensión social de las mismas acciones (Ricoeur, 2002:178:179). Sólo en el nivel social, los actos se inscriben para diferenciar su sentido en un tiempo determinado. La noción de *marca* o *sello* histórico (tradicción, costumbre, leyes) es fundamental para establecer las diferencias y las semejanzas entre este planteamiento hermenéutico y la propuesta del estructuralismo que, como veíamos, también prescinde de los sujetos para construir modelos explicativos. Efectivamente, la permanencia de estructuras o modelos a lo largo de la historia mantiene una relación con la noción de *huella* o *marca* que las acciones imprimen en un tiempo determinado. “La historia es la cuasicosas sobre la cual la acción deja una *huella*, pone su *marca* (ibidem:180). La objetivación de los eventos sociales es fundamental para la interpretación como comprensión pero al mismo tiempo para la interpretación explicativa que realiza el estructuralismo. Sin embargo, la noción de *huella* no representa el aspecto atemporal de la acción sino la permanencia del sentido como construcción social en el tiempo, es decir, es omnitemporal. Con el análisis estructural el sentido de los eventos sociales se suspende en el tiempo para explicar y dar a conocer, a partir de las relaciones lógicas del pensamiento, las leyes del espíritu humano.

Un ejemplo etnográfico sobre los mixes de San Juan Guichicovi en el istmo de Tehuantepec me ayudará para aclarar las dos formas de objetivación de los eventos sociales. Existe un término para definir el conjunto de prácticas ceremoniales entre los mixes de la zona baja que generalmente el antropólogo denomina en español “el o la costumbre”. Le llaman *kudujk* para remitirse a los actos que implantaron los antepasados cuando fundaron el pueblo de San Juan Guichicovi. Efectivamente, los *aptiek*, “antepasados” (lit ancianos padres), juegan un papel fundamental para la definición de esta costumbre.

De acuerdo con Edward Mann, los fundadores de Guichicovi provenían de un lugar conocido como *ahp nuka bahn* ("el cerro del *tata* rayo o trueno") ubicado en la zona mixe alta. Estos "primeros" mixes vivían agrupados en familias desperdigadas en la montaña y separadas unas de otras. Con la llegada de los misioneros dominicos, cada familia adoptó a un santo para adorarlo en su propia casa; de esta forma fue que San Juan Bautista empezó a ser el santo devocional de una familia mixe. Después de una gran tormenta que anegó a las montañas, estas familias decidieron buscar un nuevo lugar para vivir (1958:10). Así, las nueve personas (cinco hombres y cuatro mujeres) que conformaban la familia de San Juan Bautista salieron rumbo al istmo de Tehuantepec y fundaron lo que actualmente se conoce como San Juan Viejo; sin embargo, como su intención era construir un templo a San Juan Bautista, obedecían las señales que el santo les mandaba para elegir el terreno correctamente. Cuando la imagen se ponía liviana quería decir que el lugar no era idóneo para su morada. Por este motivo, los fundadores originarios (Gaspar, Melchor, Gabriel, Martín, Juan, María Ana, María Mona, María Teresa y María Rosario) dejaron San Juan Viejo y siguieron caminando hasta llegar frente a una gran ceiba (*pixkix*), donde actualmente se encuentra San Juan Guichicovi (que en zapoteco quiere decir "pueblo nuevo"). Fue ahí donde decidieron construir el templo para San Juan Bautista, pues la imagen del santo se volvió pesada.

Los especialistas de cada ritual ofrendan a ellos ya sea mezcal, tamales, pollos o sangre de guajolote para que no suceda ningún percance en las fiestas patronales o para hacer efectiva una curación. Además, cada alimento que se vaya a ingerir en una fiesta o en algún evento especial, debe ser primero ofrendado a los antepasados para evitar con ello algún empacho o malestar a la hora de comerlos. Así, durante las fiestas patronales el *ajxy tyeety* (lit. hermano padre) y la *tséé taj* (lit. hermana madre) realizan un conjunto de rezos y aspersiones de mezcal a la tierra denominada *nashwin* (lit. tierra ojo). Esta acción se denomina *pijp* y es considerada una acción de

respeto hacia los primeros pobladores. En el rezo estos especialistas encargados de establecer el ritmo y las secuencias de la fiesta mencionan que los antepasados fueron los que construyeron la iglesia, los que encontraron el lugar para la milpa, es decir, los que establecieron la forma de vida actual.

Pero *kudujk* no sólo significa lo que los antepasados legaron a los actuales mixes, también denota ley u obligación. De hecho las autoridades civiles se denominan casi de la misma forma, se les dice *kuduunk*, dando a entender que son ellos mismos los encargados de vigilar que se lleve a cabo la ley. De esta forma podemos comprobar la semejanza entre lo establecido por los antepasados y el ejercicio del poder, en tanto que los dos aspectos tienen su complementariedad por delegar la ley y vigilar que ésta se lleve a cabo. Por ello, si no se realiza el *píjp*, es decir, el ofrecimiento de mezcal y de tamal a los antepasados, pueden acaecer muertes y enfermedades tanto al mayordomo como a los invitados a la fiesta patronal. La palabra *kuduck* representa las reglas que regulan los comportamientos de los mixes en su vida ceremonial. No son reglas sobrepuestas a las acciones; son la "significación tal como se articula desde el interior de esas obras sedimentadas e instituidas" (Ricoeur, *ibidem*). La "costumbre" representa la fijación social de la acción de los individuos. Es el "archivo" en el cual ha quedado registrada la práctica de los hombres volviéndose una *institución* en "el sentido de que su significación ya no coincide con las intenciones de los actores" (*ibidem*), pero que hace referencia a los hombres originarios.

¿Qué diferencia existe entre esta noción de *institución* que permanece en el tiempo (o en todos los tiempos) y la noción de estructura semiinconsciente y atemporal que se caracteriza por estar detrás de los actos rituales de los indígenas? Como señala Ricoeur, "de esta objetividad deriva la posibilidad de explicar, que no proviene en modo alguno de un dominio ajeno al orden de los signos, el de los acontecimientos naturales, sino que sería propia de este tipo de objetividad" (*ibidem*:183). La posible conexión con la teoría

estructural explicativa y la teoría interpretativa comprensiva comienza con la búsqueda de estos términos locales que nos remiten a la objetivación colectiva de los significados. Mi investigación comienza con la búsqueda de las instituciones comunitarias que dan sentido a las prácticas rituales de los individuos. La costumbre entendida como un texto nos permite entender cómo las acciones son objetivadas por el tiempo, sin que los sujetos que realizan las acciones desaparezcan como los creadores y los regeneradores de las costumbres o instituciones que objetivan el significado en su dimensión social.

Queda entonces, que una forma de establecer un diálogo entre la perspectiva explicativa con la teoría interpretativa de la cultura centrada en la comprensión de las acciones, reside precisamente en el acercamiento a los conceptos de experiencia cercana que cargan una objetivación social del sentido en la historia. No soy el único que ha intentado pasar de la comprensión a la explicación. De hecho, varios autores han considerado llegar a soluciones al respecto, cuando se ha asumido que las dos lecturas pueden ser vistas como dos momentos de la misma interpretación, es decir, como dos aspectos complementarios del acercamiento hacia el significado de los eventos sociales. El concepto de habitus, utilizado extensamente por Bourdieu, apunta precisamente a resolver las antinomias entre el "estructuralismo sin sujeto y la filosofía del sujeto" y para hablar de estrategias constantes con sujetos concretos y necesidades prácticas en vez de métodos y reglas del pensamiento humano pero sin agentes particulares. El habitus está anclado al tiempo social (suspendido en el tiempo) pero es también una práctica consciente:

El habitus mantiene con el mundo social del que es producto una verdadera complicidad ontológica, principio de un conocimiento sin conciencia, de una intencionalidad sin intención y de un dominio práctico de las regularidades del mundo que permite adelantar el porvenir sin tener ni siquiera necesidad de presentarlo como tal (2000:23-24).

Del mismo modo, mientras que Geertz hablaba en *La interpretación de las culturas* de la imposibilidad de “escapar” al subjetivismo de la práctica interpretativa argumentando que era imposible llegar a las generalizaciones y explicaciones de los métodos científicos, en *Conocimiento Local* propone saltar de un lado a otro (de la comprensión a la explicación) para lograr una especie de equilibrio entre “el detalle local y lo más global de la estructura global”, es decir, recurre al mecanismo del círculo hermenéutico como estrategia para analizar el todo por las partes y las partes por el todo, sin considerar las dificultades que acarrea el mismo (1994:89).

Por su parte, Ricoeur propone un nuevo concepto de interpretación donde el análisis estructural y la hermenéutica serían concebidas como dos etapas distintas de una misma preocupación por el significado. Si el análisis estructural nos introduce al sentido del texto extrayendo su estructura, es decir, “sus relaciones internas de dependencia [...] interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto” (ibidem:144). Me parece que la idea de la fijación del sentido sigue siendo fundamental para transitar de la explicación general a la comprensión de las minucias locales y viceversa. Cuando se supera la idea de que el significado no es individual sino colectivo, existe la posibilidad de escapar al subjetivismo y al relativismo extremo (Alexander, 1995:235).

Si lo que le interesa el etnógrafo son los textos y no su creador, el significado es objetivado y suspendido para su interpretación. Se trata simplemente de priorizar en un caso, un elemento constitutivo del evento social para desprender sus relaciones internas y en otro una extensión al mundo al cual hace referencia.

Si tomamos como área de estudio el municipio de San Juan Guichicovi, el primer paso para analizar los rituales sería considerar este ámbito estructural regido por el tiempo y el espacio que, como mencionábamos, es fundamental para entender el concepto de “la costumbre” entre los mixes. El tiempo pasado es el que permite instaurar y legitimar los actos rituales de

los mixes. Entonces, ¿qué sentido tiene para los mixes el tiempo? Podríamos dilucidar si para los mixes el tiempo ritual (el tiempo fuera del tiempo) es distinto al tiempo de la cotidianidad. Las actividades rituales y agrícolas tienen un tiempo establecido por antiguos calendarios estructurados por trece meses de veinte días. Cada uno de los días, de acuerdo al animal o fenómeno natural al que está asociado, puede ser un “buen día” (para nacimientos, ofrendas y curaciones) o un “mal día” (periodos de guardar y de dar ofrendas para impedir que sucedan enfermedades o accidentes). Como señala Paul Ricoeur (2002: 246), los calendarios se caracterizan por marcar un “acontecimiento fundador”, es decir, un comienzo que indica el inicio en el tiempo de un acontecimiento o el “momento *axial* a partir del cual pueden fecharse todos los acontecimientos”. El calendario mixe es una guía que va indicando no sólo los días en los cuales es propicio realizar un tipo de ceremonia particular, sino que además es el medio por el cual es posible conocer el tona (*tso'ok*) de los recién nacidos.

Posteriormente, en la investigación retomáramos los términos locales que los mismos mixes utilizan para clasificar sus prácticas rituales. Si bien es cierto que podemos encontrar variaciones como Merrill las encontró entre los rarámuri con respecto al alma, también es cierto que en determinados ambientes públicos las variaciones son menores. La investigación empezaría de la siguiente manera:

- a) Me detendría en los términos sobre la concepción de los seres sobrenaturales y el mundo sagrado. La polivalencia de los nombres de estos númenes y demás fenómenos meteorológicos o naturales del mundo sagrado nos llevaría a una comprensión amplia de los rituales. Hasta el momento he encontrado los siguientes términos: *tsuuboj*, que puede traducirse como “espíritu maligno”; *wanyo'o*, que hace referencia a la transformación de un hombre en animal o fenómeno meteorológico; *tsoo'k*, que hace referencia al tona de la persona; el

término *winsēen* que literalmente quiere decir “ojo sol”, se menciona repetidamente en diversos rezos, así como el término *nashwin* que significa “tierra ojo”.

- b) La investigación abarcaría los diferentes términos utilizados para diferenciar el conjunto de prácticas rituales. Es interesante ver cómo ciertas palabras compuestas o aglutinantes llevan implícito el significado de la práctica ritual. En el caso de la palabra *amudēgēpy*., cuya raíz viene de la palabra *dēgēēk* que quiere decir “tres”. Cuando alguien sufre un accidente es necesario que el curandero realice tres “rituales” para evitar que vuelva a suceder. Por otro lado, es interesante ver que los propios mixes tienen, dentro de su lengua, palabras que tienen que ver con lo que los antropólogos denominan ritual. Una de ellas es *axkoo'tsp*, que hace referencia a la práctica de llevar y quemar en el cerro la comida y los utensilios realizados en un ritual; otra es *axno'p* que significa quemar las pertenencias del muerto; una más es *axkony* se refiere al acto de llevar a un enfermo fuera de su casa para que el curandero pueda “levantarla”; también *jojp je'p* se utiliza para sahumar a un enfermo o a una casa; y por último, para pedir perdón a la divinidad se le dice *nuxttaakp* y *kojxtēnaaby* para hacerlo de rodillas.

Los mixes de Oaxaca han sido, para varios antropólogos y viajeros, un grupo étnico que ha sabido conservar su cultura y sus propias tradiciones relativamente intactas desde que los zapotecos primeros y los españoles después, llegaron a conquistarlos. Los mixes han sido definidos como una etnia inculturada que ha sabido guiarse por su propio saber ancestral hasta los tiempos actuales. Este saber que se expresa en su forma de vida, en su manera de actuar, en su vida ceremonial, en sus rituales, etc. Sin llegar al extremo de considerar que su cultura ha estado inmaculada, me parece que

los mixes representan un grupo étnico interesante por todos los conceptos que utilizan para comprender el mundo que les rodea.

Frank Lipp ha sido uno de los primeros antropólogos que ha realizado un estudio sistemático sobre las creencias religiosas y el comportamiento ritual entre los mixes de la zona alta. Lipp considera que las herramientas teóricas que utiliza el investigador, como parte de sus recursos discursivos, determinan en gran medida la observación de los elementos de una cultura. De esta forma, el etnógrafo que intenta comprender el comportamiento de los individuos estudiados privilegia ciertos aspectos de la cultura dejando de lado otros elementos considerados por el mismo etnógrafo de poca importancia y no significativos (Lipp, 1991:XIX). El trabajo de Lipp está dentro de la perspectiva interpretativa, privilegiando el acercamiento profundo por parte del etnógrafo con los sujetos estudiados para comprender el pensamiento y el significado de las experiencias humanas. Retoma además los términos que los mixes utilizan para designar sus rituales y el mundo sobrenatural. Es un trabajo realmente bien logrado y completo, que intenta descifrar el significado de las prácticas rituales de mixes. Sin embargo, su estudio no hace ninguna referencia a concepciones sobre el tiempo, el espacio y la persona, y en varias ocasiones sólo hace una lista de términos para almacenarlos en vez de llegar a comprender el *ethos* de las comunidades mixes donde se emplean dichos términos. En un mismo sentido, en la tesis de licenciatura de Gustavo Torres Cisneros, hay una clara intención de interpretar los rituales de la fiesta del 3 de mayo en una comunidad mixe, a partir de los términos y los mitos locales. Sin embargo, a diferencia del trabajo de Lipp, el autor intenta correlacionar los significados del ritual entre los mixes con los modelos mesoamericanos (1994:232).

Existen otros trabajos sobre los mixes pero sin profundizar en el aspecto del ritual. Guido Münch, por ejemplo, en su libro *Historia y cultura de los mixes* (1996) donde hace un recorrido histórico desde la época prehispánica hasta la actual, se ocupa de algunos temas concernientes al ritual, como la

concepción de los mixes de los antepasados, del inframundo, del paraíso, del rayo, la promesa, de la fiesta, etc. Sin embargo, Münch no retoma, salvo en algunos casos aislados, los términos en lengua mixe para, desde ahí, iniciar un análisis interpretativo. Desde mi punto de vista sería fundamental que todas las aseveraciones que lanza Münch como “la cosmovisión de los mixes es una unidad diferenciada”, o que las “potencias espirituales están más allá de la comprensión humana”, deberían estar sustentadas en conceptos provenientes de la lengua mixe.

Etzuko Kuroda es una de las antropólogas que más ha incursionado en el estudio sobre los sistemas de cargos y los rituales. En *Bajo el Zempoaltépetl: La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales* realiza una etnografía detallada de dos comunidades mixes de la zona alta, “para documentar los procesos de cambio que allí están ocurriendo” (1993:23). En este trabajo se aprecian más los detalles etnográficos que la interpretación sistemática por parte de la antropóloga, al menos en lo que concierne a los rituales. De esta forma, en el capítulo 7, Kuroda hace una descripción de todas las fiestas religiosas, de los rituales de las autoridades y de las fiestas nacionales con un estilo propio de las anotaciones del diario de campo. Efectivamente, la autora va narrando todas las contingencias que suceden en cada uno de los días festivos, como la hora en la que los músicos se desplazan de un lugar a otro, o la hora en la que inician las procesiones con las autoridades municipales. De hecho reproduce algunos diálogos de las mismas autoridades sobre lo que piensan de sus propias tradiciones: “Padre, vamos a recuperar las viejas tradiciones. Esta fiesta ha sido olvidada. Vamos a celebrarla bellamente” (ibidem: 217). A pesar de este acercamiento a los detalles, pocas veces salen a relucir los términos en lengua mixe sobre los rituales.

La lengua mixe (*ayuuc*) es, gramaticalmente, muy compleja. Muchas palabras se forman como metáforas compuestas por los significados que los mismos fonemas presentan individualmente. La misma palabra *ayuuc jā, äy*,

tiene diversos significados por el sentido que tiene el fonema *a* (boca, lengua, verbo, etc.) y el sentido que tiene *yuuc* (montaña, selva, florido).

La importancia que le otorgo en este trabajo al estudio de la lengua en San Juan Guichicovi también se debe al alto porcentaje de hablantes de esta lengua. Si consideramos que para 1990 San Juan Guichicovi tenía 5480 eran monolingües de una población 26,199, quiere decir que para el 20.9% de la población el mixe es su principal medio de comunicación. Por otro lado, de 1950 al 2000, la población hablante del idioma *ayuuk* ha crecido más del doble. Estamos hablando de cerca de 15, 000 personas que se comunican en lengua mixe de un total de 25, 000 personas, por lo que resulta de suma importancia adentrarse en las formas gramaticales que utilizan en su vida ceremonial.

Con respecto a los estudios realizados específicamente en San Juan Guichicovi, tenemos a los de Laureano Reyes (1984) y Paloma Escalante (1986), que se caracterizan por hacer descripciones generales sobre la medicina tradicional y la religión tradicional. Se trata de trabajos monográficos que retoman algunos términos mixes aunque sin llegar a profundizar en sus significados. Otros trabajos como el de Michael Heinrich sobre etnobotánica, me parecen más serios y más "profundos". El autor analiza varias plantas de la zona, rescatando los términos y el significado que les dan los mismos mixes. Este análisis de los términos le permite comprender las diferentes percepciones de los mixes para la clasificación de las plantas. El autor concluye que son la fragancia y el sabor los parámetros que siguen los mixes para nombrar y clasificar las plantas y no el color y la forma como podríamos suponer (1991:64).

Con respecto al estudio de la lengua, los trabajos son más abundantes. En general los estudios han sido elaborados por el ILV desde mediados del siglo XX. Aquellos trabajos analíticos sobre la gramática mixe me serán de gran ayuda para comprender la estructura de la lengua. Es el caso del trabajo de

Chapman Crawford de los fonemas de Totontepec donde realiza un estudio emic de la estructura de la lengua mixe (1963).

En México sería una propuesta novedosa no sólo adentrarse al análisis de los conceptos mixes relacionados con los rituales, sino también su interpretación como texto suspendido de toda relación exterior. Si es posible entender la cultura de los mixes como un texto, entonces debemos considerar todas las partes y los términos que lo componen. El análisis del todo sin incluir las partes es otro tiempo del análisis. “Los todos –los *temas* significativos, los *sistemas* simbólicos comunes- cobran su forma, tanto para el actor como para el analista, sólo como resultado del pensamiento generador. Para el observador, estos “todos” se deben construir a partir de una reserva interpretativa de temas previamente sensatos, a partir de su propia experiencia intuitiva de cómo “encajan” las cosas en la vida cultural.” (Alexander, 1995:238). Hablar del todo como sistema independiente de significado nos permitiría comparar varios sistemas a través de sus elementos constitutivos. Pero también, hablar del todo supone “ubicar” y contextualizar las acciones de los individuos. Si una acción que requiere que varios individuos se acuesten en la iglesia antes de las fiestas patronales puede parecer a simple vista extraño, con el trasfondo que nos permite el contexto o la totalidad es posible interpretar y comprender que dicha acción es un ritual realizado por los mayordomos para evitar los accidentes y las catástrofes naturales en el tiempo que dura la fiesta. Se entiende como el círculo hermenéutico va de las partes al todo y el del todo a las partes.

Sin duda alguna, los mixes han sido uno de los grupos étnicos más estudiados. Representa un reto iniciar un nuevo estudio sobre el ritual. Sin embargo, creo que ha quedado clara la propuesta de seguir meticulosamente el significado de los términos de la lengua mixe para, posteriormente, interpretar el conjunto de rituales como textos cuyo sentido es posible suspender y fijar. Por otro lado, si consideramos que la etnografía es una actividad esencialmente interpretativa, “mediando entre dos mundos a

través de un tercero”, puesto que el intérprete siempre estará entre dos partes contrarias (Agar, *ibidem*).

Toda esta discusión empezó con el problema de la estructura y del acontecimiento. La etnografía no sólo se encarga de facilitar modelos comparando estructuras aisladas de su práctica, sino que le interesa comprender el lenguaje en su totalidad, lo que está expresado “más allá de sí mismo”, lo que queda implícito en el sentido expresado. Más que interpretar las acciones como actos instrumentales, lo que nos permite hacer la etnografía es comprender la parte subjetiva y creativa de los individuos, a partir de su experiencia.

El traductor debe trasladar el sentido de una representación para llegar a comprender. Pero efectivamente debe existir un extrañamiento para poder interpretar o traducir. Cuando no hay extrañamiento, es decir, cuando se produce un diálogo no es necesario el traductor o el intérprete, simplemente se usa y se domina de manera vital el lenguaje. El reto del etnógrafo es precisamente lograr traducir un lenguaje que al principio le era extraño. La dificultad de la práctica interpretativa radica precisamente en este desciframiento de lo que intenta decir el otro a pesar de formar parte de una cultura distinta.

BIBLIOGRAFÍA

- Agar, Michael, "Hacia un lenguaje etnográfico", *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Reynoso, Carlos, Gedisa, Barcelona, 1996.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, "El indio y la reinterpretación de la cultura", *Antología de Moisés Sáenz*, ediciones Oasis, México, 1970.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Introducción", *El problema del indio*, Alfonso Caso, Siglo XXI, México, 1973.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, Obra antropológica IX, Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz/FCE, México, 1991.
- Alexander C., Jeffrey, *Las teorías sociológicas desde la segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza editorial, Madrid, 1999.
- Brice Heath, Shirley, *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*, INI, México, 1977.
- Broda Johanna y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CNCA-FCE, México D.F., 2001.
- Broda, Johanna, "Presentación" en Broda Johanna, Stanislaw Iwaniszawski y Lucrecia Maupomé, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México, 1991.
- Cancian, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zincacantan*, INI, México, 1976.
- Carrasco, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, Serie Sepsetentas n.298, SEP, México, 1976.
- Caso, Alfonso, *La comunidad indígena*, Serie Sepsetentas, n. 8, Sep, México, 1971.
- Chapman Crawford, John, *Totontepec mixe fphonotagmemics*, Summer Institute of Linguistic of the University of Oklahoma, México, 1963.
- Clifford, James, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1995.

- De la Peña, Guillermo, "Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana", Rutsch, Mechthild (compiladora), *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, Universidad Iberoamericana, Instituto Nacional Indigenista, Plaza y Valdés, México, 1996.
- Díaz, Rodrigo, *Archipiélagos de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 1998.
- Díaz-Bolio, José, *La serpiente emplumada eje de culturas*, Registro de Cultura Yucateca, Mérida Yucatán, 1964.
- Escalante, Paloma, *Religión, religiosidad, praxis pastoral. Su desarrollo en un comunidad indígena del grupo mixe*, Tesis de licenciatura de la UAM-Iztapalapa, México, 1986.
- Florescano, Enrique, "La visión del cosmos de los indígenas actuales", *Desacatos, Revista de Antropología Social*, CIESAS -SEP-CONACYT, México, invierno 2000.
- Foster, M., George, *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1985.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.
- Galiener, Jacques, "Una mirada detrás del telón", en Broda Johanna y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CNCA-FCE, México D.F., 2001.
- Gamio, Manuel, *Forjando patria*, Porrúa, México, 1992.
- Geertz, Clifford, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión de un mundo tzotzil*. F.C.E., México D.F., 1996.
- Hacking, Ian, "Lenguaje, Truth and Reason", en Hollín, Martin y Steven Lukes (eds), *Rationality and Relativism*, The Mit Press, Cambridge, Massachussets, 1982.
- Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI editores, México, 1994.
- Harris, Marvin, *Patterns of race in the Americas*, Columbia University, Walker and Company, Nueva York, 1964.

- Heinrich, M, H, Rimpler, y N. Antonio Barrera, "Indigenous phytotherapy of gastrointestinal disorders in a lowland Mixe community (Oaxaca, México): Ethnopharmacologic evaluation", en *Journal of ethnopharmacology*, 36, Elsevier Scientific Publishers Ireland Ltd. Ireland, 1992.
- Hersjovits, J. Melville, *El hombre y sus obras*, F.C.E., México D.F., 1992.
- Jung, Carl Gustav, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- Kuper, Adam, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Kuroda, Etsuko, *Bajo el Zempoaltépetl: La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*, Ciesas/Instituto Oaxaqueño de las culturas, Oaxaca, 1993.
- Lévi- Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Siglo XXI, México, 1995.
- Lévi-Strauss, Claude, *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, Siglo XXI, México, 2000.
- Lipp, Frank J., *The mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing*, University of Texas Press, Austin, 1991.
- Llobera, Josep, *La identidad de la antropología*, Anagrama, Barcelona, 1999.
- Lombardo Toledano, Vicente, *El problema del indio*, Siglo XXI, México, 1973.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, F.C.E., México D.F., 1995.
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán*. Publicaciones Herrerías, México, 1945.
- Mann, Charles Edward, *The ethnography of the lowland mixe*, (Tesis de maestría), México D.F., 1958.
- Medina, Andrés, "La cosmovisión mesoamericana", en Broda Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CNCA-FCE, México D.F., 2001.
- Medina, Andrés, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México D.F., 2000.
- Merrill, William L., *Almas rarámuris*, INI, México, 1992.
- Millán, Saúl, "Historia de un desencuentro. Etnografía y antropología en México", Artis Gloria, *La voz del otro. Panorama de la etnografía en México*, (en prensa).
- Montemayor, Carlos, "He venido a contradecir", *Desacatos, Revista de Antropología Social*, CIESAS -SEP-CONACYT, México, invierno 2000.

- Münch Galindo, Guido, *Historia y cultura de los mixes*, UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, México D.F., 1996.
- Oliveira, Mercedes, Arturo Warman, margarita Nolasco, Enrique Valencia, Guillermo Bonfil, *De eso que llaman antropología mexicana*, Comité de publicaciones de los alumnos de la ENAH, México D.F., 1970.
- Parsons, Talcott, *El sistema social*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Pozas, Ricardo, *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*, F.C.E., México, 1993.
- Quijano, Aníbal, *Introducción a Mariátegui*. Era, Serie Popular, México, 1982.
- Rappaport, Roy, A, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid, 2001.
- Reyes Gómez, Laureano, *La medicina tradicional contemporánea en el grupo mixe, del municipio de San Juan Guichicovi, Oax.* Tesis de licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F., 1984.
- Reynoso, Carlos, *Corrientes en antropología contemporánea*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1998.
- Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México D.F., 1999.
- Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 2001.
- Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, F.C.E., México, 2002.
- Rosaldo, Renato, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, México D. F., 1991.
- Sáenz, Moisés, *Antología de Moisés Sáenz*, ediciones Oasis, México, 1970.
- Schneider, David, *A critique of study of kinship*, University of Michigan Press, E.U.,
- Séjorné, Laurette, *El universo de Quetzalcoatl*, FCE, 1998.
- Séjorné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, F.C.E./ S.E.P. México, 1984.
- Smith R., Waldemar, *El sistema de fiestas y el cambio económico*, F.E.C., México, 1981.
- Soustelle, Jack, *El universo de los aztecas*, F.C.E., México, 1982.
- Sperber, Dan, "Apparently irrational beliefs", en Hollín, Martin y Steven Lukes (eds), *Rationality and Relativism*, The Mit Press, Cambridge, Massachussets, 1982.

- Sperber, Dan, "Etnografía interpretativa y antropología teórica", *Alteridades*, 1, UAM, 1991.
- Stavenhagen, Rodolfo, "Capitalismo y campesinado en México", en Stavenhagen Rodolfo, *et al.*, *Capitalismo y Campesinado en México. Estudios de la realidad campesina*, Centro de investigaciones Superiores/INAH, México, 1976.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México, 1976.
- Torres Cisneros, Gustavo Adolfo, *El significado ritual de la fiesta del 3 de mayo en Santa María Alotepec, Mixe*, Tesis de licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F., 1994.
- Villa Rojas, Alfonso, *Etnografía tzetzal de Chiapas, modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el Fomento de la Investigación y Difusión de la cultura, México, 1990.
- Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de los dioses. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. INI, México, 1976.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ciesas-SEP, México D.F., 1987.
- Vogt, Z. Evon, *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*, Sepsetentas, México, 1973.
- Vogt, Z. Evon, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, F:C.E., México, 1993.
- Zantwijk, van R.A.M., *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, INI, México, 1974.