

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE HISTORIA

EL CONCEPTO DE MESOAMÉRICA EN EL ESTUDIO
DE PROCESOS HISTÓRICOS: EL DEBATE ENTRE
UNIDAD Y DIVERSIDAD

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN HISTORIA PRESENTA: CARLOS
DANIEL ALTBACH PÉREZ

ASESORA: DRA. BERENICE ALCÁNTARA ROJAS

CIUDAD UNIVERSITARIA

ABRIL DE 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A Alba Ileri Pérez Ruiz, mi más grande y sincero agradecimiento, por el apoyo y cariño que me ha brindado a lo largo de mi vida; a Aurora Ruíz Germán, mi abuela, con profunda admiración.

A Berenice Alcántara, asesora de este trabajo; a Alfredo López Austin, gran maestro pero mejor persona, quien siempre se mostró dispuesto, cabe decir que con una profunda paciencia, a apoyarme con dudas, boberías y necesidades durante la elaboración de esta tesis; a Saúl Millán, que fue un apoyo constante, brindándome ideas y lecturas que me fueron guiando en el extraño campo de la antropología simbólica; la atención siempre cordial y generosa de Lorenzo Ochoa fue muy importante, su lamentable deceso deja un vacío muy doloroso. A Hugo García, amigo y lector de esta tesis; a Roberto Martínez, también lector de esta tesis, por su atención y siempre atinadas sugerencias. Asimismo extendo mis agradecimientos a Andrés Medina, Federico Navarrete e Ignacio Sosa. A Maya Lorena Pérez Ruíz, que no sólo me ayudó a ordenar mis ideas y la metodología, sino que también estuvo siempre presente en los momentos más caóticos de este proceso.

Asimismo extendo mis agradecimientos a Arturo Argueta, de quién he aprendido más de lo que él cree; a Andrés Lira por su confianza y apoyo, pues como becario permitió que me dedicara de tiempo completo a la elaboración de la tesis; a Javier Rico, coordinador del colegio de historia, con quien tuve también el privilegio de tomar clases, por su atención.

A Galileo Alcántara, Abril Collado, Marco Espejo, Aleida García, Abraham González, Geraldine Granados, Alan Llanos, Isabel Martínez, Omar Mendoza, Tania Ocampo, Aline Padilla, Uriel Palma, Rafael Romero, Federico Tello, Úrsula Torres, Alejandro Vega y Mayo Vega.

EL CONCEPTO DE MESOAMÉRICA EN EL ESTUDIO DE PROCESOS HISTÓRICOS: ENTRE LA UNIDAD Y DIVERSIDAD

Índice

	Pág.
INTRODUCCIÓN	4
Planteamiento del problema	5
Justificación	10
Objetivos	12
Hipótesis	13
Metodología	13
Procedimientos	15
Estructura de la tesis	16
Capítulo I.	
MESOAMÉRICA. ¿CONCEPTO POLÍTICO O ACADÉMICO?	17
1. Paul Kirchhoff	17
2. Mesoamérica en la ideología nacionalista y en la academia mexicana	19
3. Arqueología de Mesoamérica: el difusionismo y el culturalismo	20
4. La unidad cultural como base de aceptación del concepto de Mesoamérica	23
5. El concepto de “Mesoamérica”	27
6. Elaboración teórica al interior del paradigma mesoamericano.	
Aportes a la profundidad histórica del concepto de Mesoamérica	31
7. Aportaciones a la dinámica cultural en Mesoamérica	35
8. Conclusiones	40
Capítulo II.	
LA ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA FRENTE AL CONCEPTO DE MESOAMÉRICA	41
1. La antropología y Mesoamérica: la cosmovisión y el sincretismo	42
2. Mesoamérica y la etnografía	45
2.1 La revalorización de una tradición milenaria	48

3. La historia y la cultura	50
3.1 Revolución historiográfica: el historicismo, la historiografía de Tradición indígena y las etnografías históricas	51
3.2 La historicidad en el mito	57
4. El marxismo, la “larga duración” y el “modelo de cosmovisión Mesoamericana”	58
4.1 El marxismo	58
4.2 La larga duración	62
4.3 El “modelo general de cosmovisión mesoamericana” la proyección de analogías para ayudar a comprender el presente etnográfico	64
5. Conclusiones	73
Capítulo III.	
EL PARTICULARISMO ETNOGRÁFICO FRENTE AL CONCEPTO DE MESOAMÉRICA	75
1. La crisis antropológica frente a la otredad y el colonialismo	75
2. La etnografía en México: alternativa al paradigma mesoamericanista	83
3. La perspectiva simbólica en Mesoamérica	85
4. Conclusiones	95
Capítulo IV.	
EL DEBATE SOBRE MESOAMÉRICA	97
1. Mesoamérica; la unidad y la diversidad	98
1.1. Implicaciones teórico-ideológicas	100
1.2. Propuestas y conceptos puestos a debate	110
2. Conclusiones	120
CONSIDERACIONES FINALES	121
BIBLIOGRAFÍA	126

Introducción

El 20 de abril del 2007, en el marco del “Taller Signos de Mesoamérica” del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, tuvo lugar una discusión en torno al concepto de “Mesoamérica” en la que participaron Alfredo López Austin, Saúl Millán, Johannes Neurath y Leopoldo Trejo.

El eje de esta polémica fue: a) debatir la pertinencia de emplear el concepto de Mesoamérica, específicamente en su aspecto etnográfico, y b) analizar sus posibilidades analíticas para estudiar realidades diversas. En esta discusión, aparecieron conceptos tales como el “antimesoamericanismo metodológico” y el “canon prehispánico”, desde los cuales se reclamó, a partir de una vertiente de la antropología simbólica, que la noción de Mesoamérica tiene un contenido ideológico que ha subordinado las posibilidades interpretativas de la etnografía a los intereses de una historia y de una arqueología nacionalistas. Este modelo, explican sus críticos, reduce la diversidad cultural a sus propios límites heurísticos e ideológicos, lo que invariablemente presenta la imagen de una cultura unitaria y estática de la que, se supone, participan todos los pueblos indígenas.

Los destinatarios de esas críticas defendieron a su vez la validez del concepto, bajo el argumento de que su uso ideológico y político, que efectivamente se asocia a la formación del Estado nación, no lo invalida ni como herramienta analítica, ni como realidad histórica. Además estos reivindicaron el valor de la ciencia histórica, como una disciplina capaz de aportar un enfoque holístico para el estudio de la cultura, y refrendaron su vigencia heurística, al complementarlo con modelos y propuestas como la “larga duración”, el “núcleo duro”, los “campos científicos mesoamericanos”.

Las ponencias que conformaron dicha discusión fueron publicadas en el Boletín interno del INAH *Diario de Campo* número 92, en mayo-junio del 2007, sin embargo, el interés que despertó tanto entre los asistentes al foro como entre los lectores de la publicación, propició que el debate se extendiera y que participaran otros autores.¹ Igualmente, se abrieron espacios de discusión sobre Mesoamérica tanto en el Simposio “Román Piña Chan” de la XIX Feria del libro de Antropología e Historia de 2008, como en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, en el Coloquio “Senderos de la Antropología”, del mismo año.

¹ *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, INAH, números 92, 93, 94, 96 y 97; *Contrapunto*, no. 11, vol. 4 año 4, Gobierno del Estado de Veracruz, mayo-agosto de 2009.

El nodo de la discusión se desplazó entonces, de las críticas al uso ideológico y político del concepto de Mesoamérica a otros ámbitos, como sus límites geográfico-temporales, el análisis de su eficacia en el contexto actual en torno a la diada unidad/diversidad, y la discusión sobre la primacía de la etnografía o de la historia. Sin embargo, el carácter polarizado del debate, aunado a la recurrente vaguedad con la que se lanzaron y defendieron conceptos, términos y posturas, más el carácter breve de las ponencias y artículos, terminaron por empantanarlo, propiciando en muchos casos un diálogo de sordos, en el que los polemistas con frecuencia se cerraron a escuchar y valorar los argumentos puestos a debate, defendiendo sus propios puntos de vista.²

Conocer a profundidad el debate sobre la pertinencia analítica del concepto de Mesoamérica, y analizar las diversas posiciones para buscar los puntos centrales de las discrepancias, pero también los posibles puntos de contacto, se volvió un reto para mí, estudiante de historia, y por ello decidí orientar mi tesis de licenciatura hacia ese debate. Considero que este análisis es útil tanto a la historia como a la etnografía, ya que estoy convencido, como lo demostraré en este trabajo, de que a pesar de la pasión en el debate -y de las divergencias que parecen irreconciliables entre los defensores de la unidad *versus* los defensores de la diversidad-, existen valiosos puntos de convergencia que harán posible un mejor diálogo interdisciplinario, y un mejor uso, o, en su caso, una mejor crítica del concepto de Mesoamérica.

1. Planteamiento del problema

El concepto de “Mesoamérica” fue propuesto en 1943 por el etnólogo alemán Paul Kirchhoff. Éste fue definido fundamentalmente a partir de la cultura material, lo cual le permitió a la arqueología, a falta de información documental y etnográfica, establecer mediante la estratigrafía y el análisis de la distribución material, las áreas geográficas y los horizontes cronológicos, al inferir que “Mesoamérica” se había originado en el “horizonte arcaico” acaecido hacia el año 2000 aC, cuando los habitantes del territorio domesticaron el maíz, produciendo las transformaciones tecnológicas e ideológicas inherentes a los procesos de sedentarización; sucediendo una cultura y una historia

² Esta cerrazón no puede extenderse de igual modo a todos los participantes; algunos autores, buscaron ubicar los puntos centrales a debatir. Sin embargo un aspecto recurrente del debate fue el de retomar viejas críticas y definiciones inexactas, que terminaron muchas veces por reproducir viejos prejuicios y hacer caricaturas y simplificaciones de los argumentos contrarios, como se verá a lo largo de la tesis.

común, que en los horizontes posteriores fue adquiriendo matices y desarrollos particulares.

Kirchhoff aclaró que su propuesta de Mesoamérica,³ era un primer acercamiento, y por ende, sus reflexiones teóricas requerían de mayor profundización, del mismo modo que era necesario darle profundidad histórica. Ello no sucedió así, y sus propuestas no sólo fueron retomadas acríticamente por sus seguidores académicos, sino que, además, dado el momento histórico y político que se vivía entonces, fue fácil que la idea de que existía una Mesoamérica que precedía a la nación mexicana, fuese incorporada al imaginario nacional con un sentido político orientado a consolidar el proyecto nacional. La fascinación por las “altas culturas” propició que se construyera una imagen idílica del pasado prehispánico asociado a la idealización de la población indígena. Mesoamérica funcionó muchas veces como un pilar ideológico que contenía la complejidad étnica y cultural, siendo a la vez usado al servicio del proyecto político del México moderno, pero también para ciertos estudios antropológicos e históricos.

Ahora bien, si bien es cierto que el concepto de Mesoamérica en general careció de críticas y actualizaciones sistemáticas, ello no sucedió entre todos los autores, pues hubieron algunos que lo retomaron críticamente y emprendieron una serie de afinaciones, que permitieron que no sólo fuese útil en el tiempo-espacio en el que existía mayor información documental: el centro de México en el siglo XVI.

En el proceso de desarrollo del concepto de Mesoamérica, por ejemplo, el propio Kirchhoff en 1954 propuso una definición de cultura más dinámica, vista como el resultado de procesos históricos;⁴ Olivé Negrete en 1958, por su parte, señaló que la delimitación de los “horizontes culturales”, a partir de la pura evidencia material, inhibía tanto la complejidad social como la particularidad cultural;⁵ o la contribución de Jaime Litvak en 1975 que dio al concepto un sentido dinámico, pues a partir de la noción de “redes de intercambio” pudo trascender el carácter estático y homogéneo del concepto.⁶

Esta revaloración sobre el sentido dinámico de la cultura mesoamericana permitió que ésta dejara de entenderse sólo a partir de una lista de rasgos, pues se planteó que la cultura se expresaba entonces en las creaciones, los procesos, las influencias y las adopciones acaecidas a lo largo de la milenaria interacción cultural. Esta definición

³ Paul Kirchhoff, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”.

⁴ Paul Kirchhoff, “Gatherers and Farmers in the Great Southwest”.

⁵ Julio César Olivé, *Estructura y dinámica de Mesoamérica*, p. 67.

⁶ Jaime Litvak, “En torno al problema de la definición de Mesoamérica”, p. 183.

procesual de la cultura mesoamericana se alejó del difusionismo evolucionista, al ser la cultura mesoamericana una producción histórica, cambiante y relacional.

Este avance propició una articulación trascendental, que obligó a que la historia volteara hacia la antropología y advirtiera la multiplicidad de formas con las que las culturas conciben su pasado y sus relaciones interétnicas; mientras que esta última acudió a la historia cuando comprendió que a toda situación cultural, le precede un proceso histórico que la explica.

Las reflexiones en torno a la unidad y a la diversidad, las continuidades, los cambios y las situaciones sincréticas de las culturas indígenas contemporáneas fueron objeto de reflexión en *Heritage of Conquest*,⁷ donde se compararon diversas etnografías y se elaboró una tabla que daba razón del grado de aculturación en el que las distintas comunidades indígenas se encontraban. Esta publicación vinculó por primera vez de manera explícita la noción de Mesoamérica al campo etnográfico, de modo que las instituciones, creencias, costumbres y rasgos culturales comunes, pudiesen compararse, y mediante analogías, establecer continuidades y correspondencias con aquellas manifestaciones culturales de los pueblos mesoamericanos. Esta concepción propició que proliferaran diversas teorías sobre el cambio cultural, sin embargo, al partir de una explicación general, muchas veces propició que las particularidades culturales fuesen vistas como meras variaciones de un principio mesoamericano general, generándose así, una de las principales críticas actuales al concepto de Mesoamérica.

En el paradigma mesoamericanista las actividades productivas jugaron un papel preponderante, pues se consideró que, si bien la conquista y la “conquista espiritual” habían trastocado el desarrollo histórico común de estos pueblos, muchos de sus fundamentos religiosos pudieron sobrevivir y transmitirse en el ámbito privado y en las actividades cotidianas de las comunidades campesinas, de modo que los cerros, los montes, las cuevas, los ciclos pluviales, entre muchos otros aspectos relacionados a la vida productiva, fuesen los depositarios de la cultura y la tradición mesoamericana.⁸

Un elemento importante en la convergencia entre antropología e historia, que le ha dado dinamismo a la concepción de Mesoamérica, es la noción de la “larga duración” propuesta por Fernand Braudel.⁹ Ésta ha permitido, mediante un ejercicio

⁷ Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*.

⁸ Pedro Carrasco, “The Civil-religious Hierarchy in Mesoamerican Communities”; Alfredo López Austin, *Hombre-dios*; Johanna Broda “La fiesta de la Santa Cruz”; Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*.

⁹ Fernand Braudel, “La historia y las ciencias sociales”.

comparativo, sincrónico y diacrónico, estudiar las continuidades culturales, los procesos de adaptación, innovación y sustitución al interior de esta tradición milenaria. Ello ha sido posible, no sólo porque se considera que las comunidades estudiadas comparten una matriz cultural, sino porque éstas tuvieron, además, una historia colonial relativamente común -sea colonial, capitalista estatal e incluso internacional-; de ese modo se señala que sus fundamentos culturales y religiosos se refugiaron y transmitieron en ámbitos específicos, como las ideas sobre el cuerpo, el trabajo, los ciclos de cultivo, la medicina, los cuales se expresan en creencias, fiestas, mitos, ritos e instituciones políticas de las comunidades indígenas. En suma, esta propuesta parte del principio de que, sólo mediante un enfoque holístico, global y comparativo, que privilegie una perspectiva general sobre la particular, es posible estudiar la cultura.

Pese a los avances en la aplicación del concepto de Mesoamérica, en parte por la eficacia de esta propuesta, pero también por la propensión ideológica de un país que debía resolver lo que llamaba el “problema indígena”, es cierto que muchas veces se exageró el enfoque unitario de la cultura y se proyectaron instituciones mesoamericanas prehispánicas al presente, muchas veces sin un sustento histórico pertinente, bajo el supuesto de que las instituciones políticas y religiosas mesoamericanas se proyectaban en las culturas indígenas contemporáneas, lo cual terminó por imponer una imagen estática de los pueblos campesinos. En el ámbito político ello sirvió para suponer, que los indígenas eran anacrónicos y un lastre para el México moderno, pero también para sostener que éstos eran testimonio de la resistencia al etnocidio provocado por el Estado nacional y el impulso de la modernidad.

Como respuesta y crítica al uso indiscriminado del concepto de Mesoamérica, surgen desde la antropología estudiosos que reivindican la necesidad de realizar estudios etnográficos a profundidad, alejándose de las explicaciones fáciles sustentadas en la idea de la unidad mesoamericana. Este enfoque, amparado en el particularismo cultural, y en un método centrado en el trabajo de campo, constituye el eje de las críticas al paradigma mesoamericanista, desde el cual muchas veces ha emprendido analogías apresuradas.

En términos generales, la propuesta particularista emana del relativismo cultural de Franz Boas, y halla su máxima expresión en la llamada “descripción densa” de Clifford Geertz y en la antropología posmoderna. Para esta propuesta, la cultura es, en primera instancia, un sistema de símbolos cuyos significados son compartidos por una sociedad, en este sentido, la vía idónea para acceder a un pensamiento distinto al

occidental es acudiendo a las propias expresiones y categorías de los indígenas, entonces, la labor del etnógrafo consiste en adentrarse en la vida cotidiana, y a partir de un examen lingüístico, interpretar la cultura enfatizando lo relativo al sentido que le otorgan los usuarios de los símbolos, describiendo así, tanto un sistema como una cultura singular.¹⁰

Esta propuesta sugiere que el “racionalismo ilustrado”,¹¹ compañero de los procesos de expansión colonial, trasladó su teleología religiosa y fanática a nociones tales como el progreso, mediante un discurso histórico que validaba la propia tradición imperialista en que se erigían las naciones modernas, mientras la antropología buscó comprender a la otredad en función de sus intereses de dominación. Ambas ciencias, dedicadas al estudio de la “otredad”, según esta perspectiva, construyeron “hechos” que desde sus propios prejuicios, categorías y aspiraciones ideológicas, fueron empleados para valorar a los distintos pueblos; dicotomías tales como salvaje-civilizado, moderno-primitivo, naturaleza-cultura, son algunas de las fórmulas que usó este pensamiento, para, invariablemente, asumir su superioridad y justificar su hegemonía.

En su crítica al empleo político de la noción de Mesoamérica, los etnógrafos partidarios del particularismo, resaltan permanentemente el hecho de que tanto la historia como la antropología sirvieron a las potencias coloniales para legitimar la dominación, y que en el caso de México, estas disciplinas ayudaron a instaurar el régimen ideológico que, al triunfo de la Revolución mexicana, se impuso a millones de indígenas y campesinos excluidos del proyecto de nación triunfante. Uno de los recursos empleados fue que los “forjadores de la patria” se apoyaran en el pasado prehispánico para establecer correspondencias profundamente ideologizadas entre las culturas prehispánicas y los indígenas contemporáneos, llenando así un vacío en el imaginario nacionalista y en el proyecto de nación.

Es con ese sentido que los críticos del concepto señalan que la historia ha formado parte de un discurso colonialista, ya que mediante el paradigma mesoamericanista, han traducido sus canones a realidades, conceptos y regímenes de historicidad cuyos campos simbólicos y culturales son particulares; la etnografía halló por esta vía una alternativa que hacía frente a los modelos totalizadores.

¹⁰ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 19 y ss.

¹¹Richard Shweder, “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia”.

Estas reflexiones tuvieron poco impacto en México, y sólo algunos autores como George Kubler o Fernando Cámara, y algunos años después, Italo Signorini y Alessandro Lupo y Jacques Galinier, así como algunos de los participantes del debate actual, advirtieron el riesgo de emplear analogías escindidas del contexto cultural del grupo estudiado. Para Saúl Millán, el discurso histórico que subyace a Mesoamérica tiende a imponer una imagen falsa y homogénea de las comunidades indígenas, minimizando el impacto de la vida colonial, en aras de un canon ideologizado que establece “correspondencias demasiado formales entre culturas y sistemas simbólicos que guardan una distancia histórica considerable”.¹²

Sin dejar de reconocer que eso ha sido un hecho, para esta investigación consideré necesario preguntarme si esa práctica política, que además no ha sido asumida por la totalidad de los investigadores mesoamericanistas, anula *per se* las posibilidades analíticas del concepto de Mesoamérica. Y si por tanto, es pertinente modificar los términos del debate, centrándolo en la perspectiva académica y en el análisis crítico sobre sus posibilidades heurísticas, enfrentando las aportaciones que los diversos investigadores han hecho para comprender la cultura y las transformaciones de las poblaciones indígenas contemporáneas.

2. Justificación

Esta tesis retoma la añeja discusión entre la unidad y la diversidad; específicamente sobre el sentido de la díada unidad/diversidad contenidas en el concepto de Mesoamérica, y las posibilidades de estos enfoques para la comprensión tanto de las culturas prehispánicas como de las culturas indígenas contemporáneas. La solución a este debate rebasa las intenciones de esta tesis, sin embargo considero que su análisis es importante en tanto forma parte de un diálogo ininterrumpido en el que las ciencias sociales han podido ampliar sus límites para abordar el análisis de la cuestión cultural. Por otro lado, un ejercicio de sistematización de los puntos nodales del debate evidenciará que el concepto posee una historicidad que puede ubicarse atendiendo a los distintos contextos políticos y culturales en los que se ha discutido. Mesoamérica, por lo tanto, es un ámbito de discusión efectiva, de elaboración y afinación teórica, siendo mucho más complejo de lo que las distintas versiones del debate suelen advertir.

¹² Saúl Millán, “Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta”, p. 89.

En su versión actual, predomina la polémica en torno a la diada unidad/diversidad, aunque persisten como aspectos de discrepancia tanto el contenido político-ideológico y la profundidad histórica, comprendidas en la noción de “Mesoamérica”, tanto para explicar el pasado como el presente. Estos tópicos han sido atendidos en diversas Mesas Redondas de la Sociedad Mexicana de Antropología, así como en el 38º Congreso Internacional de Americanistas de 1968 y en las *Jornadas Académicas* de la Dirección de Estudios en Antropología Social. Asimismo hay algunos artículos de autores como Johanna Broda, Catharine Good, Andrés Medina y Saúl Millán, que fueron delineando el tono del debate actual.

Por otro lado, las reflexiones en torno a la historia de la antropología en México, su vinculación con el Estado nacional mexicano, su tradición “museística” y las transformaciones que ésta ha sufrido a lo largo del siglo XX, donde evidentemente tiene un lugar preponderante el concepto de “Mesoamérica”, aparecen en libros tales como *El leviatán arqueológico* de Luis Vázquez León, algunos artículos de *La historia de la antropología en México* coordinado por Mechthild Rutsch, la memoria del simposio “La etnografía en México. Balance y perspectivas” que culminó en la publicación de *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*, coordinado por Gloria Artís, o los libros de Andrés Medina *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana* y *En las cuatro esquinas, en el centro*, entre algunos otros, que también han sido de enorme importancia en la elaboración de esta tesis.

Sin embargo, el hecho de que hablar de Mesoamérica haya sido un espacio de coincidencia entre diversas tradiciones académicas, también ha propiciado que algunas reflexiones inherentes a sus métodos y objetos de estudio, se hayan discutido de modo fragmentario e interrumpido, o desde posiciones no siempre atentas y dispuestas a reconocer la evolución en la conceptualización y en el uso del concepto de una tradición ajena. Así, a pesar de los foros donde se debatió el tema y de la importancia de las publicaciones señaladas, persisten serios problemas, no sólo para que los contendientes estén dispuestos a establecer nuevos parámetros para el debate, sino incluso para que los que somos sus espectadores capturemos con certeza en donde están los verdaderos puntos de quiebre y coincidencia.

Así, por ejemplo, no se ha hecho un trabajo sistemático que explique cómo la historia se ha acercado, desde sus diversas vertientes, al estudio de la cultura, y a partir de ello ha estudiado de manera novedosa a las culturas indígenas de la época prehispánica, colonial y contemporánea, ámbito en el cual el concepto de Mesoamérica

ha tenido una importancia neurálgica. Tampoco ha habido un ejercicio sistemático que ubique las distintas definiciones de Mesoamérica, ni de cómo de éstas se han desprendido términos y conceptos que han sido empleados, refuncionalizados y criticados al interior de cada paradigma, atendiendo a su contexto específico de producción, tanto teórica como ideológica.

Considero que la falta de precisión en aspectos como los señalados, han llevado en bastantes ocasiones a que los contendientes del debate en torno de Mesoamérica reproduzcan argumentos anacrónicos, repitan estereotipos y establezcan límites y jerarquías entre los métodos, dificultando el diálogo entre estas disciplinas. Estoy convencido, por tanto, que conocer la evolución del concepto de Mesoamérica, avanzar en el estudio de los temas que mencioné, y sistematizar el debate, contribuirá esclarecer los aspectos centrales sobre los cuales vale la pena debatir hoy.

3. Objetivos

a) General

Analizar los puntos fundamentales del debate contemporáneo sobre Mesoamérica con el fin de sistematizar las posturas presentadas por los diversos actores, identificar los aspectos centrales en disputa y hallar los posibles puntos de convergencia. Se pondrá atención en la discusión entre la unidad y la diversidad cultural, la controversia entre la historia y la etnografía, así como la aplicación del concepto de Mesoamérica en los campos histórico e etnográfico.

b) Específicos

1. Ubicar el contexto político y académico en el que surgió el concepto de “Mesoamérica”, y advertir aquellas preocupaciones académicas e ideológicas que permitieron su aparición en un contexto dado.
2. Analizar cómo el concepto de “Mesoamérica” fue adquiriendo profundidad histórica mediante una articulación interdisciplinaria donde la historia, la arqueología y la antropología, en conjunto, contribuyeron a generar una nueva definición de cultura y a proyectar el concepto de Mesoamérica en una nueva perspectiva sincrónica y diacrónica.
3. Conocer los principales argumentos de los investigadores que critican el concepto de Mesoamérica por su uso indiscriminado, principalmente etnógrafos particularistas y de la corriente simbólica.

4. Hipótesis

1. El análisis historiográfico del concepto de “Mesoamérica”, teniendo en claro el paradigma de la “unidad cultural” y el de la “homogeneidad ideológica”, mostrará que éste no sólo tiene diversos usos, sino que también su contenido teórico y su sentido político han cambiado a lo largo del tiempo. Por un lado, de ser un concepto estático y descriptivo, pasó a ser uno que alude a una compleja y dinámica tradición cultural; mientras por el otro lado, un concepto que aludía a la necesidad de homogeneizar al indígena, con el tiempo fue dotado de un nuevo contenido, sirviendo como símbolo de reivindicación indígena, ya que con éste se denunció el etnocidio implementado por gobiernos nacionales, e incluso se transformó en un elemento que permite plantear el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas.
2. Ello permitirá conocer la evolución teórica de los paradigmas, evidenciando la especificidad en la que los conceptos subyacentes al debate se desarrollan. Esta distinción es importante, pues permitirá a los integrantes de cada posición polarizada reflexionar sobre la trascendencia, el abuso o los prejuicios que ha tenido el empleo y la crítica asistemática de los conceptos implicados en el debate.
3. Hay más coincidencias que discrepancias en el fondo, pues tanto la historia como la etnografía estudian la otredad –en el sentido más ortodoxo puede decirse que la primera lo hace en un sentido diacrónico y la etnografía en uno sincrónico-, por tanto más que límites es importante establecer vínculos que faciliten el trabajo de manera conjunta.

5. Metodología

1. Para atender el objetivo general considero necesario partir de la distinción entre los modelos mesoamericanista y particularista etnográfico. Resulta nodal en mi propuesta advertir y explicitar los criterios con los cuáles ha sido concebida la cultura entre los diversos actores que han usado la noción de Mesoamérica, ya que buena parte de la discrepancia en torno a la unidad y la particularidad procede de las diferencias existentes en torno a la definición de cultura que usa el grupo social/sector académico que la formula – tales como cultura material, superestructural, histórica, simbólica-. Ello me permitirá ver cómo cada noción de cultura ha impactado en cada definición de “Mesoamérica” y de sus

continuidades; ello también me permitirá advertir los contextos de producción específicos de los autores involucrados en la discusión.

2. Partiendo del hecho de que “Mesoamérica” ha sido dotada de múltiples sentidos, es importante contemplar el contexto histórico en el que éstos fueron desarrollados. La “inconmensurabilidad de paradigmas” propuesta por Thomas Kuhn constituye un punto de partida pertinente, pues permite reconocer la carga ideológica y el carácter histórico y cambiante de los paradigmas científicos. Esta noción muestra que los paradigmas involucrados en la discusión sobre Mesoamérica constantemente incorporan viejas fórmulas en contextos novedosos, por lo cual “los términos, conceptos y experimentos entran en relaciones distintas y nuevas, creando malentendidos por las escuelas en competencia”.¹³
3. Asimismo, de Julieta Haidar retomaré la noción de que las prácticas culturales - entendidas como prácticas semiótico-discursivas- impactan no sólo en la dimensión simbólica, sino que están condicionadas por la praxis socio-cultural de los individuos y grupos sociales que, a través de ellas, se apropian del mundo natural, social e imaginario; es decir, que el concepto, como cualquier otro conocimiento, posee múltiples dimensiones (ideológica, gnoscitiva, identitaria). De este modo, el análisis cultural se considera como el estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de las formas simbólicas.¹⁴

De este modo entenderé el análisis cultural como el estudio de la constitución significativa, además de que permite contextualizar las formas simbólicas de una sociedad. El planteamiento anterior, será útil para ordenar la presentación de los resultados de esta investigación, en la medida en que podré:

- a) Identificar los contextos de producción en los cuales se formuló Mesoamérica, así como algunas de las circunstancias académicas y políticas que lo determinaron.
- b) Sistematizar las primeras propuestas, así como identificar el impacto del concepto de Mesoamérica en los distintos ámbitos académicos como la historia y la etnología y en algunos ámbitos políticos que lo usaron o rechazaron.

¹³ Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 231.

¹⁴ Julieta Haidar, “Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas”.

- c) Ordenar la discusión contemporánea para identificar cuáles son los aspectos centrales del debate, cuáles sus fundamentos, y, en esa medida, proponer una nueva manera de enfrentarlo para avanzar hacia nuevas formulaciones.

6. Procedimientos

Cabe aclarar, en este punto, que en el proceso de investigación más que buscar una solución al debate declarándome a favor del paradigma de la unidad o de la diversidad, o de tomar partido por la antropología o por la historia, o de defender la pureza teórica o ideológica del concepto de Mesoamérica”, he optado por emprender una lectura abierta de las diferentes posiciones implicadas en el debate para así identificar y analizar sus aspectos principales, así como las aportaciones y limitaciones de cada paradigma; y de esta forma acercarme a lo que todos los participantes reconocen como fundamental: el diálogo entre disciplinas.

El punto de partida para esta investigación fue el estudio de los antecedentes teóricos y políticos, así como las principales propuestas que fueron delineando el área geográfico-cultural que antecede al multicitado concepto de Mesoamérica. Asimismo fue necesario atender los distintos momentos de articulación interdisciplinaria que aportaron elementos a la evolución de este concepto, pues de ser inicialmente una noción estática, que fundamentaba la existencia de la cultura en la presencia material, poco a poco fue adquiriendo complejidad conceptual e histórica, hasta ser hoy día una noción que concibe la cultura como dinámica y heterogénea, y cuyo sentido unitario reside principalmente en los procesos de comunicación y de cocreación cultural, efectuados por diversas culturas en interacción a lo largo de milenios.

De allí que ha sido fundamental distinguir entre el postulado que se refiere a la “unidad cultural” de lo que sería una “homogeneidad ideológica”, para mostrar los aspectos centrales del debate en sus distintos momentos, evidenciando las preocupaciones propias de cada disciplina en cada contexto. Este ejercicio me permitirá identificar claramente el sentido y contenido de las categorías puestas a debate y que pueden servir como puentes para la comunicación interdisciplinaria.

El análisis del debate, por lo tanto, debe hacerse a la luz de estas precisiones, pues sólo así será posible trascender los límites y prejuicios que ya han sido discutidos por bastante tiempo, permitiendo un diálogo mucho más fértil y una articulación interdisciplinaria mucho más clara.

Para la realización de esta investigación recurrí a la consulta bibliográfica para conocer: a) los antecedentes del concepto de Mesoamérica, b) el contexto histórico de su surgimiento, c) las principales reelaboraciones del concepto, d) las corrientes teóricas que contribuyeron al desarrollo del concepto, e) las críticas a la carga nacionalista de Mesoamérica, f) los antecedentes del particularismo etnográfico, g) los antecedentes del debate, h) las obras historiográficas que anteceden al debate, i) las obras de los contendientes del debate, j) los textos publicados sobre el debate.

7. Estructura de la tesis

En el primer capítulo se analizan los antecedentes y el contexto en el que surge el concepto de Mesoamérica. Destaco cómo una concepción de cultura peculiar fue aprovechada, en un primer momento, por una arqueología y por un discurso nacionalista que privilegiaron la dimensión material y monumentalista de la cultura. Más adelante exploró como la definición de cultura en torno a Mesoamérica adquirió un sentido más dinámico, y el ambiente político le dio un nuevo sentido al concepto, mostrando que éste ha sido abrevadero de distintas tradiciones tanto ideológicas como teóricas.

En el segundo capítulo se expone la articulación del concepto en el “presente etnográfico”, donde la “larga duración” y el estudio de la cosmovisión abre un espacio ideal de comunicación interdisciplinaria, dentro del cual la historia es capaz de estudiar la cultura y donde la antropología puede preguntarse por el “cambio cultural”. Asimismo se evidencia que el sentido político de “Mesoamérica” dio un giro radical, pues se volcó en contra del Estado nacional, considerado etnocida, al tiempo que se celebró la vigencia del sustrato mesoamericano.

El tercer capítulo se centra en el reclamo que la antropología simbólica lanza en contra de la historia, el cual emana de la “rebelión romántica” que busca una alternativa que haga emerger aquellas manifestaciones que los modelos generales y “culturalmente mediados” suelen omitir.

Por último se hace una breve síntesis de la discusión actual, mostrando sus antecedentes y procurando dar orden a los elementos puestos a debate. De allí se pretende mostrar que la oposición lo es más en el discurso que en la práctica, puesto que los intereses y preocupaciones son compartidos; en todo caso, buena parte del nodo que subyace al debate radica en una serie de prejuicios y malas lecturas que impiden un eficaz diálogo entre ambos paradigmas.

Capítulo I. Mesoamérica. ¿Concepto político o académico?

Este capítulo es de carácter contextual. En él se trata el surgimiento del concepto de Mesoamérica. Señalaré el entorno ideológico y académico que permitió su aparición y difusión, reseñaré quién fue Kirchhoff, su adscripción teórica y su aporte a la academia mexicana. Frente a la idea común, según la cual se atribuye a Paul Kirchhoff el haber propuesto e impuesto Mesoamérica, recuperaré sus antecedentes, para mostrar que el concepto propuesto por Kirchhoff hunde sus raíces muchos años atrás, en un contexto académico ideológico, donde, efectivamente, la arqueología se dedicó a identificar la cultura material, con miras a establecer las áreas culturales y los horizontes cronológicos.

A partir de lo anterior, se pondrán las bases para explicar cómo y por qué los investigadores (casi todos de la primera mitad del siglo XX) crearon una idea sobre la existencia de una unidad cultural, o bien llegaron a la conclusión sobre la existencia de una multiplicidad de culturas contenidas en esta superárea, teniendo en la mira de sus reflexiones, o no, la cuestión ideológica sobre la académica.

En la última parte del capítulo se presentan las primeras definiciones que trataron de explicar Mesoamérica desde una perspectiva mucho más compleja, puesto que, las elaboraciones ulteriores a la definición de Kirchhoff, enfatizan tanto el carácter dinámico y heterogéneo de la cultura –trascendiendo la concepción de cultura material-, así como su profundidad histórica.

1. Paul Kirchhoff

Paul Kirchhoff nació el 17 de agosto de 1900 en el pequeño pueblo alemán de Hörste, Westfalia, aunque en 1907 se trasladó a Berlín. En 1919 inició estudios en teología, aunque luego se cambió a filosofía, la cual a su vez abandonó para incursionar en estudios en economía. Finalmente, en 1923 ingresó a la carrera de etnología, la cual si terminó; allí conoció a Fritz Krauze, una de sus primeras y más notables influencias intelectuales, quien le despertó al joven Kirchhoff un interés por el estudio de los pueblos indígenas sudamericanos. Hacia 1928 se trasladó a Inglaterra y después a Estados Unidos gracias a la obtención de la beca Rockefeller, donde conoció a Franz Boas y a Edward Sapir; en 1931 Kirchhoff obtuvo su doctorado en etnología con un trabajo titulado, *Casamiento, parentesco, familia y linaje entre los grupos no andinos*

del norte de Sudamérica. Si bien es cierto que su trabajo quedó inscrito bajo los paradigmas teóricos de la corriente difusionista alemana que primaba entonces, en tanto que se interesaba por establecer y delimitar los núcleos culturales, específicamente el de definir la “provincia cultural del Amazonia”,¹ también se advierte –explica Rutsch- una deuda intelectual hacia los planteamientos de Edward Sapir,² pues al analizar la organización social y de parentesco, se apoyó en fuentes etnohistóricas y material etnográfico contemporáneo.³

Debido a la situación política que se vivía en Alemania entonces, y a la filiación antifascista de nuestro autor, su gobierno decidió retirarle la ciudadanía alemana en 1932, por lo cual Kirchhoff tuvo que exiliarse en Irlanda y después en Francia -donde conoció a Paul Rivet-, pero pronto volvió a Estados Unidos donde permaneció un par de años. La estancia de Kirchhoff en Estados Unidos se vio interrumpida en 1936,⁴ una vez que, el entonces subsecretario de Educación Pública en México, Luis Chávez Orozco,⁵ le extendiera una invitación para trabajar en el Departamento de Antropología del Instituto Politécnico Nacional.⁶

Kirchhoff tenía entonces ya una larga experiencia en el campo de la etnología, pues había colaborado con Edward Sapir y con los alemanes Fritz Krauze y Konrad Preuss; asimismo, se había vinculado con otros antropólogos durante su estancia en Francia y Estados Unidos, entre los que podemos contar a Bronislaw Malinowski y Paul Rivet, o con Franz Boas, con quien tuvo contacto por correspondencia desde 1928.⁷

La labor académica de Paul Kirchhoff fue sumamente productiva, sus trabajos en los coloquios organizados dentro de la academia resultaron de suma importancia.

¹ Barbro Dahlgren señala que aquí Kirchhoff definió los fundamentos que darían forma a la delimitación del área del “Circuncaribe”, en “El área circuncaribe: antecedentes”, p. 39.

² Uno de los principales aportes de Sapir consistió en enfatizar la necesidad de atender la cuestión cultural, específicamente a las analogías entre el lenguaje y la cultura, desde una perspectiva también diacrónica; “para la comprensión de los mecanismos del lenguaje, es necesario el estudio de los problemas históricos y los de la conducta humana [...] El lenguaje es primariamente un producto social o cultural y debe ser entendido como tal. Su regularidad y desarrollo formal descansan sobre consideraciones de naturaleza biológica y psicológica”. Edward Sapir. “El estatus de la lingüística como ciencia”, p. 147.

³ Mechthild Rutsch, “En torno al Coloquio Mesoamérica y nuestra memoria del doctor Paul Kirchhoff”, p. 40.

⁴ Yólotl González Torres, “Paul Kirchhoff (1900-1972)”, p. 415; Wigberto Jiménez Moreno, “Vida y acción de Paul Kirchhoff”, p. 14-15; Lorenzo Ochoa, “Paisaje y cultura en Mesoamérica”, p. 33.

⁵ Chávez Orozco junto con Vicente Lombardo Toledano y Moisés Sáenz pertenecen a las primeras generaciones de antropólogos que trascendiendo el paradigma indigenista e influidos por el relativismo cultural llegaron a proponer que “eran las condiciones estructurales y no los sistemas de creencias las que mantenían a los indígenas en situación de miseria y explotación”, en Cynthia Hewitt, *Imágenes del campo*, p. 35-38.

⁶ Barbro Dahlgren, “Semblanza sobre la obra de Paul Kirchhoff”, p. 21.

⁷ Lina Odena Güemes, “Paul Kirchhoff y la historia antigua de México”, p. 66.

Entre sus ponencias presentadas destacan las del XXVII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en 1939, donde presentó “Los tarascos y sus vecinos según las fuentes del siglo XVI”; al año siguiente participó en el Primer Congreso Indigenista Interamericano con una ponencia llamada “Las aportaciones de los etnólogos a la solución de los problemas que afectan a los grupos indígenas”. Importa señalar que, como derivación de este congreso, se creó el Comité Internacional para el Estudio de Distribuciones Culturales en América, cuya dirección le fue encomendada al propio Kirchhoff.⁸

Asimismo este notable investigador fue ponente en la primera Mesa Redonda de Antropología de la Sociedad Mexicana de Antropología (SMA) de 1941, con “Nahua contra no-nahua y sedentario vs nómada en la historia de Tula”, como en las mesas sucesivas de los años de 1942, 1943 y 1946. Por otro lado, Kirchhoff produjo, una serie de estudios en los cuales, poco a poco, fue delineando los límites de las áreas y la distribución de los rasgos culturales de las poblaciones prehispánicas, y escribió algunos artículos trascendentales para comprender una institución tan importante como el calendario mesoamericano. Durante su estancia en Estados Unidos, Kirchhoff publicó algunos artículos que fueron recogidos en el *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward.⁹

2. Mesoamérica en la ideología nacionalista y en la academia mexicana

La historia y la antropología modernas han compartido muchas veces un eje ideológico que acompaña y avala el proyecto político de los Estados-nación en los que estas disciplinas se desarrollan. La consolidación de estas “comunidades imaginadas”, producto de las revoluciones francesa e industrial, ha sido posible en buena medida gracias a la elaboración de “historias oficiales”, las cuales son creadas a partir de la praxis del grupo que ostenta el poder, la cual busca explicar y legitimar su posición de dominación, al tiempo que proveen un carácter particular y glorioso a cada nación.¹⁰ Pese a que este uso político es un hecho innegable, no todas las investigaciones derivan ello, pues incluso hay reacciones y oposiciones al uso oficial de la historia y del concepto de Mesoamérica.

⁸ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, p. 58.

⁹ Wigberto Jiménez Moreno, “Vida y Acción...”, p. 16-18.

¹⁰ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 61.

La antropología, por sus orígenes, cobró importancia cuando las empresas coloniales comenzaron a estudiar la vida de los pueblos no occidentales, con miras a dominarlos y, eventualmente, incluirlos en la *Historia*. Fue así que los viajeros comenzaron a documentar las prácticas, lenguas y creencias consideradas exóticas, a partir de las cuales los distintos pueblos entendían su mundo y se desenvolvían en él; prácticas, lenguas y creencias que, desdeñadas por el paradigma hegemónico, fueron vistas como formas míticas, carentes de lógica y valor, alejadas ya sea de la ciencia de Dios, de la razón o del progreso.

Para Eric Hobsbawm estas “historias oficiales” no son sino tradiciones inventadas que se proyectan y reproducen en los ámbitos normativos, prácticos e institucionales de los Estados-nación, las cuales simulan ser comunes a los miembros de estas comunidades, pero en realidad constituyen formas vagas sobrepuestas a las viejas formas de adscripción social étnica, cultural y social, que buscan ocultar “el declive secular tanto de la vieja tradición como de la costumbre”.¹¹

Siguiendo esta lógica, no es difícil entender como el Estado mexicano acudió al pasado prehispánico, dotándolo de un contenido específico acorde con el proyecto político de la Revolución, siendo precisamente “Mesoamérica” uno de los pilares en los cuales se apoyó este discurso, volviendo la sucesión histórica de los pueblos prehispánicos en una teleología que surge con los olmecas, adquiere su máxima expresión con la cultura mexicana y proyecta su esencia en los indígenas contemporáneos.

Esta reflexión lleva a pensar tres cuestiones sobre el sentido de “Mesoamérica”; ¿es éste el producto ideologizado de un grupo y de un discurso dominantes?, ¿es “Mesoamérica” una realidad social e histórica con un potencial teórico importante?, ¿o posiblemente sea sólo una herramienta para generar conocimiento?

Para intentar responder a estas preguntas, como punto de partida, es importante señalar cómo fue que el concepto surgió, cómo fue que los distintos actores sociales lo emplearon, y a qué tipo de reflexión ha sido sometido.

3. Arqueología de “Mesoamérica”: el difusionismo y el culturalismo

Considero que buena parte del desencuentro en torno a “Mesoamérica” se da por dos razones: el abuso y los prejuicios en torno a las corrientes teóricas en las que “Mesoamérica” apareció y fue tomando forma. Vale aclarar que, cuando me refiero a

¹¹ Eric Hobsbawm, “Introducción: La invención de la tradición”, p. 18.

corrientes teóricas tales como el “difusionismo”, el “culturalismo”, el “marxismo”, el “funcionalismo”, el “historicismo”, entre muchas otras, estoy consciente de la contradicción y el riesgo de caer y reproducir las mismas generalidades y polarizaciones que subyacen a la polémica sobre Mesoamérica, sin embargo, por claridad expositiva acudo algunas veces a estas categorías, teniendo siempre en cuenta que estos “ismos” no son sino conceptualizaciones abstractas, dentro de las cuales hay matices y complejos procesos de reelaboración.

El difusionismo y el culturalismo surgieron como respuesta a las pretensiones universalistas y teleológicas de la historia positivista. En el contexto nacional estas corrientes constituyeron dos de los principales ejes teóricos en torno a los cuales giraron las reflexiones de la arqueología y la antropología en México durante la primera mitad del siglo XX, y es importante mencionarlas porque en buena medida dieron forma al concepto y al contenido de Mesoamérica.

Wilhelm Dilthey a finales del siglo XIX elaboró un método que escindía a las ciencias naturales de las ciencias sociales –“del espíritu” decía él-, en tanto abandonaba la pretensión de hallar modelos y leyes para interpretar la realidad social. Su propuesta se centró en atender el valor y significado que los propios individuos asignan a sus vivencias, partiendo del supuesto en el que la realidad era concebida sólo mediante el conjunto de conceptos y normas compartidos por una misma sociedad:

Las vivencias se enlazan en el individuo con toda la relación estructural interna a través de conexiones; un entretreído de procesos que condicionan la asimilación y la representación del suceso, el sucesivo manejo de las representaciones se extienden en el individuo hasta constituir una conexión sistemática: la actitud perceptiva, que aunada a la relación con el objeto, son las que construyen una *vivencia para sí*. En esta *vivencia para sí*, el suceso va más allá de él mismo, se integra en la conciencia y va fundamentándose y adecuándose, entonces, el hecho tiene ya dos caras: la de la vivencia y la trascendencia (captación). Estas se relacionan en una trama teleológica interna mediante la cual se expresa la realidad psíquica vivida y se busca imprimir una acción adecuada a situaciones determinadas.¹²

Estas reflexiones trastocaron la concepción de cultura entendida como atributo de los pueblos civilizados, hecho que transformó buena parte de los fundamentos de la antropología. El trabajo de Edward Tylor de 1871, *Primitive Culture*, propuso la “concepción total de la cultura” no como una forma exclusiva de la civilización occidental, sino “como el conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquiridos

¹² Wilhelm Dilthey, *Crítica a la razón histórica*, p. 42.

por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”.¹³ Si bien su trabajo aún se ve impactado del pensamiento evolucionista de autores como Charles Darwin, Lewis Morgan o Herbert Spencer, su definición de cultura sentó las bases del “relativismo cultural”, el cual se verá más adelante.

El difusionismo a su vez, procede de la tradición alemana. Fritz Graebner, curador del Museo Etnológico de Berlín entre 1899 y 1906, desarrolló un método para ubicar la extensión y distribución de objetos pertenecientes a las culturas de África y Oceanía en mapas. *Metodología Etnológica* publicada en 1911, propone analizar la distribución de la cultura material, y así establecer las áreas culturales, el tipo de contacto y la influencia de las distintas regiones culturales, para así reconstruir la historia universal de las culturas, prescindiendo de la labor de campo. Su propuesta tampoco rompió con el evolucionismo, pues Graebner partía del supuesto de que había una cultura común a partir de la cual se desarrollaron las demás, de modo que toda explicación –incluyendo los paralelismos y las invenciones independientes- quedaba acotada bajo este supuesto.¹⁴

Alfred Kroeber, quien participó en el proceso de creación y discusión de la superárea cultural mesoamericana, propuso una alternativa al modelo culturalista que se basaba en la observación empírica. Buscó identificar los “estilos” de la cultura material: la moda en el vestido, los inventos, entre otros tantos rasgos, fueron vistos como elementos que conforman los modos de expresión y acción; en pocas palabras: que en el estilo se manifiesta la cultura.¹⁵

El difusionismo fue bien recibido por autores como Clark Wissler, Herbert Spinden, Jiménez Moreno y Jorge Vivó, quienes desde la arqueología –pero también desde la lingüística- se dedicaron a llenar los círculos y áreas, desde una concepción fundamentalmente material de la cultura.¹⁶

¹³ E.B. Tylor se mantuvo dentro de la tradición evolucionista. Él mostró tres secuencias evolutivas que supuso compartían todas las sociedades; la primera, el animismo, el cual correspondía a la “cultura primitiva”, los estadios sucesivos pertenecían a las culturas más avanzadas, sus etapas eran el politeísmo y finalmente el monoteísmo. “La ciencia de la cultura”, p. 64.

¹⁴ Luis Vázquez León, “Graebner y la estructura teórica subyacente en la Mesoamérica de Kirchhoff”, p. 171 y ss; Mechthild Rutsch, “En torno al Coloquio Mesoamérica y nuestra memoria del doctor Paul Kirchhoff”, p. 38-39.

¹⁵ Alfred Kroeber, “El concepto de cultura en ciencia”, p. 112 y ss. Si bien es cierto que los criterios de clasificación aún dan preeminencia a la evidencia material, la propuesta de Kroeber sobre los “estilos” implica ya una concepción de cultura más elaborada.

¹⁶ Wigberto Jiménez Moreno, “Mesoamérica”, p. 473; Lina Odena Güemes, “Paul Kirchhoff y la historia antigua de México”, p. 63; Andrés Medina, “Anne Chapman y la etnografía mesoamericanista”, p. 40.

El difusionismo permitió a la arqueología recuperar información sobre los horizontes cronológicos y culturales e interpretarlos a partir de hipótesis y conjeturas, que a falta de información histórica y arqueológica, fuera capaz de explicar las influencias culturales, rutas de migración y situaciones de intercambio dadas entre las culturas.¹⁷

Para Boas, el culturalismo entendía que la cultura “sólo puede explicarse cabalmente cuando tomamos en consideración su crecimiento interior así como los efectos de sus relaciones con las culturas de sus vecinos próximos y distantes”.¹⁸

De esta manera la periodización de la historia de las culturas prehispánicas fue adquiriendo sistematización hasta bien entrado el siglo XIX, una vez que las técnicas en estratigrafía, el estudio de la cerámica y las técnicas de radiocarbono e hidratación de la obsidiana, aportaron criterios de clasificación más ordenados.¹⁹ Configurándose estas corrientes como el eje de la definición inicial de Mesoamérica.

4. La unidad cultural como base de la aceptación del concepto de Mesoamérica

La idea de que existió una unidad cultural entre los pueblos prehispánicos venía dibujándose mucho antes de la aparición de Mesoamérica. Sin embargo es cierto que la ambigua definición teórica que le subyacía, facilitó el que este concepto fuese dotado de un sentido particular por parte de un proyecto político, que necesitaba crear elementos identitarios, conformándose así una definición que en términos ideológicos establecía una liga entre el pasado y el presente, al tiempo que permitió equiparar la grandeza del pasado de la nación con las culturas clásicas.

La práctica de acudir al pasado para justificar un régimen de dominación no es exclusiva de los discursos ideados por el estado mexicano, sino que bien puede remontarse al momento de la irrupción europea, una vez que los evangelizadores asumieron que, a cambio de instruir a los gentiles, les era lícito extraer sus riquezas y establecer un dominio en nombre de Dios. Luego, este argumento se desplazó a otros ámbitos sociales e ideológicos, determinados históricamente. Cuando los criollos de la época colonial pudieron acceder al control ideológico de la Nueva España, reclamaron a sus predecesores europeos, los peninsulares, el haber “embrutecido” a los indios con la religión, reclamando de este modo para sí mismos el destino de esta gloriosa tradición;

¹⁷ Luis Vázquez León, *El leviatán arqueológico*, p. 74 y ss.

¹⁸ Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, p. 176.

¹⁹ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, “La periodización de la historia mesoamericana”, p. 9.

algunos ejemplos paradigmáticos son: los jesuitas Francisco Xavier Clavijero y Pedro José Márquez; asimismo la *Bibliotheca mexicana*, la colección arqueológica de Lorenzo Boturini, los trabajos de León y Gama sobre la Coatlicue y la Piedra del Sol, o Carlos María de Bustamante, constituyen los pilares ideológicos de esta tradición que se apropiaba de la historia del México antiguo.

Todos ellos fundaron una mitología en la que los criollos se asumían como herederos de la grandeza prehispánica -aunque olvidaron incluir a sus descendientes vivos-, quedando mezclados mitos ancestrales, pulsiones patrióticas y religiosas, que terminó por hacer parte de un mismo destino y un proyecto nacional a personajes tan heterogéneos e inconexos como son Quetzalcóatl, Cuauhtémoc, Allende o Morelos.²⁰

En el siglo XX el uso político del pasado adquirió un nuevo matiz; por un lado, el triunfo de la Revolución mexicana debía emprender un proyecto político e ideológico que conciliara e integrara -al menos de manera parcial- las aspiraciones de los grupos campesinos, y silenciara a los sectores inconformes.²¹ Sobre esto último vale la pena detenernos, pues para entonces el impulso modernizador había extendido sus redes sociales y económicas, de modo que buena parte de la población indígena estaba ya integrada a la vida nacional, por lo que esta vez fue necesario, además de acoplar el pasado en función de los intereses del grupo en el poder, incorporar a los campesinos vivos al imaginario nacional.²²

El Museo Nacional fue la primera gran institución “científica”²³ del nuevo régimen -aunque sus publicaciones se remontan a 1877-, que se encargó de estudiar el pasado; siguiendo a Andrés Medina, esta escuela desarrolló dos líneas: la “historicista”, que atendía temáticas en torno al patrimonio histórico, y la “sociológica” que, dirigida por Manuel Gamio y con una clara orientación nacionalista, buscó dar solución a los “grandes problemas nacionales”, entre los que destaca la necesidad de incluir al indígena en las esferas socioeconómica y cultural de la vida nacional.²⁴

²⁰ Enrique Florescano, *Etnia, Estado y nación*, p. 283.

²¹ Guillermo Bonfil explica que el triunfo de la Revolución continuó con los procesos de desarrollismo, modernización y sustitución cultural anteriores. Para él, el zapatismo fue el único proyecto alternativo, pero “su verdugo”, la misma Revolución triunfante, sólo incorporó algunas de sus demandas, pero pronto las olvidó. En *México profundo*, p. 105.

²² Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 171.

²³ Es importante retomar a Michel de Certeau, quien señala que la profesionalización de la historia moderna, institucionalizada, parte del supuesto de que el conocimiento que genera es ajeno a las esferas políticas que la hicieron posible, pero en realidad se desarrolla a partir de normas y códigos emanados de un evangelismo laico, liberal y patriótico. En *La escritura de la historia*, p. 73.

²⁴ Andrés Medina, “La formación de antropólogos: una reflexión global”.

Este impulso derivó en la creación de programas de estudio que fueron dirigidos por personajes de la talla de Manuel Gamio, Alfonso Caso, Wigberto Jiménez Moreno, Miguel Othón de Mendizábal, entre otros académicos notables, que se concretaron en instituciones como la Escuela Rural (1932), el Departamento de Cultura Indígena, el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936), el Instituto Nacional Indigenista (1948), el Departamento de Arqueología y Etnografía.²⁵

Con tales antecedentes, el éxito que tuvo la definición de Mesoamérica de Kirchhoff, se debió en gran medida a éste ambiente institucional y al vacío ideológico dejado por el régimen anterior, a pesar de que en su propuesta, el sentido unitario de la cultura, tenía más que ver con su proyecto académico, en el que la delimitación de las áreas culturales provenía de una preocupación de carácter internacional.²⁶

En ese contexto, el proyecto político-ideológico nacionalista de México halló en la propuesta de Kirchhoff la posibilidad de darle un sentido cultural homogéneo al pasado como sustento del proyecto de unificación nacional. Desde entonces Mesoamérica adquirió un doble sentido: fue un concepto, que por comodidad metodológica daba por sentada la unidad cultural del México prehispánico, con el agregado, además, de que a esa unidad se le otorgaba la connotación de ser homogénea.

Desde los primeros años del México moderno el estudio de los grupos indígenas se asumió como tarea propia de los investigadores nacionales. Extranjeros como Franz Boas o Georges Engerrand fueron objeto de conjuras para ser expulsados y destituidos de sus proyectos y cargos.²⁷ Incluso, en 1965, el propio Kirchhoff, fue obligado a retirarse del Instituto de Historia de la UNAM, bajo el argumento de que producía muy poco, pero en realidad, su destitución tuvo más que ver con cuestiones ideológico-políticas, por el hecho de que el autor buscara el origen del sistema religioso mesoamericano en Asia, lo que ofendió a buena parte de sus colegas nacionales -entre ellos Alfonso Caso-, quienes presionaron al etnólogo alemán, y terminaron por descalificarlo bajo el argumento de que padecía “demencia senil”.²⁸

²⁵ Luis Villoro, *Los grandes momentos...*, p. 140; Ana Bella Pérez Castro y Lorenzo Ochoa, “Mestizaje cultural en la Sierra Alta de Hidalgo, México”; José Manuel Valenzuela Arce, *Impecable y diamantina*.

²⁶ Wigberto Jiménez Moreno, “Mesoamérica”.

²⁷ Guillermo de la Peña, “Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana”, p. 49.

²⁸ González Torres, Paul Kirchhoff (1900-1972); Lina Odena Güemes, “Paul Kirchhoff...”, p. 62-67. Carlos García Mora, “Mesoamérica, un proyecto científico y un programa político”, p. 72; Mechthild Rutsch, “En torno al coloquio de Mesoamérica...”, p. 43-44; Andrés Medina, “Anne Chapman...”, p. 37.

La ideología política, pues, fue adaptando los fundamentos teóricos en función de sus intereses. El culturalismo desarrolló en este contexto una etnografía centrada en resolver los problemas que impedían a la población indígena integrarse de manera efectiva a la vida moderna, mientras el difusionismo, sostén del discurso museístico desde entonces, como indica Vázquez León, se dedicó a enaltecer el pasado prehispánico y a reproducirlo selectiva e idealmente en el presente, “a través de la conservación de un núcleo duro de principios histórico-culturales”.²⁹

Un claro ejemplo de esta “traducción” teórica es referido por Guillermo de la Peña, y se centra en el uso que Manuel Gamio dio a la propuesta de Franz Boas en *Forjando patria*. Acorde con este autor, Gamio modificó los fundamentos relativistas una vez que estableció una analogía de carácter mecanicista y lineal en torno al desarrollo cultural, polarizando las nociones de sociedad primitiva-civilizada en el contexto político de sociedad indígena- sociedad nacional. La cuestión lingüística, tan cara a Boas, que sostenía que la lengua tiene una lógica particular con cada estructura social, fue problemática para los intereses de Gamio, pues la homogeneidad lingüística era una impronta para incorporar al indio a la nación, y por tanto decidió omitir esta reflexión, piedra angular del relativismo cultural. Este mismo proceso de traducción, concluye De la Peña, no sucedió sólo con el manejo de Boas, sino también en el uso que se le dio a las propuestas de Redfield, Malinowski, Herskovitz, Wolf o Julian Steward.³⁰

Miguel Othón de Mendizábal dedicó buena parte de su obra a exaltar el glorioso pasado en el presente.³¹ Sin embargo, vale la pena detenernos un poco en su trabajo “La influencia de la sal en la distribución geográfica de los grupos indígenas de México” de 1928, pues allí plantea una unidad cultural fundada en las actividades productivas; propuesta que ha sido bastante difundida.

Mendizábal concibe una relación funcional y jerarquizada entre los distintos aspectos de la cultura y su relación con el medio ambiente y la tecnología. Para él fueron dos las tradiciones que dieron forma a la cultura prehispánica: una *nómada*, proveniente de la región agreste del norte, cuyos portadores desarrollaron una forma de vida dependiente de actividades como la caza y la recolección; y otra *sedentaria*, propia de los pueblos agricultores, que produjeron y compartieron técnicas en agricultura,

²⁹ Luis Vázquez León, “Graebner y la estructura subyacente en la Mesoamérica de Kirchhoff”, p. 51.

³⁰ Guillermo de la Peña, “Nacionales y extranjeros en la antropología mexicana” p 61-73; véase también Saúl Millán, “Historia de un desencuentro: etnología y antropología en México”, p. 75-77.

³¹ Andrés Medina, “Teoría antropológica y trabajo de campo en la obra de Miguel Othón de Mendizábal”, p. 125, p. 132-134; Luis Villoro, *Los grandes momentos...*, p. 199 y ss.

cerámica y textil. En Mendizábal el “patrón de subsistencia” era el criterio que determinaba, en última instancia, la complejidad cultural de los pueblos, pues era a partir de sus necesidades y condiciones geográficas que éstos aprovechan sus recursos y proyectaban su sociedad y cultura.³²

Un tópico recurrente en las investigaciones de la época consistía en ubicar los orígenes más remotos de las civilizaciones precolombinas, siendo la cultura “olmeca” el reducto místico, la “cultura madre” a partir de la cual sucedieron las distintas culturas mesoamericanas. Entre los trabajos más importantes que buscan recuperar esta perspectiva hallamos el de Miguel Covarrubias en *Indian Art of Mexico and Central America*, donde analizando la evidencia material, encuentra un notable denominador cultural común entre las culturas del periodo Preclásico: los olmecas, base de la civilización mesoamericana.³³

Asimismo Ignacio Bernal, en su trabajo “Formación y desarrollo de Mesoamérica”, comparte esta perspectiva unitaria y monumentalista de la cultura olmeca, que evidencia esta confusión entre el enfoque científico y las necesidades ideológicas de la nación, tal como lo puede afirmar la cita con la que concluye el artículo al señalar que “el rasgo que coloca a Mesoamérica dentro de las civilizaciones universales es el de la escritura”.³⁴

La idea de que los olmecas habían sido la cultura más antigua coincidía con una interpretación ortodoxa del paradigma difusionista, que proponía una explicación del desarrollo de las culturas mesoamericanas desde una perspectiva analógica evolucionista lineal o multilineal que sustentaba, avalaba y explicaba, tanto la noción de unidad y como la de la continuidad, estableciéndose en términos ideológicos, tal como indica Andrés Medina, “una correlación implícita entre el grandioso pasado y la diversidad cultural de los pueblos indios contemporáneos”.³⁵

5. El concepto de Mesoamérica

Como se señaló arriba, el interés por delimitar áreas culturales trascendía las fronteras nacionales. El trabajo de Herbert Spinden de 1917, *Ancient civilizations of Mexico and*

³² Miguel Othón de Mendizábal, “La influencia de la sal en la distribución geográfica de los pueblos indígenas en México”, p. 137-139.

³³ “To conclude, ‘Olmec? Art seems to have been the most important, if not the only, mother culture basic for the Development of Middle American civilization”, en Miguel Covarrubias, *Indian art of Mexico and Central America*, p. 83.

³⁴ Ignacio Bernal, “Formación y desarrollo en Mesoamérica”, p. 157.

³⁵ Andrés Medina, “Anne Chapman...”, p. 45.

Central America parte de que el proceso de sedentarización de las culturas prehispánicas propició la creación de una tradición cultural específica, determinada por condiciones naturales y geográficas particulares, que la hacían distinta de la andina o amazónica. Esta unidad cultural englobada geográficamente y culturalmente en el “horizonte arcaico”,³⁶ a partir de la coincidencia de técnicas de agricultura, cerámica y tejido de varios grupos,³⁷ sirvió a la arqueología para ubicar una plataforma cultural sobre la que se desarrollaron tradiciones posteriores como la olmeca, zapoteca, tolteca, maya y azteca,³⁸ y para ordenar los horizontes cronológicos más tardíos.³⁹

El mismo año Clark Wissler publicó *The American Indian*, donde presta atención a la dinámica producida por las relaciones interétnicas, la cual, desde un enfoque arqueológico, etnográfico y lingüístico, permite explicar los contactos, rutas de intercambio y procesos sociales desarrollados a lo largo del tiempo entre las culturas prehispánicas.⁴⁰

George Vaillant identificó en 1938 una serie de rasgos comunes en la zona del Altiplano, a partir de la cual propuso una secuencia cronológica; acorde con Rebeca González Lauck, esta identificación daría forma a lo que después se denominó como el período “arcaico”.⁴¹ Cabe destacar que el propio Vaillant relativizó la idea de unidad, pues en un trabajo posterior señala que hubo

marcadas diferencias en el estilo de las artes y oficios de los pueblos cuyos modelos culturales en general eran los mismos. Esta civilización fue injertada en una base preclásica y contenía elementos de cultura adelantada [...] Los pueblos de Mesoamérica probablemente no desarrollaron estas prácticas simultáneamente, sino que fueron introduciendo y refinando rasgo tras rasgo [...] Otros grupos absorbieron y adaptaron estas costumbres gradualmente, para acomodarlas a sus necesidades locales.⁴²

El término de *Middle America* fue empleado por la academia estadounidense para referirse al área cultural que aquí nos interesa. En el *Handbook of South American Indians* (1943-1946), coordinado por Julian Steward, aparece una serie de artículos de Kirchhoff donde delimita las regiones culturales de las tribus de las tierras bajas del Caribe y de los recolectores-cazadores de la llanura de Venezuela, los cuales anteceden

³⁶ Es necesario destacar que Gamio adoptó del esquema de Spinden el “horizonte arcaico” para establecer la primera secuencia temporal en la región del Altiplano, donde excavó entre 1909 y 1924, la cual denominó como “Tipo de los Cerros”. En Jiménez Moreno, “Mesoamérica”, p. 473; López Austin y López Luján, “La periodización de la...”, p. 17.

³⁷ Herbert Spinden, *Ancient civilizations of Mexico and Central America*, p. 45, p. 52-63.

³⁸ Wigberto Jiménez Moreno, “Mesoamérica”, p. 471.

³⁹ Eduardo Matos Moctezuma, “Mesoamérica”, p. 97; Olivé Negrete, *Estructura y dinámica...*, p. 51.

⁴⁰ Wigberto Jiménez Moreno, “Mesoamérica”, p. 471.

⁴¹ Rebeca González Lauck, “La zona del Golfo en el Preclásico: la etapa olmeca”, p. 366.

⁴² George Vaillant, *La civilización azteca*, p. 23.

la delimitación de la frontera sur mesoamericana.⁴³ En el proyecto etnográfico del *Handbook of Middle American Indians* se reproduce la noción de *Middle America*, manteniendo los criterios de delimitación dictados por Estados Unidos, los cuales acentuaban la dimensión geográfica, privilegiando aspectos como el tipo de suelo, los recursos naturales y minerales propios de un área, por encima de los rasgos de carácter histórico-cultural.⁴⁴

En México los paradigmas culturalista y difusionista en los trabajos de Mendizábal, Beals, Wissler o Kroeber, venían delimitando las áreas e identificando aquellos rasgos de afinidad cultural,⁴⁵ aunque aún de modo asistemático, pues no fue sino hasta la llegada de Paul Kirchhoff y la fundación de la SMA, que se establecieron las Mesas Redondas y se comenzó a discutir tanto la problemática teórica e histórica, como la sistematización de la información, siendo éste el espacio en el se discutió el concepto de “Mesoamérica” y en el que fue adquiriendo solidez teórica.⁴⁶

En 1937, Kirchhoff, junto con Wigberto Jiménez Moreno y Alfonso Caso, fundó la Sociedad Mexicana de Antropología. Este espacio académico fue el marco en el cual se propuso y desarrolló el concepto de Mesoamérica, y en las Mesas Redondas sucesivas,⁴⁷ fue que, de manera sistemática, se comenzó a delinear las áreas culturales y se le fue dotando de una profundidad histórica. En 1939, en el seno del XXVII Congreso Internacional de Americanistas, a Kirchhoff le fue asignada la coordinación del Comité Internacional para el Estudio de Distribuciones Culturales en América, donde participaron también Roberto Weitlaner y Jiménez Moreno. De este proyecto fue publicado dos años después *Recommendations for the Standardization of Culture Distribution Studies*, el cual conforma la base de su ulterior propuesta: Mesoamérica.⁴⁸

Es importante advertir que Kirchhoff no fue el primero en proponer el concepto de “Mesoamérica”; Jorge A. Vivó en 1935 hizo dos artículos, “Rasgos fundamentales y correlaciones culturales de Mesoamérica” y “Horizontes culturales de Mesoamérica”,

⁴³ Paul Kirchhoff, “The Caribbean Lowland tribes: The Mosquito, Sumo, Paya and Jicaque”; “Food-gatherers tribes of the Venezuelan Llanos”. Véase también la síntesis que hace Jiménez Moreno sobre los trabajos previos a la propuesta sobre Mesoamérica, en “Vida y acción de Paul Kirchhoff”, p. 14-16.

⁴⁴ Andrés Medina, *En las cuatro esquinas, en el centro*, p. 62; Alba González Jácome, “Mesoamérica: un desarrollo teórico”, p. 122.

⁴⁵ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, p. 58.

⁴⁶ Desde la primera Mesa Redonda, en 1941, se buscó dar contenido y claridad a las áreas al interior de Mesoamérica; desde la primera Mesa en que se discutió sobre Tollan, la segunda sobre los olmecas, y así sucesivamente hasta la XIX en que se cuestionó su utilidad teórica. En Andrés Medina, “Trabajo agrícola y ritualidad: Notas para una reflexión sobre la unidad y la diversidad en Mesoamérica”, p. 61.

⁴⁷ Jiménez Moreno, “Mesoamérica”, p. 473-477.

⁴⁸ Alba González Jácome, “Mesoamérica: un desarrollo teórico”, p. 126; Mechthild Rutsch, “En torno al Coloquio...”, p. 40-42; Vázquez León, “Graebner...”, p. 182.

publicados en *This Week*. Sin embargo, considero que Vivó propuso “Mesoamérica” más que como un concepto atento de la cuestión cultural, como una traducción del concepto geopolítico de *Middle America*, pues mantuvo como criterio nodal para su clasificación la cuestión geográfica sobre la cultural.⁴⁹

De cualquier forma, en 1943 apareció el famoso artículo de Kirchhoff sobre *Mesoamérica*. Su intención, como ya se dijo, era delimitar geográfica y temporalmente una superárea cultural, definiéndola como

una región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto, a otras tribus del Continente, quedando sus movimientos migratorios confinados, por regla general, dentro de sus límites geográficos, una vez entrados en la órbita de Mesoamérica. En algunos casos participaron en común en estas migraciones tribus de diferentes familias o grupos lingüísticos.⁵⁰

Kirchhoff propuso también los límites geográficos y temporales del “área cultural”; al norte quedó delimitada por la región de los ríos Pánuco, Sinaloa y Lerma, mientras que en el sur su límite era la península de Nicoya, en Nicaragua. Temporalmente esta tradición cultural se interrumpió con la llegada de los europeos, aunque dejó su origen abierto, pues la información era aún insuficiente para ubicarlo.

Esta delimitación la hizo a partir de un listado de 43 objetos y prácticas culturales que consideró exclusivas de la cultura mesoamericana,⁵¹ los cuales podían diferenciarse de aquellos rasgos y prácticas presentes en otras regiones de América antes del contacto con Europa, como la coa y las chinampas, refiriéndose a la

⁴⁹ Estos trabajos fueron publicados en 1946 por Emma Hurtado, en *México prehispánico. Culturas, deidades y monumentos*. Ambos artículos de carácter breve tratan de dar cuenta del área, la delimita a partir de criterios lingüísticos y propone cuatro horizontes culturales.

⁵⁰ Paul Kirchhoff, “Mesoamérica...”, p. 4.

⁵¹ Bastón plantador (*coa*); huertos de cultivo ganando terreno al lago (*chinampas*); cultivo de chía y su uso para bebida y como aceite para dar lustre a pinturas; cultivo de maguey para aguamiel, arropo, pulque y papel; cultivo de cacao; molienda del maíz cocido con ceniza o cal; bolas de barro para cerbatanas, bezotes y otros implementos de barro; pulimento de la obsidiana; espejos de pirita; tubos de cobre para horadar piedras; uso de pelo de conejo para adornar tejidos; espadas de palo con hojas de pedernal u obsidiana en los bordes (*Macuahuitl*); corseletes estofados de algodón (*Ichcahuipilli*); escudos con dos manijas; turbantes; sandalias con talones; vestidos completos de una pieza para guerreros; pirámides escalonadas; pisos de estuco; patios con anillos para el juego de pelota; escritura jeroglífica; signos para números y valor relativo de éstos según su posición; libros plegados estilo biombo (códices); anales históricos y mapas; año de 18 meses de 20 días más cinco días adicionales; combinación de 20 signos y 13 números para formar un período de 260 días; combinación de los dos períodos anteriores para formar un ciclo de 52 años; fiestas al final de ciertos períodos; días de buen o mal agüero; personas llamadas según el día de su nacimiento; uso ritual de papel y hule; sacrificio de codornices; ciertas formas de sacrificio humano; ciertas formas de autosacrificio; juego del volador; número 13 como número ritual; una serie de deidades, como Tláloc, por ejemplo; concepto de varios ultramundos y de un difícil viaje hasta ellos; beber el agua en que se lavó al pariente muerto; mercados especializados o subdivididos según especialidades; mercaderes que son a la vez espías; órdenes militares (guerreros águilas y tigres; guerras para conseguir víctimas para el sacrificio (guerras floridas). *Ibid.*, p 9-10.

agricultura. También enlistó otros elementos que creyó que eran comunes entre la cultura mesoamericana y otras regiones del continente, como las culturas Chibcha, andina y amazonia. Por último incluyó los rasgos que consideró comunes a las altas culturas y a los cultivadores superiores, sobre los que no tenía evidencia que hubiesen existido en Mesoamérica, tales como el uso de armas envenenadas o la práctica de beber los huesos molidos de los parientes muertos, también presente en la cultura Chibcha.⁵²

Entre 1947 y 1954 Kirchhoff estuvo en la universidad de Washington, donde trabajó y maduró su teoría sobre el origen asiático de los sistemas religiosos mesoamericanos -lo proponía a partir de los lineamientos difusionistas de Spinden y Graebner-, pero volvió a México en 1954 para ser acogido en el Instituto de Historia de la UNAM que estaba a cargo de Rafael García Granados, donde se encargó de la dirección de la sección de Etnología del Doctorado en Antropología.⁵³

6. Elaboración teórica al interior del paradigma mesoamericano. Aportes a la profundidad histórica del concepto de Mesoamérica

En este momento nos enfrentamos al interés de ciertos investigadores que, a través de, diversas propuestas, buscan hallar el sentido de la unidad y/o la diversidad en la cultura prehispánica. El asunto se enreda aún más, pues una vez que el concepto de Kirchhoff se arraigó, adquirió diversos significados -además del geopolítico y del que buscaba ubicar a las culturas precolombinas dentro del esquema de las “altas culturas”-,⁵⁴ donde cada paradigma le asignó un uso y sentido propio.

Frente al problema teórico de cómo interpretar aquellos rasgos culturales que han sido compartidos por distintos grupos etnolingüísticos de una misma región cultural, además de cómo resolver la cuestión de la profundidad temporal de Mesoamérica, vale la pena distinguir el sentido de “homogeneidad cultural” del de “unidad cultural”: mientras que la unidad es una noción metodológica que permite emprender comparaciones sistemáticas, y contextualizadas, entre sociedades partícipes de una tradición cultural a lo largo del tiempo, la otra sí propone que existe una homogeneidad cultural “ideal”. En ese sentido, el examen de las propuestas que participan del paradigma de la unidad cultural, revela tanto su lugar de enunciación, su

⁵² *Ibid.*, p. 8-12.

⁵³ Lina Odena Güemes, “Paul Kirchhoff ...”, p. 63. Wigberto Jiménez Moreno, “Vida y acción...”, p. 16; Yólotl González Torres, “Paul Kirchhoff ...”, p. 416.

⁵⁴ Wigberto Jiménez Moreno, “Mesoamérica...”, p. 473.

contexto ideológico, su complejidad teórica, y sobre todo, el sustrato cultural compartido que le subyace.⁵⁵

Para comprender la evolución del concepto de Mesoamérica y de su sentido de cultura, es necesario tener presente que el cúmulo de información arqueológica en torno a las culturas prehispánicas se engrosaba conforme las investigaciones iban avanzando –junto con los datos históricos, lingüísticos y etnográficos-, al tiempo que su composición teórica se iba complejizando, gracias a una comunicación efectiva entre los enfoques disciplinarios que acudieron a Mesoamérica. Por ello a continuación se señalarán las primeras propuestas que buscaron ubicar tanto el origen, como la sucesión histórica de los pueblos de tradición mesoamericana; se debe señalar también que en estos trabajos surgieron importantes reflexiones en torno al carácter de la díada unidad/diversidad.

Importa señalar que las reflexiones teóricas sobre “Mesoamérica”, sin embargo, fueron mucho más tardías de lo que Kirchhoff hubiera deseado, tal como lo señaló con motivo de la reedición del trabajo de Mesoamérica en 1960, donde aprovecha para criticar a sus colegas y discípulos de haber empleado el concepto de forma acrítica y de modo asistemático. Explica que él había hecho una mera aproximación que ofrecía un cuadro estático, pues la información con la que lo había delimitado provenía de un momento y lugar específico: la región del Altiplano, poco antes de la llegada de los españoles y por ende, no ofrecía una visión equilibrada de su desarrollo histórico. Asimismo, la definición inicial propuesta por Kirchhoff, no había resuelto –ni mencionado- elementos tan fundamentales como las pirámides, puesto que se limitó a “enumerar sólo aquellos rasgos culturales que eran propiedad exclusiva de esos pueblos, sin intentar hacer una caracterización de la totalidad de su vida cultural”.⁵⁶

Es claro que para Kirchhoff, Mesoamérica debía ser algo más que la suma de sus partes, y que la delimitación de las áreas por la mera presencia de rasgos materiales era insuficiente para su caracterización, ya que faltaba aplicar un análisis que atendiera el grado de desarrollo y complejidad que las sociedades alcanzaron. Él señala, con ese sentido, que a su definición le “Falta [...] la profundidad histórica que la orientación misma de este trabajo implica, esto es, la aplicación de los mismos principios a épocas anteriores, retrocediendo paso por paso hasta la formación misma de la civilización

⁵⁵ He decidido omitir algunas propuestas que han tratado la cuestión de “Mesoamérica”, pues no atienden del todo lo que aquí interesa, como son: Ángel Palerm (1957); Eduardo Noguera (1966); Enrique Nalda (1981, 1990).

⁵⁶ Ignacio Rodríguez García, “Mesoamérica, un proyecto científico y un programa político”, p. 3.

mesoamericana”,⁵⁷ pues quedaba pendiente por ubicar el origen de la civilización mesoamericana, para cuya labor, la recolección, clasificación y análisis de los restos materiales, así como la estratigrafía, contribuirían a indicar y explicar los cambios e influencias a los que los pueblos prehispánicos estuvieron expuestos.

Un eje nodal para Kirchhoff, y para el enfoque marxista en general, es el énfasis que se pone en el cambio del “patrón de subsistencia”, cuando se estableció la agricultura y los procesos de sedentarización propiciaron una revolución cultural y social; es decir, cuando la “base económica [fue] suficiente para sostener una superestructura ideológica, de la cual destacaron una religión propia y varios logros intelectuales”.⁵⁸ Con este proceso, los distintos pueblos desarrollaron estilos y características particulares, sin embargo todas ellas compartían una tradición cultural agrícola, que dependía del cultivo de maíz.

En un trabajo posterior, “Gatherers and farmers in the Great Southwest”, de 1954, Kirchhoff aborda la región de “Aridamérica”, en la cual ubicó la confluencia de dos tradiciones heterogéneas, una nómada, de cazadores que venían del norte, y otra de cultivadores, que supone, llegó por una ola migratoria de pueblos agricultores de Mesoamérica.⁵⁹ Es relevante destacar que aquí la noción de cultura es mucho más compleja que en su artículo original, pues como indica Medina, Kirchhoff define el “área cultural como resultado de procesos históricos, y no meramente la dispersión de rasgos críticos”.⁶⁰

Si bien Miguel Covarrubias contribuyó a dar un sentido nacionalista al pasado olmeca, en su obra también hay una compleja reflexión que matiza tanto la noción de unidad como el surgimiento de esta cultura. En su estructura teórica busca combinar los criterios lingüísticos y arqueológicos, con los que destaca la existencia de innumerables procesos migratorios a lo largo del tiempo, los cuales produjeron violentos cambios culturales y políticos. La división geográfico-cultural que propone en cinco subáreas: Occidente, el Centro, del Golfo, Oaxaca, el área maya y la región sur-pacífico- y en tres horizontes cronológicos –Preclásico, Clásico e Histórico-, es una simplificación que cubre la diversidad, pues además el conocimiento del que abreva su delimitación es insuficiente, por tanto sus nociones pueden ser ajustadas.⁶¹

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Carlos García Mora, “Mesoamérica: un proyecto científico y un programa político”, p. 75-76.

⁵⁹ Paul Kirchhoff, “Gatherers and Farmers in the Great Southwest...”, p. 548 y ss.

⁶⁰ Andrés Medina, “Unidad y diversidad en Mesoamérica. Introducción”, p. 76.

⁶¹ Miguel Covarrubias, *Indian Art...*, p 5-7; Wigberto Jiménez Moreno, “Mesoamérica...”, p. 475.

Alfonso Caso en 1952, en “New World Culture History: Middle America” parte por señalar que la delimitación de “Mesoamérica” sólo es válida para el siglo XVI, pues en horizontes más tempranos sus límites geográficos y la composición cultural eran distintos. Si bien señala que ello no es indicativo de que hubiese distintas tradiciones culturales, pues defiende la idea unitaria incluso en los horizontes más tempranos, si advierte que su conceptualización geográfica y cultural es susceptible de transformarse frente a la nueva evidencia que arroje el tratamiento arqueológico, etnográfico e histórico en torno a estos pueblos.⁶² En este artículo el autor propuso una cronología en cinco horizontes, que son: “Prehistórico” y sucede con el surgimiento de la agricultura, el “Arcaico” que es en el que florece la cerámica y hay una fuerte concentración demográfica, el “Clásico” que se caracteriza, entre otras cosas por la erección de pirámides y grandes centros, el “Tolteca”, donde aparece el culto a Quetzalcóatl, se utiliza el metal y el arco y flecha, y el “Histórico”, en el que la organización político-religiosa quedó signada por el modelo de la Triple Alianza.

Pedro Armillas en 1947 en *A Sequence of Cultural Development in Mesoamerica*, explica la importancia de partir de un enfoque general y comparativo que permita “comprender mejor la naturaleza de las civilizaciones indígenas americanas”. Propuso una periodización en la que las etapas “Básica” y “Formativa” formaban un horizonte relativamente homogéneo, caracterizado por el cultivo del maíz y por el desarrollo incipiente de técnicas en agricultura y cerámica.⁶³

En *Tecnología, formaciones socio-económicas y religión en Mesoamérica*, acentúa la importancia de la relación de la agricultura con el medio ambiente, del cual se establece un puente ideológico que da unidad a las culturas mesoamericanas, que aunque alterada a lo largo del tiempo, se conservó hasta la llegada de los españoles.⁶⁴ Armillas concluye relativizando la noción unitaria, a la que le confiere más bien un sentido general, pues dentro de esta concepción reconoce la existencia de particularidades que pueden hacer “inaplicable a alguna de las subáreas el esquema-tipo de desarrollo cultural”.⁶⁵

En esta misma labor, Román Piña Chan en un trabajo de 1960, parte por señalar el carácter estático de la propuesta de Kirchoff, por tanto concibe el área como

⁶² Alfonso Caso, “New world culture history: Middle America”, p. 226.

⁶³ Pedro Armillas, “Una secuencia del desarrollo cultural en Mesoamérica,” p 143.

⁶⁴ Pedro Armillas, “Tecnología, formaciones socioeconómicas y religión en Mesoamérica”, p. 19-30, p. 21 y ss.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 26.

una división territorial dentro de la cual un patrón, como cualquier complejo o elemento específico cultural se presenta en las diferentes sociedades que la ocupan; pero debido a que no existen dos sociedades iguales [...] los patrones de una cultura representan meramente una abstracción o denominador común de las pautas de las sociedades que están dentro de determinada área.⁶⁶

Su crítica se dirigía a señalar que el área cultural mesoamericana era un concepto descriptivo más no integrativo, ya que en su modelo predomina el enfoque sobre las regularidades histórico-geográficas, haciendo rígidos los horizontes culturales y, por ende, reduciendo la dimensión de la particularidad social y cultural.⁶⁷ Otro aspecto notable de esta publicación, es el de haber presentado un cuadro sintético de las culturas prehispánicas, cuyas periodizaciones y fronteras culturales aún día son útiles para muchas investigaciones.

En un trabajo de 1976 titulado “Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino”, Piña Chan retoma la crítica anterior y busca resolverla a partir de un modelo evolutivo que integre diversas formaciones sociales, entonces; centrado en las relaciones productivas, encuentra que a lo largo de la historia prehispánica coexistieron dos tradiciones, una nómada y otra de agricultores.⁶⁸

Esta última propuesta resulta del todo pertinente, y creo que halló una solución efectiva, pues el cuadro evolutivo de Piña Chan permite integrar distintas formas de desarrollo social y tecnológico al modelo, sin embargo desde la perspectiva actual, es criticable el hecho de que enfatiza la importancia de las determinantes materiales, abandonando la complejidad cultural. De cualquier forma, es evidente que poco a poco el concepto de “Mesoamérica” se fue complejizando gracias a la comunicación interdisciplinaria, al tiempo que el carácter de unidad cultural propuesto, se concibió como abierto, es decir, no estático y por lo tanto como susceptible de ser recompuesto frente a nuevas evidencias. Sin embargo, aún quedó sin resolver cómo entender el desarrollo histórico de la cultura mesoamericana a partir de estos “rígidos horizontes cronológicos”.

7. Aportaciones a la dinámica cultural en Mesoamérica

En el camino de reelaboración de Mesoamérica fueron importantes aquellos autores que le otorgaron dinamismo.

⁶⁶ Román Piña Chan, *Mesoamérica*, INAH, 1960, p. 37.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 38

⁶⁸ Román Piña Chan, “Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino”, p. 20-21.

De esta forma Julio César Olivé Negrete en *Estructura y dinámica de Mesoamérica* de 1958, reconoce la eficacia del concepto en el contexto de la arqueología, puesto que pudo ubicar esquemáticamente los límites geográficos y temporales de esta cultura, apoyada fundamentalmente en el estudio de la cerámica y del análisis estratigráfico. Sin embargo advierte que la concepción del “horizonte cultural” desde una base conceptual rígida sólo puede brindar un cuadro estático y homogéneo de la cultura incapaz de someterse a un estudio comparativo con otras áreas.⁶⁹

Para aportar un enfoque dinámico, Olivé Negrete integra la noción de “co-tradición”⁷⁰, desde la que busca mostrar en un cuadro “homotaxial” una visión realista de la evolución cultural, con la cual supere la visión homogénea y la cronología inflexible sobre la cultura que la evidencia material muestra. En un trabajo posterior, el mismo Olivé Negrete refiere que su intención era la de establecer un puente de comunicación entre la historia y la arqueología, capaz de aportar al estudio de las áreas culturales la metodología e información necesaria para comprender su profundidad histórica desde un análisis cultural no fragmentario.⁷¹

Otro trabajo importante fue el William Sanders y Barbara Price, *Mesoamerica*, que estudian el concepto desde la perspectiva de la “ecología cultural”, acentuando dos ámbitos: el de la evolución de los sistemas sociales, con la que se enfoca a destacar las distinciones inherentes a las estructuras económica y social; y la de ecosistema, del cual muestra la relación entre la población y su medio productivo fundado en la agricultura.

Según los autores, las periodizaciones entendidas como cronologías no incluían la dimensión procesual ni los cambios cualitativos dentro de la estructura económica y social. Por tanto, la incorporación del aspecto social al esquema, permite entender la evolución cultural más allá del enfoque lineal, donde la dimensión ideológico y los procesos de selección y adaptación de los elementos culturales evidencian –junto a otros

⁶⁹ Julio César Olivé Negrete, *Estructura y dinámica...*, p. 66-67; p. 71-73.

⁷⁰ Para Lorenzo Ochoa, el concepto de “co-tradición” le permitió a Olivé Negrete establecer los límites de las áreas a lo largo del tiempo, superando así “las divisiones localistas con secuencias restringidas y aisladas”, en “Paisaje y cultura...”, p. 30.

⁷¹ Julio César Olivé Negrete, “El concepto arqueológico de Mesoamérica”, p. 35-37.

⁷¹ Para Matos, Olivé Negrete incorporó al esquema evolucionista de Morgan –que partía de los estadios de salvajismo, barbarie y civilización-, los conceptos de revolución neolítica y urbana de Childe, adaptándolos al proceso mesoamericano, con lo cual la clasificación de los horizontes adquirió dinamismo. En “Mesoamérica”, p. 104-105.

propios de la ecología cultural y el determinismo ecológico y tecnológico- el proceso dinámico de la evolución cultural.⁷²

Jaime Litvak es un autor importantísimo en la discusión teórica sobre Mesoamérica. En un artículo de 1975 titulado “En torno al problema de la definición de Mesoamérica”, parte por concebir la propuesta de Kirchhoff como un proyecto inacabado, útil para sistematizar la información, pero que efectivamente era estático. El concepto no podía definirse por la mera presencia/ausencia de rasgos, pues hacía de la cultura algo atemporal, que además obviaba los cambios acaecidos en esta superárea por impulsos de tradiciones periféricas. Su solución fue entender los sistemas y las “redes de intercambio” como los agentes que dieron forma a la cultura y que la fueron transformando gracias a la comunicación intercultural. En síntesis, Litvak ve la cultura como producto de la interacción de distintos nichos ecológicos, donde los sistemas de intercambio la transmiten y transforman, por ello el concepto es entendido

como sistema espacial de intercambio normal, donde cada región componente, además de su dinámica interior, tiene relaciones de ese tipo con todas las demás regiones que la conforman, que varían en el tiempo y que presentan entre sí estados de equilibrio siempre cambiantes.⁷³

Gordon Willey en “Recent researches and perspectives in Mesoamerican archaeology: an introductory commentary”, reconoce la importancia del artículo de Litvak, que sugiere, otorga una perspectiva cronológica y dinámica a la cultura mesoamericana. Para él la información arqueológica debe ser vista de modo relacional, por tanto, si bien la agricultura juega un papel fundamental, ésta no contiene la cultura pues ésta es procesual, por tanto debe verse de modo más amplio, atento a los “complejos culturales”.⁷⁴

Anne Chapman en “Mesoamérica ¿Historia o estructura?”, publicado en 1976 y luego en 1990, retoma el concepto de “redes de intercambio” de Litvak como el criterio nodal que define “Mesoamérica”. Lo concibe como un modelo histórico que representa las instancias culturales en distintos momentos, al tiempo que es social, cuando es visto como un cuadro descriptivo, estructural y estático. Es importante destacar que Chapman combina los elementos culturales con los procesos sociales, siendo así “Mesoamérica” un concepto dinámico, histórico y estructural.⁷⁵

⁷² William Sanders y Barbara Price, *Mesoamerica*, p 14; p 215-218; Eduardo Matos Moctezuma, “Mesoamérica”, p. 106.

⁷³ Jaime Litvak, “En torno al problema...”, p. 183.

⁷⁴ Gordon Willey “Recent researches and perspectives in Mesoamerican archaeology: an introductory commentary”, p. 180.

⁷⁵ Anne Chapman, “Mesoamérica: ¿estructura o historia?”, p. 22-29.

La siguiente precisión corresponde a Eduardo Matos Moctezuma, quien en 1982 retomó la idea de Chapman sobre sociedad y cultura, en un artículo titulado “El proceso de desarrollo en Mesoamérica”. Allí propone una definición a partir del modo de producción, que surgió con los olmecas y se prolongó hasta los mexicas del siglo XVI, siendo la agricultura y el tributo los pilares de esta tradición cultural. A este autor le importa rescatar el modelo evolutivo de Gordon Childe, del cual deriva un criterio de periodificación basado en los procesos y cambios cualitativos y revolucionarios.⁷⁶ ⁷⁷ aunque reconoce que su definición se basa en la presencia/ausencia de rasgos, lo que dificulta dar razón, entre otras cosas, de la complejidad social.⁷⁸

López Austin, si bien no ha elaborado una definición propia sobre “Mesoamérica”, ha señalado en varios lugares que este concepto debe concebirse como una realidad histórica con una secuencia de sociedades que por milenios estuvieron vinculadas entre sí. Concibe el origen de esta tradición cultural con la domesticación del maíz y de los procesos de sedentarización ocurrido entre los milenios VI y V a.C., cuando la heterogénea composición cultural de la región se vio unida por la dinámica de las relaciones sociales, sucediendo una tradición cultural conjunta, aunque esté matizada por las tradiciones particulares.⁷⁹ Matiza que “Mesoamérica” alude al complejo de los vínculos y no al número de elementos culturales compartidos.⁸⁰

También considera que se tiende a “sobrestimar la creación regional como supuestamente independiente” pues las relaciones entre los distintos pueblos produjeron una “historia común”. Este hecho resulta evidente en la dimensión religiosa, porque las religiones indígenas contemporáneas comparten una serie de principios; por ejemplo, el hecho de que en mitos provenientes de diversas regiones y tiempos se advierte “una

⁷⁶ Eduardo Matos Moctezuma, “El proceso de desarrollo en Mesoamérica”, p. 166. Vale la pena destacar que este autor, apegado al modelo evolutivo de Childe, considera que en el paso del periodo Clásico al Posclásico no hubo un cambio cualitativo, sino que implicó una disputa entre el poder militar y el político, pero dentro de los márgenes de un Estado sostenido a partir de un modo de producción consolidado. p. 174.

⁷⁷ Eduardo Matos en “Mesoamérica”, p. 103.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 101-103.

⁷⁹ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 27 y ss.

⁸⁰ Esta definición de Mesoamérica, mucho más cercana a las propuestas de Litvak y Chapman que a la de Kirchhoff, concibe la cultura de una manera mucho más compleja, mostrando así la riqueza del diálogo entre las diversas disciplinas sociales, y mostrando lo poco fértil que es acudir a los conceptos extraídos de sus contextos de producción específicos. Véase una definición similar en López Austin y López Luján, Mesoamérica es: “una realidad histórica, producto de muy variadas interrelaciones (de intercambio, bélicas, religiosas, etc.) que integraron diversas clases de sistemas”, y reclama que el concepto debe definirse con referencia “a los nexos causales de la incorporación de sociedades al sistema; a los nexos cohesivos que permitieron que, una vez incorporadas, se mantuvieran permanentemente relacionadas entre sí, y a los nexos estructurales, que hicieron que dada una de ellas articulara su acción en la complejidad del sistema como uno de sus componentes”. En *El pasado indígena*, p. 63.

común concepción de lo sagrado [...que] hace equiparables los rituales, los dioses, los calendarios y las manifestaciones artísticas ligadas a la religión en todo lo largo y ancho de Mesoamérica”.⁸¹

Lorenzo Ochoa también participó de esta necesidad teórica, desde el campo arqueológico; en *Historia prehispánica de la huasteca* de 1979, coincidió en que la propuesta de 1943 ha impuesto una visión homogénea y estática que se sobrepone a los procesos de adaptación cultural. Sugirió que el análisis de estos rasgos debe hacerse desde un enfoque que advierta estos elementos como componentes de complejos culturales articulados, de modo que los rasgos no puedan “estudiarse sin tomar en cuenta la relación que guarda con los componentes de otros”.⁸²

En un artículo posterior retoma esta cuestión junto con Edith Ortíz-Díaz y Gerardo Gutiérrez, donde señalan que

si bien el rasgo cultural aislado representa un instrumento útil, su empleo como un fin tiene mayor aplicación para el estudio de problemas muy concretos. Para el caso específico de Mesoamérica, encontramos más conveniente agrupar aquellos rasgos que guardan estrecha relación con el objeto de formar complejos generalizantes, añadiendo otros aspectos relativos a la organización sociopolítica, insoslayables para el estudio y explicación de la conformación cultural de dicha área.⁸³

Su modelo de interpretación arqueológica sugiere, a la manera de Kirchhoff, partir del periodo con el que se tiene mayor información, el siglo XVI, y de allí ubicar los complejos culturales más relevantes para la cultura mesoamericana, de los cuales destacan: una religión institucionalizada con deidades reconocibles y un sistema de registro en piedra, barro, murales, entre otros; una actividad económica fundada en la agricultura y en menor medida el comercio, dirigida por una élite que extraía tributo e imponía una ideología donde el calendario de 260 y el de 365 días, eran de suma importancia.⁸⁴

Desde esta lectura, y acudiendo al contexto cultural huasteco, los autores advierten la presencia de algunos rasgos culturales del listado de Kirchhoff en esta región, pero al no haber evidencia de pirámides o de dioses bien definidos antes del Clásico Terminal, proponen que esta región, como la de Occidente, no pueden ser vistas como mesoamericanas –y por tanto la delimitación del área entonces era mucho más reducida- antes de este periodo, pues los demás rasgos “carecen de las interrelaciones y

⁸¹ López Austin, *Los mitos...*, p. 31.

⁸² Lorenzo Ochoa, *Historia prehispánica de la huasteca*, p. 158.

⁸³ Lorenzo Ochoa, Edith Ortíz-Díaz y Gerardo Gutiérrez, “Diversidad geográfica y unidad cultural en Mesoamérica”, p. 94.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 95.

sentido que guardaban en ‘Mesoamérica’”, en ese sentido se opone a la vertiente que concibe esta área y la de Occidente como marginales a la superárea,⁸⁵ sino que las señalan como distintas, con concepciones y un desarrollo cultural independiente.⁸⁶

8. Conclusiones

Como puede verse hasta este momento, bastante se ha dicho sobre el concepto; son múltiples las teorías y explicaciones que estiran, relativizan y juegan tanto con la idea de unidad y diversidad, como con las nociones de cultura y las taxonomías.

La distinción entre “unidad cultural” y “homogeneidad cultural” permite distinguir el sentido político-integracionista con el que “Mesoamérica” fue dotado en la primera mitad del siglo XX, de su sentido metodológico, que, de estar fundado en una concepción material de cultura, se vuelve un concepto dinámico que, a partir de la noción de “redes de intercambio”, permite el análisis de una realidad histórica en la que se suceden procesos de interacción que fundan estructuras y complejos culturales compartidos.

De ello se desprende que concebir “Mesoamérica” sólo por el artículo de Kirchhoff de 1943, implica una lectura sesgada y anacrónica, que pasa por alto reflexiones importantes como las del propio Kirchhoff (1954), Litvak, Willey o Chapman.

⁸⁵ Al respecto es interesante acudir a un artículo de Otto Schöndube donde, sin abandonar el enfoque mesoamericanista de desarrollo lineal, intenta demostrar que Occidente no fue una tradición cultural marginal a esta superárea, sino que está plenamente integrada, pues trata de mostrar cómo fue que esta tradición influyó en la consolidación de Mesoamérica. En “El occidente de México, ¿marginal a Mesoamérica?”, p. 129-134.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 95-96.

CAPÍTULO II. La antropología y la historia frente al concepto de Mesoamérica

El capítulo anterior trató sobre como las ciencias sociales, a partir del racionalismo ilustrado, fueron configurando un andamiaje teórico y un discurso ideologizado en función de la expansión colonial, a partir del cual la tradición occidental medía el progreso de las naciones primitivas. En el caso de la historia prehispánica, Mesoamérica muchas veces fue dotada de un contenido que idealizara y pudiera englobar la rica y heterogénea historia de los pueblos indígenas. Recuperando la “inconmensurabilidad de paradigmas” de Thomas Kuhn, es posible distinguir otro uso, que entendía la unidad cultural más como una construcción teórica, relativa, que tiene un carácter metodológico y que entendía la unidad como resultado de un proceso de interacción entre las diversas culturas que compartieron el tiempo-espacio mesoamericano.

Este capítulo busca mostrar la articulación que se dio entre la historia y la antropología al interior del paradigma mesoamericanista, pues pareciera, para unos, que la historia es incapaz de ir más allá de su propia perspectiva cronológica y etnocéntrica; mientras que, para otros, la antropología no podía trascender su análisis sincrónico.

Contrario a estas posturas radicales, en este capítulo busco explicar que precisamente la historia fue capaz de abandonar su rigidez cronológica y conceptual gracias a un intenso diálogo con la antropología; a la par que ésta pudo ubicar su objeto de estudio desde una perspectiva atenta a las situaciones de intercambio cultural y los procesos sincréticos, derivados de su relación con la cultura occidental a lo largo del tiempo. Esta precisión resulta central, pues considero que buena parte de la incomunicación en el debate sobre la unidad y la diversidad mesoamericana, tiene como nodo, la forma laxa con la que se supone, que la otra disciplina aborda la cultura; lo cual lleva a reproducir anacronismos y prejuicios que las disciplinas involucradas, desde sus trincheras más ortodoxas, han creado y arraigado.

Se expondrán, también, las principales propuestas que la antropología generó para explicar el cambio sufrido por las culturas “primitivas”, al tiempo que se señalarán los planteamientos más importantes que la historia ensayó para entender las formas particulares de comprender el mundo. Asimismo, se revisará cómo es que el concepto fue utilizado en la segunda mitad del siglo XX, esta vez no por un Estado y una práctica política etnocidas, sino por una vertiente de la denominada “antropología política”, que

lo usó para denunciar las prácticas etnocidas que el proyecto de aculturación había impulsado en los pueblos indígenas. “Mesoamérica” fue esta vez un instrumento para advertir la presencia de una tradición viva, milenaria, que mostraba un proceso ininterrumpido de resistencia cultural entre estas comunidades frente a la sociedad mayor.

1. La antropología y Mesoamérica: la cosmovisión y el sincretismo.

La antropología sustentada en la “ideología del mestizaje”¹ entendía que el trabajo de campo era útil para registrar las prácticas, ritos, creencias y excentricidades próximas a desaparecer con la intención de conocer a los indígenas para integrarlos a la vida nacional de la forma menos dolorosa. Acorde con la lectura de Guillermo de la Peña sobre Manuel Gamio, esta vertiente hacía del cambio cultural un proceso mecánico que entendía que la dominación colonial había desarticulado las estructuras originarias - políticas, culturales, religiosas, materiales e ideológicas- de modo irreversible, y entonces la aculturación propiciaría una cultura nacional. Sin embargo, paralelo a la antropología nacionalista, la presencia de investigadores extranjeros como Kirchhoff, Pedro Bosch Gimpera, Juan Comas, José Gaos, entre otros -y los proyectos de las universidades de Chicago, Harvard, la Carnegie Institution y la Universidad de California-,² incorporaron reflexiones y estudios que trascendían el enfoque teórico del nacionalismo unitario.

Si bien el culturalismo no se arraigó en la tradición nacionalista de la antropología, la profundidad y sistematización en las investigaciones fueron mostrando que el sentido de las prácticas y los saberes de los pueblos indígenas no eran manifestaciones carentes de sentido, sino formas propias de un sistema cultural específico, congruente y válido en su contexto de creación y reproducción, que no podía ser evaluado a partir de las categorías occidentales, ni de manera jerárquica al compararse con otros sistemas culturales.³ La tradición académica que, en cambio, sí logró arraigo en México fue la estructural-funcionalista, que llegó a través de la escuela de Chicago con Sol Tax, Ralph Beals y Robert Redfield, entre algunos otros. Esta

¹La ideología del mestizaje es entendida, por Bonfil Batalla, como el proceso de apropiación, centralización e imposición de elementos culturales occidentales, los cuales tienden a desarticular a las culturas tradicionales en aras de elaborar una cultura nacional homogénea. Guillermo Bonfil, *México profundo*, p. 163-168.

² Andrés Medina, “Anne Chapman...”, p. 39.

³ José Manuel Valenzuela Arce, *Los estudios culturales en México*, p. 13-14; Gilberto Giménez, “Prolegómenos”, p. 43.

perspectiva, denominada como antropología social, compartía con la tradición culturalista el interés por el trabajo de campo, pero en vez de partir en sus investigaciones de ver la cultura como el vehículo que construía la realidad, la entendía como un conjunto de respuestas institucionalizadas y socialmente heredadas. Buscaba estudiar las costumbres y las interrelaciones de todas las partes de la cultura, atendiendo las estructuras y los sistemas, no obstante, al prescindir de la historia, por ser tachada de conjetural-, elaboraron un cuadro estático de la cultura.⁴ La presencia de Sapir⁵ y más tarde de Radcliffe-Brown⁶ en la Escuela de Chicago, permitió a la antropología social adquirir un matiz propio, característico por su rechazo a la historia, y por fundar sus bases en las taxonomías y generalidades, entendiendo así la cultura como un componente del sistema social, desvinculado del ámbito normativo de la sociedad y de los procesos históricos que dieron forma a las creencias y representaciones de las comunidades en estudio.⁷

Robert Redfield retomó los conceptos de “función” y “significado”⁸ para explicar el tránsito de los pueblos primitivos a la vida urbana. Comparó cuatro pueblos mayas: Mérida, Chan Kom, Tuzik y Dzitás, que suponía conformaban un *continuum folk-urbano*, observable desde una perspectiva histórica y comparativa; enfoque desde el cual se podría acceder al funcionamiento de la cultura local, y entonces elaborar un modelo que diera razón del impacto colonial y mostrara el grado de aculturación en el que estas comunidades se hallaban.⁹

El resultado de esta investigación se publicó en *The Folk Culture of Yucatan*. Si bien su metodología no compartía el enfoque histórico, en su capítulo IV “Spanish and

⁴ Cynthia Hewitt, *Imágenes...*, p 41; Andrés Medina; “Anne Chapman...”, p 37; Alfred Radcliffe-Brown, *El método de la antropología social*, p. 25; Ana Bella Pérez Castro, *et. al.*, “Precedentes”, p. 27-28; Gilberto Giménez, “Prolegómenos”, p. 43-49.

⁵ Sapir en su definición de cultura toma en cuenta las estructuras lingüísticas, de las cuales desprende que, “no sólo [existía] un mismo mundo con diferentes etiquetas adheridas, sino que en realidad eran mundos diferentes.” En este sentido la cuestión cultural debía tomar en cuenta los significados simbólicos, pese a que siguió entendiendo la cultura como una totalidad estructurada, pues suponía, había una unidad psicológica del género humano. Ana Bella Pérez Castro, *et. al.*, “Precedentes”, p. 29.

⁶ Alfred Radcliffe-Brown explica que para los pueblos no civilizados, carentes de datos históricos, “la única forma posible de aplicar el método histórico de explicación es la de hacer una reconstrucción hipotética de la historia pasada de esas tribus a partir de cualquier clase de testimonios indirectos que podamos encontrar”. *El método de la antropología social*, p 27.

⁷ Ana Bella Pérez Castro, *et. al.*, “Presentación”, p. 30.

⁸ Radcliffe-Brown derivó el concepto de “función” de la analogía entre vida social y vida orgánica, para explicar la conexión entre estructura social y vida; el autor centró su atención en la relación entre proceso y estructura social; el “significado” implica una concepción del proceso social, limitado por las propias estructuras sociales. Ambas categorías, sugiere, deben estudiarse desde una perspectiva de procesos sincrónicos. *El método de la...*, p. 60 y ss.

⁹ Las culturas *folk* están en tránsito a convertirse en sociedades urbanas; las culturas *folk* funcionaban como “comunidades cerradas” frente al embate de la modernidad. En Cynthia Hewitt, *Imágenes*, p. 45-46.

Indian: The Two Heritages”, Redfield trató de ubicar el origen de las prácticas culturales de los mayas. De allí desprendió que la raíz indígena y la española, compartían algunos rasgos, pero que las invenciones por la interacción de los universos culturales a lo largo del tiempo habían creado una cultura *folk*. Sin embargo consideró que, dado que las situaciones de intercambio se produjeron entre grupos con distinto grado de poder, no es posible establecer fórmulas mecánicas, pues el contenido de las prácticas y de los conceptos transmitidos, complejos y heterogéneos, se recompusieron en una nueva síntesis cultural.

Un concepto muy importante dentro de la obra de Redfield fue el de “cosmovisión”. Estudiando la mentalidad de los grupos con los que trabajó, desde su lengua, estructuras políticas, barriales y rituales, Redfield definió, desde un ejercicio comparativo, la cultura como una estructura de entendimiento compartida por una sociedad, a partir de la cual ésta se creaba, transmitía, representaba y daba forma al mundo. La cultura quedaba entonces manifiesta en la vida cotidiana y permeaba todos los ámbitos de comunicación, así como las convenciones y los significados dados en una sociedad; la cultura representa para Redfield el resultado de las convenciones y de los procesos de comunicación de una sociedad dada, la cual se expresa, simultáneamente, como acción y como resultado de la misma, por lo cual se hace patente en los “actos y artefactos” del grupo -siendo la agricultura y sus complejos afines un ámbito privilegiado en el que su cultura se expresa.¹⁰

El estudio de este último aspecto, el de la mentalidad o “cosmovisión”,¹¹ es nodal en el desarrollo de los trabajos etnográficos en México, entre los que destaca *Los peligros del alma* de 1965 de Calixta Guiteras, que es la primera etnografía que atiende la relación del hombre con la tierra, las fuerzas sobrenaturales y las entidades anímicas.¹² Según Medina, Guiteras “funda una perspectiva que busca no sólo las

¹⁰ Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, p. 86 y ss.

¹¹ Una influencia importantísima en su concepción de cosmovisión es el libro de Marcel Graulie, *Dios de agua* -publicado en 1948 pero traducido al español hasta 1987-, quien estudió la cultura *dogon*, que se desarrolló entre los siglos XIII y XVI en Mali. La fuente principal de este trabajo fueron las entrevistas hechas entre 1946 y 1947 a un viejo cazador ciego llamado Ogotemmel, de donde Graulie desprendió que el cuerpo humano era un principio organizador de las relaciones sociales y de la definición de los aspectos fundamentales de su idea del mundo. Medina, *En las cuatro...*, p. 100-108.

¹² Calixta Guiteras en *Los peligros del alma*, propone que la idea del mundo de su *informante* Manuel deriva de la agricultura, y de su relación con los fenómenos naturales. Manuel concibe la “Tierra” como una fuerza sobrenatural que da origen y mantiene a todas las criaturas, pero que al mismo tiempo las devora: es “como un monstruo [...] Cuanto vive en su superficie viene de su interior y retorna al mismo”, p. 233. Por otro lado, las montañas y los cerros se constituyen en esta cosmovisión como el hogar del ‘*Anjel*, que es el “Dios de la Lluvia, señor de la vida animal y protector de nuestro sustento”, p. 222.

palabras de un tzotzil, sino que también inquiera en las categorías de su pensamiento, en el reconocimiento de su visión del mundo”.¹³

En tanto las creencias y prácticas adquieren congruencia, según Redfield, sólo en su contexto específico, demostró una serie de relaciones y coincidencias estructurales, manifiestas en la vida cotidiana de los pueblos campesinos mayas, por ejemplo: la relación entre el trabajo agrícola y el culto a los dioses de la lluvia, y la milpa como el lugar de trabajo, pero también de culto, pues allí se trabaja, de ella se come, a ella se le habla y reza; y la virgen, los santos, los animales y las fuerzas sobrenaturales la protegen.¹⁴

Reflexiones como estas permitieron asumir la *cosmovisión* como un principio estructural de organización social compartido por distintos pueblos, hecho que marcó un hito en la configuración teórica del campo mesoamericanista, pues las investigaciones centradas en la mentalidad indígena, que en su mayoría eran descriptivos y asistemáticos, hallaron que la *cosmovisión* “como categoría teórica se plantea como una exigencia conceptual, que acaba reordenando todo el campo y estableciendo un nuevo marco analítico”.¹⁵

2. Mesoamérica y la etnografía

El *Handbook of South American Indians* publicado entre 1946 y 1949 fue el primer gran proyecto etnográfico que usó el concepto de Mesoamérica en vez del de *Middle America*, sin embargo su contenido fue fundamentalmente geopolítico, pues la definición de la superárea acentuó los criterios ecológicos y geográficos sobre el cultural.¹⁶ En *Heritage of Conquest*, coordinado por Sol Tax y Robert Redfield, y publicado en 1952, apareció el artículo de “Mesoamérica” traducido al inglés, el cual sustituyó al de *Middle America*. Este trabajo adoptó la “estructura social”¹⁷ como eje para ordenar e interpretar diversas etnografías que compartían el marco teórico de “Mesoamérica”, con novedosos objetos de estudio con una definición teórica propia,

¹³ Andrés Medina, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, p. 72.

¹⁴ Robert Redfield, *The folk Culture of Yucatan*, p. 120-122.

¹⁵ Andrés Medina, “La cosmovisión...”, p. 99.

¹⁶ Julian Steward, “Introduction”, p. 6.

¹⁷ Para el funcionalismo, la historia muchas veces presenta eventos relativamente externos a la estructura social estudiada, por lo que no muestran “la evolución [...] como el resultado de procesos que son inherentes a las formas sociales mismas”. Para esta escuela, lo nodal es el sistema de reproducción social, siendo la historia un auxiliar en el análisis social. Friedman, “Tribus, estados y transformaciones,” citado en Johanna Broda, “Historia y antropología”, p. 181. Véase también Alfred Radcliffe-Brown, *El método de la antropología social*.

como son los sistemas de parentesco, las jerarquías político-religiosas y el campo de la economía, perspectiva teórica que permite trascender el mero enfoque monográfico y descriptivo.¹⁸

En la introducción del libro Redfield y Tax señalan algunas prácticas, instituciones, ritos y creencias que suponen, que son compartidas por las comunidades indígenas, y provienen de una raíz mesoamericana: una base económica a partir de la producción y el consumo del maíz; una estructura política compuesta por sistemas de cargos, cuya organización es una proyección de la actividad ritual; la composición dual en las polaridades frío-caliente; y un culto compartido a los santos, en el que se mezclan atributos mesoamericanos y cristianos. De este listado los autores establecieron analogías con las experiencias del trabajo de campo, y así produjeron una conclusión general sobre la cultura mesoamericana en los pueblos contemporáneos.¹⁹

El resultado fue una gráfica que describía los distintos niveles de aculturación en el que se encontraban los pueblos indígenas, aunque como señala Hewitt, las generalizaciones rara vez concordaron con las experiencias de trabajo de campo, ya que no se atendieron las secuencias históricas concretas.²⁰ No obstante, esta reunión marcó un hito sobre el impacto de la noción de Mesoamérica en los estudios etnográficos, pues se explicitó un modelo comparativo que tenía como referente el concepto de Mesoamérica. Los conceptos de “función” y “significado” permitieron una forma novedosa para el estudio del cambio cultural y del sincretismo, aunque partiendo de un enfoque mecanicista y general, que produjo lo que Jiménez Moreno denominó como “estudios fotostáticos”, carentes de profundidad histórica;²¹ mientras por otro lado,

Pese a las complicaciones no menores que el concepto de Mesoamérica tiene en su uso arqueológico para dar razón de la historia prehispánica, cuando éste se trasladó al estudio de los pueblos contemporáneos, los problemas se multiplicaron, pues aunque el concepto los dota de un marco histórico que enlaza la población indígena con la prehispánica en términos sociales y culturales [...] la tensión surgida en relación con los vínculos entre pueblos indios y nación no sólo no se resuelve, sino además se oculta [...pues] deja abierta la cuestión de su dinámica tanto hacia el pasado como al futuro.²²

De lo anterior considero que la aparición de “Mesoamérica” no modificó de fondo el tipo de investigación etnográfica que se venía haciendo hasta entonces, pues hubieron muchos trabajos etnográficos e históricos que buscaban coincidencias entre las culturas

¹⁸ Andrés Medina, *En las cuatro...*, p. 59-61.

¹⁹ Robert Redfield y Sol Tax, “General characteristics of present-day mesoamerican indian society”.

²⁰ Cynthia Hewitt, *Imágenes del campo...*, p. 67-69.

²¹ Jiménez Moreno, “Vida y acción de Paul Kirchhoff”, p. 21.

²² Andrés Medina, *En las cuatro...*, p. 78.

e instituciones religiosas y políticas de los pueblos prehispánicos e indígenas contemporáneos, estableciendo algunas correspondencias basadas en la interpretación de códices, contextos arqueológicos, trabajos etnográficos y lingüísticos, y su proyección analógica al “presente etnográfico”. Sin embargo, durante el siglo XIX y buena parte del XX, éstos tenían un bagaje teórico y conceptual incipiente y heterogéneo, por lo que no había una efectiva articulación teórica e interdisciplinaria.

Por el contrario, considero que cuando la cosmovisión se empleó como categoría teórica, fue posible establecer un nuevo marco analítico, que permitió analizar desde el paradigma mesoamericanista, temas como el nagualismo, los sistemas de cargos, el parentesco, la organización política y ritual, los rituales agrícolas, la medicina tradicional, el calendario, entre muchos otros, los cuales evidenciaron la vitalidad de una cultura milenaria.²³

George Foster en su libro *Cultura y conquista* publicado en español en 1962 propuso el concepto “Cultura de conquista” para explicar que el intercambio cultural dado entre indígenas y españoles fue heterogéneo.

En primer lugar, la cultura europea no era homogénea, por tanto la evangelización y el cambio producido en las esferas cultural, política, social y económica, no deviene de una sola tradición cultural. Por otro lado, los conquistadores y evangelizadores no tuvieron un proyecto totalmente articulado, progresivo e irreversible. El autor concluye que, al no haberse expuesto en su totalidad un sistema cultural, lo cual resulta imposible en tanto durante los procesos de interacción sólo exponen algunos cuantos rasgos del sistema cultural –sólo aquellos que se ponían en juego y adaptaban según las circunstancias específicas del contacto intercultural-, por tanto lo que sucedió fue un “proceso de doble circulación”, pero no una imposición exitosa y homogénea.²⁴

Gonzalo Aguirre Beltrán en *Regiones de Refugio*, de 1967, señala que el cambio cultural es inherente a todas las sociedades, pese a que éstos se produzcan a distintos ritmos. La cultura moderna, por ejemplo, cambia más rápidamente en los ámbitos tecnológicos, que en otros, como en las esferas social, ideológica y política, mientras las culturas del continente americano parecen cambiar de modo casi imperceptible. De cualquier modo, la aculturación se da mediante un proceso específico de comunicación que impacta a los grupos que participan de culturas distintas.

²³ Andrés Medina, “La cosmovisión...”, p. 99

²⁴ George Foster, *Cultura y Conquista*, p. 33-50.

En el contexto que aquí interesa vale destacar la concepción de “regiones de refugio”, que es de la cual el autor se vale para explicar cómo el “*imago mundi*” de las comunidades indias, se ancla en su percepción de la naturaleza y sus fenómenos, los cuales simbólicamente tienen una significación nodal.²⁵

Redfield en *The Folk Culture of Yucatan* ensayó el concepto de “aculturación” para referirse al modo mediante el cual las culturas folk, pese a no estar integradas en la sociedad moderna, poseen un modo coherente de vida. El *continuum folk-urbano* fue la escala que medía el nivel de “aculturación” de las comunidades indígenas, el cual estaba determinado en buena medida por la desventaja de estas últimas frente a la sociedad mayor.²⁶

Estas propuestas exponen cómo la antropología se fue acercando a la historia para poder comprender a las sociedades contemporáneas; la cosmovisión se volvió un eje capaz de articular en coordenadas sincrónicas y diacrónicas, los complejos culturales. Ello permitió trascender los límites de los enfoques mecanicistas que entendían el sincretismo como una forma mecánica o progresiva. A su vez, la cosmovisión abrió una perspectiva para entender y dialogar con los indígenas en sus propios términos.

2.1. La revaloración de una tradición milenaria

Según Valenzuela Arce, la etnografía mostró la complejidad y congruencia de los sistemas e instituciones de las comunidades indígenas, contribuyendo a crear una propuesta “alternativa a las anteriores caracterizada por una reelaboración que está surgiendo desde los propios grupos originales y de los intelectuales que trabajan de manera cercana con ellos [... lo cual permitió revalorar a los] herederos culturales de la tradición prehispánica”.²⁷ Este “hallazgo” contribuyó a derrumbar el paradigma nacionalista de la primera mitad del siglo XX, pues eventos, como los ataques perpetrados a los estudiantes en 1968 y 1971, evidenciaron una crisis en las esferas gubernamentales, que venían a cuestionar la vigencia de la ideología paternalista posrevolucionaria.²⁸

²⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, p. 254.

²⁶ Robert Redfield, *The folk culture of Yucatan*.

²⁷ José Manuel Valenzuela Arce, *Impecable y diamantina*, p. 150-151.

²⁸ Andrés Medina considera que esta tendencia procede de la década de 1930, con la Reforma Agraria, que permitió la reconstitución de las comunidades indias, y la educación bilingüe, la cual invitó al estudio de las lenguas amerindias y permitió el desarrollo de técnicas pedagógicas acordes a la situación social y cultural particular. En “La cosmovisión...” p. 69.

Para Rodríguez García el agotamiento ideológico del Estado es evidente, y lo ejemplifica a partir de la “ridícula ceremonia” que se ofreció durante el sexenio de Echeverría Álvarez, cuando supuestamente Eulalia Guzmán halló la tumba de Cuauhtémoc, hecho que fortaleció “la imagen de los arqueólogos como profesionistas disponibles para todo tipo de veleidades”,²⁹ lo cual evidenció que habían quedado atrás los grandes proyectos de excavación de los primeros años del siglo XX, pues el interés principal del Estado era más político y mediático que “científico”, tal como lo constaron muchas de las excavaciones de la época.³⁰

Así pues, el sentido político de “Mesoamérica” fue cambiando poco a poco, pues de ser una noción que proyectaba la unidad nacional, se volvió un instrumento de reivindicación étnica, tanto en el un discurso de una vertiente de la antropología política, como en el de algunos movimientos sociales indígenas, trastocando el sentido que el nacionalismo hegemónico le había otorgado.

El *Grupo de Barbados* fue un fuerte impulsor en el desarrollo de esta vertiente antropológica, dedicada a denunciar las prácticas de opresión y de etnocidio que los gobiernos de todos los países de América Latina ejercieron contra sus poblaciones originarias. Este revisionismo de la “antropología política” mostró que estos pueblos no eran un lastre que impedía el progreso, sino un elemento constitutivo de la nación que demostraba que, pese a los proyectos de aculturación, los indígenas habían resistido y conservado una identidad y un proyecto de nación propios. Miguel Bartolomé, figura importantísima dentro de este movimiento, reconoce que la *Primera Declaración de Barbados* fue precursora de los movimientos de reivindicación, pues a partir de sus reflexiones se sentaron las bases para la creación de un diálogo intercultural que permitió establecer una relación simétrica con los indígenas.³¹

El *México profundo* es el más claro ejemplo de esta vertiente. Guillermo Bonfil señala que existe un proyecto político al del “México imaginario”, el cual proyecta los

²⁹ Ignacio Rodríguez García, “Recursos ideológicos del Estado mexicano: el caso de la arqueología”, p. 97.

³⁰ Al respecto es interesante seguir el interés mediático y político de tres proyectos arqueológicos singulares, como es el de la “Tumba 7” de Monte Albán dirigida por Alfonso Caso, la excavación de Humberto Ruz en el Templo de las Inscripciones de Palenque, que derivó en el hallazgo de la tumba de Pakal, o la expedición comandada por Carlos Frey, auspiciada por el INBA y promovida por grandes figuras e ideólogos de la Revolución de la talla de Diego Rivera, que buscaban los murales de Bonampak.

³¹ *Primera declaración de Barbados. Por la liberación del indígena*, declarada en enero de 1971; la Segunda se firmó en julio de 1977; la Tercera, en diciembre de 1993. Miguel Alberto Bartolomé, *Procesos interculturales*, p. 315-319.

intereses culturales, políticos, económicos e ideológicos del proyecto político del “México profundo”, que se compone por las poblaciones indígenas que comparten una plataforma cultural sustentada en la agricultura, particularmente el cultivo del maíz, y el cual subsiste y se sobrepone a las diferencias y particularidades de la población mexicana, sean éstas de clase o étnicas. Éstas culturas se erigen como el testimonio de un proyecto civilizatorio, donde la noción de unidad dota de trascendencia y sentido a los actos y creencias de los grupos que componen y dinamizan esta cultura.³²

En, cambio, el mestizaje como proyecto político es entendido por él como la acción etnocida que intentó suprimir la continuidad histórica diferenciada de los indígenas, para la cual “Lo indio queda como un pasado expropiado a los indios, que se asume como patrimonio común de todos los mexicanos, aunque esa adopción no tenga ningún contenido profundo y se convierta sólo en un vago orgullo ideológico por lo que hicieron ‘nuestros antepasados’”.³³

De lo anterior podemos desprender que el concepto de Mesoamérica adquirió un nuevo sentido en un nuevo contexto político, pues esta vez sirvió para reclamar a un gobierno etnocida y a un régimen de historicidad particular, el haber impuesto a una realidad específica un discurso ideológico, que ocultaba el carácter heterogéneo de la nación mexicana.

3. La historia y la cultura

Paralelo a este esfuerzo por comprender la presencia del indio en el México moderno, el Museo Nacional trabajó en torno a la línea de investigación que Medina define como *historicista*,³⁴ en la cual se recuperó la información contenida en los textos de los evangelizadores, peninsulares, criollos, mestizos y viajeros, que durante toda la Colonia y el periodo independentista, recogieron datos en torno al pensamiento indígena. Esta información muchas veces fue desdeñada, ya que los datos que de éstos se desprendían, no se apegaba al régimen de historicidad tradicional, y por ende resultaba muchas veces incomprensible. Sin embargo, como se verá a continuación, muchos trabajos desde entonces comenzaron a estudiar mitos, esculturas, códices y otras formas de registro

³² Guillermo Bonfil, *México profundo...*, p. 30-32.

³³ *Ibid.*, p. 186.

³⁴ Véase capítulo anterior nota 24. Andrés Medina, “La formación de antropólogos...”.

propios de las culturas prehispánicas e indígenas, y lo hicieron en sus propios términos, evidenciando un pensamiento congruente, con una tradición histórica particular.³⁵

3.1. Revolución historiográfica: el historicismo, la historiografía de tradición indígena y las etnografías históricas

Siguiendo a Michel de Certeau, buena parte de la tradición historiográfica moderna se relaciona con la ideología liberal y la conformación de las instituciones que sustentan y legitiman un discurso y un régimen de historicidad particular, que halla su máxima expresión en la conformación de los Estados-nación.³⁶

Bajo esta propensión ideológica mucha de la información proveniente de sociedades ajenas a este régimen fue desdeñada por no ser histórica, y ser falsa o mítica. Sin embargo, la articulación de esta tradición con la cultura, permitió que mucha de la información ajena a los cánones de la historia, fuese reevaluada en los propios términos en los que ésta había sido producida.

En el contexto nacional este impulso en el campo de la historia se dio en gran medida por los exiliados de la Guerra Civil española: José Gaos, uno de los más notables alumnos de José Ortega y Gasset, tuvo fuerte impacto en los “historicistas” mexicanos, entre los que destacan Ramón Iglesia, Edmundo O’Gorman y Luis Villoro.

Para esta corriente, la supuesta objetividad de la historia, en realidad estaba determinada por una perspectiva cultural; por tanto, comenzaron estudiar las ideas de una sociedad en un momento dado, entendiendo que las formas con las que cada sociedad representa y significa su mundo y dota de sentido a su pasado y presente, son las que en última instancia determinan su realidad. Este viraje implicó una relectura de las categorías “dadas”; *La invención de América* de O’Gorman es el referente más concurrido en este sentido, puesto que allí el autor demuestra que la idea del descubrimiento de América, arraigada y reproducida a lo largo de cinco siglos, tenía de fondo una pretensión colonialista que sostenía que no existió historia en América sino hasta que los europeos la “descubrieron”;

La aparición histórica de América estaba en considerar ese suceso como el resultado del ámbito de la fe religiosa. [...] la clave para resolver el problema de la aparición histórica de América estaba en considerar ese suceso como el resultado de una invención del pensamiento occidental y no ya como el de un descubrimiento meramente físico, realizado, además por casualidad.³⁷

³⁵ José Manuel Valenzuela Arce, *Los estudios culturales...*, p 26-33.

³⁶ Michel de Certeau, *La escritura...*, p. 69.

³⁷ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, p. 16.

Estas ideas permitieron que la historia modificara su crítica heurística teórica y metodológicamente, y que concibiera y valorara los textos de tradición indígena como los códices prehispánicos y coloniales, los *Anales de Tlatelolco*, las crónicas indígenas y mestizas de Cristóbal del Castillo, Muñoz Camargo, Alva Ixtlilxóchitl y Chimalpahin, los libros del *Chilam Balam*, el *Memorial de Solololá*, la *Relación de Michoacán*, los documentos del Santo Oficio en los primeros años de la Colonia y demás tribunales eclesiásticos, el Juzgado General de Indias, los textos de frailes, funcionarios y viajeros, además de los manuales de Ruiz de Alarcón, los *cuicatl* y *tlahtolli*, las “Relaciones geográficas” y “Títulos primordiales”, fueran revalorados desde su contexto de producción. De modo que los documentos nahuas comenzaron a traducirse al español, al tiempo que fueron enriquecidos con anotaciones y estudios que permitieran su comprensión a ojos occidentales.

Uno de los primeros impulsos en esta dirección fue dado por Primo Feliciano Velázquez, quien tradujo del náhuatl el *Códice Chimalpopoca* e hizo un estudio sobre la historicidad del documento, lo que le permitió aclarar y ordenar los temas y sucesos que aborda.³⁸ Justino Fernández en *Estética del arte mexicano*, estudia la belleza contenida en la escultura de la Coatlicue, partiendo de que la noción de belleza “se ha separado del arte en los últimos tiempos [...] pues es un término tan cargado de connotaciones tradicionales que mas ha servido para empañar que para esclarecer la visión del arte”,³⁹ de allí se desprende que la pieza, al tener su propia historicidad, es ajena a los valores y parámetros con la cual la cultura occidental había tildado de monstruoso el estilo artístico mesoamericano.

Un espacio académico en el que se ha desarrollado esta tradición historiográfica es en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, especialmente a partir de 1957, cuando Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla fundaron el Seminario de Cultura Náhuatl. La publicación de *Estudios de Cultura Náhuatl*, desde 1959 buscó

sacar a luz fuentes documentales de toda índole, códices, textos indígenas de importancia histórica, etnográfica, lingüística o genéricamente cultural, en relación con los distintos pueblos nahuas, en los periodos prehispánico, colonial y de México independiente. Asimismo incluye en sus varios volúmenes trabajos de investigación monográfica, notas breves sobre historia, arqueología, arte, etnología, sociología, lingüística, literatura, etcétera, de los pueblos nahuas; bibliografías y reseñas de libros de interés en este campo.⁴⁰

³⁸ José Rubén Romero Galván, “El mundo indígena, el pasado novohispano y la historiografía mexicana”, p. 19-21.

³⁹ Justino Fernández, “Introducción a la estética del arte mexicano”, p. 224

⁴⁰ “Estudios de Cultura Náhuatl”, Miguel León Portilla (ed)-UNAM.-IIH

Vale la pena acudir al “Proemio a la Serie de Estudios de Cultura Náhuatl” que Garibay escribió con motivo de la publicación del primer número de esta revista; el sacerdote reconoce que la cultura náhuatl tiene tres fases; la primera independiente, la segunda que surge a raíz de la conquista, y una más en la cual se proyectan supervivencias. Reconoce la importancia de emprender un estudio minucioso dentro de cada periodo, para así, acceder al conocimiento integral de la cultura; vale destacar que Garibay, si bien rehuye “el feo nombre de Mesoamérica”, propugna por un estudio integral de la cultura.⁴¹

La vida académica del padre Garibay fue prolífica, se centró sobre todo en lo relativo a la lengua y literatura náhuatl; de allí vale la pena destacar la publicación de su serie de *Poesía Náhuatl*. Sin embargo, para los fines de esta tesis, centraré mi atención en los dos trabajos de su alumno Miguel León-Portilla: *La filosofía náhuatl* y *La visión de los vencidos*.

El primero, escrito en 1956, busca comprender la tradición filosófica náhuatl. Su intención es acudir a fuentes “en las que encontremos las opiniones de los indios expresadas en su propia lengua y por ellos mismos”.⁴² De esta forma aborda los textos de Sahagún, los *Cantares mexicanos*, los *Huehuetlahtolli*, la *Historia tolteca-chichimeca* y, apoyado en los estudios de Robert Lehmann, Jacques Soustelle, Justino Fernández, Garibay y Caso, encuentra los principios filosóficos de la tradición mesoamericana, entendiendo la filosofía como una elaboración sistemática del pensamiento que no necesariamente comparte los fundamentos de Occidente.

En *La visión de los vencidos*, centra su atención en la sociedad nahua a la llegada de los españoles, específicamente en el sentido de los presagios de Motecuhzoma y sus sacerdotes que fueron recogidos por los informantes de Sahagún. En el análisis heurístico que emprende es fundamental el papel de la transmisión oral en el proceso de configuración de un régimen de memoria específico, y de cómo éste aportó las bases para construir un modelo para entender la Conquista desde la perspectiva indígena. Si bien esta obra parte de una amplia definición de cultura,⁴³ al poner en el centro de su propuesta la urgencia de ubicar los principios generales de la

⁴¹ Ángel María Garibay, “Proemio a la serie de Estudios de Cultura Náhuatl”, p. 6.

⁴² Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 7.

⁴³ Por acudir al ejemplo más claro y afín con la discusión contemporánea, León-Portilla suprime deliberadamente la heterogeneidad cultural existente entre los pueblos del Altiplano bajo el argumento de que la dominación de los nahuas impuso una *lingüa franca*. De allí es que se refiere en lo sucesivo a estos grupos genéricamente como *nahuas*. En *La visión de los vencidos*, p. 1.

filosofía náhuatl, abre “la posibilidad de realizar estudios sobre la perspectiva nahua de la conquista”,⁴⁴ produciendo una renovación historiográfica.

Lo más importante en estos trabajos es que no sólo proponen una visión de la historia distinta a la practicada por la tradición historiográfica dominante, fuese ya española, criolla, liberal o nacionalista, sino que además exigían el reconocimiento de las formas particulares de concebir la historia, puesto que según Catharine Good las

culturas ordenan su pasado –y desarrollan formas de entender el pasado significativo- de acuerdo con reglas propias que difieren de manera fundamental de nuestra visión de la historia [... pues] Reconocer múltiples historias con sus propias lógicas culturales permite problematizar la construcción occidental de la historia y explorar la relación de ésta con la modernidad y la expansión del capitalismo; nos da un punto de referencia externo para criticar el modelo dominante.⁴⁵

Ello mostró que los grupos indígenas no han sido ni homogéneos, ni sujetos pasivos de la historia, sino que si bien se incorporaron a las redes y estructuras económicas, políticas y culturales, ya fuesen de la Nueva España, del México independiente o de la nación moderna, siempre lo hicieron a distintos ritmos y de múltiples formas. Estos pueblos crearon su propia versión de la historia, y a partir de ella fue que entendieron su papel y sus relaciones frente a la sociedad mayor. Esta precisión abre la puerta para una revalorización fundamental: que los pueblos indígenas no se perdieron en un vacío cultural, como tampoco actuaron frente a la dominación de forma mecánica, sino que reaccionaron de formas heterogéneas, según sus propias formas de concebir su pasado y su realidad.⁴⁶

La *historiografía de tradición indígena* es otro campo que busca acceder tanto a las formas de registro de las sociedades mesoamericanas como a la manera en que entendían su devenir. Esta tradición, según Enrique Florescano, hunde sus raíces en el momento en el que aparecieron las primeras sociedades complejas, y su élite creó los primeros glifos y códices en los que se narraba una historia que justificaba la posición de dominio.⁴⁷

Al respecto existen algunos ejemplos, como sería el de Concepción Obregón Rodríguez, quien advierte que Acamapichtli, primer *tlatoani* mexica, reelaboró su pasado, vinculando a su grupo con los gloriosos toltecas, y así se volvieron en herederos

⁴⁴ Según Miguel Pastrana, *La visión de los vencidos* no mostró la visión nahua de la Conquista, pues vuelve homogénea la cultura y la lengua náhuatl, *Historia de las historias de la conquista*, p. 220.

⁴⁵ Catharine Good, “Y continua la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica”, p. 56.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁷ Enrique Florescano, *Etnia, Estado...*, p. 141 y ss.

de su tradición.⁴⁸ Federico Navarrete, por su parte, estudia la quema de códices antiguos, efectuada por el tlatoani Izcóatl y su *cihuacóatl*, Tlacaelel, para fundar una nueva tradición.⁴⁹

Miguel Pastrana en *Historias de la conquista* analiza textos de tradición indígena de tres generaciones.⁵⁰ Luego de un minucioso análisis historiográfico, logra advertir las transformaciones acontecidas a la población indígena, mostrando que “En todo momento la historia indígena, como memoria colectiva, contó con la posibilidad de tomar nuevas formas para cumplir con su misión primaria, la de permitir a los pueblos y a los grupos reconocerse en su pasado para dar fundamento a su acción en el presente”.⁵¹

Concluye que hay una idea común en las tres generaciones que se relaciona con la idea fatalista del pensamiento nahua, y aunque conforme avanza el tiempo, las fuentes se van acoplando a la historia Occidental, en ellas se muestra un conflicto social, económico y cultural, que produce un “mestizaje historiográfico” donde ambas tradiciones confluyen.⁵²

De cualquier modo, estas formas de registro –idolátricas según nos dicen las fuentes coloniales-, tras la llegada de los españoles fueron sustituidas por versiones propias de los misioneros, cronistas y soldados que contaron la historia de la Conquista desde sus propias categorías y prejuicios.⁵³ No obstante, muchos de los códigos culturales prehispánicos fueron rescatados por los propios funcionarios de la Corona y de la Iglesia –Sahagún es el ejemplo por excelencia-; asimismo, algunos indígenas, casi todos descendientes de nobles, pese a haber sido instruidos ya en los cánones historiográficos europeos, filtraron en sus textos muchos elementos de raigambre

⁴⁸ Concepción Obregón Rodríguez, “La zona del Altiplano Central en el Posclásico”, p. 289.

⁴⁹ Federico Navarrete, “Los libros quemados y los libros nuevos”, p. 58-59.

⁵⁰ La de los que vivieron la Conquista, que se caracteriza por mostrar admiración por los acontecimientos ocurridos; los textos que utilizó fueron el libro XII de Sahagún y los *Anales de Tlatelolco*. La segunda generación, la de sus hijos, muestra la necesidad de éstos por vincular su memoria histórica con las condiciones de vida de la sociedad novohispana y la introducción del cristianismo, los autores analizados entonces fueron Tezozómoc, Durán y el Códice Aubin, en los cuales Pastrana halla en ellos dos problemas fundamentales de la sociedad indígena, uno político, que hacía frente a las necesidades de la época, y otro conceptual que les permitiera ubicarse en su circunstancia. La última generación que analiza Pastrana, de los nietos de aquellos que vivieron la conquista, retoma el Lienzo de Tlaxcala y los escritos de Muñoz Camargo, de la que desprende que la urgencia de sus autores es la de elaborar una relación de méritos y servicios que los tlaxcaltecas prestaron a los españoles, se exalta que éstos fueron los primeros en aceptar el cristianismo y en ayudar a someter a los sangrientos tenochcas. Miguel Pastrana, *Historia de las historias*.

⁵¹ *Ibid.*, p. 270.

⁵² *Ibid.* p. 271-275.

⁵³ Concepción Obregón Rodríguez, “La zona del Altiplano central en el Posclásico”, p. 308.

prehispánica, que, aunque híbridos, dan razón de una forma coherente de hacer historia ajena a la occidental.⁵⁴

Las etnografías históricas, por su parte, combinan la historiografía con la metodología de la antropología y la etnología, por lo que han constituido un campo que permite acceder y mostrar los procesos de transformación y las continuidades en las formas de entender y hacer la historia de los pueblos indígenas. Entre algunos de sus representantes encontramos a Charles Gibson, Serge Gruzinski y James Lockhart.

Charles Gibson en *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, tiene como objeto de estudio la “civilización azteca” en el periodo de dominación colonial. Parte por reconocer que el término “azteca” que utiliza resulta impreciso, pues la clasificación genérica inhibe el conocimiento de la multiplicidad étnica que componía a la población del Altiplano en el momento de la llegada de los españoles. Su trabajo es innovador en tanto busca analizar los cambios acaecidos entre los pueblos indígenas después del contacto a partir de un análisis de las fuentes de raigambre indígena, restituyéndoles su papel activo y de resistencia durante toda la Colonia, y rompiendo definitivamente con la visión de la historia de autores como Robert Ricard, que entendía la cultura indígena como pasiva.⁵⁵

Los nahuas después de la conquista de James Lockhart parte también de un enfoque general sobre esta cultura, pero metodológicamente da especial importancia al ámbito lingüístico, el cual, según Millán, tiene gran relevancia, ya que “subordina los antiguos parámetros de la historia a una detallada atención hacia las categorías que la persona y sus pares empleaban para calificarse a sí mismos”.⁵⁶ Parte de que los sistemas mesoamericano y europeo han interactuado desde la Conquista hasta el presente, y si bien ha habido continuidades, éstas no se transmitieron como formas puras; a partir del concepto “doble identidad equivocada”, Lockhart busca demostrar que ambos universos no tuvieron una plena comunicación, por lo que muchas continuidades, en su dimensión connotativa, se tradujeron como formas mixtas que permitieron la comunicación en momentos específicos, y que en todo caso, el sentido original pudo transmitirse cuando

⁵⁴ José Rubén Romero Galván, “Introducción”, p. 12-18.

⁵⁵ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*.

⁵⁶ Saúl Millán, “Historia de un desencuentro”, p. 85.

los indígenas aprovecharon las coincidencias y los paralelismos de los sistemas políticos y de creencias, proyectando sus concepciones.⁵⁷

De este modo vemos que el historicismo y la historiografía de tradición indígenas retoman el contexto histórico y cultural en el que las fuentes analizadas fueron escritas, de este modo es posible aplicar un examen heurístico independiente de los cánones tradicionales de la historia positivista y etnocéntrica.

3.2. La historicidad en el mito

Otro tópico al que es necesario referirnos, consiste en el tratamiento de los mitos de origen prehispánicos, y en los intentos de muchos autores por discernir la información propiamente histórica de la mítica. Acorde con Federico Navarrete, en esta cuestión subyace una de las más importantes críticas al método del historiador señaladas por los particularistas, y es que, el que la tradición historiográfica occidental haya distinguido el *logos* del *mythos*, y haya considerado la primera categoría como propia de un pensamiento racional y verificable, mientras que el *mythos* responde genéricamente, a todas las concepciones de historia que no comparten el canon occidental.⁵⁸

Un mito que ha hecho correr mucha tinta es el que trata sobre los episodios que hablan de Aztlán, su relación con Tollan, y el papel que jugó Quetzalcóatl en éstos. Los primeros autores en tratar el asunto, Brinton y Charnay, supusieron que estas narraciones tenían un carácter mítico, que respondía a las necesidades de legitimación ideológica del grupo en el poder, por tanto, el sentido de estos mitos sólo podía ser accesible si se comprendía el lenguaje simbólico contenido en el mito;⁵⁹ en oposición, Bandelier y Alfredo Chavero sí les atribuyeron un carácter histórico a Quetzalcóatl y Tollan, pese a que reconocieron la existencia de muchos componentes míticos, que supusieron, venían de los herederos de esta tradición.⁶⁰

Alfonso Caso en 1941 sintetizó la polémica dada hasta entonces en torno a estos pasajes de la historia tolteca, y ubicó a sus actores en tres posiciones. La primera, la “ingenua”, se caracterizó por aceptar la veracidad de los textos compilados de las tradiciones antiguas; la “escéptica”, constituye la postura que niega la historicidad de estas tradiciones –Daniel Brinton y Charnay-, y consigna que la información contenida en ellos no es histórica sino mítica; y una tercera, la “crítica”, que es en la que se

⁵⁷ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista*.

⁵⁸ Federico Navarrete, “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, p. 234.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 232.

⁶⁰ Alfredo López Austin, *Hombre-dios*, p. 27 y ss.

inscriben el mismo Caso, Jiménez Moreno, H.B. Nicholson, Kirchhoff y Nigel Davies, quienes se caracterizan por distinguir la información histórica de la mítica a partir del empleo de la arqueología y la etnología. Estos últimos autores, denominados como “historicistas”, no pudieron hallar una solución consistente, pues jamás pudieron conciliar las cronologías, los personajes y los testimonios de las eclécticas fuentes.

Fue con la aparición de *Hombre-dios* de López Austin que el tema de la *historia tolteca* adquirió un nuevo sentido, pues reintrodujo el tema del mito –abandonado por los historicistas–, y a partir del “mito del eterno retorno” de Mircea Eliade, concibió esta figura como el arquetipo que fundaba un modelo de conducta.⁶¹ Apoyado tanto en información histórica como en datos arqueológicos y etnográficos, López Austin desprendió cómo a partir del arquetipo del *Hombre-dios*,⁶² los pueblos mesoamericanos compartieron un eje mítico que les dio cohesión, al tiempo que estableció los fundamentos políticos e ideológicos en torno a los cuales se constituyó el *calpulli*. Su análisis histórico y etnográfico reveló que este mismo arquetipo se conservó entre los pueblos indígenas en la Colonia y aún después, pues señala que muchas veces se refugió bajo las figuras de los santos epónimos, conservando como un elemento neurálgico el sustrato mesoamericano.⁶³

Los mitos, pues, dejaron de ser vistos como meras formas de expresión folclórica, para pasar a ser testimonios capaces de mostrar cómo una tradición cultural concibe su pasado y su presente.

4. El marxismo, la larga duración y el modelo de cosmovisión mesoamericana

4.1 El marxismo

Como se señaló, una premisa muy recurrente de la arqueología fue la de concebir el origen de la tradición mesoamericana en el cambio del “patrón de subsistencia”, y la relación que a partir de entonces los incipientes agricultores establecían con el medio geográfico para desarrollar sus actividades productivas. En la definición de Kirchhoff las actividades productivas tienen especial importancia,⁶⁴ como también las tiene en las

⁶¹ López Austin, *Hombre-dios*, p 88.

⁶² *Ibid.*, p. 56.

⁶³ *Ibid.*, p. 76.

⁶⁴ Si bien esto no es explícito en la definición de 1943, no es gratuito que destaque los siguientes elementos como típicamente mesoamericanos: “Bastón plantador de cierta forma (coa); construcción de huertos ganando terreno a los lagos (chinampas); cultivo de chía y su uso para bebida y para aceite de dar lustre a pinturas; el cultivo de maguey para aguamiel, arrope, pulque y papel; cultivo de cacao; molienda

propuestas de autores sucesivos que tratan la profundidad histórica mesoamericana, como Pedro Armillas y Piña Chan, o en las definiciones más modernas como las de Matos Moctezuma, López Austin o Lorenzo Ochoa.

Valenzuela Arce señala que, en términos generales, esta vertiente también fue empelada para estudiar a los grupos indígenas contemporáneos, sin embargo éstos fueron muchas veces interpretados desde perspectivas totalizantes, de modo que los pueblos indígenas fueron englobados en la categoría de “clase social”, pues se estableció una relación entre las formas materiales y sus prácticas ideológicas y culturales.⁶⁵

Estas reflexiones surgieron como respuesta a las teorías etnocéntricas que buscaban explicar la situación de explotación y dominio; entre las más importantes podemos ubicar *Los grandes problemas nacionales* de Andrés Molina Enríquez (1909); *Las clases sociales en las sociedades agrarias* de Rodolfo Stavenhagen (1969); o *Sociología de la Explotación* de Pablo González Casanova de 1980. Si bien estas propuestas buscaban definir la indianidad en función de un modelo económico, o fundar el carácter cultural del México moderno a partir de una fusión que integrara ambas matrices, es claro que el problema de la identidad nacional se había topado con un problema ineludible, y era que el indígena estaba ya integrado en la vida socioeconómica y cultural de la nación. Siguiendo a Villoro, este nuevo paradigma ideológico tuvo que contemplar no sólo las glorias de los antiguos mexicanos, sino que debía integrar, por primera vez en la sociedad actual a sus herederos: los indígenas vivos.⁶⁶ De este paradigma se produjo una escisión y esta corriente fue empleada mediante dos vías.

Por un lado, una vertiente que tradujo la dicotomía evolucionista de culturas modernas/primitivas en la de cultura campesina/urbana. La noción del “campesino” adquirió un contenido general que cobijó a los pueblos indígenas, enlazando en términos ideológicos a la sociedad rural con la economía de la nación. Esta corriente, que a la postre fue denominada como “etnomarxista” insertó la diversidad cultural en un cuadro homogéneo, pues suponía que la tradición culturalista era una suerte de imposición teórica con fines imperialistas que buscaban ocultar la dimensión real del

del maíz cocido con ceniza o cal”. En Paul Kirchhoff, “Mesoamérica”, p. 16. Asimismo, como se indicó en el capítulo anterior, en “Gatherers and farmers in the Great Southwest” el autor halla dos tradiciones culturales: una de cazadores y otra de cultivadores.

⁶⁵ José Manuel Valenzuela Arce, *Los estudios culturales...*, p. 25.

⁶⁶ Luis Villoro, *Los grandes momentos...*, p.171.

conflicto de los pueblos indígenas: la lucha de clases. Ello derivó en un patriotismo popular que se sustentaba en la conciencia del régimen de explotación, por lo que quedaban homologadas la cultura obrera y la campesina.⁶⁷

La otra corriente emanó de las lecturas de Antonio Gramsci en los círculos académicos nacionales, especialmente a partir de Alberto Cirese, para quien, la obra *gramsciana* mostró que la clase social dominada si conformaba una representatividad subalterna, dentro de ella había diferencias culturales, impactando en el estudio de la cultura popular.⁶⁸

Para Esteban Krotz, esta distinción ayudó a resolver buena parte del debate teórico-político de la tradición marxista, pues permitió distinguir y poner en “segundo plano la utilización de posiciones teóricas para la identificación de posturas políticas [... hecho que incorporó tanto la cuestión cultural como] numerosas combinaciones teóricas y conceptuales que anteriormente se habrían rechazado por eclécticas”.⁶⁹ Esta articulación permitió la emergencia de nuevos temas sobre la cultura, entre los que destacan los temas de la cosmovisión indígena que, desde una perspectiva diacrónica, sincrónica y comparativa, mostraron la estrecha relación que existe entre la cultura y las esferas ideológicas que emanan de la acción cotidiana, las cuales conforman la visión del mundo.⁷⁰

Volviendo a *Hombre-dios*, es importante mostrar cómo se explica la proyección de este personaje en la figura del santo católico. De un análisis de documentos coloniales tempranos, López Austin halla que en la concepción de estos pueblos agricultores había una estrecha relación simbólica entre el dios, sus atributos “acuáticos” y su actividad principal; entre los mexicas, pueblo guerrero, el dios les había otorgado la flecha, el arco y la redcilla de cazadores; o Quetzalcóatl que era el protector de los toltecas y a su vez era el dueño de todos los oficios. Así, cada oficio tenía un dios protector, y los dioses compartían un linaje con la clase gobernante, la cual tenía el monopolio de los

⁶⁷ Maya Lorena Pérez Ruiz, “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana”, p. 144.

⁶⁸ Alberto Cirese, “Gramsci y el folklore como concepción tradicional del mundo de las clases subalternas”, p. 302-303.

⁶⁹ Esteban Krotz, “El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica”, p. 87.

⁷⁰ Yólotl González Torres, “Etnología o etnohistoria,” p 51.

rituales religiosos, la guerra, el calendario ritual y hasta el monopolio de la historia, pues éstos elaboraban y leían los libros.⁷¹

El autor continúa explicando que la llegada de los españoles suprimió la estructura ideológico-política, sin embargo

Quedaba un pueblo de agricultores, ligado a su agua, a su cerro. De un [dios] protector seguían viniendo la vida, vegetación, amparo, saludo, profesión, liga, esperanza de libertad [...] La presión de los misioneros dio la solución rápidamente. Podían los indígenas llevar a cabo una sustitución simple de nombre, de imagen, para aprovechar un satisfactorio recurso; el paralelismo cultural; los santos patronos de los pueblos.⁷²

Unos diez años antes de *Hombre-dios*, Pedro Carrasco había escrito “The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities”, donde explica cómo la sociedad azteca se fue transformando gradualmente a raíz de la Conquista. Específicamente trató el sistema jerárquico particular, que era heredable y rotativo, del cual desprendió que éste no sufrió una transformación abrupta, sino que entró en un proceso en el cual los cambios y las continuidades se entretejieron; por ejemplo, mientras buena parte de la élite de los *altépetl* conservó sus privilegios hasta el siglo XIX cuando finalmente la Independencia suprimió los cacicazgos, hubo cambios más abruptos en otros ámbitos, como en la comunidad popular o en los sistemas de organización pública y religiosa, que eventualmente derivaron en los procesos de individualización.

Estos “ritmos” disímiles, explica, dependen de las circunstancias históricas y la relación que guarden con determinada estructura dentro del sistema. Por lo tanto, concluye que las nociones de aculturación implican necesariamente la concepción de una sociedad plural.⁷³

Carrasco editó, junto con Johanna Broda, en 1978 *Economía, política e ideología en el México prehispánico*. Esta publicación atiende la relación entre la vida social y la cultura, sus instituciones sociales y cómo éstas inciden en la vida social. Teóricamente se propone que es en el ámbito ritual donde se identifican las bases institucionales, ideológicas y políticas de la clase hegemónica, siendo este ámbito un ámbito privilegiado donde se proyecta la estratificación social.⁷⁴

En esta publicación destaca el trabajo de Johanna Broda, “Relaciones políticas ritualizadas”, donde estudió a la cultura mesoamericana al momento de la llegada de los españoles. Broda contrastó el ritual de entronización del *tlatoani*, con los rituales y

⁷¹ Alfredo López Austin, *Hombre-dios*, p. 72.

⁷² *Ibid.*, p. 76.

⁷³ Pedro Carrasco, “The Civil-religious Hierarchy in Mesoamerican Communities”, p. 491-495.

⁷⁴ Pedro Carrasco y Johanna Broda, “Introducción”, p 11.

cultos que los campesinos ofrecían a sus dioses agricultores en sus fiestas; su tesis parte del supuesto en el cual tanto las condiciones materiales de existencia, como el trabajo cotidiano y sus rituales agrarios incidieron de modo “determinante en la conformación de su ideología y cosmovisión a lo largo de los siglos, si no de milenios”.⁷⁵ Andrés Medina reconoce que este artículo Broda pudo advertir “la expresión de las diferencias sociales en el ceremonial, [que son] significativas para los miembros de estas sociedades de base agraria, pero también destaca el carácter político de estos rituales, es decir, su significación para legitimar y reproducir las relaciones de poder vigentes”.⁷⁶

Un rasgo común en todas estas propuestas, es que conciben las situaciones de cambio e interacción cultural a partir de la relación que el fenómeno social guarda con sus circunstancias históricas. Dentro de una formación social, los autores hallaron diversos ámbitos culturales en constante interacción, los cuales se transformaron de modo heterogéneo, según las circunstancias históricas concretas.

Esta autora halló en el sincretismo una forma mucho más compleja de entender la transformación de las sociedades indígenas. Sin embargo, es necesario detenernos un poco, pues una tradición historiográfica en particular, denominada con el amplio e impreciso nombre de “Escuela de los Annales”, pudo estudiar la cultura a lo largo del tiempo, y mediante la propuesta de la “larga duración” de Fernand Braudel, se halló un espacio privilegiado para estudiar las estructuras culturales de los indígenas, sus cambios y continuidades a lo largo del tiempo.

4.2. La larga duración

“El ideal sería, no cabe duda, poder manejar a gusto de uno al personaje de nuestro libro [el Mar Mediterráneo], no perderle de vista un solo instante, recordar constantemente, a lo largo de todas las páginas, su gran presencia”
Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*

El acercamiento de la historia a la cultura le permitió a una tradición historiográfica ortodoxa abrirse a un abanico de posibilidades para el estudio de temas, que antes le resultaban impensables, como los destinados a saber cómo un grupo, en un momento dado, concibe su mundo y actúa a partir de estas concepciones.

Sergio Ortega atribuye a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber un fuerte impulso en este sentido. Su objeto de estudio no era el de algún

⁷⁵ Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión”, p. 68.

⁷⁶ Andrés Medina, *En las cuatro...*, p. 263.

héroe nacional, ni tampoco contaba la historia de una guerra notable, sino que trató acerca de cómo la cultura de los calvinistas de los siglos XVI y XVII, fue la piedra angular de la ideología capitalista, sustentada en la creencia de que una vida dedicada al trabajo glorificaba al hombre.⁷⁷

La “Escuela de los Annales”, sin embargo, nace oficialmente en Francia a partir de la publicación de los *Annales de Historia Económica y Social* en 1929. Esta corriente surge como alternativa a la tradición positivista y halló en la dicotomía *hegemonía/subalternidad* un punto de partida para criticar el discurso dominante de la historia tradicional.

Esta escuela, impulsada originalmente por autores como Lucien Febvre y Marc Bloch, planteó que, a partir de un enfoque global, interdisciplinario y comparativo, atento a “todo lo social”, era posible estudiar cómo las sociedades han percibido su mundo y cómo estas percepciones han influido en sus acciones a lo largo del tiempo.

Fernand Braudel propuso la “larga duración” como una metodología que explica el surgimiento, la transmisión, la transformación y la desaparición de los elementos de la cultura. Un aspecto fundamental en su propuesta, que es de sumo importante para la tradición mesoamericanista, es su llamado a hacer una historia del tiempo presente. Metodológicamente afirma que esto requiere concebir las mentalidades a partir de estructuras, las cuales son transformadas por corrientes y movimientos particulares según una jerarquía de fuerzas. Éstas ubicadas en conjunto, desde un enfoque histórico, mostrarán la complejidad y heterogeneidad de fuerzas a las que los elementos culturales que se expresan en el presente, han sido sometidos, y cuales se han transformado a lo largo del tiempo. Esta pluralidad temporal fue comprendida dentro de tres niveles estructurales, que son:

- la “historia tradicional”, que se avoca al estudio del acontecimiento, y que muchas veces, al ser fugaz, no refleja su realidad cultural;
- “estructura de la coyuntura” –entendida como un ciclo-, la cual se presenta en la historia económica y social, y se caracteriza por concebir los sucesos como oscilación;
- la “larga duración”, que es la estructura cuyos cambios son más lentos, y por ende, evidencian el carácter de una cultura.

⁷⁷ Sergio Ortega Noriega, “Introducción a la historia de las mentalidades”, p. 106.

Las dos primeras estructuras, que son materia común de las crónicas y los trabajos periodísticos, “ofrecen junto a los grandes acontecimientos calificados de históricos, los mediocres accidentes de la vida diaria, como son un incendio, una catástrofe ferroviaria, el precio del trigo, un crimen, una representación teatral o una inundación”.⁷⁸ En cambio para Braudel, la historia profunda, la de la “larga duración”, es estructuralmente más resistente al cambio que las dos primeras –pues sus concepciones residen en buena medida en la geografía, en el mundo natural y en la relación que éstas crean en la vida cotidiana, las cuales determinan en buena medida la idea del mundo-, sin bien se entreteje y convive en el presente con ellas.⁷⁹

4.3. El “modelo general de cosmovisión mesoamericana”: la proyección de analogías para ayudar a comprender el presente etnográfico

Paul Kirchhoff en 1966, con motivo del homenaje a Roberto Weitlaner, hizo un balance sobre la “ciencia mesoamericana”. Celebró que ésta haya integrado diversas disciplinas, manteniendo siempre la “unidad de visión”, aspecto que ha permitido el estudio de su profundidad histórica, tanto sus antecedentes, su desarrollo histórico, y que comenzara a estudiar las relaciones y los cambios que los herederos de esta tradición cultural habían experimentado a raíz de la llegada de los españoles -donde la etnografía tiene un lugar muy especial-, siendo éste, según su análisis, “el aspecto más halagador y prometedor de esa nueva perspectiva histórica”.⁸⁰

Considero que esta perspectiva permitió estudiar la cosmovisión de los pueblos indígenas a lo largo del tiempo, siendo “Mesoamérica” no una categoría abstracta, ideologizada o impositiva, sino un marco que enlazó complejos e imbricados procesos culturales y que mostró cómo, desde una perspectiva amplia, sus elementos se conservan, adaptan o van desapareciendo.

Johanna Broda, elaboró además, en un artículo de 1971 titulado “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, una “verdadera etnografía” sobre los ritos prehispánicos a partir de textos del siglo XVI. Ello le permitió “explorar las interrelaciones estrechas que existían entre el culto y la sociedad mexicas, la estratificación social y las relaciones socio-económicas y políticas existentes en Mesoamérica en el momento de la Conquista española”, lo cual hizo que desplazara su

⁷⁸ Fernand Braudel, “La larga duración”, p. 151.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 158.

⁸⁰ Paul Kirchhoff, “Los estudios mesoamericanos hoy y mañana”, p. 208.

objeto de estudio hacia la relación que guardaban los ciclos agrícolas y calendáricos de los pueblos prehispánicos con la cosmovisión.⁸¹

Con motivo del 44 Congreso Internacional de Americanistas de 1984, la autora propuso, a partir de un análisis contemporáneo, que las fiestas indígenas de la *Santa Cruz* y la de *Día de Muertos*, tenían una fuerte relación con la cultura mesoamericana, pues en éstas se desplegaba un complejo religioso relacionado con el culto al maíz, a la tierra, a la lluvia y a los dioses. De esta forma, concibe la religión como parte integral de la vida social, y por tanto, considera que su relación con las formaciones sociales y simbólicas están introyectadas y jerarquizadas por la dinámica productiva y las relaciones socioeconómicas; si bien las condiciones socioeconómicas no determinan en última instancia a la cultura, si conforman la plataforma a partir de la cual, tanto los elementos religiosos, míticos y de la cosmovisión, se crean en función de, y constituyen formas de expresión ideológica que recíprocamente legitiman las condiciones sociopolíticas y económicas.

La “larga duración” le permite a Broda mostrar los “ciclos evolutivos completos” de las formas religiosas, y si bien es cierto que su propuesta, al acentuar la parte descriptiva y funcional del sistema religioso, puede obviar la cuestión de las representaciones sociales, la comparación de las fiestas desde el sistema mesoamericano, señala el culto como una forma de expresión ideológica ligada a un orden social, mostrando no sólo la estratificación, sino captando también la expresión ideológica de una cultura, evidenciada por “la participación de los grupos sociales en los ritos”.⁸²

Otro artículo teóricamente relevante en la propuesta de Broda es “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros”. Integrandos datos arqueológicos, históricos y etnográficos define un campo científico mesoamericano: el de la “observación de la naturaleza”. Esta observación ha permitido a los pueblos prehispánicos y contemporáneos hacer predicciones sobre los fenómenos naturales y así orientar tanto sus actividades productivas como su comportamiento social; la vigencia de estas concepciones en los pueblos campesinos actuales es posible, ya que ésta se produjo y reproduce mediante

la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos. Es decir, esta actividad contiene una serie de elementos científicos. La

⁸¹ Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión”, p. 68.

⁸² Johanna Broda, “Metodología en el estudio de culto y sociedad mexicana”, p. 135.

observación de la naturaleza influye en la construcción de la *cosmovisión* mezclándose con elementos míticos, es decir religiosos.⁸³

Para Broda, la “cosmovisión” conforma una visión estructurada, que busca explicar el mundo mediante una articulación entre la concepción del medio ambiente y del cosmos. La “ideología” a su vez, es el elemento que legitima el orden social establecido mediante un proceso de mistificación de las relaciones de dominación.

Otro campo propio de la “ciencia” mesoamericana es la “Arqueoastronomía”, la cual envuelve la relación de los cerros, el medio ambiente, la cosmovisión y el calendario de los mesoamericanos. La autora señala que estas creencias se inscriben en un contexto mucho más amplio, y que si bien las continuidades no se dan de manera ininterrumpida, señala que el enfoque comparativo e interdisciplinario, puede llegar a advertir aquellos rasgos que se transmiten, gracias a que buena parte de las creencias, actividades y entorno natural de las comunidades indígenas proyectan esta tradición milenaria en ámbitos precisos; de esta forma

la cosmovisión sigue correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades indígenas campesinas. En el culto de los cerros, de la tierra y del agua se han conservado tantos elementos antiguos, precisamente, porque estos cultos expresan la relación de dependencia del campesino tradicional con el medio ambiente en que vive, las adversidades del clima y la precariedad del cumplimiento de los ciclos agrícolas de temporal.⁸⁴

Broda en “La etnografía de la fiesta de Santa Cruz” presenta un análisis etnográfico de esta fiesta en los pueblos nahuas de San Juan Tetelcingo y Oapan, de Guerrero. Su intención es analizar el ritual de la “Santa Cruz”, partiendo del principio de que si bien esta fiesta es parte de un ciclo festivo inserta en el santoral católico que anuncia el inicio del año y el fin de la siembra, en la cosmovisión campesina ésta fue resignificada -pues coincidía en muchos aspectos con la ritualidad indígena en tanto compartían una estrecha relación con los ciclos agrícola y estacional-, mediante un proceso sincrético que derivó en la conformación de un complejo tejido cultural que involucra “la cosmovisión nahua y los ritos tradicionales, derivados de principios estructurales del culto prehispánico”.⁸⁵

El análisis de la fiesta en el contexto indígena en general, requiere según la autora, tener en cuenta un complejo simbolismo que varía según contextos locales, pues a ésta le subyacen complejas y heterogéneas concepciones, relaciones y contenidos, que

⁸³ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros”, p. 462.

⁸⁴ *Ibid.*, p 464.

⁸⁵ Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de...”, p. 196.

matizan el plano de creencias y dan sentido a la acción ritual. Pese a ello, es significativo que en todas las etnografías coincidan varios aspectos, como son: la dualidad masculino/femenino, la fertilidad y los mantenimientos; la cruz y su nexa con los ancestros, los moradores de los cerros, los santos, el pueblo y el árbol cósmico, aspectos propios de un sustrato cultural mesoamericano.

El hecho de que la autora se centre en la dimensión religiosa y en las formas simbólicas, y no en los fenómenos económicos y sociales, muestra un enfoque amplio que exige ir más allá del plano de las creencias, ya que debe analizar también la organización ceremonial en torno al ritual, pues la participación social que envuelve a la liturgia y la fiesta refleja tanto la cosmovisión como las creencias, produciéndose “una polivalencia funcional de las cosmovisiones y de los ritos, sujeta al cambio histórico”,⁸⁶ que impactan la esfera religiosa, la cual es vista por Broda como un sistema de la vida social, en tanto

los ritos pueden ser observados por el investigador, y constituyen una realidad visible que ofrece la posibilidad de ser documentada empíricamente. Las creencias y explicaciones acerca del ritual –es decir, los elementos de la cosmovisión–, son mucho menos tangibles que los ritos mismos, y las opiniones de los informantes pueden divergir considerablemente.⁸⁷

Por ello, la propuesta metodológica de Broda, implícita en su manejo del concepto de Mesoamérica, conjuga la historia, la ritualidad mesoamericana y la información etnográfica, de modo que es posible extender el análisis ritual a otras fiestas católicas –la “Candelaria”, “Semana Santa”, “San Marcos”, “San Isidro Labrador” o la “Asunción de María”–, contrastándolas etnográficamente, con el fin de establecer coincidencias tanto sociales como simbólicas, en aquellos ámbitos en los que las condiciones materiales y geográficas de la vida campesina se conservan. A pesar de tales aportaciones, la autora reconoce que le falta hacer una comparación sistemática de los contextos históricos y culturales particulares, que implican matices y variaciones específicas que se expresan a nivel local.⁸⁸

Por su parte, *Cuerpo humano e ideología*, de 1980, de López Austin busca explicar la cosmovisión a partir de las concepciones que los antiguos nahuas tenían sobre el cuerpo, las cuales considera, que son la piedra angular tanto de sus ejes ideológicos como de sus principios taxonómicos, a partir de los cuales se proyectan las nociones de

⁸⁶ *Ibid.*, p. 167.

⁸⁷ Johanna Broda, “Historia y antropología”, p. 187-8

⁸⁸ Johanna Broda, “La fiesta de...”, p. 226-228.

salud y enfermedad, y se extienden como principios que explican los diversos ámbitos del universo. Su amplitud temática lo obliga a atender historiográfica y etnográficamente “las interrelaciones del todo social”, pues al ser las relaciones socioeconómicas los pilares en los que se crea y reproduce tanto el pensamiento como los sistemas ideológicos, son la agricultura y la estructura tributaria nahua del siglo XVI los principios que conforman el macrosistema conceptual que es la cosmovisión.

Ésta funciona como un mecanismo lógico, axiológico y emocional, que en los procesos de comunicación, y a partir de la lógica cotidiana, va ordenando sus distintos componentes en un cuerpo estructurado, jerarquizado y coherente que impacta los ámbitos de la conciencia y del mundo práctico; es decir, la cosmovisión es vista como

el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo [...la congruencia a nivel sistémico es relativa porque] la absoluta conjunción de los sistemas ideológicos en la cosmovisión sólo es posible en el individuo [...por eso la cosmovisión es] un producto cultural colectivo [...] en el que cada mensaje cumple requisitos mínimos de inteligibilidad.⁸⁹

La “cosmovisión” al ser un hecho histórico, producto del pensamiento social, contiene representaciones, ideas y creencias cambiantes, que se adaptan en torno al complejo ideológico que debe mantener una congruencia relativa que ordene y oculte tanto las transformaciones como sus contradicciones internas, en aras de justificar la relación de dominación.

Si bien su estudio se limita a un tiempo y un espacio: los nahuas del Altiplano en el siglo XVI, el método comparativo que emprende, arroja información que sugiere que muchos de los ejes culturales de esta sociedad trascienden sus límites espaciotemporales. López Austin señala que si bien la Conquista transformó sus estructuras y su modo de vida, debido a que la acción evangelizadora conservó las redes productivas, la coerción ejercida descuidó el ámbito religioso, de modo que bajo el “barniz de la conversión” pudieron pervivir rasgos culturales mesoamericanos en tanto que

la relativa unidad de cosmovisiones mesoamericanas, emparentadas por comunidad de origen, por comunicación constante y por desarrollo paralelo [...] permite que algunas] estructuras del universo, cosmogonías, calendarios, rituales, mitos, leyendas, principios y prácticas mágicas, panteones [...] pese a tener matices, en el fondo sean] coincidentes. Y lo que se afirma en Mesoamérica puede en muchos casos proyectarse a las sociedades indígenas del México contemporáneo, cuyos vínculos con las cosmovisiones y prácticas mágicas y religiosas del pasado son muy abundantes.⁹⁰

⁸⁹ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 20-21.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 32.

El nodo de los principios cosmológicos de los nahuas, según López Austin, residía en el cultivo de temporal, específicamente de maíz, pues en torno a esta actividad los mesoamericanos daban sentido a sus actividades diarias y explicaban su universo. Esta actividad derivó en la concepción de un universo a partir de una oposición binaria, que se fue extendiendo a todos sus ámbitos: humedad/calor, macho/hembra, o calor/frío, son algunos ejemplos al respecto. La primera oposición implicó dividir el universo en la temporada de secas y de lluvias, lo cual se extendió como principio taxonómico al campo de la sexualidad, quedando mediante un corte horizontal dividido el mundo superior, masculino y caliente, mientras que el inferior correspondía al dominio femenino y frío, donde se ubicaba el agua, los cerros y la fertilidad.

En el plano ideológico, López Austin encuentra que la élite gobernante fundaba una relación de parentesco con el dios, de modo que justificaba su dominio bajo el supuesto de que su acción ritual lo comunicaba con la divinidad -ya fuese mediante un día o un lugar propicios, o a través del consumo de psicotrópicos-, lo cual permitía la regeneración de la vida, mediante un ciclo que se expresaba y transmitía en los mitos, entre los hombres y el maíz.⁹¹

Otro aspecto importante en esta propuesta, y que es fundamental en la nosología nahua y en buena parte de la medicina indígena tradicional, es la de la oposición complementaria frío-calor que se presenta en este libro. George Foster había advertido ya esta “polaridad” presente en distintos pueblos, sobre la cual él había resuelto que era una degeneración de la teoría hipocrática; el “modelo de cosmovisión” de López Austin mostró, histórica y etnográficamente, sin embargo, que en verdad se trataba un principio mesoamericano, en el cual la oposición frío-calor no tenía que ver con el grado de temperatura sino con una calidad inherente a su propia condición, mostrando la “persistencia de la cosmovisión dualista nativa”.⁹²

En un trabajo posterior, *Tamoanchan y Tlalocan*, López Austin atiende explícitamente la disyuntiva unidad/diversidad mesoamericana, la cual aplicada en el presente muestra que

Las fuertes coincidencias de los aspectos fundamentales de las antiguas religiones en el tiempo y en el espacio están fuera de toda duda, y también saltan a la vista las importantes diferencias

⁹¹ Una transgresión dio origen al flujo divino de las dos mitades, su combinación produjo sustancias-dioses que permiten el flujo calendárico, cuyo ciclo dio origen a los hombres e instauró relaciones con ellas, de modo que los hombres dependen de su acción ritual para eludir las fuerzas dañinas y revitalizar estas fuerzas. *Ibid.*, p. 81 y ss.

⁹² *Ibid.*, 303 y ss.

regionales y temporales en el ejercicio de la religión [...asimismo] las religiones indígenas actuales no son, evidentemente, una mera versión del pensamiento y de las prácticas prehispánicas; pero, pese a la fuerte influencia del cristianismo, forman parte de la antigua tradición mesoamericana.⁹³

Allí el autor acude explícitamente a la propuesta de la “larga duración”, para explicar cómo el complejo religioso de los indígenas contemporáneos se compone de impulsos procedentes de distintos tiempos, que sin embargo se articulan en torno a un “núcleo duro”:

La unidad provocada por la existencia de un núcleo duro que protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales permite hablar de *una* religión mesoamericana con múltiples variantes [...] puede apreciarse el valor de la continuidad y del cambio, de la correspondencia de las variantes con el devenir histórico particularizado de las sociedades estudiadas, de las formas paralelas de desarrollo, del valor de las formas de comunicación entre los distintos pueblos mesoamericanos, etcétera.⁹⁴

El “núcleo duro”, según López Austin, es una estructura profunda, cuyos elementos fueron compartidos por las diversas culturas mesoamericanas. Su identificación sólo es posible desde un enfoque amplio y procesual que vaya mostrando los principios estructurales ideológicos y culturales que, fundados en una milenaria tradición agraria, se proyectan a lo largo del tiempo como guía de la cosmovisión.

Para corroborar lo anterior, el autor contrasta el modelo con material etnográfico proveniente de tres tradiciones indígenas diversas que, sin embargo, coinciden en tanto su actividad principal es el cultivo de maíz, estas son: tzotziles, serranos de la Sierra Norte de Puebla y huicholes. De este ejercicio desprende dos principios comunes, presentes tanto en las fuentes tempranas como en la información etnográfica, los cuales reflejan las “funciones más importantes del mecanismo cósmico” y se relacionan con la agricultura y los ciclos de la vida: *Tamoanchan* y *Tlalocan*.⁹⁵

Ello lo lleva a concebir que, pese a los innegables matices, subyace una “coherencia que proporciona un fondo conceptual que en un tiempo les fue común [a estos grupos...] cuyos principios en su conjunto pueden servir como modelo interpretativo de las creencias de algún otro pueblo perteneciente a la misma tradición

⁹³ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 11.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁵ *Tamoanchan* y *Tlalocan* son dos principios cosmológicos en la cosmovisión nahua. Múltiples fuentes se refieren a *Tamoanchan* como la ciudad donde la pareja primordial, Ometecuhtli y Omecíhuatl, crearon a los dioses y dieron el maíz a los hombres. Sin embargo, tal como sucede con el complejo Tollan-Quetzalcóatl, hay confusión sobre cómo tratar este topónimo. López Austin ubica *Tamoanchan* como el lugar mítico que se intentó proyectar en las diversas *Tamoanchan* terrenales; *Tlalocan* es el inframundo: el lugar de la muerte, pero también es donde se depositan las semillas de los frutos y los niños. *Ibid.*, p. 9-14.

mesoamericana”.⁹⁶ Según su propuesta, la coherencia pudo arraigarse gracias al proceso lógico emanado del cultivo de maíz y a la identificación del principio de oposición binaria que les permitió a los mesoamericanos y les permite a los pueblos agricultores herederos de esta tradición, dividir al mundo en la temporada de secas y la de lluvias.⁹⁷

El espacio privilegiado en el que el autor ha estudiado el sustrato mesoamericano es en el mito. Para él este ámbito constituye una institución social que conforma y expresa los ejes normativos de las estructuras religiosas, calendárica y ritual, pues sus portadores son también sus creadores. Sin embargo, para su abordaje después de la Conquista, hace la consideración de que las religiones indígenas no son la continuación de una religión mesoamericana, sino una derivación ésta, mediada por una larga historia colonial, por tanto la denomina como “tradición religiosa mesoamericana”.⁹⁸

López Austin concibe la continuidad no como una forma mecánica en la cual la religión y las instituciones mesoamericanas se proyectan en el presente, sino a partir de una cultura que recupera y reproduce algunos elementos fundamentales de la cultura prehispánica, al tiempo que transforma y extingue otros. El mito es visto entonces como una noción abierta, donde, tanto la dimensión ontológica como el contexto histórico-cultural, si bien es heterogéneo y cambiante, también posee un núcleo que cohesiona, legitima y da continuidad a la tradición cultural, la cual se expresa en estos ámbitos de manera simbólica en la esfera del orden social. El mito, por tanto, debe leerse como un texto, como una unidad estructural analizable y comparable, cuyo fin pragmático sólo es discernible desde el tratamiento conjunto de la historia y la etnografía, puesto que sólo así es posible advertir la existencia de un principio compartido entre muchos grupos indígenas, pese a que estén distanciados cronológica y culturalmente.⁹⁹

El mito, al ser una realidad histórica creada en un universo cultural e ideológico, tiene dos niveles: el de “creencia”, que se enlaza con el grupo que lo crea y reproduce en el nivel que impacta las representaciones, valores, ámbitos y todo aquello que predispone la forma de actuar de una cultura, y que le permite constituirse como sociedad; y el de “mito narración” que se construye en la praxis social y trasciende los

⁹⁶ *Ibid.*, p. 160.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁹⁸ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 12; *Los mitos...*, p 26-37; 390. Al respecto es importante la reflexión de Alicia Barabas en su artículo “Unicidad y diversidad en Mesoamérica; una discusión inacabada”, como se verá en el último capítulo.

⁹⁹ Alfredo López Austin, *Los mitos del...*, p. 47 y ss.

niveles de la conciencia y la voluntad individual. Este cuando se enlaza con el “mito-creencia”, vuelve perceptible empíricamente la realidad que expresa el mito.¹⁰⁰

El análisis etnográfico e histórico, desde la perspectiva de la “larga duración”, le ha permitido a López Austin establecer taxonomías, pues las culturas indígenas no sólo comparten un origen, sino que han participado de un desarrollo histórico relativamente común, de modo que las distintas temporalidades pueden verse como estructuras inmersas en procesos históricos, que jerarquizadas van transformándose a distintos ritmos a lo largo del tiempo.

Un aspecto en el cual el autor ha hallado la persistencia del “núcleo duro” mesoamericano es en algunos mitos, entendido el mito como un “producto social, surgido de innumerables fuentes, cargado de funciones, persistente en el tiempo pero no inmune a él. Como todo producto social, adquiere su verdadera dimensión cuando es referido a la sociedad en su conjunto”.¹⁰¹ Así, por ejemplo, encuentra que en torno al tlacuache se desprende una compleja mitología que alude al “amanecer” del mundo, y que se relaciona con una serie de principios mesoamericanos como son: la relación de los hombres con los dioses, los árboles cósmicos, el flujo del *malinalli*, la Luna y el robo del maíz.¹⁰²

Una aspecto en el cual el autor ha hallado la persistencia del “núcleo duro” mesoamericano es en algunos mitos, entendidos estos como “producto social, surgido de innumerables fuentes, cargado de funciones, persistente en el tiempo pero no inmune a él. Como todo producto social, adquiere su verdadera dimensión cuando es referido a la sociedad en su conjunto”.¹⁰³ Así encuentra que en torno al tlacuache se desprende una compleja mitología que alude al “amanecer” del mundo, y que se relaciona con una

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 111-122.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰² El marsupial es contrastado con el dios Quetzalcóatl que, en su advocación de Tlahuizcalpantecuhtli, es el portador de la luz. Según un mito mesoamericano el dios bajó al mundo de los muertos, robó los huesos de los hombres y gracias a su sacrificio –se sangró el pene y mezcló su sangre con los huesos– inauguró el tiempo y dio origen a la humanidad. En su advocación del señor 9 Viento, Quetzalcóatl adquirió la forma del *malinalli* pues robó el fuego –las fuerzas divinas– y lo llevó a donde ambas fuerzas se juntan: Tamoanchan. En Tollan, Tezcatlipoca, cuyo nagual es el coyote, es quien embriaga a Quetzalcóatl-tlacuache, para que éste transgreda, por ello abandona la mítica ciudad. El tlacuache pues, roba el fuego, rompe el tiempo prístino, funda el camino del *malinalli* e inaugura el ciclo calendárico, asimismo se vuelve el intermediario de los hombres y los dioses pues dio a los primeros el maíz. *Ibid.*, p. 308-312.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 26.

serie de principios mesoamericanos como son: la relación de los hombres con los dioses, los árboles cósmicos, el flujo del *malinalli*, la Luna y el robo del maíz.¹⁰⁴

Para López Austin, si bien los mitos mesoamericanos son heterogéneos y cambiantes, pues un orden que no es histórico ni universal, es posible ubicar su sentido -independientemente de que tenga o no correspondencia con los términos históricos-, una vez que se ubiquen y distingan los asuntos nodales, que insertos en los códigos e instituciones culturales y sociales que componen el “núcleo duro”. Estos aspectos centrales orientan y ubican aquellos asuntos contenidos en las estructuras temporales de menor duración. de este modo es que el autor sugiere la posibilidad de ubicar tanto las continuidades como los cambios acaecidos a estas tradiciones a lo largo del tiempo.¹⁰⁵

Félix Báez-Jorge es otro autor que ha trabajado y aportado reflexiones importantes torno al enfoque general. Partiendo de una lectura *gramsciana*, concibe la religión popular como una forma de “resistencia pasiva” propia de las clases subalternas. En el contexto de las comunidades indígenas contemporáneas, la “religión popular” condensa buena parte de sus concepciones “orgánicas” en ámbitos rituales e ideológicos relacionados con la propiciación de la fertilidad agraria, la salud, el nacimiento, entre muchas otras; la perspectiva de la “larga duración” conforma en este sentido el enfoque que permite mostrar las raíces terrenales, cambios, coherencia interna e impacto, tanto en estos ámbitos, como en los distintos órdenes sociales propios de estas comunidades, a lo largo de la dominación colonial.¹⁰⁶

5. Conclusiones

El hecho de que Mesoamérica se convirtiera en un recurso analítico capaz de complementar la información arqueológica histórica y etnográfica, ha permitido emprender una eficaz vinculación interdisciplinaria. Por un lado, la historia pudo

¹⁰⁴ El marsupial es contrastado con el dios Quetzalcóatl que, en su advocación de Tlahuizcalpantecuhtli, es el portador de la luz. Según un mito mesoamericano el dios bajó al mundo de los muertos, robó los huesos de los hombres y gracias a su sacrificio –se sangró el pene y mezcló su sangre con los huesos- inauguró el tiempo y dio origen a la humanidad. En su advocación del señor 9 Viento, Quetzalcóatl adquirió la forma del *malinalli* pues robó el fuego –las fuerzas divinas- y lo llevó a donde ambas fuerzas se juntan: Tamoanchan. En Tollan, Tezcatlipoca, cuyo nagual es el coyote, es quien embriaga a Quetzalcóatl-tlacuache, para que éste transgreda, por ello abandona la mítica ciudad. El tlacuache pues, roba el fuego, rompe el tiempo prístino, funda el camino del *malinalli* e inaugura el ciclo calendárico, asimismo se vuelve el intermediario de los hombres y los dioses pues dio a los primeros el maíz. *Ibid.*, p 308-312.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 435 y ss.

¹⁰⁶ Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, p. 12-13.

relativizar el peso absoluto de sus conceptos y paradigmas mediante investigaciones que buscaban acceder a la cultura y la cosmovisión tanto de los pueblos mesoamericanos como de los de tradición cultural mesoamericana, a partir del enfoque de la “larga duración”.

En este capítulo se mostró, también, que el concepto en su ámbito político adquirió un nuevo sentido, pues el contexto ideológico orilló a que la cultura mesoamericana fuese dotada de un contenido particular, que hacía patente un proceso de resistencia por parte de los grupos indígenas frente a la sociedad mayor.

Por último, las propuestas de Broda y López Austin construyeron propuestas y modelos para el estudio de la cosmovisión a lo largo del tiempo, lo cual ha permitido articular diversos enfoques y disciplinas, abriendo un campo de investigación tratable tanto en sus coordenadas diacrónicas como sincrónicas, conjugando lo general con lo particular.

A continuación expondré los puntos principales en los cuales se sustenta la última versión del debate sobre “Mesoamérica”, que parte de un reclamo de la antropología simbólica al paradigma mesoamericanista, al que tacha de conjetural, en tanto supone que el modelo que utiliza para el estudio de otras culturas, procede de una tradición historiográfica imperialista. En estas acusaciones se concibe que los ejes en los cuales se sustenta la continuidad, buscan más que comprender otra cultura, corroborar la eficacia de su propuesta metodológica, además de que contribuye a construir representaciones colectivas al servicio de proyectos nacionales ajenos a las poblaciones indígenas.

Capítulo III. El particularismo etnográfico frente al concepto de Mesoamérica

En este capítulo la finalidad es exponer los principales argumentos con los cuales los etnógrafos particularistas simbólicos critican el concepto de Mesoamérica, sin embargo, para conocer el fondo de sus preocupaciones, que dan forma a sus argumentos, es necesario esbozar brevemente cómo surgió y cuáles son los principios epistemológicos en los que se sustenta su propuesta de conocimiento e interpretación de la cultura.

1. La crisis antropológica frente a la otredad y el colonialismo

*Mejor olvidar los mapas, pues, se me hacen, de pronto,
petulantes y engreídos con su jactanciosa pretensión de abarcarlo todo.
Mejor me vuelvo hacia los poetas que, a veces,
en bien medidos versos, pronunciaron verdaderas profecías.*
Alejo Carpentier. El arpa y la sombra.

Bronislaw Malinowski en *Argonautas del Pacífico Occidental* propuso una metodología para el trabajo de campo, atenta a cómo el individuo valora, expresa, significa y delinea su propia conciencia histórica. Sus reflexiones buscaban acceder a los límites que impedían al etnógrafo establecer una plena comunicación con el grupo estudiado y aprehender su cultura. Malinowski propone que el investigador se sumerja en la vida cotidiana del grupo estudiado: que viva sus fiestas, chismes y el trabajo diario, pues sólo así, la cultura en su conjunto le será accesible; otro requisito imprescindible, es que el investigador esté dispuesto a modificar sus ideas preconcebidas, siempre que la nueva evidencia lo exija.¹ Luego de su muerte, fue publicado su *Diario de campo*, que mostraba que Malinowski no era una especie de ser dotado de una sensibilidad extraordinaria, pues frustrado y aburrido, “tenía cosas bastante groseras que decir acerca de los nativos con los que convivía, y les dedicó rudas palabras”.²

El hecho tuvo un fuerte impacto dentro de la antropología y, en buena medida, la polémica que despertó la publicación del diario obligó a que la disciplina revisara sus postulados teóricos y epistemológicos, pues parecía que ésta no era capaz de eludir su origen colonialista. La antropología simbólica a través de Clifford Geertz dio un paso en este sentido, como se verá más adelante; basta por ahora señalar la distinción que hace para tratar de explicar la conducta del prejuicioso Malinowski, a partir de la

¹ Bronislaw Malinowski, *Argonautas del Pacífico occidental*, p. 3-5.

² Clifford Geertz, *Conocimiento local*, p. 73.

“experiencia próxima” y la “experiencia distante”. Con la primera se refiere a todas aquellas nociones que un individuo transmite a sus prójimos de manera “natural”, mientras que la “experiencia distante”, es propia del investigador, quien la emplea en función de sus fines científicos o prácticos. En palabras de Geertz:

La reclusión de conceptos de experiencia próxima deja a un etnógrafo en la inmediatez, enmarañado en lo vernacular. En cambio, la reclusión de conceptos de experiencia distante lo deja encallado en abstracciones y asfixiado en la jerga. La verdadera cuestión (aquella que Malinowski planteó al demostrar que, por lo que respecta a los ‘nativos’, no es necesario ser uno de ellos para conocerlos) reside en los papeles que desempeñan ese par de conceptos en el análisis antropológico. O, más exactamente, en cómo deben desplegarse esos conceptos en cada caso para producir una interpretación de la forma en que vive un pueblo que no sea prisionera de sus horizontes mentales, como una etnografía de la brujería escrita por una bruja, ni se mantenga sistemáticamente ajena a las tonalidades distintivas de sus existencias, como una etnografía de la brujería escrita por un geómetra.³

Estas reflexiones provienen de una tradición que se inaugura con *Las formas elementales de la vida religiosa* de Emile Durkheim. Para él, si bien la historia permite situar en el tiempo-espacio una manifestación cultural, su propia noción del tiempo emana de una tradición particular que impone marcos y categorías que delimitan las posibilidades interpretativas del fenómeno estudiado. Éste, no puede concebirse fuera de periodicidades y calendarios que establece las regularidades del campo de la historia. El espacio a su vez, que es heterogéneo en tanto sus representaciones parten de una experiencia sensible, empírica, tampoco puede ser explicado a partir de categorías que se supone, son inmanentes e irreductibles a la mente humana.

En ese sentido el estudio de la religión, como un sistema compuesto por representaciones colectivas dadas en un tiempo-espacio precisos, no puede abordarse desde la historia, pues la propia particularidad de la que se proyecta, le impide acceder a la complejidad originaria del fenómeno religioso a estudiar.⁴

Para Claude Lévi-Strauss, el mérito de Durkheim consistió en haber puesto a la etnografía en pie de igualdad con la historia. La independencia de la etnografía del método de la historia fue posible en buena medida al haber hallado un efectivo soporte metodológico en el análisis lingüístico. Esta perspectiva le permite al etnógrafo comprender el sentido de los signos en el seno de la vida social, incorporando el lenguaje mítico, los signos orales y gestuales contenidos en el ritual, por ejemplo.

³ *Ibid.*, p.75.

⁴ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 5-11.

Incorpora al campo de análisis las reglas matrimoniales, los sistemas de parentesco, las leyes, relaciones de intercambio, entre otras.⁵

Su interés no radica en el origen social del símbolo en sí, pues éste no es algo que se sobrepone a lo social o una parte del mismo, sino que participa de la vida social misma; por ello, según Giménez, el eje de su propuesta, la “semiología”, radica en comprender el fundamento simbólico inserto en la vida social.⁶

Claude Lévi-Strauss, heredero del pensamiento de Durkheim, pues se preocupa en torno a la particular pretensión de los exploradores por descubrir y recolectar artefactos y mitos exóticos, con miras a acumular proyecciones museísticas. En su libro de viajes *Tristes Trópicos* lamenta que

Amazonia, el Tíbet y África invaden las librerías en la forma de relatos de viajes, informes de expediciones y álbumes de fotografías, donde la preocupación por el efecto domina demasiado, como para que el lector pueda apreciar el valor del testimonio que se da. Lejos de despertar un espíritu crítico, pide cada vez más de este pienso que engulle en cantidades prodigiosas.⁷

Estas reflexiones, confiesa el autor, describen sus experiencias en el Amazonas a finales de la década de 1930. Hastiado por la extensión de la cultura colonialista, emprendió este viaje buscando hallar alguna sociedad libre de su influencia. El relato comienza narrando las extrañas costumbres occidentales que vivió en el barco que lo llevó al “Nuevo Mundo”, las cuales oscilan entre el folclor y el exotismo; destaca la singular carrera que llevó a sus hacinados y pudorosos compañeros de viaje, por poder “ir al baño” en las malolientes barracas en soledad, así fuera en la madrugada.

Páginas y días después, Lévi-Strauss encuentra su propia condición primitiva cuando, después de un régimen alimenticio basado en “gruesas lonjas hormigueantes de gusanos”, uno de sus acompañantes caza un cerdo salvaje: el festín provoca una glotonería inusitada que lo lleva a engullir carne sanguinolenta, de modo que matiza esta práctica salvaje y reflexiona: “Basta con haber conocido su régimen para conocer semejante hambre canina”.⁸

Finalmente, luego de varios días tuvo noticias de un grupo salvaje que no había tenido contacto con la cultura occidental: los *tupí-kawaíb*. Lévi-Strauss hallaba su cometido:

yo reviviría la experiencia de los antiguos viajeros y, a través de ella, ese momento crucial del pensamiento moderno en que, gracias a los grandes descubrimientos, una humanidad que se creía completa y acabada recibió de golpe, como una contrarrevelación, el anuncio de que no estaba

⁵ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 10-15.

⁶ Gilberto Giménez, “Prolegómenos”, p. 47-48.

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, p. 19.

⁸ *Ibid.*, p. 360.

sola, de que constituya una pieza en un conjunto más vasto, y de que para conocerse debía contemplar antes su irreconciliable imagen en ese espejo desde el cual una parcela olvidada por los siglos iba a lanzar, para mí solo, su primero y último reflejo.⁹

Ello, sin embargo, resultó en una incompreensión; el viajero había llegado al límite de la inteligibilidad con los *tupí-kawaíb*: podía “tocarlos”, más no comprenderlos.¹⁰

En este momento advertimos la necesidad de cambio sustantivo en la concepción de cultura ante la imposibilidad del antropólogo por adentrarse en la cultura del otro desde su posición de investigador, adscrito a una sociedad colonialista. Como vimos, si bien Tylor estuvo impactado por el pensamiento evolucionista, su reflexión en torno a la necesidad de estudiar los rasgos culturales en su propio contexto prestando especial atención a los datos que la experiencia etnográfica arrojaba, permitió a Boas acentuar la dimensión del particularismo cultural, una vez que abandonó el esquema de desarrollo universal de Tylor. En Malinowski se advierte la crítica a una historia que limita las posibilidades de interpretación etnográfica, al tiempo que exalta la “semiología”; y sobre esta misma línea, Lévi-Strauss, como se verá a continuación, vinculó la cultura al ámbito simbólico, proponiendo claramente el análisis lingüístico como una alternativa metodológica.

Esta última reflexión es nodal en el contexto de la discusión sobre “Mesoamérica”, pues incorpora un elemento que muchas veces la historia tradicional había pasado por alto, la cual es fundamental en la propuesta etnográfica.

Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, cuestiona la tradicional dicotomía que concibe el pensamiento abstracto como patrimonio exclusivo de las lenguas civilizadas, mientras los pueblos primitivos tan sólo pueden concebir un universo conceptual en función de sus necesidades empíricas inmediatas.

Para él, los conceptos abstractos no tienen relación con las capacidades intelectuales, sino con los intereses particulares de cada sociedad. Así, el análisis de la lengua puede mostrar la lógica y el desarrollo sistemático de un pensamiento específico

⁹ *Ibid.*, p. 363.

¹⁰ “Tan próximos de mí como una imagen en el espejo, podía tocarlos, pero no comprenderlos. Recibía al mismo tiempo mi recompensa y mi castigo: ¿no era culpa mía y de mi profesión suponer que hay hombres que no son hombres? ¿Qué algunos merecen más interés y atención porque el color de su piel y sus costumbres nos asombran? Con sólo que logre adivinarlos, perderán su cualidad de extraños; y tanto me habría valido permanecer en mi aldea. O bien, como en este caso, conservar esa cualidad; y entonces de nada me sirve, puesto que no soy capaz de aprehender qué los hace tales”. *Ibid.*, p. 372.

-en tanto ésta constituye un sistema particular-, y mostrar que éste emana de las relaciones que los individuos de una colectividad establecen a partir de sus actividades prácticas. Entonces, el desarrollo sistemático del saber dentro de cualquier sociedad no responde sólo a razones prácticas, sino que se orientan a partir de ciertas exigencias intelectuales y taxonomías, producto de la misma sociedad.¹¹

A Lévi-Strauss le importa criticar la relación entre la historia y sus pretensiones etnocéntricas que fundan un orden universal. Al respecto es notable una reflexión que emprende en torno al pensamiento mágico –retomando a Durkheim-, pues éste no es un antecedente del pensamiento científico, sino que “forma un sistema bien articulado, independiente en relación con esto, de otro sistema que constituirá la ciencia [...] Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento”.¹²

Para el mismo autor, el pensamiento científico moderno plantea un problema que la etnología debe atender. Por un lado, el desarrollo de técnicas en cerámica, tejido o agricultura requirió de un largo proceso de observación activa y metódica, mientras por el otro, la ciencia cartesiana opera desde un proceso acumulativo que desplaza la percepción y la imaginación.

En *Antropología estructural*, Lévi-Strauss reconoce que si bien el lenguaje desde el punto de vista semántico es arbitrario, en su dimensión profunda expone las estructuras lógicas que rigen el pensamiento simbólico en la vida social, que es particular. De este modo, cada sistema simbólico ha experimentado un proceso de evolución lógica, el cual no es posible comparar, en tanto los sistemas son heterogéneos, y por ende, este ejercicio tiende a concebir un modelo ideologizado que postula

la homogeneidad en el campo de lo social y entregándose a la ilusión de que es inmediatamente comparable en todos sus aspectos y en todos sus niveles, se dejará escapar lo esencial. No se tendrá en cuenta que las coordenadas requeridas para definir dos fenómenos en apariencia muy parecidos no son siempre las mismas ni en igual número, y se creará formular leyes de la naturaleza social cuando que no se pasará de describir propiedades superficiales o de enunciar tautologías.¹³

¹¹ Algunos grupos del Noroeste de Estados Unidos, partiendo de la vida práctica y de una elaboración teórica particular, inventariaron sus relaciones y vínculos compartidos. El resultado fue, la explicitación de un saber particular, que es ordenado, lógico y complejo, el cual no se puede discriminar, pues es tan lógico como el occidental. En *El pensamiento salvaje*, p. 11-13; 22-26.

¹² *Ibid.*, p. 30.

¹³ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p.18.

En este sentido, las propuestas generales que emprenden comparaciones a partir de concebir una continuidad cronológica y espacial, que hace distinción entre el orden natural y el cultural, o que concibe las estructuras como hechos, analizables en contextos aislados, tienden a ignorar que los sistemas culturales poseen una cohesión interna particular.¹⁴

Las ciencias naturales puedan reproducir sus experiencias de manera idéntica en distintos tiempos y lugares, mientras las sociales se enfrentan a datos “diversamente combinados en gran número de sistemas, tras la particularidad temporal y local de cada uno”.¹⁵ Esta distinción lo lleva a proponer que hay una discontinuidad cultural, la cual viene a cuestionar el paradigma de desarrollo unitario de la humanidad.

Para Lévi-Strauss, la cultura occidental creó una imagen deformada de la otredad para que su propio impulso civilizatorio pudiera ser eficaz, pues atribuía la resistencia al desarrollo de los distintos pueblos a tres condiciones: su inherente condición pasiva, su apego a la naturaleza frente a la cultura y el progreso y su condición ahistórica.¹⁶ Estas tres causas, continúa, parten de un mismo proceso discriminatorio que tiende a homologar la civilización con la cultura, estableciendo otro paralelo entre la naturaleza y la barbarie. Incluso, las grandes teorías filosóficas y religiosas que no dividen a la humanidad en bárbaros y civilizados sino que propugnan una igualdad natural, imponen un concepto que oculta la diversidad.

El autor distribuye a las culturas en tres ordenes discontinuos: sociedades contemporáneas alejadas geográficamente, otras que ocuparon el mismo espacio, pero alejadas en el tiempo, y aquellas que se alejan tanto geográfica como temporalmente. Estas discontinuidades, cuando son analizadas desde la historia, tienden a ser cubiertas con hipótesis gratuitas, pues la tradición en la cual se enmarca su lógica sólo puede establecer relaciones de equivalencia con su propia tradición. La historia pues, según Lévi-Strauss es incapaz de estudiar una sociedad que no haya dejado testimonios escritos, como tampoco puede reconstruir el presente de una sociedad viva que sea ajena a su propio universo simbólico e interpretativo. En ese sentido, las analogías que la historia y la arqueología lanzan para comprender la evolución de los sistemas y

¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵ *Ibid.*, p. 277.

¹⁶ *Ibid.*, p. 294-303.

estructuras culturales ajenas, no son sino formas aproximativas, cómodas y maquilladas, que emanan del evolucionismo científico.¹⁷

Esta discontinuidad en los modelos de pensamiento, según el mismo autor, tiene como punto de partida dos maneras de concebir la historia. Una que es progresiva, adquisitiva y acumulativa, presente en las grandes civilizaciones tecnológicas; y la otra, que es la “historia estacionaria” que desarrolla saberes y valores particulares, ajenos al campo que interesa al observador occidental, y por lo cual, sus procesos e innovaciones no comparten la lógica del progreso, ni su concepción del presente reside en un andamiaje acumulativo, los cuales, muchas veces son sepultadas por el peso de la “historia acumulativa”, por términos comunes que se imponen a realidades específicas.¹⁸

En retrospectiva, estas preocupaciones bien pueden inscribirse en lo que Richard Shweder suscribe como la “rebelión romántica” que, impulsada por figuras como Michel Foucault, Lévi-Bruhl, Marshall Sahlins, Thomas Kuhn y Clifford Geertz, emprenden un ejercicio de crítica a los conceptos universalistas y etnocéntricos de la historia. Esta vertiente se escinde del pensamiento racional y científico que supone que la razón se crea a partir de la experiencia, y que pretende ser universal. Para los “románticos”, la cultura es en verdad algo arbitrario, cognoscible y que es explicable a partir de un enfoque simbólico, expresivo y semiótico;

las ideas y prácticas no poseen su fundamentación ni en la lógica ni en la ciencia empírica, que las ideas y prácticas caen más allá del ámbito de la razón inductiva o deductiva, que las ideas y prácticas no son ni racionales ni irracionales, sino más bien no-racionales.¹⁹

El reviraje impulsado por esa “rebelión romántica” cuestionó las categorías occidentales del progreso y las nociones de una historia lineal al evidenciar el sentido particular contenido en sus conceptos, pues las sociedades “pasivas”, “simples” y “subdesarrolladas”, lo eran no por una razón inherente a su condición, sino por un proceso de dominación cultural acompañado de un discurso histórico e historiográfico.

Para este enfoque, continua Shweder, la “historia de las ideas” invariablemente expresa una secuencia de modas ideacionales, cuyo sustento se encadena al paradigma de las estructuras profundas o las leyes naturales a partir de un marco teórico que, a falta de un sustento empírico, busca regularidades a partir de tesis universales y naturalistas

¹⁷ *Ibid.*, p. 306-312.

¹⁸ *Ibid.*, p. 330.

¹⁹ Richard Shweder, “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo...”, p. 79.

que se encadenan *a priori*. La cultura no puede estudiarse a partir de criterios lógicos o científicos, pues a ésta le subyace un código arbitrario que se inscribe en el ámbito simbólico, expresivo y tradicional.²⁰

Las reflexiones críticas mencionadas, llevaron a la conformación de una postura que en vez de estudiar fenómenos heterogéneos, han buscado identificar las correlaciones inherentes a un sistema cultural. Para ello, siguiendo a Lévi-Strauss, fue necesario que el símbolo perdiera su carácter auxiliar dentro del análisis de la cultura, para volverse el eje en torno al que se construye la vida social del grupo particular, siendo la lingüística la vía idónea para penetrar en el plano simbólico y evidenciar su lógica interna.²¹

En esa línea de búsqueda la “descripción densa” de Clifford Geertz planteó una alternativa metodológica, en la que la semiótica conforma el eje que permite al etnógrafo trascender la carga contenida en los conceptos occidentales, y así comprender la cultura a partir de textos/interpretaciones colectivas. La cultura es, en primera instancia, el conjunto de hechos simbólicos que una sociedad comparte y transmite, y que son a la vez los que le dan sentido. El etnógrafo debe entonces interpretar las actividades cotidianas –trabajo, vestido, alimentación, organización espacial y temporal, entre muchas otras- a la luz de las categorías lingüísticas, en tanto es la estructura en la cual se desenvuelven los procesos sociales de significación.²²

Para esta propuesta, la cultura reside en el sistema lingüístico, es activa y pública e importa jerarquizar el sentido de los símbolos, ya que la etnografía no busca generalidades, sino entender mediante la “descripción densa” cómo los símbolos dotan de sentido a la sociedad, permitiéndole concebir el mundo y actuar en él. Esta propuesta busca a partir del ejercicio etnográfico, aprehender y profundizar en lo relativo a las concepciones locales, para después interpretar el conjunto de procesos sociales de significación –incluyendo comportamientos, usos, organización espacial y temporal, y todo aquellos que van más allá de la lengua-, mostrando un conocimiento que acentúa las propias nociones locales.²³

Por último, es importante retomar a Michel Foucault, quien en *La arqueología del saber* emprende una crítica a la arbitrariedad de la *episteme* en las ciencias sociales. Para él -muy en sintonía con la propuesta de la “incommensurabilidad de paradigmas”

²⁰ *Ibid.*, p. 95-97.

²¹ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento...*, p. 14-16.

²² Clifford Geertz, *La interpretación...*, p. 9.

²³ *Ibid.*, p 20 y ss.

de Kuhn-, la ciencia ha creado “unidades arquitectónicas”; es decir, formaciones discursivas con una coherencia interna que se encadena y resulta compatible con las causalidades que la propia tradición occidental concibe. Si bien muchas veces estos discursos incorporan tópicos tales como la lingüística, o el análisis literario, que proceden de una tradición cultural ajena a la de Occidente, lo hacen desde una solución que perpetúa su mismo prejuicio, de modo que este modelo estudia la otredad “por una hipótesis retrospectiva y por un juego de analogías formales o de semejanzas semánticas [... pero] que no son características intrínsecas, autóctonas y universalmente reconocibles”.²⁴ Así pues, esta crítica encuentra que a la tradición epistemológica²⁵ en la que surge y se emplea el concepto de Mesoamérica, muchas veces le subyace un sentido generalizante y colonialista, tal como se verá en el próximo capítulo.

2. La etnografía en México: alternativa al paradigma mesoamericano

Hacia la segunda mitad del siglo XX, proyectos etnográficos como los del *Handbook of Middle American Indians*, el *Handbook of South American Indians* o el *Heritage of Conquest*, fueron mostrando la coincidencia de muchos rasgos entre los indígenas descendientes de los pueblos mesoamericanos, especialmente en lo relacionado con el trabajo cotidiano y las formas de organización social.

Ello en el ámbito político impactó de modo tal que, como se vio en el capítulo anterior, se desarrolló una antropología comprometida políticamente la cual advirtió que no sólo los pueblos indígenas de México, sino los de toda América Latina, mostraban un proceso de resistencia frente al capitalismo y las prácticas etnocidas implementadas por los gobiernos de los Estados-nación. Rompiendo así la idea de que el concepto de Mesoamérica era empleado ideológica y políticamente únicamente en beneficio de los Estado-nación.

La publicación del *Heritege of Conquest* es relevante ya que marcó un hito dentro del paradigma mesoamericanista al dar un marco común a la historia y la etnografía, y permitir ubicar el grado de aculturación o los “tipos ideales” en los que las comunidades indígenas se hallaban. Eric Wolf en *Sons of the Shaking Earth*, parte del

²⁴ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p. 35-36.

²⁵ Para Foucault el proceso de análisis discursivo debe de “captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que pueden tener vínculos con él, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye [...] se debe mostrar por qué no podía ser otro del que era, en qué excluye a cualquier otro, cómo ocupa, en medio de los demás y en relación con ellos, un lugar que ningún otro podría ocupar”. *Ibid.*, p. 45.

supuesto en el cual a raíz de la Conquista, los indígenas proyectaron su cultura para frenar la industrialización y los procesos de individualización, creando una cultura endogámica, que aprovechó actividades como el gasto ceremonial, para impedir la articulación de su comunidad con la economía capitalista. Asimismo la ecología cultural jugó un papel preponderante, pues fue en cuevas, montañas y demás ámbitos relacionados con la agricultura y sus especialistas rituales, donde la tradición mesoamericana pudo refugiarse.²⁶

Esta propensión por ubicar el nivel de aculturación según el nivel de organización sociocultural y económica, llevó a distintos autores, que van desde Robert Redfield, Sol Tax, Julian Steward, Eric Wolf, Ángel Palerm, Gonzalo Aguirre Beltrán, George Foster entre muchos otros, a identificar temas y modelos tales como la “ecología cultural”, el “modo de producción asiático”, la “teoría de la dependencia”, los “sistemas de cargos”, las “regiones de refugio”, que muchas veces terminaron por arraigar una imagen sobre las comunidades indígenas como totalidades cerradas, cuyas estructuras genéricas y universales las hacían comparables con cualquier sociedad rural en el mundo.

El énfasis en la dimensión de la lucha de clases, los modos de producción y su relación con el Estado y el capitalismo sobre lo simbólico de la cultura, la etnicidad o las relaciones interétnicas, terminó muchas veces por hacer de la cultura mesoamericana un estandarte que volvía a los indígenas partícipes de una lucha frente al capitalismo y la ideología occidental, donde corrientes tales como el “etnomarxismo”, crearon a partir de éstos un discurso nacionalista revolucionario antiburgués, que terminó por homologar al indígena con el obrero,²⁷ olvidando así la dimensión étnico-cultural.

Saúl Millán siguiendo esta línea crítica plantea que la etnografía fue empleada para corroborar tanto la continuidad como la unidad cultural, en términos ideológicos quedó “avalada entonces por la existencia de un ‘área cultural’ que Kirchhoff había unificado bajo el nombre de Mesoamérica”.²⁸

Sobre estas mismas reflexiones se hizo evidente que la historia y la arqueología que compartían el eje teórico-ideológico criticado en el párrafo anterior, centraron muchas veces su atención en el análisis de los sistemas productivos, donde se emprendieron comparaciones a partir de fórmulas mecanicistas y universales que se

²⁶ Eric Wolf, *Sons of the shaking earth*, p. 250 y ss.

²⁷ Maya Lorena Pérez Ruiz, “El estudio...”, p. 132-133.

²⁸ Saúl Millán, “Historia de un desencuentro...”, p. 77-78.

proyectaron de manera indiscriminada a cualquier realidad particular, donde la cuestión cultural fue vista, a lo más como un reflejo de la estructura económica. Fue bajo esta lógica que en ciertas investigaciones se homologaron dioses prehispánicos y santos católicos, prácticas y complejos, tales como el nagualismo, los especialistas rituales, ideas sobre el cuerpo humano, y las concepciones sobre la naturaleza y del universo comprendidas en la cosmovisión mesoamericana, fueron objeto del mismo abuso, siendo una constante que sus estudiosos cuadraran e interpretaran la otredad desde los propios marcos de su modelo.

3. La perspectiva simbólica en Mesoamérica

Una cuestión que llama la atención es el poco impacto que la antropología simbólica ha tenido en México, sin embargo si existen algunos precursores que ensayaron diversas reflexiones a la par que se preguntaban las razones de la amplia recepción del concepto de Mesoamérica.

Jacques Galinier, por ejemplo, considera que la hegemonía de la “larga duración” en los estudios etnográficos en México ha limitado las posibilidades de elaboración teórica al interior del paradigma mesoamericanista, pues “Durante muchas décadas, Mesoamérica no ha proporcionado [...] modelos teóricos tan potentes como lo han hecho la cuenca amazónica o Australia”.²⁹

Según Millán, la orientación académica que privilegió una visión acorde con el discurso ideológico, le dio mayor importancia a las formas de organización económica, social y política, dejando de lado las importantes reflexiones de autores como Dan Schneider, Marshall Sahlins o el propio Geertz, herederos de la tradición culturalista de las décadas de 1960 y 1970; lo cual propició que muchas veces, efectivamente, se diera menor importancia a la perspectiva local, y al empleo de una “etnografía de las supervivencias”, en aras de conservar intactos sus fundamentos teóricos ideológicos y epistemológicos, que

a falta de los materiales apropiados, induce las investigaciones hacia el terreno de las conjeturas y organiza el debate en términos de una alternativa: o bien los elementos ajenos se han integrado a una estructura antigua, que corresponde a la religión indígena, o bien las religiones indígenas son esencialmente una estructura cristiana con elementos vernáculos que funcionan como apéndices adicionales.³⁰

²⁹ Jacques Galinier, “Un círculo desprovisto de centro”, p. 173.

³⁰ Saúl Millán, “El sincretismo a prueba”, p. 35.

Con la intención de superar algunos de los problemas identificados en la proyección del modelo general, hubo algunos espacios de reflexión en los cuales se comenzó a debatir sobre la unidad y diversidad religiosa en “Mesoamérica”, como sucedió en el 38° Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Stuttgart, o la XII Mesa Redonda de la SMA de 1972, en las cuales se produjeron algunas críticas al paradigma de la unidad mesoamericana, y en respuesta surgieron propuestas de corte simbólico.

En el congreso de Stuttgart de 1968 Fernando Cámara repasa sobre las implicaciones que definen al fenómeno religioso, y acudiendo a Geertz señala que la naturaleza esencial del mismo radica en la cultura particular y no en el significado que el investigador le atribuye.³¹

Cuatro años más tarde, George Kubler retomó una discusión entre Wigberto Jiménez Moreno³² y Alfonso Caso³³ sucedida en el foro de Stuttgart. Kubler acudió al “principio de disyunción”³⁴ de Erwin Panofski, del que desprende que si bien las formas religiosas pueden ser semejantes, el sentido puede ser variar, y por tanto concluye, dando la razón a Jiménez Moreno, que sólo a partir de la “evidencia intrínseca” es posible acceder al significado.

En este momento se evidencia que la discusión entre unidad y diversidad cultural adquiere un carácter epistemológico, pues a diferencia de la unidad propuesta por Caso, Jiménez Moreno interpretó el material arqueológico libre de la influencia de la historia. Kubler -aunque matiza que las analogías son pertinentes cuando la información es insuficiente-, señala que;

Formas continuas no proclaman significados continuos; y tampoco la continuidad de forma o de significado implica necesariamente la continuidad de cultura [...] La idea de disyunción no sólo hace cada analogía etnológica dudosa al insistir en la discontinuidad en vez de lo contrario

³¹ Fernando Cámara Barbachano, “Religión en la época colonial y moderna”, p. 239-240.

³² Jiménez Moreno participó con un artículo titulado “Estratigrafía y tipologías religiosas”, donde advierte, hay concepciones religiosas comunes en los horizontes más tempranos, las cuales se fueron transformando a lo largo del tiempo, pues ni las cosmovisiones ni el *ethos* no son formas cristalizadas. Teóricamente propone una estratigrafía religiosa que muestre el proceso evolutivo y sincrético, pues reconoce el vigor de algunas deidades, pues: “aún en nuestros días provienen de allí verdaderos y actuales semidioses”, p. 36.

³³ Alfonso Caso parte del supuesto en el cual en el Preclásico se consolidaron los ejes de la religión mesoamericana, los cuales constituyen la base de la unidad mesoamericana, tales como: el *tonalpohualli*, nociones como *tona* y *nahual*, el consumo de psicotrópicos, el sentido del sacrificio ritual. Asimismo la coincidencia del panteón religioso corrobora esta unidad, pues pese a que no aparezca en algún contexto cultural un dios o alguna manifestación religiosa, es más probable que se deba a falta de información arqueológica, documental o etnográfica, que a una religión particular. en “¿Religión o religiones mesoamericanas?”.

³⁴ Leonardo López Luján señala que este principio parte de una búsqueda por interpretar el arte medieval a partir de la cultura y las formas grecolatinas; de ello Panofski mostró que pese a las coincidencias formales en ambas, las expresiones eran totalmente distintas. En “Llover a cántaros: el culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana”, p. 103.

siempre que se consideren largas duraciones de tiempo, sino que también provee una útil explicación para uno de los más complejos mecanismos de transformación cultural.³⁵

Otra crítica importante a la proyección de la continuidad y la unidad cultural procede del artículo de Andrés Medina, “Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas”. Medina critica que la antropología funcionalista y la metodología comparativa hayan creado conceptos generales tales como el de “especialista religioso”, siendo una noción que separa las esferas política y religiosa de su realidad histórica y cultural particular, pues no necesariamente están dissociadas. Atento a la lengua, el autor advierte que el “especialista religioso” en verdad tiene implicaciones mucho más amplias y heterogéneas, donde el paradigma funcionalista no sólo tiende a omitir la especificidad étnica, sino que también, al proyectarse como instituciones cerradas, propias de un principio mesoamericano, quedan desarticuladas del proceso colonial y de la relación de estos pueblos con la sociedad nacional capitalista.³⁶

Medina encuentra en la noción de *j'iloletik*, con la que los tzotziles se refieren a los que tienen “el don de ver”, una categoría que envuelve tanto al ámbito político como al religioso. Para él, el proceso de proletarización ha impactado de distinto modo a las comunidades, fenómeno que no es visible desde una perspectiva que entiende las estructuras político-religiosas como meras formas de cohesión social, pues aunque las instituciones indígenas –específicamente las jerarquías político-religiosas- proyectan y reconocen una tradición cultural propia,

este mismo énfasis en la mecánica de la estructura y en la fuerza de las manifestaciones festivas ha impedido penetrar en el trasfondo que constituye la premisa y el contexto [...] poco conocemos de la manera en que se entretaje el duro trabajo agrícola en la milpa con la jerarquía político-religiosa, no sólo en cuanto a los aspectos técnicos referidos a la producción, sino también en tanto este mismo trabajo sienta las bases de la reproducción social y cultural y por la forma particular, étnica, en que se despliega.³⁷

La proletarización del campo –que coincidió temporalmente con el auge de los estudios funcionalistas- obligó a que los indígenas adaptaran su cultura frente a las nuevas exigencias, proceso que sólo es visible mediante un análisis lingüístico que tenga en cuenta tanto las formas específicas de recreación como los contextos y tradiciones particulares:

Lo que envuelve coherente y significativamente al sistema de cargos y a los hombres de conocimiento es una concepción del mundo que posee una poderosa raíz histórica, sobre la que

³⁵ George Kubler, “La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas”, p. 20.

³⁶ Andrés Medina, “Los que tienen el don de ver”, p. 155.

³⁷ *Ibid.*, p 173.

se elaboran y continúan enriqueciendo los diversos acontecimientos que han afectado a los pueblos indios de los Altos de Chiapas; y lo que resulta de un enorme atractivo es la posibilidad de reconocer en esta tradición una profunda metáfora que tiene como punto de arranque la amorosa experiencia de cultivar el maíz en condiciones que hacen al hombre endeble ante las vicisitudes del tiempo y del espacio, pero que también lo hacen destacar por encima del mundo animado por el trabajo, proceso por el que los mayas hacen del maíz, la planta cultivada por excelencia, su carne y su sustancia.³⁸

En suma Medina advierte que el campo semántico determina una relación específica con la cultura, y que la proyección de “instituciones cerradas” al presente impone esencialismos que desvinculan al grupo de su contexto más amplio y de sus transformaciones a lo largo del tiempo.

Félix Báez-Jorge en *Entre los nagueles y los santos*, retoma el concepto de “Hombredios” de López Austin en el contexto colonial, señala que los cultos populares ligados a la agricultura fueron adaptados de modo selectivo, de modo que los dioses protectores, los *tepeyólotl*, subyacen en los santos epónimos cristianos, aunque con las formas propias de una religión popular que plasmó allí sus nociones fundamentales sobre su vida política, religiosa y económica.³⁹

De este modo su propuesta trasciende la explicación mecanicista del enfoque cultural-funcionalista que sustituye dioses por santos, pues atiende el complejo simbolismo inherente a cada proceso de recomposición propio de realidades sociales específicas, así que para él, la organización ceremonial y los sistemas de cargos, formas dinámicas que poseen aspectos subjetivos determinantes en los procesos de configuración étnica y cultural. Los santos de las comunidades indígenas, son los depositarios de la identidad étnica particular, conformando los ejes en torno a los cuales se constituyen las jerarquías político-religiosas y las prácticas rituales. Las cuales, como “síntesis ideológicas de la vida material y de la subjetividad colectiva”, en el contexto de la religiosidad popular expresan

de manera dialéctica, la mediación ideológica entre el pueblo y el poder; interrelación abigarrada y complejísima que, semejando una estratigrafía de lo imaginario, acumula viejas imágenes numinosas al lado de nuevas soluciones simbólicas que deben observarse en relación con las asimetrías étnicas y sociales en que están inmersos los grupos que las configuran, sin abstraerlas de su inserción en formaciones sociales específicas.⁴⁰

Italo Signorini y Alessandro Lupo en *Los tres ejes de la vida* buscan acceder al sistema de interpretación de los nahuas de Santiago Yancuictlalpan. Si bien su análisis

³⁸ *Ibid.*, p 175.

³⁹ Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueles y los santos*, p. 42-46.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 75.

recupera como un eje la “descripción densa” de Geertz, los autores precisan que esta perspectiva es limitada, en tanto que limitar la cultura a los márgenes que la interpretación textual permite -la cultura como un texto-, terminaría por ofrecer un panorama escindido de la complejidad social que crea, innova y transmite la cultura.⁴¹

Un aspecto en el que estos autores destacan esta dinámica, es el modelo sobre las entidades anímicas de López Austin, ya que advierten que si bien las creencias sobre el *yolía* se conservan entre algunos pueblos, las del *tonalli* no, pues en vez de ser un componente espiritual ligado al destino, sólo se refiere al *alter ego* animal.⁴²

Pedro Pitarch en su libro *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltzales*, halló que en el pueblo tzeltal de Cancuc, las narraciones y ceremonias públicas contenían nociones sobre las entidades anímicas más allá de lo que los rituales o la mitología podían advertir,⁴³ sobre las cuales, muchas veces los propios indígenas carecían de exégesis de sentido, pues eran simplemente parte de la “costumbre”, la cual no parte de una reflexión que aluda a un pasado prehispánico en tanto se compone indistintamente de elementos europeos e indígenas.

Un aspecto notable es el hecho de que para los cancuqueros, el pasado reside en los *lab*; componentes de la noción de persona que se proyectan a partir de la oposición de sus relaciones con la cultura europea y la dominación colonial, es notable cómo se mantiene viva la represión eclesiástica sucedida por la rebelión de Cancuc en 1712, pues los sacerdotes son vistos como intrusos, de allí destaca los *paré*, vocablo con el que se designa a los sacerdotes católicos, que deseosos por comer carne atacan el ave del corazón, alma de cada indígena. Diversos tipos de *lab* se han ido incorporando a lo largo del tiempo, por ejemplo el *lab me'tiktatik*, los ancianos invisibles, que aparecieron cuando se comenzó a cultivar café y la producción agrícola se orientó al mercado capitalista, los cuales reclaman la restitución de lo que se extrae de la tierra.⁴⁴

⁴¹ Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida*, p. 16.

⁴² El *ecahuil* es el componente anímico designado como *tonalli* en este modelo propio de la región del Altiplano central. *Ibid.*, p. 55.

⁴³ Un análisis profundo le permitió a Pitarch advertir que el cancuquero tiene tres almas en el corazón: el ave del corazón, común a todas las personas; el *ch'ulel*, que es el origen del lenguaje y sus experiencias se muestran en los sueños, determina el temperamento, y se proyecta dentro del cerro sagrado *-ch'iibal-*, como todas las cosas; y los *lab*, que son múltiples entidades -de 1 a 13-, que cuando uno muere se traslada a los niños o a los no nacidos, siendo este el vínculo grupal. En la “persona” residen diversas identidades que se sobreponen por capas; la más superficial corresponde al cuerpo, luego están las del *ch'ulel* y los *lab*, los cuales proporcionan las fuerzas vitales, comenzando por la cosecha de maíz, en *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltzales*, p. 32 y ss.

⁴⁴ *Ibid.*, p 55-82.

Pitarch halló una característica común en las creencias de Cancuc, y es que se habla constantemente de la intrusión que provocó pestilencias, guerra y hambre. En esta forma histórica particular el paisaje de Cancuc; su iglesia, sus piedras o sus cerros, son los depositarios de esta memoria, sin embargo, a diferencia de lo que sucede en la tradición mesoamericana, en Cancuc no importan los orígenes ni la sucesión de los eventos, salvo en el tratamiento de dos temas: la rebelión de Cancuc de 1712, y el nacimiento del Sol, que está ligado al cultivo de maíz.⁴⁵

A Pitarch le importa rescatar que la cuestión de las almas no es un mero mecanismo de control social, y desde un estudio semiótico busca demostrar que hay una concepción compleja y particular sobre las almas –que se compone de cuatro tipos de seres, cada uno conformado por características heterogéneas-⁴⁶, cuyos elementos inciden en la vida cotidiana y se proyectan en gestos, movimientos, la indumentaria, las emociones o los sentimientos de los individuos. El lenguaje no es un instrumento de representación del mundo, sino que tiene un papel simbiótico pues forma parte de él.⁴⁷

Jacques Galinier en *La mitad del mundo*, critica el concepto de “cosmovisión”, el cual supone, alude a una reflexión erudita occidental, que impone ideas generales e imprecisas a realidades ajenas, en tanto que, señala, ningún indígena ha teorizado por sí mismo sobre su sociedad, razón por la cual debe ser reformulada.⁴⁸

De allí, el autor señala que este concepto no alcanza a acceder a la inteligibilidad del sistema ritual otomí, puesto que expresa una exégesis indígena tenue, la cual produce una superposición de la interpretación. Ello lo lleva a reflexionar sobre la “tradición”, la cual es reconocible por el observador pero es difícil de delimitar; vista como la supervivencia prehispánica, o como una cuestión dinámica. La “tradición” conforma una realidad sociológica y política que se articula con la sociedad mayor, constituyéndose así el universo simbólico, no como una esfera aislada, sino como un elemento neurálgico que permite explicar las mutaciones de las sociedades.

Galinier propone las “estructuras simbólicas de fondo”, las cuales regulan el conjunto de las relaciones sociales, para explicar cómo a partir de la interpretación de

⁴⁵ *Ibid.*, p 171-178.

⁴⁶ *Ibid.*, capítulo II, “Etnografía de las almas”.

⁴⁷ *Ibid.*, p 103.

⁴⁸ Jacques Galinier, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, p. 25-26.

los rituales⁴⁹ es posible identificar y “resaltar la fuerza de lo simbólico en ciertos momentos críticos de la vida social”, como podrían ser los episodios de violencia, los cuales muestran el aspecto cultural e ideológico del orden simbólico representado en éstos.⁵⁰

Johannes Neurath en *Las fiestas de la Casa Grande* busca trascender el “peyocentrismo” con el que se concibe a los grupos del Gran Nayar, en el que la unidad mesoamericana vuelve a la etnografía auxiliar de un discurso ideológico del que la historia y la arqueología forman parte. La alternativa a este enfoque es que la etnografía cree un proyecto propio capaz de acceder a la experiencia subjetiva.

Neurath parte por celebrar la vinculación entre la historia y la antropología, y por reconocer que efectivamente, algunos principios mesoamericanos están presentes en los *mitotes* actuales, que se fueron adaptando a circunstancias específicas. Algunos ejemplos de lo anterior que Neurath encuentra a partir de la información etnohistórica, pudieran ser los siguientes: a partir de la “observación de la naturaleza” pudo hallar correspondencias simbólicas entre la geografía y el calendario ritual y su relación con el culto solar y con los ritos de fertilidad; los centros ceremoniales, a su vez, se han desplazado gracias a las relaciones económicas que los huicholes han desarrollado con los mestizos, a otros sitios, lo cual ha permitido que en la ritualidad se exprese una distinción entre las actividades de subsistencia y las comerciales.

El análisis del ciclo festivo que elabora Neurath involucra un complejo temático en torno a cómo se establece el vínculo entre la iniciación y la subsistencia, entre los ritos agrícolas, el culto a los ancestros y su relación con la legitimación del sistema de autoridad, el cual se reproduce en las relaciones jerarquizadas y se adapta en el plano social como:

un poderoso mecanismo social que reproduce una cosmovisión ancestral y un sistema de autoridad tradicional. Lo mismo puede afirmarse de la etnicidad. Los procesos rituales también producen nuevas síntesis entre tradiciones [...] En el contexto de una comunidad que interactúa permanentemente con un entorno cambiante y culturalmente ajeno, el ritual también reproduce síntesis culturales en las que ‘lo mestizo’ se subordina a ‘lo huichol’. También el capitalismo salvaje, o *laissez-faire*, se domestica o controla por una economía étnica.⁵¹

⁴⁹ Según Báez-Jorge, Galinier atiende simultáneamente la función simbólica e ideológica de los rituales en el contexto de la opresión colonial; a partir de las “categorías de fondo” busca acceder a la dimensión psíquica de la cultura. En este sentido, los sistemas cognitivos —el cuerpo juega un papel preponderante en este sentido— van más allá de la cuestión explícita de la cultura, por tanto es complicado emprender una reflexión global sobre Mesoamérica. en “Coordenadas etnológicas e históricas”, p. 47.

⁵⁰ Jacques Galinier, *La mitad del mundo*, p. 37-38.

⁵¹ Johannes Neurath, *La fiesta de la Casa Grande*, p. 296.

Otra fiesta importante sucede en Semana Santa, cuando la comunidad está dispersa pues el cultivo no requiere de demasiados cuidados y muchos campesinos se emplean en actividades propias del mundo mestizo, es entonces que se ofrenda al Cristo-sol muerto para solicitar éxito en esta empresa; para Neurath

no se trata de un sincretismo en el sentido de una simple mezcla de elementos de distintos orígenes. Más bien, fiestas como la Semana Santa son una expresión viva de las nuevas síntesis culturales que produce una comunidad indígena al interactuar con las realidades siempre cambiantes de un sistema mayor.⁵²

Así pues, el principio simbólico expresado en la unión del maíz y los hombres expresa en el *xiriki* un orden político-comunitario e ideológico en el que la reciprocidad impregna las relaciones sociales en el plano igualitario; *tukipa*, por su parte, muestra el orden jerárquico y lo reafirma en la lucha cósmica. Esta dualidad requiere de un mecanismo que regule la simetría y asimetría, y es entonces donde el ciclo católico y los mitos permiten la armonía y el equilibrio de la sociedad.⁵³

Marina Alonso en su tesis de maestría, “La invención de la música indígena en México (ca. 1924-1990)”, aborda el tema de la música contemporánea indígena, la cual explica, fue impulsada por una ideología nacionalista, que tratando de romper con el modelo europeo, folklorizó los cancioneros e instrumentos prehispánicos a través de autores como Manuel M. Ponce, Carlos Chávez o Silvestre Revueltas. Ella encuentra que el enfoque de la “larga duración” que busca rasgos mesoamericanos en la música indígena actual, muestra más bien un producto deformado por las políticas culturales posrevolucionarias, donde la historia proporciona una imagen general e imprecisa de una tradición que tenía un sentido bien distinto que ignora que la música entre los prehispánicos no se separaba de la actividad ceremonial, vínculo en el cual la riqueza etnográfica adquiere sentido.⁵⁴

Catharine Good, por su parte, se propone estudiar el ritual siguiendo la línea de Broda, definiéndolo como un acto colectivo relacionado con las instituciones y las estructuras sociales, y al ser éste un aspecto empíricamente observable de la cosmovisión, en el que mediante las fiestas católicas, los indígenas amortiguan y mediatizan las presiones

⁵² *Ibid.*, p 323.

⁵³ *Ibid.*, p 328-330.

⁵⁴ Marina Alonso Bolaños, “La ‘invención’ de la música indígena de México (ca. 1924-1990), p. 3-15.

económicas, políticas e ideológicas de la sociedad mayor, al tiempo que se trata de una acción que cohesiona a la sociedad y reproduce la identidad local.⁵⁵

Su interés principal fue el de estudiar las consecuencias del gasto ceremonial de la celebración de Día de Muertos de los pueblos de Ameyaltepec y Oapan, donde ha trabajado desde 1977. La autora desprende que el gasto ceremonial no era un desperdicio, sino que precisamente las ofrendas fortalecían las redes de reciprocidad. Un aspecto que vale la pena destacar es que Good encontró que a la dimensión ritual de las ofrendas, le subyace una relación con los muertos, los cuales participan en las fiestas de los epónimos, bodas, ceremonias agrícolas, regalos rituales y en el trabajo colectivo-, aspecto que procede de “un pensamiento filosófico históricamente transmitido”.⁵⁶

Esta relación entre los vivos y los muertos imbrica un complejo tejido social que involucra tanto a la estructura social como a la organización del trabajo, además de que es el eje de diversas instituciones religiosas y creencias comunes. Un aspecto notable en estos grupos nahuas es que a partir de la década de 1960 se dedicaron a la venta de pinturas en amate, actividad que ha venido a sustituir a la agricultura como principal actividad económica de la región, con un considerable éxito. Sin embargo ello no contribuye a que se establezca una “economía de prestigio”, pues el dinero no forma parte de las relaciones de reciprocidad, a diferencia del trabajo que sí establece deudas transferibles y hereditarias, que se vinculan con los muertos y los procesos productivos.⁵⁷

El término *tequitl* se refiere a la deuda entre el hombre y el maíz, pero también se extiende al acto de amar y respetar, y otros tantos ámbitos que requieren del trabajo colectivo, del cual se desprende la fuerza de los muertos que no sólo trabajan en la milpa sino también en las actividades comerciales. Una cuestión fundamental es que los individuos puedan “ver el trabajo”, lo cual expone una relación particular con el mercado, ajena a la lógica capitalista, en tanto los nahuas conciben una relación entre la persona y el producto de su trabajo.⁵⁸

La autora analiza como el término *tequitl* se refiere a la deuda entre el hombre y el maíz, pero también se extiende al acto de amar y respetar, y otros tantos ámbitos que requieren del trabajo colectivo, del cual se desprende la fuerza de los muertos que no

⁵⁵ Catharine Good, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero”, p 127.

⁵⁶ Catharine Good, “El ritual y la reproducción de la cultura”, p 261-262.

⁵⁷ Catharine Good, “La vida ceremonial” p 129-133.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 142.

sólo trabajan en la milpa sino también en las actividades comerciales. Una cuestión fundamental es que los individuos puedan “ver el trabajo”, lo cual expone una relación particular con el mercado, ajena a la lógica capitalista, en tanto los nahuas conciben una relación entre la persona y el producto de su trabajo.⁵⁹

Saúl Millán, a su vez, analiza en *El cuerpo de la nube* las categorías locales de San Mateo del Mar y su relación con la dimensión simbólica y ritual, para encontrar que el sistema de cargos y la autoridad huaves son muy distintos a lo que la etnografía mesoamericanista suele encontrar. El significado que éstos otorgan a la autoridad no es la variante de un principio general mesoamericano, pues forma parte de un discurso local que dirige las relaciones sociales; va “conectando jerarquías comunitarias con entidades anímicas y autoridades civiles con procesos rituales [... lo cual revela] la preocupación de una cultura por establecer relaciones coherentes entre esferas de la vida social que de otra forma serían incompatibles entre sí”.⁶⁰

Si bien Millán no niega la existencia de continuidades que remiten al contexto de Mesoamérica, señala que el impacto colonial tuvo mayor peso en la conformación cultural huave, sin embargo la propensión por acentuar las coincidencias formales entre éstos y el modelo mesoamericanista, ha hecho de las costumbres huaves meras variantes de una mitología que se presume precolombina o europea. La interpretación que emprende Millán sobre el fenómeno cultural huave, retoma el *bricoleur* de Lévi-Strauss,⁶¹ del cual desprende que

el sistema de representaciones locales se organiza con los restos del pasado y los elementos residuales de una cultura que no logra imponerse enteramente. La posibilidad de relacionar elementos que provienen de contextos heteróclitos, de tiempos ajenos y culturas extrañas, se ciñe a una “lógica de lo sensible” que asocia objetos, instrumentos y personajes rituales de acuerdo con sus cualidades tangibles. En un vago contexto de estelas serpientes emplumadas y divinidades lejanas, los huaves que nacen con la Colonia siguen una lógica similar al establecer un puente entre los residuos de la historia regional y los nuevos símbolos de evangelización

⁵⁹ *Ibid.*, p. 142.

⁶⁰ Saúl Millán, *El cuerpo de la nube*, p. 32.

⁶¹ Acorde con Lévi-Strauss, las costumbres conforman un sistema limitado y van creando su realidad a partir del repertorio de ideas que éstos tienen a mano. En su pensamiento no subordina ningún aspecto para “la obtención de materias primas y de instrumentos concebidos y obtenidos a la medida de su proyecto: su universo instrumental está cerrado y la regla de su juego es siempre la de arreglárselas con ‘lo que uno tenga’, es decir un conjunto, a cada instante finito, de instrumentos y de materiales, heteróclitos además porque la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento, ni, por lo demás, con ningún proyecto particular, sino que es el resultado contingente de todas las ocasiones que se le han ofrecido de renovar o de enriquecer sus existencias, o de conservarlas con los residuos de construcciones y de destrucciones anteriores. El conjunto de los medios del *bricoleur* no se puede definir, por tanto, por un proyecto [...]; se define solamente por su instrumentalidad, o dicho de otra manera y para emplear el lenguaje del *bricoleur*, porque los elementos se recogen o conservan en razón del principio de que ‘de algo habrán de servir’”, Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p 36-37.

cristiana. Una parte considerable de estos símbolos se concentran en la celebración de Corpus Christi, donde el Santísimo Sacramento es la imagen tangible del Sol y donde *ndiuc*, la serpiente, es la imagen tangible de la Tarasca, uno de los personajes más populares de la fiesta privilegiada de la España medieval.⁶²

La “costumbre” en el contexto huave se refiere a un amplio campo semántico que involucra la esfera ritual y la civil. En ese sentido, la supuesta unidad cultural creada a partir de la lógica de los procesos de comunicación no se relaciona con el modelo histórico tradicional, sino con un sistema de pensamiento clasificatorio y con una relación específica entre éste y su lengua. Por tanto, Millán propone una taxonomía que creada a partir de la relación y equivalencia de sentido de rasgos heterogéneos, ordenados semánticamente entre la esfera social, corporal, y que se proyectan al ámbito de la cosmovisión.⁶³

4. Conclusiones

La primera parte de este capítulo recogió las principales preocupaciones de un paradigma epistemológico que emanó del relativismo cultural, sustentado en la particularidad, el cual adquirió una gran importancia a partir de las reflexiones de autores como Foucault, Lévi-Strauss o Geertz en contra de los discursos generales hegemónicos. En la etnografía, la propuesta de Geertz sobre la “descripción densa”, aportó un sustento teórico que permitió inaugurar una metodología sustentada en la particularidad, que buscó, mediante la experiencia directa, ubicar el sentido profundo con el que la cultura estudiada creaba sus conceptos y concebía su universo simbólico.

Sin embargo, el hecho de que esta propuesta se deslinde de la historia y las estructuras comparativas, lleva a concebir la cultura como independiente de los procesos sociales, obviando que las formas simbólicas siempre están insertas en contextos sociales e históricos estructurados, lo cual además oculta la amplitud de los campos de acción social.

Como vimos en la segunda parte de este capítulo, una vertiente de la tradición marxista trasladó, o sustituyó, la cuestión cultural al ámbito productivo, las formas organizativas de la cultura, y otros tantos soportes que, efectivamente, terminaron por imponer modelos y categorías generales en contextos particulares. Del mismo modo, la proyección de analogías desde el pasado mesoamericano al presente careció de un enfoque simbólico que advirtiera cómo la cuestión productiva y las determinantes que el

⁶² Saúl Millán, *El cuerpo de la nube*, p 191-192.

⁶³ *Ibid.*, p. 223.

patrón de subsistencia determina, creándose de este modo, en bastantes ocasiones, un anclaje preformativo que ha privilegiado un modelo hegemónico de cosmovisión que se fundamenta en la agricultura, y que se extiende y generaliza a todos los contextos culturales como formas inalteradas a lo largo del tiempo.

Por último, se señaló que, si bien el paradigma particularista no arraigó en la tradición mesoamericanista, ya sea por un supuesto dominio ideológico o por la eficacia del enfoque de “larga duración”, hubo algunas críticas, reflexiones y propuestas, como la de Kubler que, siguiendo a López Luján, “obligaron a los defensores de la continuidad histórica a matizar sus afirmaciones y a ser más cautos en el uso de la analogía”.⁶⁴ Si bien ello es innegable, tal como lo demuestran las críticas y propuestas de la última parte de este capítulo, es necesario reconocer que, a partir de un análisis diacrónico y sincrónico en el que se combinan los principios generales con los contextos particulares, es posible profundizar en el conocimiento de una sociedad, en tanto las nociones de cultura y los ámbitos en los cuales ésta se expresa son múltiples.

De este modo, cuando la historia pudo trascender su eurocentrismo más arraigado, fue gracias al relativismo antropológico, que le mostró, en primera instancia, que sus propias nociones –normales- procedían de una tradición histórica y cultural particular, así ésta logró acercarse al estudio de la otredad desde sus propios conceptos, e incluso, desde un enfoque diacrónico, entender cómo sus propias ideas habían cambiado a lo largo del tiempo. La antropología, por su parte, advirtió que cualquier situación cultural que aborde tiene un antecedente histórico que responde a un proceso más amplio de interacción e intercambio cultural.

Así pues, ambas disciplinas son capaces de acceder a la otredad, pues ni la historia puede reducir su estudio a las culturas muertas, como la etnografía tampoco debe atender solamente a los símbolos desligados de los procesos históricos que han llevado a su conformación.

⁶⁴ Leonardo López Luján, “Llover a cántaros...”, p. 109

Capítulo IV. El debate sobre Mesoamérica

Como se ha visto a lo largo de la tesis, el concepto de Mesoamérica ha sido dotado de múltiples contenidos, tanto teóricos como ideológicos. Sus implicaciones, así como su objeto de discusión, se ha desplazado por diversos ámbitos, siendo en un momento una preocupación fundamental ubicar su profundidad histórica, luego sus posibilidades como elemento comparativo, por un lado; mientras que, por otro, aludía a una teleología creada en los marcos del Estado-nación, para después volverse contra de él, y aspirar a la posibilidad de crear un proyecto de nación que reconociera su heterogeneidad.

Es importante señalar que este último reclamo busca trascender los paradigmas dominantes, y apuesta por la emergencia de las identidades locales, la reivindicación de sus territorios, instituciones y lenguas, más allá de los intereses del Estado-nación y de la dinámica globalizadora. Vale la pena acudir a Saúl Millán, para quien, si bien es cierto que los movimientos indígenas, como el del EZLN en 1994, han hecho que muchas reflexiones académicas se centren en los derechos culturales y el ejercicio de la autonomía indígena, le importa advertir que estas reflexiones, muchas veces

parecen librarse sin los presupuestos teóricos que lo conforman y, sobre todo, sin la dosis de relativismo que parece necesaria para abogar por un respeto a la diferencia cultural. Las posiciones a favor o en contra toman a menudo la forma de un dilema moral, eminentemente político, sin advertir que los problemas teóricos de la diferenciación cultural están en la base de las demandas por la autonomía. Aunque los antropólogos solemos afirmar que estas demandas son legítimas, olvidamos con facilidad que sus presupuestos políticos coinciden con un antiguo paradigma de la antropología, en el sentido de que la tendencia relativista está en cierto modo implícita en la disciplina como tal.¹

De este modo, algunos proyectos etnográficos, como el de *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*, coordinado por Cecilia Robelo, o el de *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, son algunos esfuerzos que buscan, siguiendo a Gloria Artís, “el rescate de la etnografía, por largos años casi abandonada [en México], como instrumento básico para el conocimiento de las culturas indígenas”.²

Miguel Bartolomé en la introducción de la serie *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, señala que si bien tanto el proyecto de aculturación como el enfoque economicista, impusieron imágenes homogéneas del indígena, esta perspectiva fue abandonada hacia la década de 1980 una

¹ Saúl Millán, “La unidad y la diferencia”, p. 31-32.

² Gloria Artís, “Presentación”, p. 12.

vez que fue evidente que éstos no podían ser entendidos por sí mismos, sino en relación con el sistema más amplio y con las relaciones históricas de subordinación y discriminación. En el ámbito teórico Bartolomé critica las nociones de mestizaje, sincretismo y cambio cultural, pues concibe que las identidades contemporáneas no pueden ser vistas como síntesis totalizantes. De allí que el autor distinga identidad de cultura, entendiendo que la mera descripción de rasgos culturales no puede definir una colectividad étnica, puesto que no se aprehende estructuralmente a partir de la psicología social, las definiciones de cultura o las categorías inconscientes.³

Para él, la identidad étnica es una forma ideológica de representación colectiva, creada por contraste, es decir que se construye en contextos de interacción donde operan con una lógica relativamente occidental –el ámbito etnopolítico-, y otro en donde se reproduce el sistema cultural propio. Aquí tienen un papel preponderante los movimientos de los pueblos indios, que entendidos como sujetos colectivos, han emprendido procesos de etnogénesis sustentados tanto en la esfera cultural, ritual, lingüística, y eventualmente política, que, como demuestra la etnografía contemporánea de todas las regiones indígenas de México, busca ámbitos políticos de autonomía, en los que puedan desarrollar su lengua y cultura.⁴

1. El debate sobre Mesoamérica: entre la unidad y la diversidad

Como vimos, la articulación entre historia y antropología ha sido efectiva, sin embargo, en su versión actual, el debate sobre Mesoamérica, desde la perspectiva etnográfica busca acentuar el carácter particular de la cultura, y enfatizar las críticas a las propuestas generales, que ubican la particularidad en sus estructuras creadas a partir de cánones occidentales, lo cual hace del concepto de Mesoamérica –un espacio teórico-metodológico-, una noción impositiva, propia de un discurso imperialista. En esta discusión, de carácter desordenado muchas veces, se retomaron viejas polémicas, se

³ Miguel Bartolomé, “Introducción. Los rostros étnicos de México: relaciones interétnicas, identidades y autonomías”, p. 44.

⁴ *Ibid.*, p. 57. Al respecto es pertinente abrir un paréntesis y retomar una reelaboración que Bartolomé, en el contexto de las relaciones interétnicas, hace sobre Mesoamérica. En “La identidad residencial en Mesoamérica fronteras étnicas y fronteras comunales” de 1992, Bartolomé señala que no existe ninguna identidad que sea esencialmente mesoamericana, puesto que sus instituciones políticas, económicas, sociales y religiosas se transformaron de modo tal que fue necesario un proceso de recomposición, en el que estos pueblos acudieron al sustrato mesoamericano y una historia de dominación relativamente común, pero incorporando elementos heterogéneos, tanto políticos como culturales.

refuncionalizaron algunos conceptos, enfatizando el carácter y las implicaciones ideológicas que envuelven al concepto.

Como se vio en el capítulo anterior, esta perspectiva tuvo algunos antecedentes en el contexto nacional, fue en el 2006, en el “Taller Signos de Mesoamérica” del IIA de la UNAM, cuando se presentó una discusión formal entre Alfredo López Austin, Saúl Millán, Johannes Neurath y Leopoldo Trejo. El debate fue planteado en buena medida, a sugerencia de Saúl Millán, tomando en cuenta tres artículos suyos, que son: “Entre la sintaxis y la semántica: una aproximación a los rituales indígenas contemporáneos”, “El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas en Mesoamérica” e “Historia de un desencuentro: Etnografía y antropología en México” –sus principales argumentos fueron reseñados en el capítulo anterior.

Las ponencias fueron publicadas, como ya lo he señalado, en el Boletín interno del INAH, *Diario de Campo* número 92, sin embargo, el interés que despertó en los asistentes y lectores propició que el debate continuara y se extendiera a otros círculos académicos, de modo que, tanto los números 93, 94, 96 y 97 de la misma publicación, como la revista *Contrapunto* de la Universidad Veracruzana en su número de mayo-agosto del 2009, incorporaron otros puntos de vista a la discusión. Asimismo, en el marco del Simposio “Román Piña Chan”, organizado en la XIX Feria del libro de Antropología e Historia y en el Coloquio “Senderos de la Antropología” del IIA de la UNAM, ambas del 2008, se retomó esta cuestión.

El carácter breve de las ponencias y artículos, aunado al tema tan complejo, y al hecho de que la discusión muchas veces se efectuó desde trincheras polarizadas, terminó muchas veces por crear más confusión. Si bien el nodo del debate es el uso contemporáneo de Mesoamérica y la pertinencia del empleo de la diada unidad/diversidad en los estudios históricos y etnográficos, su solución se complicó porque la crítica al concepto de Mesoamérica se realizó, las más de las veces, a partir de lugares comunes, con críticas anacrónicas y concepciones escindidas. Este hecho llevó a que muchas veces los argumentos fuesen descalificados *a priori*, bajo el supuesto de que el concepto es estático y lleva implícita una carga nacionalista, igualmente homogénea y monolítica.

Las formas en las que se puede exponer el debate son diversas, sin embargo, creo importante agruparlas en varios rubros, privilegiando un orden temático sobre uno

cronológico; pues dado el carácter heterogéneo de las mismas ponencias, su ordenamiento sucesivo no ayudaría a establecer un diálogo, sino que sería un ejercicio de exposición de argumentos. Sin embargo, cuando haya propuestas y discusiones más puntuales, se harán las aclaraciones pertinentes.

- La relación de los términos del debate debe atender los siguientes puntos:
- La concepción que cada autor tenga sobre la cultura y sobre el concepto de Mesoamérica, ya sea que éste aluda a una realidad social e histórica, constituya un recurso metodológico, sea un concepto descriptivo y estático o, bien, un rasgo ideologizado que poco tiene que ver con la realidad.
- La heterogeneidad de formas en los que se ubica y conceptualiza la cultura.
- De lo anterior se desprenden dos alternativas; si el concepto de Mesoamérica se relaciona con una propuesta teórica que busca estudiar una realidad social, la noción de “unidad cultural”, como se ha señalado a lo largo de la tesis, tiene un carácter relativo. En cambio, la “homogeneidad cultural” alude a una noción ideologizada, si bien cabe destacar la posibilidad del vínculo por la prolongación epistemológica que subyace al modelo de unidad cultural.
- Por último se debe atender, más allá de las críticas vacías, a las propuestas concretas, las incomprensiones conceptuales y terminológicas, los prejuicios, las críticas pertinentes y los puntos de encuentro.

1.1. Implicaciones teórico-ideológicas

JOHANNES NEURATH

Este autor señala que la construcción de Mesoamérica responde a las necesidades de entender la historia del siglo XVI. Por tanto, su delimitación como un área cultural impone una taxonomía rígida; bajo la cual, la etnografía queda subordinada al proyecto de una historia y de una arqueología de tipo nacionalista. Este discurso histórico-arqueológico, termina así por negar la diversidad que contiene dicha área y perpetúa una imagen “ideal”, fundada en las “historias de bronce”.⁵

Neurath reconoce a la historia, especialmente a la corriente de los *Annales*, la posibilidad de hacer una antropología histórica y procesual; asimismo señala que los estudios sincrónicos limitados al “presente etnográfico” son reducciones que presentan

⁵ Johannes Neurath, “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía”, p. 80.

imágenes de comunidades aisladas. En consecuencia es necesario, para él, tener una visión integral y global que enfatice e incluya tanto la historia como la antropología, es decir, que recupere “el carácter integral de una disciplina histórica ideal”.⁶

Finalmente, para este autor es lamentable que el “paradigma arqueológico” haya subordinado a la etnografía y que, mediante una “metodología del rompecabezas”, éste reúna, a la manera de una receta, “tepalcates, iconografía, una cita de un texto de algún cronista del siglo XVI, un dato etnográfico (de preferencia de los grupos menos “contaminados” como los huicholes), una página de algún códice, y está lista la interpretación”.⁷ Este enfoque, continúa Neurath, ha llevado a desarrollar un método comparativo que se limita a destacar semejanzas formales, desarticulando a los indígenas de su propia complejidad cultural, e imponiéndoles una imagen de “fósiles vivientes”.⁸

SAÚL MILLÁN

Saúl Millán desarrolla su concepción sobre Mesoamérica en su artículo “Mesoamérica en la mira: carta a Danièle Dehouve”, definiéndola como un espacio que se ofrece a la lectura desde múltiples disciplinas. Sin embargo, indica, es una noción que muchas veces se fundamenta en un discurso arqueológico e histórico que busca hallar continuidades y genealogías, siendo entonces un eslabón que une idealmente al pasado con el presente.⁹

Millán reconoce la importancia de la obra de López Austin, en tanto que permite hacer una descripción histórica y puntual de una sociedad singular, así como un modelo de cosmovisión que provee a la etnografía de un marco histórico; mismo que permite ver las adopciones locales y los contextos particulares. No obstante, la aplicación de tal modelo se ha visto en múltiples ocasiones dirigida por

una antropología mexicana [que] ha promovido una visión increíblemente uniforme de la población indígena del país, avalada casi siempre por la existencia de un ‘área cultural’ que Kirchhoff había unificado como Mesoamérica. En nombre de una teoría de la ‘aculturación’, la antropología mexicana terminó por suprimir una gama significativa de diferencias, cuyo registro hubiera hecho más visible la complejidad étnica y cultural.¹⁰

⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁸ *Ibid.*, p. 85.

⁹ Saúl Millán, “Mesoamérica en la mira: carta a Danièle Dehouve”, p. 77.

¹⁰ Saúl Millán, “Mesoamérica: una polémica abierta”, p. 88.

Para este autor, la aparente “uniformidad” etnográfica es accesible sólo en función del paradigma que supone la existencia de una herencia prehispánica que predomina en las cosmovisiones indígenas actuales. Dicho enfoque implica dos riesgos que pueden inducir a generar “falsos modelos de la realidad”. El primero

consiste en suponer que, después de 500 años de cristiandad, represión eclesiástica y colonialismo, en las ceremonias actuales no han sobrevivido más que unos cuantos huesos del ancestral cuerpo de creencias. Con ello no sólo se niega la fuerza con que se proyectan las representaciones coloniales sobre el ámbito ceremonial de los pueblos indígenas, sino, sobre todo, la capacidad que subyace en este ámbito para organizarse como un sistema coherente. La articulación lógica de las cosmovisiones y los rituales indígenas no es un atributo exclusivo del pasado prehispánico, y puede por el contrario encontrarse entre los grupos indígenas contemporáneos cuando se analizan aquellas categorías que no destacan tanto por su recurrencia como por su singularidad. Ya se trate de un discurso verbal o ritual, o bien de prácticas sociales asociadas a distintos ámbitos, esas representaciones no se inscriben en el lenguaje como fisonomías directamente perceptibles, sino como significados culturalmente contruidos que sólo es posible advertir a través de sus desplazamientos semánticos al interior de la lengua y del pensamiento en que han sido formulados.¹¹

El segundo riesgo radica en que este contenido invariante expresado en Mesoamérica tiende a enfatizar la dimensión denotativa de la cultura sobre la connotativa, en otros términos para Millán esto se traduce en un predominio de “lo idealizado” sobre “lo empírico”. En sus propias palabras, esto conduce a buscar “ídolos detrás de los altares”, perpetuando así una visión en donde “las diferencias significativas se vuelvan simples variaciones de un principio uniforme, basado en el ‘núcleo duro’, cuya aplicación indiscriminada terminaría por hacer de la etnografía una tarea sencillamente inútil”.¹²

El método analógico de proyección, de un pasado uniforme a un presente diverso, empleado por autores como Báez-Jorge, Broda o López Austin, supone – continúa Millán– que la evangelización sólo afectó una parte del culto público y festivo, mientras que el “núcleo duro” de la tradición mesoamericana se conservó en la esfera privada. Si este fuera el caso, no sería plausible desarrollar el estudio de un pensamiento articulado, coherente y actual, puesto que en última instancia éste tendría que limitarse a la identificación y comparación de elementos aislados, estableciendo de esta forma “correspondencias entre un significante contemporáneo y un significado precolombino [produciendo, en todo caso], una especie de esquizofrenia religiosa que no lograría otorgar un sentido coherente a las acciones de sus protagonistas”.¹³

¹¹ *Ibid.*, p. 89.

¹² *Ibid.*, p. 95.

¹³ *Ibid.*, p. 96.

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

López Austin, por su parte, conceptualiza Mesoamérica como una realidad histórica, que remite a “la larguísima duración braudeliana”,¹⁴ desarrollada por pueblos cultivadores de maíz que a lo largo de 45 siglos compartieron un territorio y crearon una base cultural común producto de las relaciones sociales.

Ante las críticas de ciertos particularistas, este autor reconoce que, efectivamente, se ha abusado del empleo de proyecciones y analogías para el estudio de las religiones indígenas contemporáneas. Sin embargo, la descalificación del modelo de cosmovisión es injustificada, puesto que se trata de un método productivo y útil. Para López Austin, los particularistas, en vez de buscar alternativas y vías de comunicación, tienden a levantar barreras de ortodoxia, que pueden “conducir a efectos sumamente negativos entre las jóvenes generaciones [...] La impugnación desde la autoridad del magisterio ha producido entre nuestros estudiantes la simplificación y banalización de los problemas, y la elección de caminos que justifican el excesivo acotamiento de los estudios y la ignorancia”.¹⁵

En este mismo tenor, resulta injustificado el rechazo total hacia la “antropología economicista” por parte de estos mismos críticos; el cual dejaría de lado una cuestión fundamental: la ubicación de las circunstancias específicas en las que se produce el pensamiento humano. Esta omisión, además, impediría advertir las similitudes materiales, intelectuales, simbólicas y todos aquellos principios y valores rectores de cierta tradición indígena que, si bien pueden tener matices en los contextos locales, en su conjunto conforman expresiones concretas de sistemas taxonómicos complejos, históricamente coincidentes y resistentes al cambio.

López Austin se opone a la lectura de Millán, bajo la cual las religiones resultan ser sistemas incompletos que debieron recuperarse del proceso de anomia acaecido por la Conquista con la pedacería de los sistemas indígena y cristiano en un nuevo contexto. Por el contrario, para López Austin, la cosmovisión es un macrosistema complejo y no un reflejo incompleto, superfluo e imperfecto de representaciones que responde a la urgencia de resemantizar los elementos dispersos. La religión, que contiene muchos elementos resistentes al cambio, constituye en sí misma un pilar de la cosmovisión. Ésta

¹⁴ Alfredo López Austin, “La unidad de la tradición mesoamericana como presupuesto para la comprensión de la diversidad”.

¹⁵ Alfredo López Austin, “Unidad y diversidad en el estudio etnográfico en México”, p. 99.

se ordena a partir de un proceso racional de abstracción y sistematización que ubica los diversos ámbitos de acción y jerarquización de la vida cotidiana y social, proyectando en sus elementos más resistentes la continuidad.¹⁶

Por último, coincide con Millán en que la distinción entre los planos connotativo y denotativo es esencial, pues “en lo denotativo se perciben las semejanzas regionales, mientras que en lo connotativo se da la variación”. Señala, sin embargo, que limitar a la relación connotativo-denotativo, aspectos muy complejos, tales como la recepción y adaptación de elementos en contextos históricos y culturales específicos.¹⁷

CATHARINE GOOD

Catharine Good reconoce que la definición de Mesoamérica de Kirchhoff

parte de una visión esencialista de la cultura [...] trata ‘la cultura’ como una ‘cosa’ que la gente ‘tiene’ y asume que diferentes grupos poseen diferentes culturas [...en ese sentido es que] el trabajo etnográfico se convirtió en un ejercicio taxonómico que se encargaba de documentar rasgos formales y ubicar los casos particulares en áreas culturales que servían para organizar la diversidad en términos de descripciones generalizadoras.¹⁸

El carácter estático de la cultura contenida en este concepto, aunado al ejercicio de un “materialismo vulgar” y a una tradición histórica que puede estar ligada al proyecto político nacional, coincide Good, puede terminar por imponer cánones homogéneos. Por otro lado, reconoce a la etnografía el haber profundizado tanto en la realidad cultural de las “sociedades tradicionales” como en casos históricos concretos.

Sin embargo se opone tanto al tratamiento aislado que propone la etnografía descriptiva, como a la proyección analógica que concibe a los indígenas a partir de su sustrato prehispánico e interpreta su historia desde los propios cánones cronológicos occidentales. Por el contrario, propugna por un enfoque atento a “las relaciones económicas y la vida material en una cosmología activa en el mundo social”.¹⁹

ALICIA BARABAS

Alicia Barabas le confiere un carácter estático al concepto de Mesoamérica, y señala que cuando éste es aplicado a la idea del área cultural desde el enfoque etnográfico,

se extrapola el concepto linealmente a la etnografía de campo, que tiene otros métodos de recolección y descripción de los datos, y a la etnología que surge de ella como momento

¹⁶ Ibid., p. 99-100.

¹⁷ Ibid., p. 101.

¹⁸ Catharine Good, “Mesoamérica, cultura y cambio”, p. 78.

¹⁹ Catharine Good, “La vida ceremonial...”, p. 149.

interpretativo y comparativo, resultando muchas veces esas interpretaciones descontextualizadas y forzadas, que sólo buscan probar la relación de continuidad entre la historia cultural y las actuales manifestaciones culturales de los pueblos indígenas.²⁰

Si bien reconoce que la impugnación de los “etnógrafos/logos” es notable, sus afirmaciones son apresuradas e injustas, pues ubican a toda la etnografía en un mismo saco. Señala que los “estudios de comunidad” y el énfasis en las esferas económicas sobre los rasgos étnicos y culturales, propios de la etnografía de las décadas de 1960 y 1970, fueron superados por una antropología que advirtió la diferencia cultural, combinando lo local con lo regional, evidenciando así que los movimientos etnopolíticos buscaban el derecho a la diferencia cultural y la autogestión integral.²¹

Barabas apuesta por una etnografía que abarque la totalidad de la cultura, atenta de los contextos sociales, económicos, políticos y culturales. Si bien es cierto que esta propuesta puede caer en lo que los críticos del paradigma marxista advierten, que es dar mayor peso a la dimensión económica que a la étnica, señala que reducir el análisis al ámbito particular, corre igualmente el riesgo de ofrecer una visión deformada de la cultura, cerrada en sí misma y proponiendo etnografías en las cuales los grupos aparecen en universos locales comunicados.²²

JOHANNA BRODA

Broda señala que muchos de los rasgos de la cosmovisión indígena actual proceden de una larga tradición cultural que hunde sus raíces, por lo menos en año el 2000 a.C.; siguiendo a Kirchhoff, define Mesoamérica

como área cultural de alta civilización que estaba fundamentada en la comunicación y los intercambios constantes entre los pueblos que habitaron en ella. En este sentido, sus límites no eran rígidos, cambiaron a lo largo de la historia y hubo relaciones más allá de su frontera. Por otra parte, más allá de Mesoamérica existían también intercambios y relaciones a lo largo de la historia precolombina, la investigación demuestra esta herencia común.²³

Retomando sus propias investigaciones Broda señala que, el análisis etnográfico –derivado de los textos coloniales sobre los ritos y el culto de la sociedad mexicana, la “observación de la naturaleza” y su relación con las actividades productivas– mostró por sí mismo algunos ejes ideológicos y de la cosmovisión prehispánica que pervivieron a lo largo del periodo colonial, y que incluso se manifiestan hoy día en muchas de las

²⁰ Alicia Barabás, “Unicidad y diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada”, p. 63.

²¹ *Ibid.*, p. 58-60.

²² *Ibid.*, p. 63-64.

²³ Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión”, p. 73.

comunidades campesinas que comparten, como un pilar de su cosmovisión y ritualidad, el cultivo del maíz.

Para esta autora, los trabajos sobre “sincretismo” y “aculturación”, propios del enfoque estructural-funcionalista, son incapaces de abordar la ritualidad y la cosmovisión indígena, puesto que los avances en la información sobre las instituciones coloniales y su religión, han aportado nuevos datos que permiten establecer ejes teóricos y emprender investigaciones más puntuales sobre los procesos sincréticos y de reelaboración simbólica, en torno a los fenómenos sociales. Su abordaje, continúa, debe tener claro que los cultos campesinos locales y los ritos, pudieron pervivir al margen de la religión ortodoxa, siendo éstas formas de resistencia étnica y de reproducción identitaria.²⁴

La complejidad del fenómeno a estudiar (la cultura a lo largo del tiempo), requiere de un enfoque atento de la sociedad y la cultura, tanto en su dimensión organizativa como en el de las expresiones simbólicas, pues si bien la definición de Geertz ubica la cultura en la dimensión simbólica, ésta queda desligada de los procesos sociales e históricos que le dan vida. Por tanto, se requiere un tratamiento holístico, que advierta tanto las condiciones materiales e ideológicas, como los rasgos singulares, las estructuras y patrones que conforman los distintos ámbitos de la vida social.²⁵

DAVID ROBICHAUX

David Robichaux señala, sobre las implicaciones teórico-ideológicas, que es innegable el vínculo entre la historia, la antropología y el proyecto político nacional; dado que la antropología estudia México. Esto ha creado, en muchas ocasiones, una superposición ideológica que suprime el conocimiento científico, pero que también ha permitido, en el ámbito académico, plantear preguntas de investigación.²⁶

MARINA ALONSO

Marina Alonso explica que, si bien Mesoamérica ha sido discutida en diversos foros académicos, el tono del debate actual tiene una implicación particular, que radica en que este concepto sea cuestionado desde la etnología y no desde la arqueología. De este

²⁴ *Ibid.*, p. 69.

²⁵ *Ibid.*, p. 70- 72.

²⁶ David Robichaux, “Diversidad y unidad en Mesoamérica: otra perspectiva del debate”, p. 88.

modo, retoma la “metodología del rompecabezas” de Neurath y el “canon prehispánico” de Pitarch, con los cuales denuncia la inclinación ideológica y epistemológica que exaltan la raíz mesoamericana de los grupos indígenas contemporáneos, ya que para ella la continuidad entre el pasado y el presente es una “suposición”.

El hecho de que los historiadores no trabajen con datos experimentables, sino a partir de un paradigma indiciario, termina por exponer el fenómeno cultural estudiado de manera sesgada, sin considerar el punto de vista de sus portadores y transmisores. En este sentido, la etnología/etnografía, donde se interactúa con otro ser humano, concibe un “pasado” acorde con la subjetividad y la vivencia de los actores. Desde este enfoque,

la búsqueda de elementos prehispánicos encarna las nociones de unidad y continuidad cuando no necesariamente se trata de problemas históricos ni antropológicos. Esto es, las formas posibles de hacer historia no pasan por la búsqueda de continuidades, porque ésta siempre termina bajo una prospección ideológica, relacionada con el poder, que no produce conocimiento en la medida que yuxtapone el pasado y el presente. [...] En este tipo de estudios no se piensa a los diversos pueblos como realidades insertas en la larga duración que no constituyen antecedentes ni continuidades de las presentes y que además se modifican a distintos ritmos. De hecho, no todo presente es producto de un pasado.²⁷

La autora resalta pues que la antropología, desarrollada a partir de un interés romántico e ilustrado que asocia el pasado con la nación moderna, hace que el sentido expresado en el concepto de Mesoamérica legitime la unidad indígena. Tal unidad sirve de sustento a una nación, hecho que ha sido responsable de crear muchos estereotipos. Desde este punto de vista, el concepto de Mesoamérica carece de relevancia teórica, puesto que: “Los grupos indígenas actuales son irreductibles a su pasado prehispánico y, en esa medida, el empleo del concepto de Mesoamérica para la *praxis* actual de la etnología se ha tornado prácticamente insostenible”.²⁸

ANDRÉS MEDINA

Andrés Medina reconoce que el concepto original de Kirchhoff es esquemático, hecho que fue aprovechado por la arqueología para ubicar los parámetros espacio-temporales de comparación y generalización. Sin embargo sobre tal concepto se desarrollaron diversas reflexiones, entre las que destacan las discusiones de la SMA. Incluso el propio Kirchhoff definió el área cultural como un proceso histórico, por tanto “circunscribir la discusión sobre Mesoamérica al ensayo de 1943 resulta no sólo injusto, sino grotesco

²⁷ Marina Alonso Bolaños, “Modus operandi... o de cómo los etnógrafos recurren a la historia y los historiadores a la etnografía”, p. 57.

²⁸ *Ibid.*, p. 58.

también, pues la propuesta va a diversificarse en los distintos campos de la antropología mexicana”.²⁹

Para Medina, Mesoamérica es un espacio histórico en el que culturas complejas tuvieron como fundamento de su economía y su cosmovisión el cultivo de maíz. Esta tradición común fue reforzada por alianzas políticas, guerras, redes comerciales, calendarios y otros tantos rasgos religiosos.³⁰ Este autor destaca el trabajo de Broda sobre la “observación exacta de la naturaleza”, así como el de Catharine Good dedicado al *tequitl*. De la misma manera, señala los trabajos de López Austin y Galinier, quienes han mostrado cómo la “tradición religiosa mesoamericana” se conserva y reproduce en los pueblos agrarios que mantienen el complejo ritual en torno al maíz.³¹

Finalmente, Medina señala que, en gran medida los procesos históricos acaecidos a las poblaciones indígenas, actualmente repercuten e impactan las esferas políticas, puesto que los pueblos indios han emprendido un proceso de reivindicación de sus derechos políticos y han recuperado una memoria histórica que se articula con el sustrato y la tradición mesoamericana, que actualmente desemboca “en los reclamos de autonomía y en la construcción de la misma práctica”.³²

PEDRO PITARCH

Para Pedro Pitarch la etnografía mesoamericana ha sido cooptada por el “canon prehispánico”, que identifica lo indígena con lo mesoamericano, a partir de un enfoque que, en vez de explicar una cultura, impone y legitima una imagen sobre el indígena, que queda determinada según su grado de “prehispanicidad”.³³

El hecho de que la historia proporcione esquemas aparentemente más congruentes y ordenados predispone al etnógrafo, que trabaja con datos más confusos, y asume el enfoque histórico, que tiende a ser ortodoxo por su propia naturaleza. En el sentido de que Occidente crea pasados ideales, la historia prehispánica no puede ser precepto de la etnografía, pues formula cánones selectivos y uniformes, perpetuando la dimensión mítica e ideológica pero relegando a los indios de hoy.³⁴

²⁹ Andrés Medina, “Trabajo agrícola y ritualidad”, p. 61.

³⁰ *Ibid.*, p. 63.

³¹ *Ibid.*, p. 64-65.

³² *Ibid.*, p. 66.

³³ Pedro Pitarch, “El canon prehispánico”, p. 71-72.

³⁴ *Ibid.*, p. 74.

Esta tradición etnográfica atiende menos a la cultura que al canon, pues reduce y naturaliza los conceptos indígenas mediante una etnografía con un margen estrecho de interpretación. La etnografía, pues, debe dejar de ver a los indígenas como testimonios ancestrales con un uso político, y explorar nuevas perspectivas y posibilidades que dejen de fijar y esencializar al indígena.³⁵

DANIÈLE DEHOUE

Para Danièle Dehouve, Mesoamérica representa un área cultural sobre la que se tiene acceso a restos arqueológicos e información histórica, “es decir, en la cual tenemos una serie de conocimientos en el tiempo. Es un marco que nos permite, si lo queremos, combinar las reflexiones antropológicas e históricas en una región del mundo con una enorme riqueza potencial a nivel teórico”.³⁶

Esta autora considera que la separación entre disciplinas no es una solución viable, pues una sociedad no puede reducirse a solamente uno de sus aspectos. Por ejemplo, el que la antropología de 1950 y 1960 diseccionara teóricamente el ámbito religioso del político en el estudio de los sistemas de cargos ocultó el hecho de que estas esferas estuvieran relacionadas. En esta tónica, cuestiona que tanto Neurath como Millán “hablan del ritual y no de la organización social o política”, por tanto, refrenda el valor de la articulación interdisciplinaria para explicar el funcionamiento general de la sociedad sin aislar sus campos, aspecto notable de la antropología mexicana.³⁷

FÉLIX BÁEZ-JORGE

Este autor define Mesoamérica es un concepto cuyo contenido y extensión hacen referencia a una realidad concreta, a la que le subyacen “complejos procesos etnoculturales y múltiples dinámicas sociales referidas a diversas tradiciones culturales”.³⁸ En este sentido, el contexto en el que las cosmovisiones indígenas contemporáneas se inscriben tiene una estrecha relación con un capitalismo tardío y un modelo ideológico que ha desarticulado las comunidades, transformando sus estructuras tradicionales, produciendo conflictos étnicos, políticos e ideológicos; en ese sentido es

³⁵ *Ibid.*, 76-77.

³⁶ Danièle Dehouve, “A propósito de Mesoamérica”, p. 72.

³⁷ *Ibid.*, p. 75.

³⁸ Félix Báez-Jorge, “Coordenadas etnológicas e históricas en el estudio de las cosmovisiones mesoamericanas”, p. 49.

que se muestra contrario a la “antropología neoculturalista”, que rechaza a la historia presentando un panorama parcial.

La condición subalterna de los indígenas propició transformaciones y matices en su cultura de acuerdo con las circunstancias específicas y, por tanto, su estudio requiere del análisis de elementos que muchas veces proceden de un sustrato ancestral –algunos presentes de modo inconsciente–, que actualmente se conjugan con los de otros ritmos, y es por tanto que la historia y la antropología siguen el mismo rumbo, tal como lo planteó Kirshhoff en 1966.³⁹

1.2. Propuestas y conceptos puestos a debate

JOHANNES NEURATH

Neurath en “Unidad y diversidad en Mesoamérica” propone el “antimesoamericanismo metodológico” como un punto de partida, desde el cual la etnografía puede crear un proyecto propio, distante de la “ideología mesoamericanista”, y así hacer trabajo de campo en los pueblos de esta tradición “como si Mesoamérica, en cuanto objeto teórico del presente y pasado, no existiera”.⁴⁰ Este autor aboga por un “nuevo particularismo” que enfatice la dimensión simbólica de la cultura: un “giro pragmático” que permita escindirse del discurso ideológico que contiene el concepto, y así sí sería posible hacer comparaciones y emprender una efectiva antropología histórica y procesual.⁴¹

En un artículo posterior, titulado “Y continúa la polémica... Etnografía, Epistemología y el Proyecto de una Antropología teóricamente dialógica”, Neurath matiza su intervención anterior. Señala que no pretendía atacar a aquellos que plantean una ciencia histórica y social, sino a la subordinación de la etnografía frente a la historia, hecho que impide el ejercicio de un diálogo interdisciplinario productivo y simétrico.⁴²

Su crítica, señala, tampoco se centra en las implicaciones nacionalistas del concepto, sino en un pensamiento mucho más amplio. Para él es preciso no sólo rechazar los conceptos reificados, sino emprender un desplazamiento epistemológico,

³⁹ *Ibid.*, p. 58-60.

⁴⁰ Johannes Neurath, “Unidad y diversidad en Mesoamérica...”, p. 85.

⁴¹ Neurath considera que los mesoamericanistas que atienden aspectos simbólicos no trascienden a Leach, Lévi-Strauss o Victor Turner, cuando hay trabajos importantes como los de Carlo Severi, Michael Houseman y Alfred Gell. *Ibid.*, p. 86.

⁴² Johannes Neurath, “Y continúa la polémica... Etnografía, Epistemología y el Proyecto de una antropología teóricamente dialógica”, p. 53.

que obligue a trascender el objetivismo positivista. Si bien reconoce que el relativismo cultural y el multiculturalismo buscan integrar distintas voces, a ciencia cierta ninguno de los dos establece un diálogo con la otredad. Por el contrario, ambos constituyen un monólogo autoritario que traduce el conocimiento “no positivo” de las culturas en uno rígido e ingenuo sobre la verdad y la realidad. Por lo anterior, Neurath sugiere establecer un “diálogo teórico entre tradiciones” que permita hallar planteamientos radicalmente distintos, propios de contextos culturales ajenos al occidental –como los del Amazonas y la Melanesia, por ejemplo–, que sean subversivos y permitan sacudir los cimientos epistemológicos esencialistas y positivistas.⁴³

SAÚL MILLÁN

Este autor, como se indicó, distingue los planos connotativo y denotativo. El primero expresa un contenido particular mientras el segundo refiere a la forma, y ésta puede ser general y difusa.⁴⁴ Por tanto propone que el análisis de la cultura debe realizarse bajo la “densidad etnográfica”, atendiendo tanto las exégesis como el sistema lingüístico que subyace al fenómeno cultural, mediante un ejercicio descriptivo que haga “posible captar las particularidades ahí donde otras disciplinas identifican planos uniformes y semejantes”.⁴⁵

Desde la perspectiva de Millán, la historia y la antropología se han nutrido mutuamente. Conceptos tales como cultura, identidad y diversidad étnica, en el lenguaje antropológico, han permitido la sustitución de explicaciones de corte mecanicistas. No obstante, es importante tener claro que

Esta sustitución conlleva sin embargo un reconocimiento implícito, que consiste en otorgar a la diferencia y a la diversidad un papel más destacado como categorías analíticas. El respeto que los antropólogos exigen para los usos y costumbres de las poblaciones indígenas, es también un reconocimiento de que las diferencias étnicas, lingüísticas y culturales tienen un valor sociológico que acaso no habíamos imaginado.⁴⁶

⁴³ Por ejemplo, la “ciencia de lo concreto” de Lévi-Strauss es parte del pensamiento positivista en tanto buscó “subrayar la similitud de la mitología y de la ciencia ubicando la diferencia en el contraste entre lo concreto y lo abstracto, desembocó, por un lado, en una búsqueda obsesiva de la lógica del mito. Y por el otro, se ha constituido en el principal obstáculo epistemológico para entender que es justamente la dimensión poética, que posibilita la reproducción de la tradición intelectual americana (amerindia)”. Por ello sugiere sustituir esta “ciencia de lo concreto” por unas “humanidades de lo concreto” que no reduzcan la diversidad sino que contemplan que a cada manifestación le subyace una particular “imaginación poética”. *Ibid.*, p. 58.

⁴⁴ Saúl Millán, “Unidad y diversidad en Mesoamérica...”, p. 90.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 96.

En ese sentido Millán concluye que en lugar de partir de un modelo mesoamericano general y estudiar las cosmovisiones locales como las variantes del mismo, es preciso que desde la etnografía sean atendidas las dimensiones étnicas y lingüísticas, dado que esta sería la vía idónea para acceder a un conjunto cultural determinado.

En un artículo posterior “Y continúa la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica”, este autor considera paradójico que la historia se avoque a tratar las continuidades y semejanzas, pues allí es donde radica la vocación nacionalista y el “canon prehispánico”. Su reclamo, matiza, no se dirige al antagonismo de los enfoques, sino a la urgencia por trascender el nacionalismo unitario, pues aunque “la historia ha aprendido de la etnografía el valor analítico del término cultura [... es necesario que] este aprendizaje debería llevar a su vez el reconocimiento implícito de que una cultura sólo se cristaliza cuando se distingue de otra”.⁴⁷ Por último, señala que

Si bien la historia no puede desecharse, el canon mesoamericano ha delimitado buena parte de las coordenadas de las investigaciones y discusiones en los términos que el propio discurso - ligado a una tradición nacionalista- otorga, volviendo a la etnografía propensa a distorsionarse en función de este discurso. Es en este sentido que reconoce tanto el antimesoamericanismo de Neurath como el trabajo de Pitarch, como alternativas con potencial para crear nuevas teorías.⁴⁸

LEOPOLDO TREJO

Leopoldo Trejo, en su intervención, traslada el problema de la unidad/diversidad a la posibilidad de diferenciar tanto los métodos como los campos de análisis que se quieran estudiar. Sobre el carácter de la polémica señala que, efectivamente, puede haber una propensión por pensar la totalidad cultural mesoamericana, limitando la interpretación a los propios límites del modelo. Sin embargo, advierte que el modelo puede ser abierto, caso en el que puede éste aplicarse según los propios intereses de la investigación.

Cuando López Austin, señala Trejo, proyecta el Tlalocan al presente, lo hizo luego de haber delimitado el objeto de estudio con los materiales históricos estructurados. Entonces Tlalocan no es algo “dado” que existió y existe en la cosmovisión mesoamericana, sino el producto del vacío que López Austin mismo determinó, por tanto la analogía es un recurso pertinente

porque sus campos de pertinencia y aplicación están bien delimitados. Entonces, el error de visión al que nos expondremos si reproducimos un pensamiento religioso, consistirá en tomar directamente las conclusiones de Alfredo el material para nuestras analogías históricas, en lugar

⁴⁷ Saúl Millán, “Y continúa la polémica...”, p. 51-52.

⁴⁸ Saúl Millán, “Historia de un desencuentro...”, p. 77-78.

de intentar construir nuestros propios campos de pertinencia a partir del trabajo de campo y del contraste entre las fuentes y el modelo del núcleo duro.⁴⁹

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Coincide con la necesidad de crear una antropología histórica y procesual, tal como lo propone Neurath, sin embargo el que el punto de partida sea un “antimesoamericanismo metodológico”, vuelve su propuesta

una abstracción que niega el valor referencial de uno de los componentes de la díada, *como si no* existiera la unidad. Además, la comparación del “antimesoamericanismo metodológico” con el ateísmo metodológico y el antiesteticismo metodológico es inconsistente. Mientras los dos últimos intentan establecer una distancia sana entre el objeto de estudio y la subjetividad del investigador, el “antimesoamericanismo” obra contra la integridad del objeto de estudio, privándolo de uno de los componentes necesarios para su comprensión.⁵⁰

Sobre la segunda cuestión de Neurath, López Austin señala que no es claro quién haría las comparaciones. Por último reconoce que si bien la crítica es productiva en tanto obliga a sus participantes a corregir rumbos, y a que la etnografía profundice en el tipo de información del que prescinden las fuentes, señala que, debido a la amplitud del tema de estudio, la cultura, es necesario partir de una visión holística, que en su aspecto procesual explique la complejidad, el carácter cambiante, la intelección jerárquica de equivalencias, sustituciones, continuidades y pérdida de los elementos del sistema, pues sólo así es posible acceder a su sentido profundo.

Por tanto, reitera la eficacia del manejo adecuado de la díada unidad/diversidad como el pilar epistemológico, en tanto ésta constituye tanto un producto histórico como una herramienta metodológica, reforzando el valor auxiliar de la etnografía en el campo de la historia, en tanto ésta es capaz de conjugar los elementos culturales del complejo cosmológico en su posición lógica y jerárquica, evidenciando el impacto y las transformaciones acaecidas por la irrupción europea, pero aclarando que ésta a su vez, se vuelve auxiliar de la etnografía.⁵¹

Así, el valor de lo particular sólo puede aquilatarse en su juego dialéctico con lo general, mientras la unidad sólo se comprende apreciando sus variantes: “Lo zinacateco,

⁴⁹ Leopoldo Trejo, “Unidad y diversidad en los pueblos de tradición mesoamericana” p. 104.

⁵⁰ Alfredo López Austin, “La tradición mesoamericana entre la unidad y la diversidad”, ponencia presentada en el marco del Simposio “Senderos de la Antropología” en el IIA de la UNAM, noviembre de 2008.

⁵¹ Alfredo López Austin, “La unidad de la tradición mesoamericana como presupuesto para la comprensión de la diversidad”, ponencia presentada en el marco del Simposio “Senderos de la Antropología” en el IIA de la UNAM en noviembre del 2008.

lo huave, lo huichol son únicas, significativas, relevantes, admirables, inigualables formas de expresión de una cosmovisión compartida”.⁵²

CATHARINE GOOD

Consciente del límite espacio-temporal del concepto original de Mesoamérica, pero también de la imposibilidad de prescindir de nociones que contemplen contextos regionales, Catharine Good acude a dos alternativas capaces de establecer regiones y áreas etnográficas.

La primera es la de John Murra quien, en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, integró al análisis de la estructura política y económica andina la dimensión simbólica, las relaciones de reciprocidad y redistribución; accediendo así a la lógica que respaldaba la organización del Estado inca, cuyos principios eran compartidos por todos los estratos sociales.⁵³

La segunda se inspira en Sidney Mintz y en Robert Price. Good retoma de *The Birth of African American Culture* los conceptos de “etnogénesis”⁵⁴ y “creaolización”; los cuales, permiten estudiar cómo una sociedad, producto de la expansión colonial y capitalista, puede reproducir su cultura a partir de la mezcla de tradiciones africanas, europeas y asiáticas en el contexto de una población nativa en descenso demográfico. Para la autora estos conceptos permiten visualizar cómo un fenómeno cultural específico se vincula con contextos históricos y modelos de un área más amplia.⁵⁵

Por todo lo anterior, Good advierte que a lo largo del tiempo las continuidades, los cambios y las adaptaciones culturales se expresan más en las orientaciones, conceptos y valores que están detrás de la acción, que en las expresiones formales de la cultura. Así, los procesos de continuidad e innovación no son entendidos como formas mecánicas o imitaciones, dado que pueden ubicarse claramente en los momentos de coyuntura como formas de reproducción cultural.

Good sugiere reformular ciertas teorías y metodologías para reflexionar sobre el uso antropológico de la historia y de las nociones que los indígenas tienen de la

⁵² Alfredo López Austin, “Unidad y diversidad...”, p. 101.

⁵³ Catharine Good, “Mesoamérica, cultura y cambio”, p. 80.

⁵⁴ Catharine Good usó *etnogénesis* para hablar de las adaptaciones creativas de los nahuas. Retoma la definición de Jonathan Hill para quien ésta se refiere a la aparición histórica de un pueblo, los procesos de creación y adaptación que le permiten al grupos sobrevivir en el contexto de luchas culturales y políticas que se relacionan con los procesos de expansión colonial, permitiéndole estudiar casos particulares en contextos mayores. *Ibid.*, p. 81.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 80-1.

historia.; las cuales deberían mostrar tanto la complejidad cultural, como las estrategias de transformación y reproducción cultural. Destaca pues la noción de “tradicción” de Carlo Severi, que se escinde de la perspectiva patrimonialista al advertir la “creatividad e innovación en los procesos de generación y transmisión de conocimientos”. Asimismo, desde esta perspectiva la etnografía es capaz de identificar y profundizar en torno a la tradición filosófico amerindia.⁵⁶

Sobre esto último vale la pena ahondar un poco más, pues en “Y continúa la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica”, Good concluye que

Algunos antropólogos que abordan la historia desde la etnografía han demostrado que diferentes culturas ordenan su pasado –y desarrollan formas de entender el pasado significativo – de acuerdo con reglas propias que difieren de manera fundamental de nuestra visión de la historia. Se pueden descubrir teorías locales de la historia en la vida ritual, en la música, en torno a una gran variedad. [...] La investigación etnográfica en otras regiones del mundo demuestra que hay poder político, social y simbólico en el hecho de crear y transmitir historia propia, y desarrollar una memoria histórica autónoma [...] Reconocer múltiples historias con sus propias lógicas culturales permite problematizar la construcción occidental de la historia y explorar la relación de ésta con la modernidad y la expansión del capitalismo; nos da un punto de referencia externo para criticar el modelo dominante.⁵⁷

ALICIA BARABAS

Alicia Barabas señala que si bien las impugnaciones de Millán y Neurath sobre el valor de la diferencia son sugerentes, su generalización sobre la disciplina histórica es apresurada e injusta, pues impone una imagen en los estudiantes que deja de lado mucha bibliografía importante preocupada por la diferencia y el pluralismo cultural. Además tiende a establecer límites tajantes que “son desagregadoras de la realidad indígena si no van acompañadas de una comprensión de los ámbitos etnoculturales mayores”.⁵⁸

Barabas halla inconsistencias en las críticas emprendidas por estos autores y señala que buena parte del problema que impugnan se debe a una confusión en la que se ha homologado la etnografía, los estudios sobre cosmovisión y los de las religiones indígenas. Por otro lado, las críticas a las implicaciones políticas del concepto no alcanzan a exponer cómo se vincularon y trasplantaron las teorías a los ámbitos políticos.

De igual modo es posible reclamar a López Austin el haber adoptado el término Mesoamérica sin cuestionar sus cimientos teóricos y epistemológicos –aunque no cree que sus trabajos compartan la ideología unicista y homogeneizadora–, o si las

⁵⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁷ Catharine Good, “Y continúa”, 56

⁵⁸ Alicia Barabas, “Unicidad...”, p. 60.

cosmovisiones actuales son variantes de un modelo general, o si, como ella y Bartolomé señalan, que los indígenas han creado nuevas cosmovisiones distintas a la prehispánica en las cuales se reproducen prácticas y creencias del “núcleo duro” mesoamericano, conjuntamente con otras tantas tradiciones a lo largo de 500 años.⁵⁹

Barabas critica el concepto de etnogénesis empleado por Good y Neurath, pues si bien es cierto que los conceptos pueden tener diversas interpretaciones, es importante aclarar su uso específico. De la misma manera critica a este último autor cuando alude a la necesidad de “dar cuenta de los contextos culturales completos”, pues no concreta a qué se refiere.⁶⁰

La autora concluye con su propia experiencia señalando que: los procesos de unidad cultural histórica y contemporánea son concomitantes con los procesos de diferenciación cultural. Ambos operan conjuntamente en la construcción de las culturas indígenas en la historia profunda, donde el “núcleo duro” dista de ser el criterio de unificación sincrónico, pues se expresa como una forma dinámica de una tradición civilizatoria cuyos rasgos se manifiestan en las cosmovisiones indígenas contemporáneas, pero que se ha transformado a lo largo del tiempo por las relaciones de subordinación económica, ideológica y cultural que han impactado a estos pueblos.

Si bien el dominio de la lengua permite al etnógrafo profundizar en sus interpretaciones, ello no puede abarcar toda la etnografía, y pues los procesos de diferenciación cultural y organizativa residen en relaciones selectivas, relacionadas con medios geográficos, historias compartidas, de modo que el abandono de una lengua

no implicaba necesariamente pérdida cultural o de adscripción étnica, y que el indicador lingüístico no era el único que denotaba la pertenencia étnica, sino que también lo eran la historia, el territorio y la cultura compartidas y, la autoidentificación étnica.⁶¹

Por último, la unidad y la diversidad a través de la larga duración, es vista por Barabas –apoyada en los trabajos de Bartolomé– a partir del concepto de “configuración cultural”, bajo el cual los grupos no se presentan como la variación de la tradición mesoamericana, sino como “nuevas unidades de significado”, en tanto que las culturas indígenas están en constante transfiguración.⁶²

⁵⁹ *Ibid.*, 62-63.

⁶⁰ *Ibid.*, 63.

⁶¹ *Ibid.*, p 65

⁶² *Ibid.*, p. 67.

JOHANNA BRODA

Para Broda, la documentación histórica sobre las continuidades culturales resulta poco clara, pues rara vez aluden a cómo la población indígena enfrentó la imposición religiosa, y en ese sentido, efectivamente las teorías de aculturación sugieren procesos mecánicos. Broda propone entender el sincretismo como

la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza [...] No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora [...] ha tenido una respuesta creativa y ha desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista.⁶³

Una labor que toca a la historia es la de atender cómo la cultura europea impactó en la reorganización de las comunidades campesinas, pues sólo así es posible advertir los procesos de la “reinterpretación simbólica”, donde el culto agrícola y su relación con las manifestaciones de la naturaleza están profundamente vinculados. Ejemplo de esto son los trabajos de Serge Gruzinski, Báez-Jorge, Gilberto Giménez y Antonio Rubial en torno a la religión popular,⁶⁴ quienes han ahondado y dilucidado los procesos de continuidad en los rituales y la cosmovisión.

Por último, concluye que si bien los procesos de globalización afectan el campo mexicano por los procesos migratorios o por la destrucción de los modos de vida tradicional, es notable que las comunidades siguen reproduciendo su cultura, y un ámbito en el que estos procesos se dan es en la vida ceremonial.⁶⁵

DAVID ROBICHAUX

Para Robichaux, el reconocimiento de la particularidad es importante. Sin embargo, buena parte del debate procede del reclamo de una tradición antropológica que se desarrolló en un vacío histórico. La información colonial permite un enfoque de “larga duración”, sobre el cual Broda, López Austin y Good, han atendido la cuestión de las condiciones materiales de existencia, pero ubicando el dato etnográfico en contextos más amplios.⁶⁶

⁶³ Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión...”, p. 73.

⁶⁴ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*; Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas, La parentela de María, Entre los naguales y los santos*; Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*; Antonio Rubial, *La santidad controvertida*.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 75-76.

⁶⁶ David Robichaux, “Diversidad y unidad en Mesoamérica...”, p. 84-90.

MARINA ALONSO

Alonso Bolaños señala que un punto crucial en el proceso de interacción entre la historia y la etnografía gira en torno a la construcción del dato, en tanto que sus métodos y fuentes se hallan en campos disímiles. No obstante, es notable cómo los historiadores han podido profundizar en la crítica heurística gracias a la etnografía. La autora celebra los trabajos de López Austin, pues sugiere que han podido crear modelos de análisis en los que la continuidad del canon mesoamericano es efectiva, pese a que muchas veces éstas hayan sido proyectados por otros autores de modo indiscriminado y sin efectuar un análisis previo. En este sentido, como ya se ha dicho, la autora retoma la “metodología del rompecabezas” de Neurath, para coincidir en la necesidad de emprender una crítica al concepto desde la etnología, la cual debe verse en “términos de una epistemología crítica de las ciencias histórico-antropológicas”.⁶⁷

Para la autora, la profundidad histórica no puede reducirse a señalar de modo retórico los “antecedentes” de una cultura, puesto que “no existen historias lineales de causas y efectos, sino que el devenir de los grupos indígenas precisa ser visto como procesos múltiples de historias entrelazadas. Sólo de esta manera podrán observarse en su amplitud a las sociedades indígenas actuales”.⁶⁸

PEDRO PITARCH

Para Pitarch, la historia no puede aportar datos significativos, pues aporta “información o bien culturalmente mediada o bien de la que carecemos en la exégesis indígena, o ambas cosas”. La etnografía por su parte, dialoga con los vivos, por tanto sus datos son más accesibles, reflexionando se pregunta; “¿Por qué [...] debiéramos conceder más crédito y valor a lo que escribió un tal Bernardino, del pueblo de Sahagún, en Castilla, que a las palabras dichas por un indígena otomí o quiché?”.⁶⁹

DANIÈLE DEHOUE

Dehouve señala que el problema fundamental reside en que “Mesoamérica” no es una teoría en sí sino un área cultural sobre la que se desarrolló una historia que permite

⁶⁷ Marina Alonso, “Modus operandi...”, p. 55.

⁶⁸ Ibid., p. 58.

⁶⁹ Pedro Pitarch, “El canon prehispánico”, p. 73. Si bien en una nota aclaratoria señala que esta crítica se dirige más a la canonización del pasado prehispánico en el campo etnográfico, que al historiográfico, el cual tendrá sus propios problemas.

emprender ciertas reflexiones de carácter teórico. En este sentido critica tanto la defensa de la etnográfica de Millán como el “antimesoamericanismo metodológico” de Neurath, indicando que “No hay que confundir Mesoamérica como marco de reflexión con los métodos teórico-metodológicos que se le aplican”,⁷⁰ pues si bien es cierto que su aplicación indiscriminada puede ignorar los ámbitos locales, ésta no es culpa de Mesoamérica.

En este mismo tenor critica la aseveración de Neurath donde señala que “Mesoamérica” impidió la llegada de nuevas teorías a la antropología nacional, pues indica que las propuestas de Roberto Hamayon o Eduardo Viveiros han sido adoptadas para el estudio de pueblos cazadores contemporáneos. Contra Millán anota que la alternativa que deja es, o bien aplicar teorías exteriores a los pueblos indígenas, o hacer monografías con miras a acceder a la profundidad.⁷¹

FÉLIX BÁEZ-JORGE

Báez-Jorge comienza por señalar que la crítica a Mesoamérica emprendida por Neurath parte de un concepto laxo que poco tiene que ver con sus definiciones posteriores. Además su “antimesoamericanismo metodológico” no es sino una reformulación de un recurso presente en las discusiones escolásticas de la Edad Media donde los “universales” debían verse como nombres sin contenido. En el contexto de Mesoamérica ésta “no es un mero sonido de la voz”, sino un concepto cuyo contenido y extensión refieren a una realidad concreta con dinámicas y tradiciones culturales complejas.⁷²

Pedro Pitarch, quien asocia la etnografía a la acción gubernamental de legitimación ideológica a partir del “canon prehispánico” y por tanto rechaza la importancia de la historia prehispánica en los estudios contemporáneos, ignora –dice Báez-Jorge– una larga tradición etnográfica ajena al “canon”;⁷³ misma que ha mostrado que estos principios han sido objeto de un proceso de adaptación estratégica, cuyo análisis exige de un enfoque histórico y antropológico.

⁷⁰ Danièle Dehouve, “A propósito...”, p. 72.

⁷¹ *Ibid.*, p. 73.

⁷² Félix Báez-Jorge, “Coordenadas...”, p. 49.

⁷³ Entre ellas destaca a Calixta Guiteras, Ricardo Pozas y Julio de la Fuente, o los de Miguel Ángel Rubio, Guillermo Bonfil, Alessandro Lupo, Alicia Barabas, Miguel Bartolomé, Jacques Galinier, Johanna Broda y López Austin, en tiempos más recientes. *Ibid.*, p. 52-53.

Respecto de Saúl Millán, Báez-Jorge señala que la condición subalterna de los indígenas propició transformaciones y matices en su cultura de acuerdo con las circunstancias específicas y, por tanto, su estudio requiera del análisis de elementos que muchas veces proceden de un sustrato ancestral –algunas presentes de modo inconsciente–, que actualmente se conjugan con los de otros ritmos.

El autor propone cuatro puntos que considera esenciales para el estudio de las cosmovisiones y los rituales mesoamericanos, pues el hecho de que estén constituidos como macrosistemas complejos requieren de una articulación interdisciplinaria:

- Un examen crítico de las orientaciones ideológicas contenidas en la discusión.
- Formular propuestas concretas que articulen la historia con la antropología.
- Escrutinio de la visión del mundo y el ritual en el contexto actual, entendidos como instrumentos intelectivos presentes en la memoria colectiva y en la *praxis* individual, los cuales son mediadores en los planos psíquico y del mundo físico.
- Ampliar el análisis de las “categorías de fondo”, impulsadas por Jacques Galinier, para acceder a la cuestión psíquica de la cultura.⁷⁴

2. Conclusiones

Como pudimos ver, el carácter con el que los autores abordan la idea de cultura determina, en buena medida, su posición y su manejo respecto de la diada unidad/diversidad. Ésta puede aludir a una realidad social e histórica que es posible abordar teóricamente; puede constituir una noción ideologizada, descriptiva y estática, que poco tiene que ver con la realidad.

De lo anterior se evidencia el tono, a veces, caótico del debate, puesto que cada paradigma asigna sentidos específicos y prejuicios a los conceptos, términos, definiciones de cultura y concepciones sobre Mesoamérica, desde los cuales proyecta sus propios límites y sus posibilidades de articulación.

En este sentido es necesario ampliar las perspectivas y tratar de ubicar puntos de coincidencia, del ejercicio anterior es evidente que una preocupación constante de ambos enfoques, es la de trascender el conocimiento y las epistemologías etnocéntricas, mediante puentes conceptuales, que permitan establecer posturas simétricas, que actualmente tienen serias repercusiones en los ámbitos político-ideológicos.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 63.

CONSIDERACIONES FINALES

*La sombra de la tierra se va con la reina Victoria,
pero la sustancia permanece con nosotros.*
[Maoris frente al Tratado Británico].
Marshall Sahlins, *Islas de historia*.

Como vimos, el sentido político con el que el concepto de Mesoamérica ha sido dotado en diversos momentos, aunado a las diversas definiciones de cultura y los disímiles enfoques disciplinarios, vuelven a esta noción -y su discusión- sumamente heterogénea. La solución al debate actual en torno al uso del concepto de Mesoamérica, a su vez, no puede optar por la preeminencia del enfoque general sobre el particular, o viceversa, pues, siguiendo a López Austin, la díada unidad/diversidad conforma tanto un producto histórico como un instrumento teórico, cuyo manejo adecuado permite a la historia servirse de la etnografía y viceversa.¹

Retomar esta última precisión a la luz de la “inconmensurabilidad de paradigmas”² permite ubicar los intereses teóricos, políticos y epistemológicos, prestando atención a las necesidades y ámbitos en los que cada “lugar de enunciación” elabora sus propuestas y críticas; esta labor es de suma importancia, puesto que expondrá tanto los intereses comunes, como las inconsistencias y los puntos de quiebre. El debate desde esta perspectiva, permitirá ubicar los campos disciplinarios desde los cuales se producen los conceptos, articulaciones teóricas y críticas, lo cual permitirá a cada autor tener claro cual es el objeto a criticar o defender.

El “antimesoamericanismo metodológico”, el “canon prehispánico”, la supuesta “esquizofrenia religiosa” con la que los mesoamericanistas recomponen el pasado, y en sentido inverso, los “campos científicos mesoamericanos”³ o la “cosmovisión”, deben ser

¹ Alfredo López Austin, “La unidad de la tradición mesoamericana como presupuesto para la comprensión de la diversidad”.

² Thomas Kuhn, *La estructura de las...*

³ Johanna Broda señala que el uso de la noción de “ciencia” puede ser problemática para referirse a los grupos prehispánicos, su uso es pertinente en tanto parte del entendido en el cual éste método se crea de la sistematización de hechos observables que pueden compararse y confirmar su exactitud. Este proceso implica una reelaboración de las condiciones naturales mediatizadas por la cultura; la “naturaleza”, a su vez, es conceptualizada de modo particular por cada cultura en cada etapa histórica. En “Ritualidad y cosmovisión”. Allí la autora matiza que “si bien se trata de estudiar la variación en las representaciones o imágenes de la

vistos desde su justa dimensión. La etnografía debe entender que la historia puede aportar elementos importantísimos que permiten comprender las formas particulares a partir de un ejercicio comparativo que parta de las coincidencias, sean éstas formales o profundas. Asimismo, la defensa a ultranza del enfoque general, del “sincretismo” y demás categorías que pueden derivar en explicaciones universales y principios mecanicistas, algunas veces pasan por alto que éste método, empleado sin rigor, puede facilitar la proyección de cánones y presupuestos que se imponen a realidades culturales específicas.

Creo que un aspecto en el que es necesario enfatizar es en el estudio de los procesos sincréticos, y en ese sentido hallo dos vías mediante las cuales se puede profundizar tanto en su sentido diacrónico como simbólico. Al respecto me importa concluir con dos conceptos que, creo, abren la puerta para este tipo de estudios: la “doble identidad equivocada” de James Lockhart y la “estructura de la coyuntura” de Marshall Sahlins.

El trabajo de Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, busca entender cómo los nahuas coloniales entendían su cultura y sus continuidades, pese a las transformaciones inherentes a la dominación española. Para él la situación de contacto entre los europeos y los mesoamericanos derivó en lo que llama un proceso de "doble identidad equivocada", donde ambos universos culturales concibieron los acontecimientos comunes según sus propios referentes conceptuales, produciéndose una incompreensión mutua en la que difícilmente una cultura pudo comprender la interpretación de la otra, sin embargo, la interacción que se prolongó durante siglos derivó en “un acercamiento en muchas esferas, que con frecuencia condujo a formas que no pueden atribuirse con seguridad a ninguna de las dos culturas progenitoras originales, pero que fueron aceptadas desde un principio como algo familiar”.⁴ En este sentido considero que es posible analizar de manera histórico-simbólica la cuestión del sincretismo cultural.

naturaleza que las culturas han creado, partimos aquí de la posición de que el mundo real (la naturaleza) efectivamente *existe* siendo percibido e interpretado de diferentes maneras por las culturas, pero las representaciones *no* tienen la primacía sobre el mundo real”. p. 70.

⁴ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, p 629.

Marshall Sahlins, por su parte, narra la extraña secuencia de los eventos que terminaron en la muerte del capitán James Cook a manos de un grupo hawaiano que lo había creído el dios *Lono*, patrono de la fertilidad agraria. Sahlins refiere cómo fue que el capitán junto a su tripulación llegó a la isla *Kaua'i* en 1778, en un momento muy importante en la ritualidad de los polinesios. Su aparición no podía ser otra que la de esta deidad, por tanto los ingleses fueron colmados con atenciones hasta que partieron en febrero del año siguiente, cuando se suponía que *Lono* abandonaba la isla. Sin embargo, la ruptura de un mástil de la nave de los expedicionarios hizo que éstos cometieran el “error ritual” de volver a *Kaua'i*. Su repentina aparición produjo una crisis en la estructura cosmológica de los nativos, la cual solamente pudo ser resuelta mediante la occisión ritual del capitán. De este modo se pudo restablecer el orden para los hawaianos: el sacrificio de *Lono* aseguraba la continuidad agraria, y simultáneamente, los ingleses ganaban un nuevo mártir, que moría en nombre de la civilización.

Sahlins explora lo anterior a partir de lo que él llama “estructura de la coyuntura”, que deriva de la propuesta de Braudel. Sahlins parte por distinguir dos ámbitos: el funcional y el prescriptivo. El primero se refiere al proceso en el que el grupo adquiere “conciencia de sí como forma institucional de los acontecimientos históricos [... mientras que en el prescriptivo], los sucesos se valoran por su similitud con el sistema constituido”.⁵

Esta última noción busca explicar como tanto los hawaianos como los ingleses, sólo podían interpretar los sucesos a partir de sus propios parámetros, en tanto que éstos se interpretan desde la relación entre el suceso y la estructura cultural que contiene una eficacia “histórica” particular. De este modo Sahlins introduce la “estructura de la coyuntura”, para referirse a la realización práctica de ambas elaboraciones, las cuales –de modo análogo al “núcleo duro”- van ordenando y estructurando tanto los eventos periféricos como las situaciones sin precedente, como el contacto intercultural.

Considero en este último sentido que la crítica a la concepción normativa de la cosmovisión, sustentada generalmente en una crítica a la carga funcionalista y a las “determinaciones socioeconómicas”, no es capaz de advertir que éstas, en el plano

⁵ Marshall Sahlins, *Islas de historia*, p 13.

connotativo tienen múltiples sentidos. El propio Sahlins, sin demeritar la eficacia de la concepción estructural de Braudel, señala que su “estructura de la coyuntura” difiere de la del notable historiador, pues para este último, la estructura coyuntural alude a las relaciones del tiempo intermedio; en cambio para Sahlins esta noción implica

una serie situacional de relaciones, cristalizada a partir de las categorías culturales operativas y los intereses de los actores [...] sujeta a la doble determinación estructural de las intenciones basadas en un sistema cultural y las consecuencias involuntarias que surgen de la recuperación en otros proyectos y sistemas.⁶

Traduciendo estas reflexiones a la discusión sobre Mesoamérica, considero que no existe contradicción alguna entre las cuestiones y determinaciones materiales, la normatividad que proyectan, tanto en los planos teóricos como funcionales, y el aspecto subjetivo de la cultura.

De este modo, al ser la cosmovisión mesoamericana y sus derivaciones coloniales y contemporáneas, un sistema de comunicación heterogéneo, la normatividad-funcionalidad se extiende a distintos niveles de abstracción y realización, que bien pueden ser separados y analizados desde los campos funcional y prescriptivo a partir de la “estructura de la coyuntura”, teniendo siempre presente tanto la estructura, en su profundidad histórica, como su relación simbólica con el orden cultural particular.

Entonces, el estudio de la cosmovisión mesoamericana, tanto en sus coordenadas sincrónicas como diacrónicas, ha permitido crear lazos de comunicación interdisciplinaria. El ejercicio comparativo es fundamental en tanto permite entender cómo un principio general o compartido fue asimilado por las distintas culturas a lo largo del tiempo. En este sentido, la supuesta rigidez estructural del enfoque de “larga duración”, evidencia que, retomando al propio Braudel, ésta siempre se relativiza “en nombre de lo particular y lo individual [...] por la presencia de otras estructuras, susceptibles también de ser definidas por otras reglas, y por tanto otros modelos”.⁷

El punto de partida para superar la empantanada discusión sobre Mesoamérica será el de ubicar los puntos comunes. En principio es claro que tanto la historia como la

⁶ *Ibid.*, p 121 (n).

⁷ Fernand Braudel, “La larga duración”, p. 176.

antropología estudian la “otredad”, ya sea una cultura a lo largo del tiempo o en sus coordenadas sincrónicas; por otro lado, ambos polos reconocen la importancia de la interdisciplina, entendiendo que el diálogo permitirá crear alternativas epistemológicas que puedan acceder en torno al punto de vista del nativo. Desde esta convergencia es posible establecer “puentes” que permitan crear un diálogo interdisciplinario efectivo que trascienda las descalificaciones apresuradas e injustificadas, a partir del cual sea posible:

- Establecer una metodología capaz de identificar, contextualizar y ubicar en su justa dimensión tanto las continuidades, como las transformaciones y las particularidades a lo largo del tiempo entre los herederos de una tradición cultural;
- Constituir un diálogo simétrico y respetuoso entre las distintas tradiciones académicas y culturales;
- Explorar formas de conocimiento ajenas a las esferas de poder, que permitan el ejercicio de un diálogo intercultural horizontal.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, Universidad Veracruzana- INI- Gobierno del Estado de Veracruz- FCE, 1991 [1967].

ALONSO BOLAÑOS, Marina, “La ‘invención’ de la música indígena de México (ca. 1924-1990)”, Tesis de maestría en Antropología (Etnología), México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2004.

ALONSO BOLAÑOS, Marina, “Modus operandi... o de cómo los etnógrafos recurren a la historia y los historiadores a la etnografía”, en *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, n. 94, México, INAH, septiembre-octubre de 2007, p. 54-59.

ARMILLAS, Pedro, “Una secuencia del desarrollo cultural en Mesoamérica”, Teresa ROJAS (ed.), Traducción de Paloma Bonfil, en *Pedro Armillas: vida y obra*, CIESAS, 1991. P. 99-122, [1948].

ARMILLAS, Pedro, “Tecnología, formaciones socioeconómicas y religión en Mesoamérica”, en Teresa ROJAS (ed.), *Pedro Armillas: vida y obra*, México, CIESAS, 1991, [1949].

ARTÍS, Gloria, “Presentación”, en *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*, México, INAH, 2005, p. 11-28.

BÁEZ-JORGE, Félix, *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, 2ª ed., Xalapa, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2008, [1998].

BÁEZ-JORGE, Félix, “Coordenadas etnológicas e históricas en el estudio de las cosmovisiones mesoamericanas”, en *Contrapunto*, no. 11, vol. 4 año 4, Gobierno del Estado de Veracruz, mayo-agosto de 2009, p. 44-63.

BARABAS, Alicia, “Unicidad y diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada”, en *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, n. 93, México, INAH, julio-agosto de 2007, p. 58-67.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, “La identidad residencial en Mesoamérica. Fronteras étnicas y fronteras comunales”, en *Gente de Costumbre y gente de razón las identidades étnicas en México*, 2ª ed., Siglo XXI, México, 2004, p. 124-141. [Publicado originalmente en *América Indígena*, vol. LII, nums. 1-2, 1992].

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, “Introducción. Los rostros étnicos de México: relaciones interétnicas, identidades y autonomías”, en *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, México, INAH, 2005, p. 31-60.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI, 2006.

BERNAL, Ignacio, “Formación y desarrollo en Mesoamérica”, en *Historia General de México*, T. I, 2ª ed., Daniel COSÍO VILLEGAS (coord.), México, 1976, p. 125-163.

BOAS, Franz, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Trad., Susana de Ferdkin, 3ª ed., Buenos Aires, Ediciones Solar, 1964.

- BONFIL, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1987.
- BRAUDEL, Fernand, “La historia y las ciencias sociales”, en *Las ambiciones de la historia*, prologado por Maurice Aymard, Trad. María José Furió, Barcelona, Crítica, 2002, p. 147-177.
- BRODA, Johanna, “Metodología en el estudio de culto y sociedad mexicana”, en *Anales de Antropología*, Vol. XIX, no. 2, UNAM, 1984, p. 123-138.
- BRODA, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros”, en Johanna BRODA, Stanislaw IWANISZEWSKI y Lucrecia MAUPOMÉ (eds), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, 1991, p. 461-500.
- BRODA, Johanna, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna BRODA y Félix BÁEZ-JORGE (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CNCA-FCE, 2001, p. 165-238.
- BRODA, Johanna, “Historia y antropología”, en *Perfiles y rumbos de la historia. El historiador frente a la historia*, Virginia Guedea (coord.), México, UNAM, 2007, p. 177-199.
- BRODA, Johanna, “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, en *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología* no. 94, septiembre-octubre de 2007, p. 68-77.
- CÁMARA, Fernando, “Religión en la época colonial y moderna”, en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. III, Stuttgart-München, 1971, p. 239-240., 1968.
- CARRASCO, Pedro, “The Civil-religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Hispanic Background and colonial development”, en *American Anthropologist*. V. 63, Wisconsin, Anthropologist Association, junio de 1963, p. 483-497.
- CARRASCO, Pedro y Johanna BRODA, “Introducción”, en *Economía, política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen/CISINAH, 1978.
- CASO, Alfonso, “New world culture history: Middle America”, en *Anthropology today*, Alfred Kroeber (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 227-233.
- CASO, Alfonso, “¿Religión o religiones mesoamericanas?”, en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. III, Stuttgart-München, 1971, p. 189-200.
- CERTEAU, Michel de, *La escritura de la historia*, Trad., Jorge López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, 1999.
- CHAPMAN, Anne, “Mesoamérica: ¿estructura o historia?”, en *La validez teórica del concepto Mesoamérica*, XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, INAH, 1990, p. 21-33.
- CIRESE, Alberto, “Gramsci y el folklore como concepción tradicional del mundo de las clases subalternas”, en Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, V I, p. 299-312 [Conferencia radiofónica transmitida en 1976].
- COVARRUBIAS, Miguel, *Indian Art of Mexico and Central America*, Alfred Knppoff, Nueva York, 1957.
- DAHLGREN, Barbro, “Semblanza sobre la obra de Paul Kirchhoff”, en *La etnología: temas y tendencias. I coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM, 1988, p. 21-24.

DAHLGREN, Barbro, "El área circunncaribe: antecedentes", en *II Coloquio Paul Kirchhoff. La etnografía de Mesoamérica meridional y el Área Circunncaribe*, Andrés Medina coord., México, UNAM, 1996, p 38-39.

DEHUYE, Danièle, "A propósito de Mesoamérica", en *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología* no. 96, enero-febrero de 2008, p. 72-75.

DILTHEY, Wilhelm, *Crítica a la razón histórica*, prol. Carlos Moya, Barcelona, Península, 1986.

DURKHEIM, Emilé, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad., Ramón Ramos, México, Ediciones Coyoacán, 1995.

FERNÁNDEZ, Justino, "Introducción a la estética del arte mexicano", en Álvaro MATUTE (comp.), *El historicismo en México. Historia y antología*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2002, p. 223-256.

FOSTER, George, *Cultura y Conquista*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985.

FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, 23ª ed., trad., Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 2007.

FLORESCANO, Enrique, *Etnia, Estado y nación, Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Taurus, 2001.

GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM –INI-CEMCA, 1990.

GALINIER, Jacques, "Un círculo desprovisto de centro. Las investigaciones antropológicas francesas en México", en Gloria Artís (coord.), *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*.

GARIBAY, Ángel María, "Proemio a la serie de Estudios de Cultura Náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl* V. I, México, UNAM, 1959, p. 5-8.

GARCÍA MORA, Carlos, "Mesoamérica, un proyecto científico y un programa político", en *Dimensión Antropológica* V. 19, México, INAH, 2000, p. 65-96.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, 5ª reimpr., Trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1992.

GEERTZ, Clifford, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Trad., Alberto López, Barcelona, Paidós, 1994.

GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, 3ª ed., trad., Julieta Campos, México, Siglo XXI, 1977.

GIMÉNEZ, Gilberto, "Prolegómenos", en *Teoría y análisis de la cultura* V. I, México, CONACULTA-Instituto Coahuilense de Cultura, 2005, p. 28-162.

GONZÁLEZ JÁCOME, Alba, "Mesoamérica: un desarrollo teórico", en *Dimensión Antropológica*, Vol. 19, México, INAH, 2000, p. 121-152.

GONZÁLEZ LAUCK, Rebeca, "La zona del Golfo en el Preclásico: la etapa olmeca", en Linda MANZANILLA y Leonardo LÓPEZ LUJÁN (coords), *Historia antigua de México* V I, 2ª ed., México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 363-406.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, "Paul Kirchhoff (1900-1972)", en *Anales de Antropología* V. XI, México, UNAM, 1972.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, "Etnología o etnohistoria" en *La etnología: temas y tendencias. I coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM, 1988, p. 48-58.

GOOD, Catharine, "El ritual en la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética de los nahuas de Guerrero", en Johanna BRODA y Félix BÁEZ-JORGE (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, p. 239-297.

GOOD, Catharine, "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en Johanna BRODA y Catharine GOOD (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, p. 127-150.

GOOD, Catharine, "Y continúa la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica", en *Diario de campo* no 93, México, INAH, julio-agosto de 2007, p. 54-57.

GOOD, Catharine, "Mesoamérica, cultura y cambio: conceptos problemáticos en el estudio etnográfico de los pueblos indígenas", en *Diario de campo* no. 94, México, INAH, septiembre-octubre de 2007, p. 78-83.

GUITERAS, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, 1ª reimpr., de la 2ª ed., Trad., Carlo Antonio Castro, FCE, 1996.

H Aidar, Julieta, "Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas", en Jorge González y Jesús Galindo Cáceres (coords.), *Metodología Cultural*, México, CONACULTA, 1994, p.

HEWITT, Cynthia, *Imágenes del campo: la interpretación antropológica del México rural*, El Colegio de México, México, 1984.

HOBBSAWM, Eric, "Introducción: la invención de la tradición", en Eric HOBBSAWM y Terence RANGER, *La invención de la tradición*, Trad., Omar Rodríguez, Barcelona, Crítica, 2002, p. 7-21.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "Estratigrafía y tipologías religiosas", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, INAH, México, 1972, p. 35-36.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "¿Religión o religiones mesoamericanas?", en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. III, Stuttgart-München, 1971, p. 201-206.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "Mesoamérica", *Sobretiro especial del tomo VIII de la Enciclopedia de México*, México, 1975, p. 469-483.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "Vida y acción de Paul Kirchhoff", en *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, Bárbara Dahlgren (coord.), México, SEP-INAH, 1979, p. 11-25.

KIRCHHOFF, Paul, "The Caribbean Lowland tribes: The Mosquito, Sumo, Paya and Jicaque", en Julian Steward (Coord.), *Handbook of South American Indians. The Circum-caribbean Tribes*, V 4, Government Printing Office, 1948, p. 219-239.

KIRCHHOFF, Paul, "Food-gatherers tribes of the Venezuelan Llanos", en Julian Steward (Coord.), *Handbook of South American Indians. The Circum-caribbean Tribes*, V 4, Government Printing Office, 1948, p. 445-468.

KIRCHHOFF, Paul, "Gatherers and Farmers in the Great Southwest: A problem in Classification", *American Anthropologist*, vol. 56, no 4, 1954, p. 529-560.

KIRCHHOFF, Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", Suplemento de la revista *Tlatoani*, 2ª ed., México, 1960.

KIRCHHOFF, Paul, "Los estudios mesoamericanos hoy y mañana", en Antonio Pompa y Pompa (ed.), *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, 1966, p 205-208.

KROEBER, Alfred, "El concepto de cultura en ciencia", en Paul BOHANNAN, y Mark GLAZER (eds.), *Antropología. Lecturas*, 2ª ed., trad, María Luisa Carrio y Mercedes Valles, McGraw-Hill, España, 1998, p. 101-121.

KROTZ, Esteban, "El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica", en José Manuel VALENZUELA ARCE (coord.), *Los estudios culturales en México*, México, CONACULTA-FCE, 2003, p. 80-115.

KUBLER, George, "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, INAH, México, 1972, p. 1-25.

KUHN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Trad., Agustín Contin, 8ª reimpr., Argentina, FCE, 2004.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1987.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, 15ª ed., 1998, [1959].

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes trópicos*, prologado por Carlos Reynoso, Buenos Aires, Paidós, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, 12ª reimpr., trad., Francisco González, México, FCE, 2001, [1962]

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, 14ª ed., trad., J. Amelia, México, Siglo XXI, 2006, [1973].

LITVAK, Jaime, "En torno al problema de la definición de Mesoamérica", en *Anales de Antropología*, vol. 12, México, UNAM, 1975, p. 171-195.

LOCKHART, James, *Los nahuas después de la Conquista*, México, FCE, 1999.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª ed., México, UNAM, 1998.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., 2ª reimpr., de la 3ª ed., México, UNAM, 2000, [1980].

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, 3ª reimpr., México, FCE, 2000, [1994].

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "El núcleo duro", en Félix BÁEZ-JORGE y Johanna BRODA, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA-FCE, 2001, p. 47-65.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Los caminos de la mitología mesoamericana*, México, UNAM, 2006, [1990].

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Unidad y diversidad en el estudio etnográfico en México", en *Diario de Campo*.

Boletín interno de los investigadores del área de antropología no. 92, México, INAH, p. 99-101.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “La unidad de la tradición mesoamericana como presupuesto para la comprensión de la diversidad”, ponencia presentada en “Senderos de la Antropología”, noviembre de 2008, IIA, UNAM.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “La unidad de la tradición mesoamericana como presupuesto para la comprensión de la diversidad”, ponencia presentada en el marco del Simposio “Senderos de la Antropología” en el IIA de la UNAM en noviembre del 2008.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN, *El pasado indígena*, 2ª ed., México, El Colegio de México-FCE, 2001.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN, “La periodización de la historia mesoamericana”, en *Arqueología mexicana* V. VIII, no. 43, México, CONACULTA-INAH, mayo-junio, 2000, p. 14-33.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, “Llover a cántaros: el culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana”, en Antonio GARRIDO ARANDA, *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba, Obra social cultural –CajaSur- Ayuntamiento de Montilla, 1997, p. 89-109.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península, 1973, [1922].

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, “El proceso de desarrollo en Mesoamérica”, en Luis BATE, *et al.*, *Teorías, métodos y técnicas en arqueología*, México, IPGH, 1982, p. 161-175.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, “Mesoamérica”, en Linda MANZANILLA y Leonardo LÓPEZ LUJÁN (coords), *Historia antigua de México* V I, 2ª ed., INAH- UNAM- Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 95- 119.

MEDINA, Andrés, “Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas”, en Barbo Dahlgren de Jordán (ed.), *I Coloquio. Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, UNAM, 1987, p. 153-176.

MEDINA, Andrés, “La formación de antropólogos: una reflexión global”, en *Recuentos y configuraciones: Ensayos de antropología mexicana*, 1ª reimpr., México, UNAM, 1998, p. 31-74.

MEDINA, Andrés, “Teoría antropológica y trabajo de campo en la obra de Miguel Othón de Mendizábal”, en *Recuentos y configuraciones*, p. 125-174.

MEDINA, Andrés., *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, 1ª reimpr., México, IIA-UNAM, 2003.

MEDINA, Andrés, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía.”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, CONACULTA-FCE, 2001, p. 67-164.

MEDINA, Andrés, “Anne Chapman y la etnografía mesoamericanista”, en Andrés MEDINA y Ángela OCHOA (coords.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, México, INAH-CEMCA-UNAM, 2007, p. 37-68.

MEDINA, Andrés, “Unidad y diversidad en Mesoamérica. Introducción”, en *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología* no. 92, INAH, México, mayo- junio de 2007, p. 74-79.

MEDINA, Andrés., “Trabajo agrícola y ritualidad: Notas para una reflexión sobre la unidad y la diversidad en Mesoamérica”, en *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología* no. 94,

INAH, Septiembre-octubre 2007, p. 60-69.

MENDIZÁBAL, Miguel Othón de, *Influencia de la sal en la distribución geográfica de los pueblos indígenas de México*, en *Obras Completas*, V. 2, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1946.

MILLÁN, Saúl, “Historia de un desencuentro: etnología y antropología en México”, en Gloria Artís (coord.), *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*, México, INAH, 2005, p. 75-91.

MILLÁN, Saúl, “El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas de Mesoamérica”, en *Dimensión Antropológica*, INAH-CONACULTA, año 8, vol 23, septiembre-diciembre de 2001, p. 33-50.

MILLÁN, Saúl, “La unidad y la diferencia. Dos alternativas para la antropología contemporánea”, en *Simbolismo y poder*, María Eugenia Olavarría (coord.), UAM-Miguel Ángel Porrúa, 2007, p. 19-34

MILLÁN, Saúl, “Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta”, en *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología* no 92, INAH, mayo-junio 2007, p. 88-97.

MILLÁN, Saúl, “Y continúa la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica”, en *Diario de Camp. Boletín interno de los investigadores del área de antropología* no. 94, INAH, Septiembre-octubre de 2007, p. 50-53.

MILLÁN, Saúl, “Mesoamérica en la mira: carta a Danièle Dehouve”, en *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología* no. 96, enero-febrero de 2008, p. 76-79.

MILLÁN, Saúl, *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, México, INAH, 2007.

NAVARRETE, Federico, “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, V. 30, México, UNAM, 1999, p. 231-256.

NAVARRETE, Federico, “Los libros quemados y los libros nuevos. Paradojas de la autenticidad en la tradición mesoamericana”, en *La abolición del arte*, México, UNAM, 2000, p. 53-71.

NEURATH, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, INAH-Universidad de Guadalajara, 2002.

NEURATH, Johannes, “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía”, en *Diario de Campo* no. 92, INAH, mayo-junio 2007, p. 80-86.

NEURATH, Johannes, “Y continúa la polémica... Etnografía, Epistemología y el Proyecto de una antropología teóricamente dialógica”, en *Diario de Camp. Boletín interno de los investigadores del área de antropología* no. 97, INAH, p. 52-63.

O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, 7ª reimpr, México, FCE, 2001, [1958].

OBREGÓN RODRÍGUEZ, Concepción, “La zona del Altiplano Central en el Posclásico: La etapa de la Triple Alianza”, en Linda MANZANILLA y Leonardo LÓPEZ LUJÁN (coords), *Historia antigua de México*, V. 3, 2ª ed., INAH- UNAM- Miguel Ángel Porrúa, 2001, p. 218-277.

OCHOA, Lorenzo, *Historia prehispánica de la huasteca*, México, UNAM, 1979.

OCHOA, Lorenzo, “Paisaje y cultura en Mesoamérica”, en *Gran historia de México. Ilustrada 5 t*, El mundo prehispánico, t 1, Lorenzo Ochoa (coord.), México, Planeta-CONACULTA-INAH, p 21-40.

OCHOA, Lorenzo, Edith ORTÍZ-DÍAZ y Gerardo GUTIÉRREZ, “Diversidad geográfica y unidad cultural en Mesoamérica”, en Teresa Rojas (coord.), *Historia general de América Latina*, v. I, España, Editorial Trotta-Unesco, 1999, p. 69-97.

ODENA GÜEMES, Lina, “Paul Kirchhoff y la historia antigua de México”, en *Arqueología mexicana* V. IV no. 20, México, CONACULTA-INAH, 1996, p. 62-67.

OLIVÉ NEGRETE, Julio César, *Estructura y dinámica de Mesoamérica*, Sociedad de Alumnos de la ENAH, 1958.

OLIVÉ NEGRETE, Julio César, “El concepto arqueológico de Mesoamérica”, en *La validez teórica del concepto Mesoamérica* p. 35-50.

ORTEGA NORIEGA, Sergio, “Introducción a la historia de las mentalidades”, en *El historiador frente a la historia. Corrientes historiográficas actuales*, p. 105-114.

PASTRANA, Miguel, *Historia de las historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, UNAM, 2004.

PEÑA, Guillermo de la, “Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana”, en Mechthild RUTSCH (Comp.), *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, UIA-PyV-INI, 1996, p. 41-82.

PÉREZ CASTRO, Ana Bella y Lorenzo OCHOA, “Mestizaje cultural en la Sierra Alta de Hidalgo, México”, en *Cuadernos Americanos* no. 5, V. 35, México, UNAM, septiembre-octubre de 1992, p. 84-98.

PÉREZ CASTRO, Ana Bella, María Guadalupe OCHOA ÁVILA, María de la Paz SORIANO PÉREZ, “Presentación”, en *Antropología sin fronteras. Robert Redfield*, 2 V., México, UNAM-Fideicomiso para la Cultura México/USA- Fundación Rockefeller- Fundación Cultural Bancomer- FONCA, 2002, p. 21-30.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena, “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana”, en *Los estudios culturales en México*, José Manuel Valenzuela Arce coord., México, CNCA-FCE, 2003, p. 116-207.

PIÑA CHAN, Román, *Mesoamérica. Ensayo histórico cultural*, México, INAH, 1960.

PIÑA CHAN, Román, *Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino*, México, INAH, 1976.

PITARCH, Pedro, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltzales*, 1ª reimpr., México, FCE, 2006.

PITARCH, Pedro, “El canon prehispánico”, *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología* no. 94, INAH, septiembre-octubre 2007, p. 70-77.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred, *El método de la antropología social*, trad., Carlos Manzano, Barcelona, Anagrama, 1975.

REDFIELD, Robert y Sol TAX, “General Characteristics of Present-Dan Mesoamerican Indian Society”, en Sol TAX (ed.), *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, Illinois, The Glencoe Press, 1952, p. 31- 39.

REDFIELD, Robert, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1941.

REDFIELD, Robert, “Cultura y visión del mundo”, en Ana Bella PÉREZ CASTRO, María Guadalupe OCHOA ÁVILA, María de la Paz SORIANO PÉREZ, *Antropología sin fronteras. Robert Redfield*, 2 V.,

México, UNAM-Fideicomiso para la Cultura México/USA-Fundación Rockefeller-Fundación Cultural Bancomer-FONCA, 2002, p. 125-168.

ROBICHAUX, David, “Diversidad y unidad en Mesoamérica: otra perspectiva del debate”, en *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología* no. 93, INAH, julio-agosto de 2007, p. 84-90.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ignacio, “Recursos ideológicos del Estado mexicano: el caso de la arqueología”, en Mechthild RUTSCH (Comp.), *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, UIA-PyV-INI, 1996, p. 83-104.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ignacio, “Mesoamérica, ese oscuro objeto del deseo”, en *Dimensión Antropológica*, Vol. 19, México, INAH, 2000, p. 47-63.

ROMERO GALVÁN, José Rubén, “Introducción”, en *Historiografía mexicana. Historiografía novohispana de tradición indígena*, V. I, Juan Ortega y Medina y Rosa Camelo coords., México, UNAM, 2003, p. 9-20.

ROMERO GALVÁN, José Rubén, “El mundo indígena, el pasado novohispano y la historiografía mexicana.”, en Virginia GUEDEA (coord.), *Perfiles y rumbos de la historia*, p. 15-30.

RUTSCH, Mechthild, “En torno al Coloquio Mesoamérica y nuestra memoria del doctor Paul Kirchoff”, *Dimensión Antropológica*, Vol. 19, México, INAH, 2000, p. 33-45.

SAPIR, Edward, “El estatus de la lingüística como ciencia”, en Paul BOHANNAN, y Mark GLAZER (eds.), *Antropología. Lecturas*, 2ª ed., trad, María Luisa Carrio y Mercedes Valles, McGraw-Hill, España, 1998, p. 139-148.

SAHLINS, Marshall, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, trad., Beatriz López, 4ª reimpr., España, Gedisa, 2008, [1977].

SANDERS, William y Barbara PRICE, *Mesoamerica. The evolution of a Civilization*, Nueva York, Random House, 1968.

SCHÖNDUBE, Otto, “El occidente de México, ¿marginal a Mesoamérica?”, en *La validez teórica del concepto de Mesoamérica*. XIX Mesa Redonda de la SMA, México, INAH, p.129-134.

SHWEDER, Richard, “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia.”, en Clifford GEERTZ, JAMES Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, 5ª ed., España, Gedisa, 2003, [1991], p. 78-113.

SIGNORINI, Italo y Alessandro LUPO, *Los tres ejes de la vida*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.

SPINDEN, Herbert, *Ancient civilizations of Mexico and Central America*, 1917.

STEWART, Julian, “Introduction”, en *Handbook of South American Indians V I*, Washington, Smithsonian Institution, 1946-1949, p. 3-9.

TREJO, Leopoldo “Unidad y diversidad en los pueblos de tradición mesoamericana”, en *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología* no. 92, México, INAH, p. 102-107.

TYLOR, Edward, “La ciencia de la cultura”, en Paul BOHANNAN, y Mark GLAZER (eds.), *Antropología. Lecturas*, 2ª ed., trad, María Luisa Carrio y Mercedes Valles, McGraw-Hill, España, 1998, p. 62-78.

VAILLANT, George, *La civilización azteca. Origen, grandeza y decadencia*, Trad., Samuel Vasconcelos y

Margarita Montero, 8ª reimpr., México, FCE, 1988.

VALENZUELA ARCE, José Manuel, *Impecable y diamantina. La deconstrucción del discurso nacional*, México, COLEF-ITESO, 1999.

VALENZUELA ARCE, José Manuel, *Los estudios culturales en México*, México, CONACULTA-FCE, 2003.

VÁZQUEZ LEÓN, Luis, “Graebner y la estructura teórica subyacente en la Mesoamérica de Kirchhoff”, en *Dimensión Antropológica* V. 19, México, INAH, 2000, p. 167-190.

VÁZQUEZ LEÓN, Luis, *El leviatán arqueológico*, 2ª ed., México, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, 2003.

VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950.

VIVÓ, Jorge, “Rasgos fundamentales y correlaciones culturales de Mesoamérica”, en Emma HURTADO, (ed.), *México prehispánico. Culturas, deidades y monumentos. (Antología de This Week 1935-1946)*, prólogo Alfonso Caso y selección de Jorge Vivó, México, 1946, p. 71-74.

VIVÓ, Jorge, “Horizontes culturales de Mesoamérica”, en Emma HURTADO, (ed.), *México prehispánico. Culturas, deidades y monumentos. (Antología de This Week 1935-1946)*, prólogo Alfonso Caso y selección de Jorge Vivó, México, 1946, p. 75-81.

WILLEY, Gordon, “Recent researches and perspectives in Mesoamerican archaeology: an introductory commentary”, en Jorge VIVÓ, *et al.*, *Por una definición de Mesoamérica*, 2ª ed., p. 140-189, 2001, [1980].

WOLF, Eric, *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, University of Illinois Press, 1957.