

Mesoamérica y la discusión de áreas culturales

¿*Quo vadis*, Mesoamérica?

Primera parte

Jesús Jáuregui

I. Cómo se hizo extensiva la noción de Mesoamérica (desde la primera mitad del siglo XVI) a las culturas indígenas del siglo XX: *dramatis personae*

Cuatrocientos años después: discusión general sobre aculturación, cambio social y la procedencia histórica de los elementos culturales

Sol Tax / Wigberto Jiménez Moreno / Paul Kirchhoff et al.

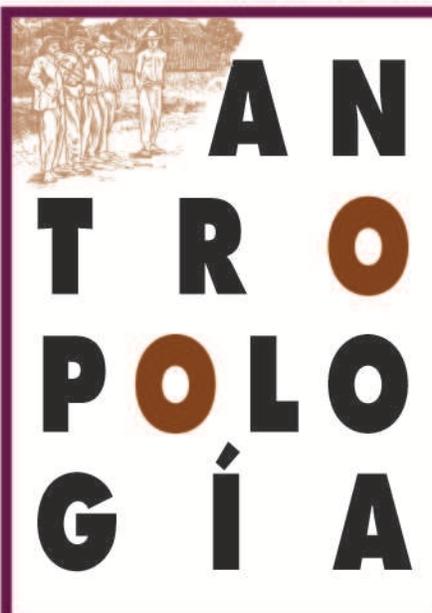
El siglo XVI y el siglo XX: una comparación de tipos culturales y de áreas culturales

Sol Tax / Wigberto Jiménez Moreno / Paul Kirchhoff et al.

Propuestas generales sobre la cultura que distingue a México y Guatemala de otras partes del mundo, con particular atención a los problemas de método para tratar las culturas del pasado y del presente de esta área

Sol Tax / Wigberto Jiménez Moreno / Paul Kirchhoff et al.

BOLETÍN OFICIAL DEL INSTITUTO



NACIONAL DE ANTHROPOLOGIA E HISTORIA

NUEVA ÉPOCA
ABRIL/JUNIO DE 2008

II. ¿Gran Suroeste o Aridoamérica-Oasisamérica?

Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación

Paul Kirchhoff

Comentarios al artículo "Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste...", de Paul Kirchhoff

Ralph L. Beals / Carl O. Sauer / Alfred L. Kroeber

¿Qué es lo que define Mesoamérica?

Enrique Nalda

III. La problemática del "campo de estudio etnológico" (*ethnologisch studieveld*) holandés

El Archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico

Jan Petrus Benjamin

de Josselin de Jong

La región cultural del Gran Nayar como "campo de estudio etnológico"

Jesús Jáuregui

82

ISSN 0188-462X



M E S O A M É R I C A

¿*Quo vadis*, Mesoamérica? Primera parte

Jesús Jáuregui

3

I. Cómo se hizo extensiva la noción de Mesoamérica (desde la primera mitad del siglo XVI) a las culturas indígenas del siglo XX: *dramatis personae*

32

Cuatrocientos años después: discusión general sobre aculturación, cambio social y la procedencia histórica de los elementos culturales

Sol Tax, Wigberto Jiménez Moreno, Paul Kirchhoff et al.

33

El siglo XVI y el siglo XX: una comparación de tipos culturales y de áreas culturales

Sol Tax, Wigberto Jiménez Moreno, Paul Kirchhoff et al.

45

Propuestas generales sobre la cultura que distingue a México y Guatemala de otras partes del mundo, con particular atención a los problemas de método para tratar las culturas del pasado y del presente de esta área

Sol Tax, Wigberto Jiménez Moreno, Paul Kirchhoff et al.

58

II. ¿Gran Suroeste o Aridoamérica-Oasisamérica?

71

Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación

Paul Kirchhoff

72

Comentarios al artículo "Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste...", de Paul Kirchhoff

Ralph L. Beals, Carl O. Sauer y Alfred L. Kroeber

90

¿Qué es lo que define Mesoamérica?

Enrique Nalda

99

III. La problemática del "campo de estudio etnológico" (*ethnologisch studieveld*) holandés

108

El Archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico

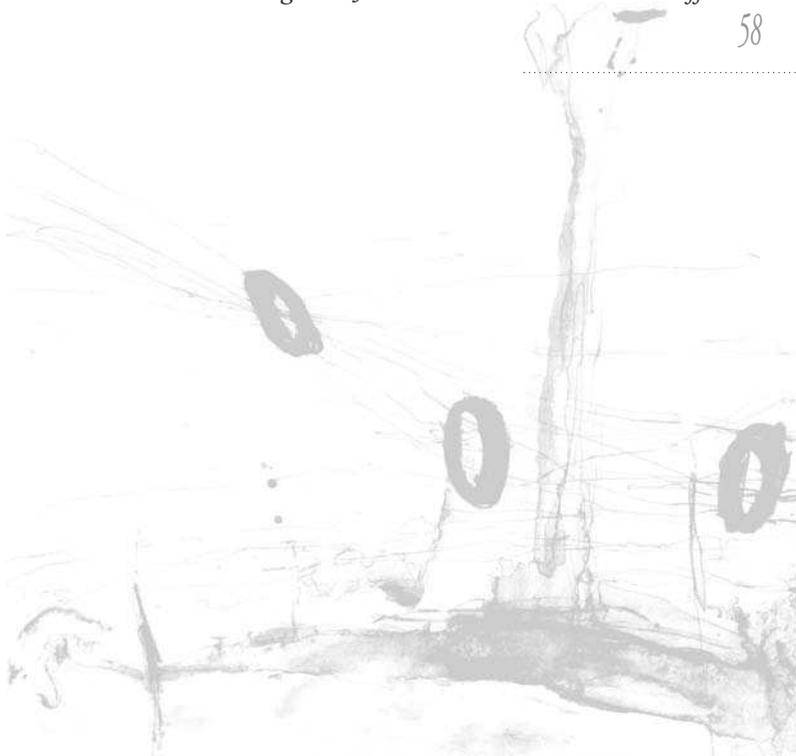
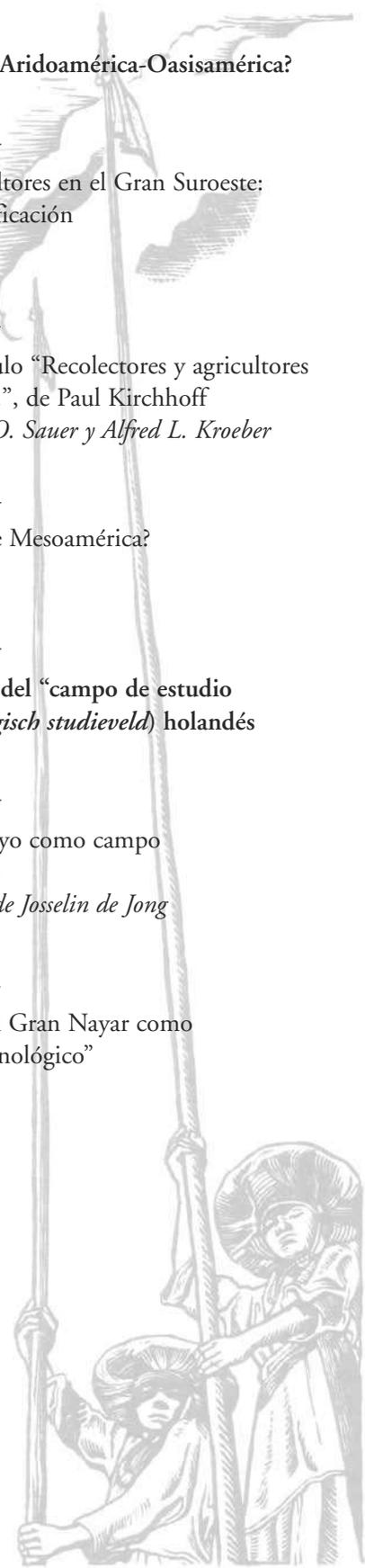
Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong

109

La región cultural del Gran Nayar como "campo de estudio etnológico"

Jesús Jáuregui

124



Ilustra este número:
Gloria Ramírez Ayvar



Los grabados que ilustran este número del Boletín *Antropología* son obra de Gloria Ramírez Ayvar, quien se formó como artista visual en la Escuela Nacional de Pintura, Escultura y Grabado “La Esmeralda”, y forman parte de la exposición retrospectiva que le organizó la Escuela Nacional de Artes Plásticas en la Academia de San Carlos a principios de este 2008. Gloria ha sido distinguida con el Premio Omnifite 2001, y en la actualidad es colaboradora del maestro Alejandro Alvarado Carreño en la ENAP y coordinadora cultural de la Asociación Mexicana de Grabadores de Investigación Plástica A.C. Su obra ha sido expuesta en diversas entidades de la república y en países como Egipto, España, Italia, Rumania, Suecia, Bélgica, Turquía y Estados Unidos. Su gráfica es valorada por conocedores como de excelencia técnica, ya se trate en sus variantes tradicionales de aguafuerte, aguainta, punta seca y xilografía, o bien en sus técnicas mixtas en donde hace uso del monotipo, o de soportes de impresión no convencionales como el plástico o la tela, en donde funde de alguna manera la gráfica y la pintura. Además de la técnica, Gloria demuestra un gran dominio en el manejo de las herramientas lo mismo que de los materiales de que se vale, lo que le permite lograr trabajos de gran valía en términos formales.

Pero ese conocimiento y dominio de las técnicas y materiales no sería nada si no se combinara con el elemento fundamental de todo buen creador que es el talento. Y ciertamente, la obra de Gloria tiene esa chispa y peculiaridad que la distingue, al lograr atraer la mirada ajena porque su posición como creadora va más allá de la impostura discursiva y de las corrientes puestas de moda. Su trabajo lo emprende con una actitud enteramente libre y lúdica, en la que se conjugan percepciones, sentimientos, intuiciones y fantasías; los temas que escoge se proyectan como meros pretextos a partir de los cuales logra obtener diversas composiciones de gran valor formal, en las que las gamas tonales, ritmos lineales, planos y claroscuros, lo mismo que una diversidad de sutilezas y transgresiones le dan un marcado carácter expresionista y gestual a su obra. Ello nos hace recordar las palabras de un gran pensador, quien señala que el artista no sólo goza de una conciencia *en sí*, sino *para sí*, lo que le permite alcanzar la espiritualidad transformadora en el arte que produce, y que lo distinguen del resto de los seres vivos. Esa capacidad creadora la desarrolla Gloria con creces y agradecidos con ella estamos por permitirnos ilustrar estas páginas con su obra (N. del E.).

¿Quo vadis, Mesoamérica?

Primera parte

La investigación moderna, llevada a cabo por [...] Nordenskiöld, Rivet, Krickeberg y muchos otros, ha demostrado que la América indígena lejos de haber sido “un mundo aparte evolucionando sobre sí mismo”, siempre fue, en mayor o menor escala, lo que es hoy en día: parte del mundo
(Kirchhoff, 1944e: 228).

**El Kirchhoff de 1937-1943: entre la escuela alemana-
viena de los círculos culturales, el enfoque estadouni-
dense de las áreas culturales y el autoctonismo
nacionalista de la antropología mexicana**

Al enfrentar la tarea de analizar cuál es la teoría y el método subyacentes a la noción de Mesoamérica, Vázquez León (2000) pretende haber descubierto que, en lo fundamental, se trata de la propuesta de Fritz Graebner (1877-1934), desarrollada en su manual de *Metodología etnológica* (1940 [1911]), “la piedra angular de la escuela histórico-cultural de etnología” (Baumann, 1975 [1968]: 197). Llama a una reflexión el hecho de que Paul Kirchhoff (1900-1972), un autor con gran reputación de marxista en el medio antropológico mexicano (Jiménez Moreno, 1979: 12, 15 y 21; García Mora, 1996: 227; García Mora, Manzanilla y Monjaraz-Ruiz, 2002: 27; Rutsch, 2000: 43), haya elaborado su obra más célebre —el ensayo sobre Mesoamérica (1943), admitido “como artículo de fe nacionalista y a veces hasta izquierdista” (Vázquez León, 2000: 183; García Mora, 1979)—, con base en la tan criticada y, en algunas variantes, derechista problemática de los “círculos culturales” (*Kulturkreislehre*).

Al respecto, Rutsch señala que “Más de un colega es víctima del desconcierto ante las ‘incomodidades’ conceptuales de su antiguo maestro, quien, encima de todo, no ofrece explicación alguna entre la aparente incongruencia entre sus convicciones y militancia políticas izquierdistas y sus conceptualizaciones aparentemente derechistas” (2000: 44). En tanto que para Vázquez León:

* Coordinación Nacional de Difusión, INAH.



En realidad, desde su primera presentación pública [en México] (Kirchhoff, 1979 [1937]: 17) quedó claro que su discurso marxista estaba sobreexposto al difusionismo (2000: 182). [...] tan difusionista extremista era el Kirchhoff de 1937 [“Etnología, materialismo histórico y método dialéctico”] como el de 1971 [*Principios estructurales en el México antiguo*]. No existe la separación entre un “Kirchhoff joven” y un “Kirchhoff viejo”. Esa interpretación simplista [...] se ha inventado para [...] el apuntalamiento de una Mesoamérica como proposición incorregible [...]. Mesoamérica como concepto kirchhoffiano es incomprensible sin la “finalidad teórico-sistemática” de Graebner y otros seguidores de la historia cultural alemana y austriaca (2000: 186-187).

Independientemente de las diferencias en matices —aclaradas por el propio Kirchhoff (1956, *apud* Vázquez León, 2000: 189; *ibidem*: 170 y 182) y por Heine-Geldern (1964)—, es probable que este autor fuera consciente de que la versión que circulaba en el medio académico mundial era la actualización del método de Graebner, preparada un cuarto de siglo más tarde por el líder de la escuela de Viena, *The Cultural Historical Method of Ethnology (Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie)* (Schmidt, 1939 [1936]), que en su edición estadounidense apareció con el subtítulo inadecuado de *The Scientific Approach to the Racial Question*. Según Jiménez Moreno (1979: 13), la formación antropológica de Kirchhoff en la década de 1920 estuvo vinculada de alguna manera con obras de la escuela de Wilhelm Schmidt, quien, para algunos, “Perfeccionó la teoría de Graebner sobre los *Kulturkreise*” (Henninger, 1976 [1968]: 496) mientras que, para otros, “absorbió la doctrina de Graebner en su versión más extrema y dogmática; [pues su] *Cultural Historical Method of Ethnology* contiene muchas observaciones sabias acerca de la precaución que debe ser tomada en cuenta en la aplicación del método. Pero, en la práctica, él fue proclive a desatenderlas” (Heine-Geldern, 1964: 414).

Graebner, en colaboración con Bernhard Ankermann (1859-1943) había desarrollado y sistematizado las propuestas iniciales de Friedrich Ratzel (1882, 1888-1889 [1885-1888] y 1893, entre otros textos), fundador de la antropogeografía, y de su alumno Leo

Frobenius (1898) y había logrado una síntesis coherente del método histórico cultural en 1911. Paralelamente, el método se había venido aplicando a Oceanía (Graebner, 1905 y 1909a), África (Ankermann, 1905) y Sudamérica (Schmidt, 1913). Este último autor había publicado una extensa y elogiosa reseña del libro metodológico de Graebner en la revista *Anthropos* (Schmidt, 1911). Así, “La concepción del *Kulturkreis* (círculo cultural) fue creada por Frobenius, pero fueron los artículos de Graebner y Ankermann de 1905 los que marcan el inicio de una escuela definida de pensamiento basada en este principio” (Heine-Geldern, 1964: 412).

Si bien Graebner “nunca hizo trabajo de campo” (Baumann, 1975 [1968]: 197), había publicado una monografía histórico cultural sobre la Islas de Santa Cruz (1909b), pero “perdió varios años cuando fue mantenido como prisionero de guerra en Australia [de 1914 a 1919]” (Schmidt, 1939 [1936]: 62); “Esto le sucedió porque inmediatamente antes del estallido de la [Primera] Guerra [Mundial] había aceptado la invitación oficial del gobierno [australiano] para asistir a un congreso internacional” (*ibidem*: 86). Luego publicó su síntesis sobre la etnología (1923) y “una teoría general de la historia [Graebner, 1925 [1924]], según la cual una antigua cultura muy avanzada se había difundido por los dos continentes” (Baumann, 1975 [1968]: 197).

En lo que se refiere a las publicaciones, puede considerarse que la teoría [de los *Kulturkreise*] prácticamente no existió [en Alemania]. Probablemente no es incorrecto decir que en Alemania la influencia directa de la teoría del *Kulturkreis* fue muy superficial. En Suiza no existió. Pero en Austria la cuestión fue muy diferente (Heine-Geldern, 1964: 413).

Schmidt justifica la publicación revisada y actualizada del “método etnológico”, basada en sus clases sobre el libro de Graebner en la Universidad de Viena (en 1932-1933), por el hecho de que este autor, desde 1928, “había quedado mentalmente muerto a causa de una enfermedad no diagnosticada” (1939 [1936]: XXI), hasta su fallecimiento en 1934. Por otra parte, el texto de Graebner era sumamente conciso, con fre-

cuencia oscuro y lleno de pasos en los que se traslapa el desarrollo del argumento. “Una de las razones que incitaron al doctor Schmidt a escribir este libro sobre metodología [etnológica] era la dificultad para entender el trabajo de Graebner (incluso para la gente de habla alemana) sobre el mismo tema” (Sieber, 1939: XXVII-XXVIII). Sobre todo, Schmidt argumentaba que, desde la aparición del método de Graebner en 1911, “la etnología había logrado progresos significativos en cada aspecto. Estos progresos han servido para desarrollar y perfeccionar el método mismo, y el desarrollo del método ha incrementado las posibilidades de la ulterior investigación etnológica productiva” (*idem*).

En el prefacio, Clyde Kluckhohn (1905-1960) denunciaba

[...] las lamentables confusiones y malentendidos sobre la “escuela histórico cultural” [austriaco-alemana], que han sido tan usuales entre los etnólogos de habla inglesa. “Graebner” y “Schmidt” son nombres que surgen frecuentemente en las conversaciones de pasillo de mis colegas en este país [Estados Unidos] e Inglaterra, pero —si me puedo permitir la ingenuidad— aparece como una deducción burda, a partir de mis “notas de campo” sobre tales conversaciones, que estos autores han sido más platicados que leídos (1939: v).

El libro de Schmidt constituye “una exégesis diligente de Graebner con una elucidación detallada de muchos de los temas involucrados. Las correcciones, modificaciones y añadidos del padre Schmidt proporcionan la más reciente formulación y el conjunto ofrece una guía completa y conveniente para todos los aspectos del método histórico cultural” (*ibidem*: VI).

Para la edición del método de la “Escuela de Graebner-Schmidt”, este último autor se basó también en investigadores que habían aceptado y puesto en práctica las ideas de Graebner, como Pinard de la Boullaye (1929 [1922 y 1925]), en Francia, y van Bulck (1931), en Bélgica. Contó, asimismo, con la colaboración en algunos capítulos de otro importante antropólogo, Wilhelm Koppers (1886-1961).

Kluckhohn encomiaba el libro, ya que

[...] los puntos más fuertes son precisamente los más débiles de nuestra antropología en este país [Estados

Unidos] (en la medida en que se puede generalizar). Estamos orgullosos (con razón, así lo considero) de nuestro escrupuloso trabajo de campo. Pero la investigación de biblioteca (y, en buena medida también, la de museo) se ha realizado con menos intensidad y extensión que en Europa y con menos atención a los cánones de procedimiento. Éste es, con seguridad, el tratado más exhaustivo sobre estas precisiones de detalle tanto acerca de las fuentes materiales como sobre la lógica de inferencia [...]. La presente traducción estimulará a los antropólogos culturales de habla inglesa hacia una mayor articulación y una consideración más sistemática de los problemas del método y la teoría (*idem*).

En todo caso, la denominada escuela histórico cultural, independientemente de sus variantes, coincidía en su rechazo a la doctrina prevaleciente de “una evolución multilínea, paralela, independiente, pero idéntica en lo esencial, como resultado de innatas leyes inconscientes [el gracioso expediente de la unidad psíquica de la humanidad, para cuyo postulado] cuando se descubren rasgos culturales semejantes, se debe pensar que se han desarrollado independientemente por *generatio aequivoca*” (Heine-Gelden, 1964: 410-411).

Pero, regresando a la hipótesis de Vázquez León, basta una somera comparación de los manuales de Graebner y Schmidt con el breve ensayo de Kirchhoff sobre Mesoamérica, para concluir que, de manera manifiesta, éste no corresponde al refinamiento y rigor logrados y propuestos por el método histórico cultural. Sin embargo, debe quedar englobado dentro de su enfoque general pues constituye el “contexto conceptual más amplio de Mesoamérica, concepto nacido al amparo de la historia cultural alemana” (Rutsch, 2000: 38).

Según la apreciación de Carrasco, la propuesta de Kirchhoff

[...] es, y fue desde el comienzo, un problema algo chiquito y poco teórico [...]; aunque digo que no considero [a] Mesoamérica [...] como un concepto de gran profundidad teórica, es indudable que sí hay que discutir cuáles son los fundamentos teóricos [...] para definir el área [cultural] de Mesoamérica. [...] Kirchhoff se interesaba en problemas de estratificación social, de origen del

Estado, del parentesco, pero esto no aparece en la definición de Mesoamérica. [...] en la clasificación de Kirchhoff, [...] la definición del área se convierte en una búsqueda y enumeración de rasgos [distintivos], rasgos sueltos, que están sueltos porque el investigador los ha soltado del complejo en el que se encontraban [...]; es una lista de rasgos individuales y esto se conecta naturalmente con los estudios de distribución de rasgos culturales y con problemas de difusión (1990 [1985]: 202-204).

Este testimonio es de suma trascendencia, ya que Pedro Carrasco Pizano (1921), transterrado desde España a México, fue uno de los alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) que, a principios de la década de 1940, colaboró con Kirchhoff en la revisión de las fuentes del siglo XVI para encontrar la vigencia en los diferentes grupos nativos de la lista de determinados rasgos culturales que el profesor había establecido de antemano (con algunos colegas y alumnos), sin discutirlos con todos ni explicarles cuál era la finalidad del ejercicio escolar (Comunicación personal, 1985).

Existen varios testimonios orales según los cuales un grupo de estudiantes dirigidos por él se dedicó a “peinar” varias fuentes históricas, hasta ahora no identificadas plenamente en ninguna publicación sobre el tema [...]. Una de las estudiantes que participó en el proyecto, sin recibir crédito alguno por parte de Kirchhoff por cierto [como todos los demás], fue la sueca Barbro Dahlgren. Según su testimonio publicado, el etnólogo alemán se basaba en datos localizables en el espacio y en el tiempo, para con ellos aplicar un método geográfico histórico y lingüístico para identificar elementos culturales “diagnósticos”. Con base en tales elementos, estableció áreas y subáreas culturales en el marco continental. De ese modo, él fue abarcando, uno por uno, los diversos niveles socioculturales en América, desde aquellos de los pueblos de Baja California hasta los de las altas culturas. Los indicadores que utilizó variaron según el nivel de desarrollo de los pueblos estudiados (García Mora, 2000: 74-75).

Así, “Al parecer, desde 1939 Kirchhoff empezó su vasta encuesta de rasgos y complejos distintivos que le permitió concebir Mesoamérica, finalmente ayudado por varios estudiantes y, según se sabe, con al menos la cerca-

nía crítica de Wigberto Jiménez Moreno” (*ibidem*: 75). El testimonio de Ricardo Pozas indica que el trío Weitlaner-Jiménez Moreno-Kirchhoff trabajaba en equipo; de hecho, Weitlaner declararía que dicho equipo estaba preparando en 1942 un listado de rasgos culturales para la elaboración de áreas culturales en México, de manera muy semejante a los trabajos de la Universidad de California en Berkeley (*apud* Rutsch, 2000: 42).

Robert Julius Weitlaner (1883-1968), aunque era de origen austriaco, tampoco era seguidor ni estaba familiarizado directamente con la escuela histórico cultural. Había iniciado su formación antropológica, de manera informal, con Franz Boas (1858-1942), Robert Lowie (1883-1957) y Edward Sapir (1884-1939), durante su residencia en el noreste de Estados Unidos, entre 1909 y 1922 (Castro, 1988: 518). Luego, a partir de 1930, se había formado como antropólogo en México con Alfonso Caso (1896-1970), Eduardo Noguera (1896-1977), George Clapp Vaillant (1901-1945), Pablo González Casanova (1889-1936) y Jacques Soustelle (1912-1990) (Weitlaner, *apud* Pompa y Pompa, 1966: 32). Bajo la dirección de Hermann Beyer (1880-1942), antes de 1927, también siguió cursos sobre códices (Castro, 1988: 520). Finalmente, “primero a través de su yerno Jean Basset Johnson [1915-1944] y luego a través de su hija Irmgard [1912], ‘cursó’ gran parte de la carrera de antropología como se impartía en Berkeley a finales de los años de 1930 y principios de 1940” (Dahlgren, 1966: 26). Weitlaner se declaraba seguidor del método cuantitativo de elementos culturales de Kroeber y de los métodos descriptivos de culturología de Boas y Kirchhoff (*apud* Pompa y Pompa, 1966: 33). En particular, “aplicó aquí [en México] el método de análisis cuantitativo elaborado por [Stanislaw] Klimek [en Berkeley (1935)] para los estudios de distribución y concentración de datos etnográficos” (Dahlgren, 1966: 26).

Beyer tampoco era partícipe del método histórico cultural; de hecho, Caso considera que este mexicanista —fundador de la revista *El México Antiguo* en 1919 y de quien fue alumno en 1924— había sido autodidacta y discípulo indirecto de Eduard Seler (1961 [1943]: 24).

Por su parte, Wigberto Jiménez Moreno (1909-1985) había sido atraído a la antropología por Caso en

1933 y enviado por él a Harvard para que cursara estudios, en 1934-1935, con Alfred M. Tozzer (1877-1954), Ernest A. Hooton (1877-1954), Roland B. Dixon (1875-1934) y Carleton S. Coon (1904-1981); de esta manera, si bien fue condiscípulo de Gordon F. Ekholm (1909-1987) y Clyde Kluckhohn (Jiménez Moreno, 2004 [1978]: 36) —quienes se adhirieron luego a perspectivas difusionistas— ése no fue su caso.

El propio Jiménez Moreno aclararía que el término Mesoamérica fue acuñado a propuesta de él: “Me tocó actuar de padrino sugiriendo el nombre con que

Kirchhoff bautizó su criatura” (1979: 15). Más aún, este autor considera que, al menos en lo referente a la región noroccidental, la delimitación cultural de Kirchhoff constituye una continuación de los trabajos de Othón de Mendizábal (1928-1929), Beals (1932) y Kroeber (1939) (1975: 471 [941-942]-472 [943-944]). “La contribución medular de Kirchhoff consistió en afinar la ya avizorada demarcación y composición étnica de Mesoamérica y determinar cuáles eran sus caracteres culturales” (*ibidem*: 472 [943]).



Figura 1. “Mesoamérica y las áreas culturales de América”, apud Vivó, 1946: 65.

Regresando a la cuestión del enfoque teórico, en Estados Unidos la propia investigación etnográfica había desarrollado una corriente especial sobre las áreas culturales. El pionero había sido Otis T. Mason (1895, 1899 y 1907). Las áreas de Mason, reformuladas por G. Holmes (1914), fueron la base para el tratamiento fundador de Clark Wissler (1917) y, posteriormente, de Kroeber (1939). De cualquier manera, es correcta la apreciación de este último en el sentido de que “el concepto de área cultural fue una formulación común de casi la escuela completa de antropología estadounidense” (Kroeber, 1931: 250; *apud* Harris, 1969: 374). Se debe resaltar, sin embargo, que el recurso a listados exhaustivos de rasgos culturales para definir las áreas con base a coeficientes de similitud fue iniciado por Kroeber (Kroeber y Driver, 1932; *apud* Harris, 1969: 376)

Si bien las propuestas de la escuela histórico cultural europea se encontraban en un estado de mayor sistematización teórica, no se oponían del todo a los avances de la escuela estadounidense en lo referente a las áreas culturales. De hecho, no había mayor confrontación de los boasianos con la escuela de Graebner-Schmidt —“eran críticos, pero no antipáticos”—, cuando con otras corrientes difusionistas, como las británicas, eran francos contendientes (Harris, 1969: 379). Más aún, había bastantes correspondencias entre las propuestas de Wissler y Kroeber con las de la escuela alemana-vieneses y Kluckhohn había sido alumno de Schmidt en Viena (*ibidem*: 389); más aún, publicó un artículo sobre la escuela de los círculos culturales (1936) en la revista *American Anthropologist*.

Por su parte, Schmidt juzgaba que los antropólogos estadounidenses llegarían, conforme avanzaran en la discusión teórica de la problemática de las áreas culturales, a posiciones más próximas a las de la escuela histórico cultural (1939 [1936]: 36-71). En síntesis:

En los Estados Unidos el pensamiento difusionista culminó en la elaboración de un concepto de áreas culturales, en tanto unidades geográficas relativamente pequeñas basadas en la distribución contigua de elementos cultura-

les. En Europa, la misma tendencia condujo al surgimiento de la noción de *Kulturkreise*, o Círculos culturales, complejos más extensos de rasgos que han perdido su unidad geográfica originaria y ahora están dispersos a lo largo del mundo (Harris, 1969: 373).

Así, tendencialmente, se presentaban diferencias entre la escuela estadounidense y la alemana-vieneses en especial en lo referente al énfasis de la difusión o la autoctonía cultural, el tamaño de las áreas a tratar y el método a seguir:

Escuela estadounidense	Escuela alemana-vieneses
áreas culturales “reducidas”	áreas culturales amplias
desarrollo cultural “autóctono” (particularismo histórico)	desarrollo cultural por difusión a gran escala
áreas delimitadas por fronteras	círculos culturales globales y dinámicos
listado de rasgos culturales	análisis de complejos concretos

La Segunda Guerra Mundial cambió drásticamente el panorama de la relación con la antropología de los países de lengua alemana. La cultura alemana fue estigmatizada —en lo general y en lo particular, como era el caso de las perspectivas antropológicas— de manera severa y dogmática por Estados Unidos y sus países satélites. El asunto llegó al nivel de la integridad de las personas, como fue el caso sonado de Beyer, quien había ingresado en 1927 en calidad de asociado en Arqueología en el Middle American Research Institute de la Universidad de Tulane, en Louisiana.

“El Dr. Beyer [...] era Fellow de la American Association for the Advancement of Science” (Wauchope, 1961 [1944]: 33). “Al estallar la guerra, Beyer, que no había perdido su nacionalidad [alemana], tuvo que ser llevado con otras personas a un campo de concentración...” (Caso, 1961 [1943]: 25). “Dr. Hermann Beyer, noted archeologist, died last December 6 [1942] at the Army’s Strington Camp for

interned aliens in Oklahoma” (*apud* Gropp, 1961 [1959 (1943)]: 36).

A Kirchhoff, “Por su posición ideológica adversa a los nazis, le privaron éstos, en 1939, de la ciudadanía alemana, y en 1941 se naturalizó como mexicano” (Jiménez Moreno, 1979: 12).

La Mesoamérica ¿de Kirchhoff?

El trabajo de Kirchhoff sobre las áreas culturales de América debe ser analizado bajo las determinaciones de una situación histórica particular. El Comité Internacional para el Estudio de Distribuciones Culturales en América fue establecido en la primera fase del XXVII Congreso Internacional de Americanistas, realizada en la capital mexicana en 1939 —del cual había sido presidente Caso—, y ese mismo año su primera “sesión se reunió en México [...] por invitación [del mismo] Caso, el entonces flamante primer director general del INAH” (Vázquez León, 2000: 181).

Para González Jácome, la concepción original de Mesoamérica corresponde a “Kirchhoff, sus colegas [Roberto Weitlaner y Wigberto Jiménez Moreno] y discípulos [Barbro Dahlgren, Ricardo Pozas, Pedro Carrasco y Fernando Cámara, entre otros]” (2000: 122). Pedro Armillas jugó un papel intermedio, entre colega menor y alumno avanzado (Jiménez Moreno, 1979: 15; Lorenzo, 1991: 20). Esta autora aclara que no busca minimizar el papel relevante del antropólogo alemán “en el montaje del concepto” (González Jácome, 2000: 122). Sin embargo, la “proposición que incluye el considerar la discusión [de la definición de áreas y superáreas culturales en el continente americano] a través de establecer tres grandes grupos de distribución de rasgos culturales: 1) elementos exclusivos del área, 2) elementos comunes del área y de otras superáreas culturales de América y, 3) elementos que se significan por su ausencia en el área” (*ibidem*: 126-127) fue elaborada por el Comité designado por el Congreso Internacional de Americanistas (*ibidem*: 127; Kirchhoff, 2002 [1943]: 48), con sede en el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y apoyado por el INAH y el Departamento de Antropología del Instituto Politécnico (Vivó, 2002 [1940]: 42). Sus miembros

eran —además de los mencionados, residentes en México— E. A. Hooton, Alfred L. Kroeber, Carl O. Sauer y Julian Steward —residentes en Estados Unidos— y Sigvard Linné (Estocolmo), Paul Rivet (París) y Antonio Serrano (Buenos Aires) (Kirchhoff, ed., 1941: 13).

Sin duda, Kirchhoff fue designado como secretario del Comité referido, porque era el más indicado para constituirse en el común denominador de sus integrantes. Ya estaba asimilado en la antropología mexicana, a la que se había incorporado en septiembre de 1936. Antes, se había familiarizado con la perspectiva estadounidense, pues había trabajado en la Universidad de Columbia en 1929-1930 y entonces había tenido contactos con el patriarca Franz Boas; luego, a partir de 1934 y de manera intermitente, hasta 1936 estuvo relacionado con la Universidad de Pennsylvania. Por otra parte, había trabajado en 1933-1934 “en París, en el Trocadero, —el posterior Museo del Hombre y actual Musée du Quai Branly— al lado del doctor Paul Rivet” (Jiménez Moreno, 1979: 15).

El famoso ensayo de Kirchhoff sobre Mesoamérica —publicado en el primer trimestre de 1943, en la etapa álgida de la Segunda Guerra Mundial— corresponde, entonces, a una propuesta ecléctica, llevada intencionalmente al mayor grado de sencillez (correlación de listados de rasgos culturales con zonas geográficas en una macroárea, para llegar a una delimitación de fronteras). Jiménez Moreno aclara que, en Estados Unidos, Wissler había desarrollado “frente al concepto de círculos y estratos culturales, propuesto por Schmidt y Koppers, el de ‘área cultural’, que afinaría con su orientación y métodos propios [Kirchhoff,] el futuro padre de Mesoamérica” (1979: 13).

El párrafo final del ensayo fue suprimido, de manera sintomática y sin aclarárselo al lector, en la edición de *Mesoamérica* (1960) de la Sociedad de Alumnos de la ENAH, que estuvo a cargo de Guillermo Bonfil Batalla (el futuro autor de la exitosa proclama de autoctonía mesoamericanista *México profundo* [1987]). García Mora se percató del párrafo faltante, pero de inmediato exculpó a Bonfil de cualquier responsabilidad al preguntarse si dicha omisión fue “¿quizá por decisión del propio Kirchhoff?” (*apud* Kirchhoff, 2002

[1943]: 43, llamada al pie de página). De cualquier manera, ese párrafo tampoco aparece en las ediciones posteriores que tomaron como base la reedición de 1960, como es el caso de la reimpresión de la Sociedad de Alumnos (1967), y las impresiones de la Sociedad Mexicana de Antropología (1985) y de la revista *Dimensión Antropológica* (2000: 15-30). Es claro que en ninguno de los casos la omisión se debió a falta de espacio. El medio antropológico debe tener conciencia de que desde 1960 han circulado dos versiones del texto de Mesoamérica: la original de Kirchhoff y la adecuada por Bonfil. En ese párrafo final Kirchhoff planteó varias aclaraciones importantes:

A pesar de su carácter enteramente provisional, creímos conveniente presentar a los lectores de esta nueva revista [*Acta Americana. Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía*, cuyo director era entonces Ralph L. Beals] un resumen de los resultados preliminares de las investigaciones sobre Mesoamérica iniciadas por el Comité Internacional para el Estudio de Distribuciones Culturales en América, no sólo para informar sobre el actual estado de estas investigaciones, sino para suscitar una amplia discusión sobre el método seguido y los resultados obtenidos hasta la fecha. El autor de estas líneas, en su calidad de secretario del citado comité, está ansioso de recibir sugerencias acerca de la mejor manera de continuar este estudio, junto con informaciones sobre otras investigaciones que versen directa o indirectamente sobre el problema de la personalidad cultural y la historia de Mesoamérica, trátase de investigaciones ya terminadas o en curso (Kirchhoff, 1943: 107; 2002 [1943]: 52).

Kirchhoff reconoce de manera directa que el ensayo, si bien corresponde a su redacción, es producto de una actividad grupal del Comité. Como coordinador de dicho Comité, el “autor” debía evitar que los lineamientos teóricos estuvieran en confrontación con las posturas de los demás miembros y, en especial, de quienes ya operaban en los hechos como jefes de la antropología mexicana, con Alfonso Caso a la cabeza. En todo caso, el autor tuvo el cuidado de evitar cualquier asomo de compromiso teórico con su “escuela madre” (de los círculos culturales y el difusionismo amplio), de tal manera que en ese célebre texto (¡de menos de 15

páginas!) no se ofrece la menor pista de afanes de “difusionismo extremo”. Aunque se hace somera referencia a “difusiones culturales”, “migraciones”, “invasiones” y “focos culturales”, el énfasis está puesto en los rasgos culturales y su distribución. De hecho, el asunto de la difusión se aborda en lo referente a cazadores-recolectores *vs.* agricultores, o de rasgos que se exportan de Mesoamérica hacia “tribus de fuera del área” (2002 [1943]: 48-49), todo esto dentro del continente americano; mientras que el asunto de la migración se toca en relación con los desplazamientos de los hablantes de la familia nahua, desde el norte hacia el sur. En conclusión, para Kirchhoff, “Mesoamérica [superárea de cultivadores superiores] es una indudable unidad cultural que desde mucho tiempo ha tenido su propia historia, común a todos sus habitantes” (*ibidem*: 51-52).

Kirchhoff asume su papel de eficiente “consultor internacional” y en este “trabajo sobre pedido” demuestra una gran capacidad de síntesis, una perspectiva integradora del problema (planteado por la Comisión) a partir de una visión “a distancia” y un olfato especial para proporcionar lo que “el cliente” —en este caso, la Comisión y, en particular, los dirigentes de la antropología mexicana— requiere: una concepción empiricista que englobe los estudios que ya se venían realizando (*ibidem*: 48) y, a la vez, se constituya en una plataforma y un programa de trabajo.

Hasta donde da mi conocimiento, nadie ha reparado en que el texto de Mesoamérica desatiende de manera frontal los lineamientos técnicos establecidos por el Comité en 1941 (*Recomendaciones para la uniformización de los estudios de distribuciones culturales*), en lo referente a dos aspectos. Por un lado, la simbología establecida no es utilizada en lo absoluto, pues Kirchhoff acaba planteando tan sólo presencias (0) o ausencias (+) en su tabla, mientras que el Comité solicitaba precisiones —y establecía la simbología correspondiente— respecto a si el dato correspondía a hallazgos arqueológicos y tradiciones nativas anteriores al contacto con europeos (Δ); si correspondía al primer contacto o a tiempo próximo a él (O); si el dato es conocido desde la segunda generación o con posterioridad a esa fecha (\square). El Comité abundaba en recursos para que siempre se aclarara si el rasgo cultural referido

era compartido por toda la población o era exclusivo del estrato superior o del común del pueblo; si el rasgo es frecuente y bastante documentado o, en cambio, si es escaso y sólo consta por meras indicaciones. El Comité indicaba que, a los símbolos básicos, se podían añadir distinciones que marcaran “en un solo mapa, diferentes formas, materiales, dimensiones, proporciones, usos, funciones, etcétera” (Kirchhoff, ed., 1941: 20). Nada de eso se cumplió en la presentación de Mesoamérica.

De importancia científica inevitable, el Comité establecía, entre los requisitos para los artículos que serían publicados, que “Para cada dato señalado en el mapa, una referencia exacta (página de la publicación o del manuscrito, o el número del objeto de museo), que forme parte de una lista que se refiera al mapa en su conjunto. (Citas de las fuentes consultadas, dibujos o fotografías o comentarios que se refieran a datos individuales, pueden acompañar esa lista a discreción del autor)” (*ibidem*: 17).



Figura. 2. Portada de “Recomendaciones...”, 1941.

Con respecto a este punto, la sorprendente carencia de bibliografía y de citas, tanto teóricas como documentales, en el ensayo sobre Mesoamérica no puede ser comprendida —y menos aceptada— a partir de la excusa (ingenua) de Kirchhoff por la pretendida finalidad del artículo, que era “presentar algunos lineamientos generales [sobre distribuciones culturales] con el objeto de plantear nuevos problemas” (Kirchhoff, 2002 [1943]: 45).

Esta propuesta —imprecisa técnicamente y con aire de “neutralidad teórica”— se prestaba, como anillo al dedo, para ser utilizada a modo y conveniencia en términos político-académicos por los líderes de la antropología mexicana (nacionalista) de aquel momento; todos carentes del mínimo discurso teórico explícito, al menos en el ámbito de la etnología. Los historiadores de la antropología mexicana deberán esclarecer si fue una genialidad de Kirchhoff, o si le salió “como al burro que tocó la flauta”, dadas las deficientes características teóricas del medio receptor, o si el autor “hizo de la necesidad (dadas las condiciones de la Segunda Guerra Mundial) una virtud”; o si el inusitado éxito del modesto planteamiento correspondió a una combinación de estas posibilidades.

En todo caso, no se puede comprender el tremendo éxito de la Mesoamérica de Kirchhoff sin tener en cuenta su inmediata y apresurada inserción en la ideología nacionalista, que reubicó su noción en una postura dogmática de autoctonía cultural. Como se trataba de una macroárea, no era importante, sino más bien benéfico, el que se plantearan procesos de difusionismo *light* ¡a su interior!, o incluso de colonización hacia las áreas vecinas. Las aportaciones desde otras áreas continentales o del Caribe siempre se han visto con recelo.

[...] la antropología mexicana encontró en el gobierno populista de Lázaro Cárdenas el ambiente necesario para constituirse en la encargada de ofrecer razones científicas a las políticas de búsqueda de identidad de la nación mexicana. [...] los antropólogos se vieron inmersos en esa búsqueda cultural, y centraron sus esfuerzos alrededor de la definición de un elemento aglutinante que creara una razón histórica para cimien-

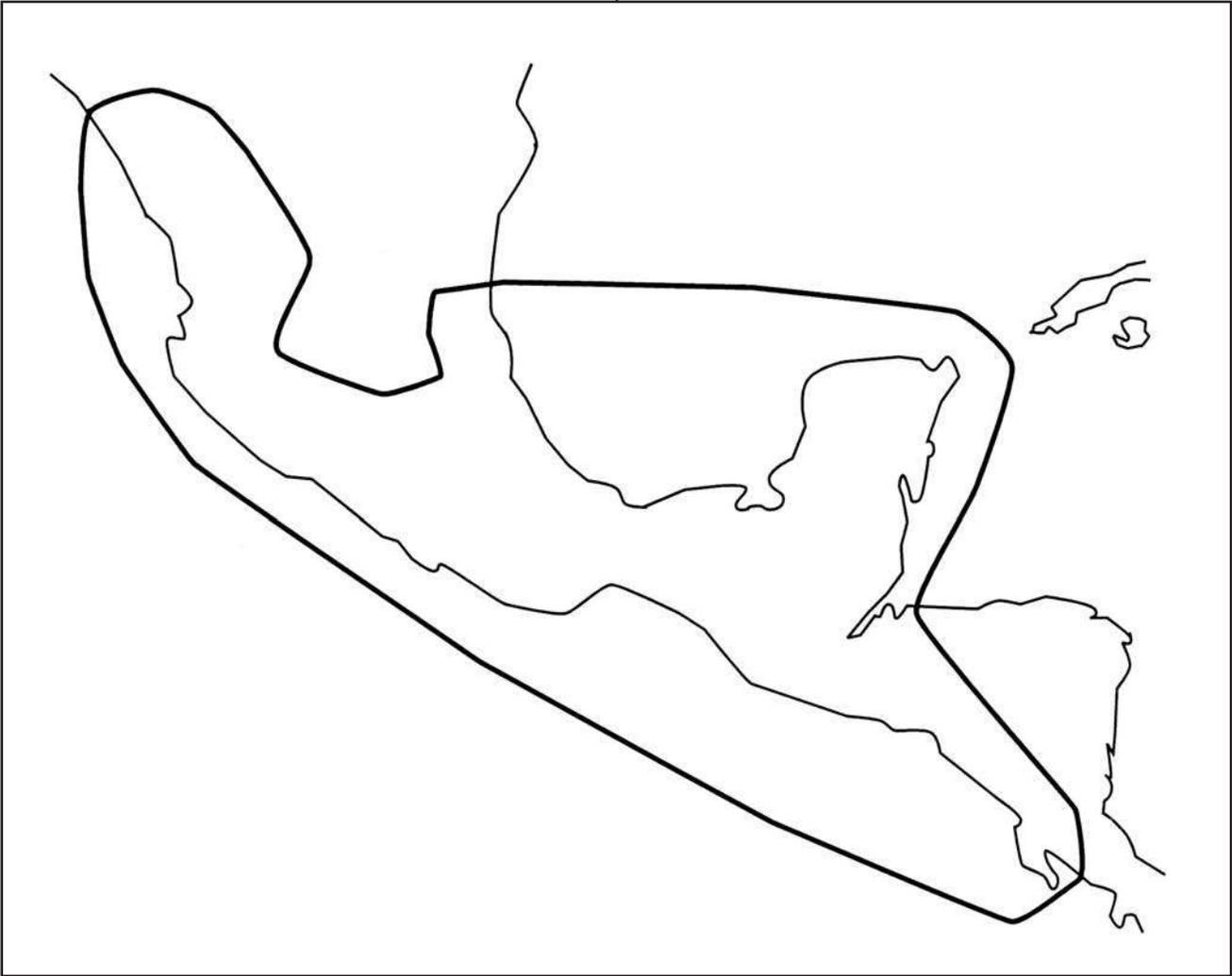


Figura 3. Límites de Mesoamérica a mediados del siglo xvi, Kirchhoff, 1943, *apud* García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz, eds., 2002: 54.

tar el derecho de la nación mexicana a erigirse como un pueblo con desarrollo propio, y que de paso diera un marco general a sus innumerables datos de observación acumulados desde el siglo xix. Así, la antropología mexicana parió un concepto, Mesoamérica [...] (Rodríguez García, 2000: 47-48).

Si bien Mesoamérica apareció en el gobierno de Manuel Ávila Camacho, el tono nacionalista impulsado por el cardenismo seguía vigente.

En síntesis, más allá de las adscripciones teóricas personales y de la autoría kirchhoffiana aceptada, la noción de Mesoamérica se conformó —como pocas— por la confluencia compleja de determinaciones históricas, intereses políticos, perspectivas teóricas (la variante estadounidense de las áreas culturales acabó

siendo la dominante) y colaboraciones y aportes personales, de tal manera que resultó en un Frankenstein, bien maquillado, y, por lo tanto, con la peculiaridad de una notoria atracción empiricista para quien se dejara cautivar por su empatía particular.

De acuerdo con la evaluación de González Jácome, “el concepto de Mesoamérica es heurístico y no corresponde de manera necesaria con las concepciones de una corriente teórica específica, razón por la que su uso en distintas corrientes se facilitó. [...] el concepto va a estar elaborado para ser aplicado primordialmente a la arqueología y a la etnohistoria de comienzos de la época novohispana” (2000: 127). “[...] es un concepto heurístico de ahí su amplia utilización, aunque el significado intrínseco que tiene cambia de un investigador a otro” (*ibidem*: 147). Más que concepto es

una noción que se ha utilizado como referente “eminentemente heurístico y, por ende, flexible, que permite la comparación intercultural y su utilización tanto sincrónica como diacrónica” (*ibidem*: 149).

De esta manera, se dio una confluencia coyuntural de perspectivas que coincidieron en un entrecruce: por un lado los intereses académico-políticos de quienes dominaban la antropología mexicana y, por el otro, el trabajo de un antropólogo alemán, de trayectoria política izquierdista, laborando en las adversas condiciones de la Segunda Guerra Mundial en un país con una acentuada política nacionalista. La luna de miel no podía durar mucho tiempo, aunque sí tuvo un arranque con una intensidad inusitada.

En la antropología mexicana, Mesoamérica es un concepto que tuvo la doble feliz ocurrencia de hacer su aparición cuando era necesitado por razones académicas y por razones políticas. [...] la aparición de un concepto que unificaba a todas las culturas prehispánicas de [una buena parte de] nuestro actual territorio nacional encajaba muy bien con el ansiado ideal de una sola nación [...]. Mesoamérica se constituyó así, además de su valor científico, en un concepto comprometido con el poder, y el poder lo estimuló mediante las autoridades arqueológicas. [...] así, el maridaje entre Estado y academia se consumó: el Estado se beneficiaba de los productos antropológicos basados en Mesoamérica y el ‘México antiguo’, y la academia se beneficiaba del apoyo económico y político para realizar sus investigaciones. [...] las investigaciones eran mesoamericanistas o no tenían presupuesto (Rodríguez García, 2000: 52-53).

La entronización de Mesoamérica y el deslinde de Kirchhoff

Los intentos por establecer áreas culturales siempre han supuesto el delimitar fronteras entre civilizados (“zonas de cultura superior”) y primitivos (“grupos de cultura más baja”). Al menos así fue comprendido en su momento el ensayo de Kirchhoff por Jorge A. Vivó (1906-1979), uno de los operadores de la inserción de Mesoamérica dentro de la trayectoria de la antropología mexicana hacia esa concepción:

En cierto modo ese estudio [Mendizábal, 1946 (1928-1929)], así como los que realizó Ralph Beals [1932] sobre el noroeste de México, contribuyeron, pues, a distinguir entre la zona de alta cultura, es decir la de agricultura avanzada, y las menos adelantadas dentro de los marcos del territorio mexicano; pero quedaban por fijar los límites de estas culturas de una manera precisa [...] Paul Kirchhoff [ha realizado una investigación sobre la distribución geográfica de los elementos o rasgos culturales de las culturas de México y Centroamérica, estudio que le ha costado cinco años de labor y] ha establecido [...] los límites y caracteres de la zona cultural de Mesoamérica [o América Media] (Vivó, 1946: 63-64 y 70).

En la década de 1950, ante el obligado repliegue de la postguerra desde sus regiones tradicionales de estudio etnográfico (Asia, Oceanía y África), los antropólogos de los países del norte europeo (británicos y holandeses, principalmente) constituyeron —como una “solución de recambio y adaptación”— el “área cultural mediterránea”, lo que supuso la primitivización de estos pueblos al sobre enfatizar los rasgos arcaicos de las sociedades en cuestión.

En México, una década antes, se había consumado un proceso simétrico e inverso, al establecer un “área de cultura superior” —pero antigua y, por lo tanto, desaparecida— frente a otras áreas inmediatas de culturas primitivas. La Mesoamérica de Kirchhoff pretendía delimitar en su frontera norteña —que es la que interesa al Estado mexicano—, un área de cultivadores superiores con respecto a otra de “cultivadores inferiores” y predominantemente de “recolectores-cazadores” (Kirchhoff, 2002 [1943]: 47). Más aún, Kirchhoff llegó a afirmar que podían existir dudas sobre la inclusión en la superárea mesoamericana,

[...] en cuanto [...] a muchas tribus situadas entre el lago de Chapala y el río Sinaloa [...], ya que [...] encontramos un nivel cultural bastante inferior al característico de las tribus más representativas de Mesoamérica. A pesar de este nivel cultural más bajo (el cual se halla también entre algunas tribus y hasta en algunas áreas culturales del interior del territorio mesoamericano), incluimos a estas tribus dentro de Mesomérica, por el número muy elevado de características culturales marcadamente mesoamericanas, las cuales en la

M E S O A M É R I C A



Figura 4. Mapa de Mesoamérica, Kirchoff, 1944.

mayoría de los casos, llegan precisamente hasta las fronteras que señalamos (Kirchoff, 2002 [1943]: 48).

Ese tono de duda sobre el carácter “mesoamericano” de la región noroccidental y el que, finalmente, la haya incluido Kirchoff junto con, y al lado de, una indudable Mesoamérica, con respecto a la cual la contrasta, ha determinado que, hasta la fecha, los especialistas en las culturas del Gran Nayar tengamos que aclarar reiteradamente que los coras y huicholes son portadores “de Alta Cultura” americana —si bien periférica—, lo cual había sido admitido expresamente desde el principio por el mismo Kirchoff (2002 [1943]: 46) y reiterado después (1954: 533).

El mismo año de la publicación de su Mesoamérica, Kirchoff reconoció implícitamente lo infundado de sus planteamientos originales sobre la frontera noroccidental de la “cultura mesoamericana”, en su artículo sobre “Los recolectores-cazadores del Norte de México” (1944a [1943]), presentado en la Tercera Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología

acerca de “El Norte de México y el Sur de Estados Unidos”. Allí la frontera de Mesoamérica se recorría muy al norte con respecto al mapa original y se incluían, hacia el oriente, las cuencas de los ríos Mezquital-San Pedro, Taxicaringa/Chapalagana-Huaynamota, Bolaños y Juchipila.

Pero era demasiado tarde para intentar precisiones. En unos meses la arqueología mexicana había convertido a Mesoamérica no en un concepto teórico, sino en una “proposición incorregible” (Vázquez León, 2000: 183), con respecto a la cual estaba prohibido que, incluso su propio autor, planteara modificaciones o correcciones. Como es normal en la historia de la ciencia, una vez publicada, la obra ya no es propiedad del autor.

La suerte estaba echada. En la compilación de artículos de la revista *This Week*. *Esta semana*, seleccionada por Vivó, prologada por Caso, con portada y contraportada de Diego Rivera (1886-1957) y titulada *México prehispánico. Culturas, deidades y monumentos* (Vivó, ed., 1946 [1935-1946]) la intelectualidad mexicana del momento aceptó plenamente —de manera

explícita, implícita o hasta obligada— la noción de Mesoamérica y hasta subsumió contribuciones anteriores en su perspectiva.

La obra incluye colaboraciones del propio Kirchhoff, Caso y Jiménez Moreno. También incorpora a otros autores cuyas contribuciones quedan insertadas en la “corriente mesoamericanista”: Manuel Gamio (1883-1960), Pablo Martínez del Río (1892-1963), Juan Comas (1900-1979), Roberto J. Weitlaner, Ignacio Marquina (1888-1981), Eusebio Dávalos Hurtado (1909-1968), Daniel F. Rubín de la Borbolla (1907-1990), George C. Vaillant, Hanz Lenz (1903-1999), Salvador Toscano (1872-1947), Eulalia Guzmán (1890-1985), Luis Castillo Ledón (1879-1944), Rafael García Granados (1893-1956), Eduardo Noguera (1896-1977), José García Payón (1896-1977), Jorge R. Acosta (1904-1975), Hugo Moedano Koer (1917-1955), Enrique Juan Palacios (1881-1953), Alfredo Barrera Vázquez (1900-1980), Salvador Mateos Higuera (1898-1978), Roque J. Ceballos Novelo (1885-?), César Lizardi Ramos (1895-1971), Manuel Maldonado Koerdell (1908-1973), Gilberto F. Aguilar (1888-1959), José Corona Núñez (1906-2002), Raúl G. Guerrero (1912-?), y Josefina Lomelí (?). Es notoria la participación de algunos alumnos de la ENAH, como Manuel M. Moreno (1907-1990), Javier Romero Molina (1910-1986), Alberto Ruz-Lhullier (1906-1979), Arturo Monzón (1917-?) y Pedro Carrasco.

En ese volumen se reeditaban tres breves artículos de Kirchhoff, correspondientes al año 1944. En “El papel de México en la América precolombina” (1946 [1944]b: 82-90) y en “México y su influencia en el continente” (1946 [1944]c: 91-98) el “fundador de Mesoamérica”, con una postura claramente difusionista, hace referencia a inmigraciones, influencias culturales y corrientes culturales a nivel del continente americano. Pero, en “El problema del origen de la civilización mexicana” (1946 [1944]d: 99-108) —suscrito a fina-

les de julio de 1944—, expone que “los primeros capítulos del surgimiento de la alta cultura americana no se encuentran en este continente, tienen que haber sido escritos en alguna otra parte. Y lo más probable es que se escribieron en una región cercana a las altas culturas de Asia, especialmente del Asia oriental o meridional” (*ibidem*: 100).

[...] en tanto que en el Viejo Mundo el arte de dividir el tiempo sobre la base de la observación sistemática de los cuerpos celestes y de cálculos numéricos complicados fue indudablemente el resultado de las necesidades de una irrigación en gran escala a la que obligaban las inunda-



Figura 5. Portada de México prehispánico. Culturas, deidades y monumentos, ilustrada por Diego Rivera, 1946.

ciones regulares, y surgió en torno a ella, en el Nuevo Mundo la astronomía, el calendario y las matemáticas de los Maya [...] nos confunden a causa de que su existencia tiene lugar en medio de un verdadero vacío cultural. Es difícil, por no decir imposible, para nosotros el comprender qué fines prácticos pudieron tener dentro de su cultura esos conocimientos; y de qué condiciones concretas pudieron surgir. Parecen más bien un lujo que sobrevivió a una situación cultural anterior de naturaleza totalmente distinta. Tenemos que recordar también que todos esos conocimientos de los Maya respecto al tiempo y al sistema de numeración, aparecen repentinamente y ya completamente desarrollados, justamente como toda la civilización maya. Y puesto que no se encuentran sus antecedentes en este continente, deben haber sido importados del exterior, es decir, deben haber venido del Viejo Mundo (*ibidem*: 101-102).

Seis semanas después del Día D (6 de junio de 1944), cuando, tras la exitosa invasión de los Aliados a Normandía, quedaba prácticamente definido el destino de la Segunda Guerra Mundial, Kirchhoff proclama su profesión de fe macro-difusionista, como lo reconocerá al final de su vida (1983 [1971]: 45). Desconozco la reacción de Caso ante estos artículos, pero seguro debió haber sido de disgusto. El hecho es que Kirchhoff, en la década de 1940, nunca tuvo un puesto académico asegurado en México y continuó “como judío errante”. Sin abandonar sus cursos en la ENAH, “Durante unos años —hacia 1944-1945— estuvo enseñando en Jalapa [...] Por 1946-1947 [...] impartió cursos de antropología en la Universidad de Tegucigalpa” (Jiménez Moreno, 1979: 15). Pero además, en la ENAH, en el ámbito de los estudios de las culturas indígenas contemporáneas, se habían expandido con rapidez el funcionalismo de Malinowski, a partir de 1941, y la antropología social de la escuela de Chicago, a partir de 1942; posturas de estudios sincrónicos, contrarias al enfoque histórico de la etnología de Kirchhoff.

Kirchhoff se trasladó a Estados Unidos en el otoño de 1947 y permaneció allí hasta el verano de 1954. Durante ese periodo profundizó sus conocimientos sobre las culturas de Asia, como director del Inner Asia Research Project; paralelamente escribió siete artículos para el *Handbook of South American Indians* (1948-

1949), coordinado por Julian H. Steward (1902-1972), y conjuntamente con otros autores, un libro sobre “Indian Tribes of North America” (1953). No obstante, no abandonó sus intereses mexicanistas y redactó el texto “Los señoríos chichimecas de la región tezcocona” (1948); luego se concentró en el análisis de los calendarios mesoamericanos y presentó en el XXIX Congreso Internacional de Americanistas una ponencia sobre “A New Analysis of Native Mexican Chronologies” (1949). Ese año había participado en el Seminario del Viking Fund sobre “Etnología de América Media”, en el que tendría lugar la discusión acerca de la pertinencia de la noción de Mesoamérica para las culturas indígenas del siglo XX.

Sin embargo, “las altas culturas [...] fue un interés cada vez más intenso para [Kirchhoff], sobre todo desde que, por 1949, estuvo en Nueva York, en el Museo de Historia Natural, en contacto continuo con Gordon Ekholm y Robert Heine-Geldern (1885-1968), que, como él, creían reconocer —tanto en Mesoamérica como en el Área Andina— influencias culturales —algunas de ellas religiosas— provenientes del Viejo Mundo a través del Océano Pacífico” (Jiménez Moreno, 1979: 13).

Esta fase de académico contratado “al estilo norteamericano” la concluyó Kirchhoff con dos artículos nodales, cuyos enfoques son a primera vista extremos: “México y el Viejo Mundo: los estudios mexicanistas ante nuevas perspectivas” (1968 [1954a]) y “Gatherers and Farmers in the Great Southwest” (1954b). Kirchhoff fue capaz de mantener una separación casi esquizofrénica entre el tratamiento de la vinculación de las altas culturas asiáticas y las americanas, por una parte, y la delimitación de áreas culturales en el Gran Suroeste americano, por otra.

En el primer texto reconoce el rompimiento de la “muralla mexicana”, gracias a los trabajos sucesivos de autores no-mexicanistas, de la talla de Humboldt, Tylor, Graebner y Heine-Geldern y manifiesta su esperanza de que “una vez que los mexicanistas hayamos salido de nuestro ‘espléndido aislamiento’” (1968 [1954a]: 28), lleguemos a ser conscientes “simplemente de la anotación sistemática de coincidencias y diferencias [por cierto, al estilo de lo que se aplicó para

definir Mesoamérica], tanto en complejos y elementos aislados, como en la estructura del conjunto [entre las altas culturas asiáticas y el México antiguo]” (*ibidem*: 8). Kirchhoff además avanzó al concordar con el planteamiento de “las relaciones históricas entre México y las altas culturas asiáticas, debido a las coincidencias [...] que son de naturaleza tan específica o que se relacionan entre sí de manera tan específica, que solamente quien crea en milagros puede pensar en su origen independiente” (*ibidem*: 9).

Para él, los descubrimientos de Graebner sobre “un todo articulado [en lo referente al sistema calendárico], paralelo en Asia oriental y en México, tanto en su estructura como en muchas de sus partes” (*ibidem*: 109), “exigen, no tanto una adopción precipitada de una posición a favor o en contra —generalmente en contra— con la que nos habíamos conformado por tanto tiempo [los mexicanistas], sino un examen sistemático de todas las ramas culturales, en vistas a las posibles relaciones históricas entre Asia y México” (*ibidem*: 10).

Kirchhoff concluye señalando que:

Es claro que todo, pero absolutamente todo lo que hemos hecho hasta ahora, y también toda futura incurción de un mexicanista en el campo de las comparaciones con las altas culturas asiáticas debe ser revisado por los orientalistas, y que entonces muchas cosas resultarán muy diferentes de como los mexicanistas creíamos entenderlas. Pero la iniciativa de estas revisiones deberá partir de los mexicanistas, porque el problema del origen asiático de las culturas mexicanas es nuestro problema en mayor grado que la cuestión de la extensión de las culturas asiáticas a México es un problema que inquieta a los orientalistas. [...] Además, partiendo de nuestro material, ¿no deberíamos estar en condiciones los mexicanistas de señalarles a los orientalistas el camino de extender su visión hasta América? [...] nuestro material mexicano-mesoamericano promete llegar a ser extraordinariamente valioso para la investigación de determinados datos orientales. [...] existe además la posibilidad de que en México se hayan conservado formas e interpretaciones que han desaparecido en los países asiáticos debido a desarrollos ulteriores, o que se han transformado a tal grado que apenas será posible reconocer formas más antiguas (*ibidem*: 27-28).

En cambio, en el segundo texto, acorde con una perspectiva de difusionismo reducido y en una discusión puntual y en directo con los antropólogos estadounidenses, plantea que la macroárea cultural denominada “Gran Suroeste” debe ser dividida en Oasisamérica y Aridoamérica y que los progresos civilizatorios de esa macrorregión norteña arribaron desde Mesoamérica.

El primer texto fue ignorado absolutamente por la antropología mexicana, entre otras razones quizás porque no se publicó en castellano sino hasta 1968; pero la propuesta del segundo fue incorporada de inmediato para ser adosada a la noción de Mesoamérica.

Así, se debe tener presente que desde 1944 Kirchhoff producirá artículos americanistas en dos líneas: una que no atenta contra la postura de la autotonía cultural americana, y que es bien vista y, en todo caso, discutida y hasta controvertida por la antropología mexicana; y otra línea que postula la derivación civilizatoria americana desde culturas asiáticas, la cual será ignorada y/o rechazada de manera dogmática. Si bien el grueso de su producción correspondía a la primera línea, la segunda no dejó de ser atendida.

A principios de 1955 regresó a México y se incorporó como investigador al Instituto de Historia de la UNAM. Estudió diversos aspectos de la historia tolteca, colhua y mexicana; sin embargo, procedió con una posición ehuvemerista extrema, de tal manera que planteaba una realidad histórica inevitable en el fondo de todos los relatos “mítico-históricos”.

En el Seminario de Historia de la Filosofía en México, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Kirchhoff (1962) presentó en 1959 una ponencia sobre “La aportación de Humboldt al estudio de las antiguas civilizaciones americanas: un modelo y un programa”, contra la cual se publicó un intento de contrapeso —en el claro añadido final “¿Difusionismo o paralelismo entre las culturas del Asia y las del México Antiguo”— de la ponencia de León Portilla (1962) sobre “Humboldt, investigador de los códices y la cosmología náhuatl”.

El año sabático —que en realidad fue de año y medio, entre 1960 y 1962— lo pasó en instituciones académicas europeas y particularmente en Alemania.

Las hostilidades en su contra debieron iniciar, a principios de 1962, pues presentó en mayo de ese año al Instituto de Historia, todavía en un tono optimista, un detallado informe de sus actividades académicas y su programa de trabajo (Kirchhoff, 2002 [1962]). Pero, ¿a quiénes de los investigadores en funciones de aquel entonces les solicitaban un informe de ese tipo?

La gota que debió haber derramado el vaso de la antropología nacionalista fue la contribución del “fundador de Mesoamérica” al XXXV Congreso Internacional de Americanistas —realizado en la ciudad de México, bajo la presidencia de Ignacio Bernal, y en pleno proceso de construcción del Museo Nacional de Antropología, titulada “The Diffusion of a Great Religious System from India to Mexico” (Kirchhoff, 1964 [1962]), hasta la fecha no publicada en español. Llama la atención que la contraponencia de Alfonso Caso —“Relaciones entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Una observación metodológica” (1962)—, presentada en el mismo simposio —sobre “La prehistoria y la arqueología de América y del Viejo Mundo”— coordinado por Pedro Bosch Gimpera (1891-1974), fuera publicada ese mismo año en *Cuadernos Americanos*. Según Jiménez Moreno, las propuestas difusionistas de Heine-Geldern, Ekholm y Kirchhoff “fueron refutadas por el doctor Alfonso Caso” (1975: 23).

Al respecto, resulta interesante la opinión de una mexicanista más imparcial, editora final de *El México Antiguo*, la revista fundada por Beyer, el primer maestro de arqueología de Caso: “La nueva escuela arqueológica que estudia [las relaciones transpacíficas] tuvo varios representantes en el XXXV Congreso de Americanistas en México (1962), en el que fueron presentadas 12 ponencias sobre estos temas, con la fuerte oposición del Dr. Alfonso Caso, que de momento arrastró al público, pero que en realidad no logró comprobar su tesis negativa [...]” (Cook de Leonard, 1969: XXV-XXVI).

Caso insistía en “el peligro de utilizar un método de puras comparaciones estilísticas que no están acompañadas de datos estratigráficos y de objetos encontrados *in situ*” (1962: 163). Su argumento central era de orden técnico: cuando en Mesoamérica ya existían la escritura y el calendario, no había navegantes capaces de cruzar el

Atlántico o el Pacífico (*ibidem*: 167). Concluía, así: “Mientras no se demuestre que estos viajes fueron posibles o no se encuentren científicamente objetos arqueológicos mesoamericanos en Asia o bien objetos asiáticos en Mesoamérica, conectados con las grandes culturas mesoamericanas, no podemos considerar demostrada la conexión entre el Viejo y el Nuevo Continente, en esas épocas tan remotas en las que se forman las culturas de esta parte de América” (*ibidem*: 173).

Por su parte, Kirchhoff reconocía que “los estudios [...] sobre las relaciones entre las antiguas civilizaciones de diferentes partes del mundo no pertenecen de ningún modo a un capítulo ya superado de la investigación histórica, sino a uno del cual nunca se han escrito más que las primeras páginas y que urge mucho continuar” (1962 [1959]: 91). La postura contraria “es sospechosa desde el momento en que nos damos cuenta de que se trata simplemente de la aplicación de una teoría general [la convicción de que un sistema social, un estilo artístico, etcétera, no se pueden exportar, por lo menos no a través del Pacífico] a un caso concreto, sin que se abran ampliamente las puertas de una investigación imparcial” (*ibidem*: 93).

Las investigaciones de Humboldt (1810) y luego las de Graebner (1921) han demostrado que se trata, en Mesoamérica y en Asia, del mismo sistema calendárico, en lo referente al principio de cómputo y a la formación de los ciclos (*ibidem*: 97-98). De esta manera, también para Kirchhoff, su argumento era eminentemente técnico, en la terminología marxista, de la correlación de la superestructura con el nivel de las fuerzas productivas:

Un calendario de tipo mexicano, o mejor dicho mesoamericano, forzosamente afecta directa o indirectamente todos los aspectos de la civilización que hace uso de él, ordenando la existencia humana de una manera como nunca antes había sido ordenada y creando una fe en la regularidad y predictibilidad de la vida que era enteramente nueva. Si este calendario surgió espontáneamente en América debe ser posible señalar las bases culturales de las que se formó y las necesidades a las que respondió. Humboldt cree que en México estaban ausentes tanto estas precondiciones como estos estímulos. [...] Igualmente difícil sería señalar las necesidades sociales

que pudieron estimular el desarrollo de un calendario tan complejo y a su modo tan perfecto como el de Mesoamérica (*ibidem*: 93).

En la reunión del International Council for Philosophy and Humanistic Studies, celebrada en México en 1963, Kirchhoff presentó una ponencia sobre “The Adaptation of Foreign Religious Influences in Prehispanic Mexico”, en la que considera como prueba irrefutable el que exista en Mesoamérica y en ciertas culturas asiáticas un mismo sistema religioso con un método igual para “agrupar a todos los dioses, y a los animales y plantas relacionados con ellos, en tres categorías” (1964 [1963]: 11), de tal manera que “resulta imposible suponer orígenes independientes. Sus semejanzas sólo pueden explicarse por una historia común” (*ibidem*: 15).

La respuesta de Caso se resumía en que “el calendario y la escritura conectados en Mesoamérica con la religión mesoamericana, existían desde el año 1.000 a.C. La cuestión es entonces: ¿quién pudo en el año 1.000 a.C. atravesar el Pacífico?” (1964: 28).

La corriente autoctonista mexicana ha hecho gala de ingenuidad, al suponer que, en la medida en que un rasgo, complejo o sistema cultural se ha encontrado en un determinado territorio, por lo tanto se originó allí. Ha ignorado el principio lógico recordado por Heine-Geldern, en el sentido de que, siendo consecuentes con la propuesta de que “cada ejemplo de difusión debe ser comprobado. [De tal manera que] Si no hay prueba venidera, debemos asumir un origen independiente. [Entonces, también...] la presunción de un origen independiente requiere ser comprobada [...] y que, cuando no hay prueba posible en ningún sentido, se debe dejar la pregunta francamente sin respuesta [...]” (1964: 411). En este asunto el requerimiento lógico de “Afirmantis est probare” se debe aplicar por igual a las dos posiciones.

En el libro emblemático, *Esplendor del México antiguo*, Bernal (1959) había presentado un artículo sobre la “Evolución y alcance de las culturas mesoamericanas”, que incluye un mapa de Mesoamérica trazado por Miguel Covarrubias (*ibidem*: 98), el cual estableció la versión oficial de su frontera norteña, misma que regi-

ría la elaboración de las salas del Museo Nacional de Antropología, inaugurado en 1964, como el templo laico en el que se sacraliza la inapelabilidad de Mesoamérica.

El inicio de la discusión sobre Mesoamérica

A pesar de que existen reediciones del libro *Heritage of Conquest* (1952), en el medio académico mexicano poco se conocen —y menos se discuten— las razones por las que sucesivas generaciones de etnólogos y antropólogos sociales hemos caído en el uso —por inercia, por costumbre y hasta por dogma— de una supuesta “Mesoamérica contemporánea”. Pocos colegas están al tanto de la reunión, realizada en Nueva York en 1949, en donde se decidió que la noción propuesta por Kirchhoff para la primera mitad del siglo XVI siguiera vigente a mediados del siglo XX.

Los etnólogos mexicanistas del momento aceptaron un proceso inusual en su disciplina para el establecimiento de áreas culturales, ya que, en lugar de discutir la pertinencia de un área cultural contemporánea —con base en la investigación etnográfica de campo—, aceptaron la vigencia de un área cultural definida para centurias anteriores, a partir de enfoques teóricos no explícitos y con fundamento en una base documental absolutamente incierta, pues no se habían presentado citas ni bibliografía.

El tono que prevalece en el Seminario de Nueva York sobre “Etnología de América Media” es el del “criterio del buen cubero”, nada de precisiones científicas —a pesar del aparato de las tablas—, sólo apreciaciones basadas en la intuición. Resalta la inicial renuencia de Kirchhoff a aceptar la vigencia de Mesoamérica en el siglo XX y la tenaz insistencia de Jiménez Moreno en la postura contraria. Es manifiesta la exigua investigación etnográfica en el área cultural aludida y el que algunos “especialistas” hubieran realizado su breve y especializado trabajo de campo un cuarto de siglo antes y, en consecuencia, estuvieran totalmente “fuera de lugar” sobre la situación del presente etnográfico discutido. Resulta notorio que el conjunto cultural del Gran Nayar (en particular los coras y huicholes), sobre el cual existían estudios profundos —debidos a

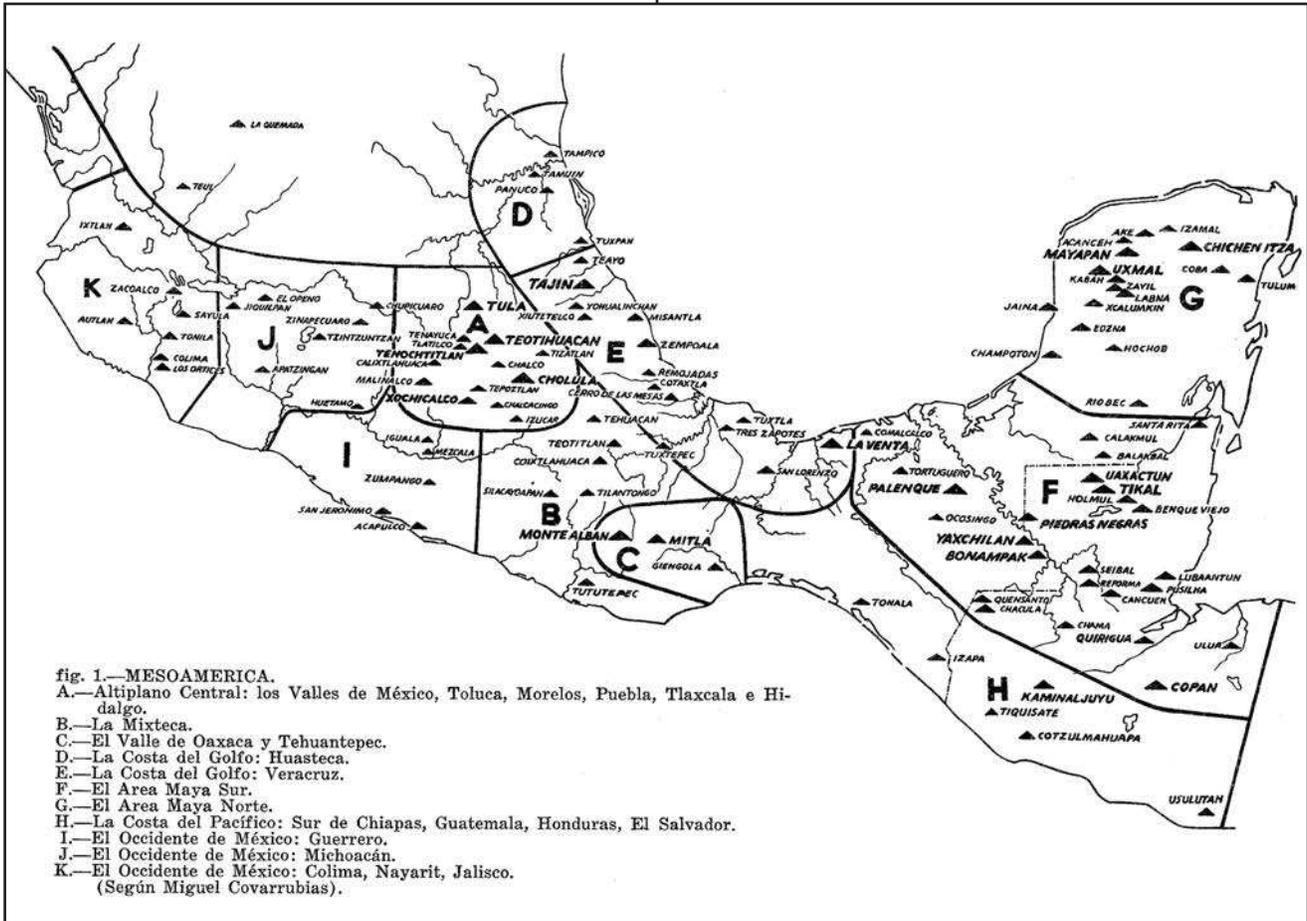


Figura 6. Mapa de Mesoamérica, 1959.

Lumholtz, Diguet y Preuss (en el estilo decimonónico y de principios del siglo XX), y a Zingg (con el modelo correspondiente a la escuela de Chicago, de finales de la década de 1940)— no haya sido tomado en cuenta para nada en la discusión etnohistórica y etnográfica.

En todo caso, para lo que a la antropología mexicana concierne, allí se llegó para discutir sobre América Media y se terminó hablando de Mesoamérica y, por lo tanto, esta noción quedó plenamente reivindicada.

¿Por qué se sintió defraudado Kirchhoff (1960) ante el hecho de que, no obstante que muchos habían aceptado “el concepto de ‘Mesoamérica’”, ninguno lo había desarrollado sistemáticamente, ni había analizado la configuración y estructuración de esa civilización en tanto “más que la suma de sus partes”? ¿Cómo pretendió que —con respecto a sociedades del pasado, cuyos datos son, por principio, fragmentarios— se pudiera lograr “la caracterización de la totalidad de la vida cultural”? (Kirchhoff, 1960; 1966: 206).

Dos de los padres fundadores de la “antropología del Mediterráneo” han reconocido que fue un error suponer que ellos se propusieron “establecer que el Mediterráneo era un ‘área cultural’” (Peristiany y Pitt-Rivers, 1993: 22). De hecho plantean que el concepto de área cultural es de poco valor “cuando se aplica a una sociedad en funcionamiento [...], porque se vuelve arbitrario y depende del aspecto de la cultura al que se está dando preferencia para determinar el ‘área’” (*idem*).

Llobera, por su parte, ha esclarecido que las “áreas culturales” consisten en un soporte seudoteórico que ha permitido ordenar y dar sentido a los datos y, en esa medida, han proporcionado a los antropólogos un falso sentido de seguridad. Así, la inercia de la categoría “área cultural mediterránea” ha determinado que los especialistas “se olviden de que se trata de un artificio para ordenar datos y lo pretendan convertir en un poderoso marco teórico” (Llobera, 1990: 93), negán-

dose a reconocer el “carácter ilusorio de dicha construcción” (*ibidem*: 79). Por ello, las críticas hacen escasa mella en sus seguidores, ya que “los intereses creados por dicha concepción son lo suficientemente fuertes para resistir incluso ataques frontales y demoledores” (*idem*). Para este antropólogo, no cabe la menor duda de que “lo mismo puede decirse con respecto a otras áreas culturales” (*idem*), de tal manera que obviamente *de Mesoamerica fabula narratur...*

Hubo arqueólogos que examinaron con seriedad el postulado de Mesoamérica, en especial con respecto a la frontera norteña. Con base en el análisis de la situación de dos áreas —una al sur de Querétaro, en torno al río San Juan, y la otra al Sur de Guanajuato, en torno al río Lerma—, Nalda llegó a estudiar con detalle el tramo al norte de los dominios mexica y tarasco entre los siglos IX y XVI. Al respecto señala que:

[...] asignar la noción de frontera dura al límite norte de Mesoamérica resulta inexacto [...] porque [...] no hay línea que separe claramente lo mesoamericano de lo no mesoamericano, lo agrícola-sedentario de lo puramente nómada. Las gradaciones entre ambos extremos son muchas y, además, no se recorren en la medida en que se avanza hacia el norte [...] (1994: 276). Todos los vestigios arqueológicos y coloniales tienden a confirmar el hecho de que si acaso el concepto de frontera dura pudo aplicarse a la situación que operaba en el norte de Mesoamérica durante el siglo XVI, habría sido sólo en tramos muy cortos de la supuesta línea de demarcación y durante periodos breves y poco frecuentes. Lo que caracterizó mejor esa frontera (si es que puede llamársele así) fue, primero, su falta de definición espacial: más bien se trata de una banda, de mayor o menor anchura, que no deja de contraerse y expandirse. Segundo: la diversidad cultural, la fluidez y la tolerancia que contiene, todo lo cual constituye el marco ideal para la migración y el asentamiento temporal o definitivo de grupos externos, así como para el comercio (*idem*). [...] resulta insostenible reducir su esencia [de esta franja] a una mera línea divisoria en ambos lados de la cual se localizarían grupos en oposición y aislados. El concepto de confrontación que se asocia a ella debe cambiarse por uno de interpenetración, además de sustituir la idea de simpleza e inamovilidad con la que se ven sus relaciones, por otra que denote su gran complejidad y dinamismo (*ibidem*: 277).

Nalda llegó a reconocer cierta inconsistencia en el límite septentrional propuesto por Kirchoff para Mesoamérica y le reprocha haber planteado una “frontera dura” aunque dinámica, pero sólo en términos de su ubicación. “No la pensó como una zona activa, de flujo continuo en ambos sentidos [no sólo en cuanto al cruce de individuos sino también en cuanto a circulación de bienes e ideas], de simbiosis, de resistencia y de complementariedad” (Nalda, 1996: 257).

Palerm y Wolf habían señalado, con base en fuentes etnohistóricas, que “la frontera norte de Mesoamérica ofrece una situación muy dinámica y compleja. La frontera cultural no coincidió siempre con la divisoria ecológica y sus desplazamientos de sur a norte y viceversa no dependieron de supuestos cambios climáticos, ni supuestamente de innovaciones tecnológicas, sino también del grado de integración socio-política y el poderío militar relativo de los pueblos mesoamericanos [...]” (1972 [1957]: 156).

Sin embargo, la crítica más directa y global —como era de esperarse— provino del campo de la etnología. Carrasco se había preguntado, en su comentario en la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, sobre la validez teórica del concepto de Mesoamérica, aclarando su sorpresa ante el título de esas sesiones de discusión: “[...] ¿pero Mesoamérica no es un concepto teórico?” (1990 [1985]: 211). Y precisaba:

[...] creo que si todavía existe una validez del concepto de Mesoamérica [...], repito [que es] en la etnohistoria y en la arqueología, y éstas son las áreas en las que se ha tratado de refinar el concepto y de mejorarlo y complementarlo. Sin embargo, también me atrevo a decir [...]: desde siempre —y aquí [en esta discusión de la XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología] se me ha confirmado esa idea—, el concepto Mesoamérica es de validez muy dudosa en lo que se refiere a la etnografía moderna de México (*ibidem*: 203).

[...] una posibilidad es decir que esto [el asunto de las áreas culturales] ya está acabado, ya no sirve para nada; otra solución, que es la que yo tomo, es decir: “Pues no, esto nunca ha sido de gran importancia teórica, podemos seguir usándolo, pero hay que mejorar la manera en que usamos este concepto, dados los nuevos intere-

ses [académicos...]. La solución, pues, es obvia, añadir los conceptos de lo social a la lista de elementos de Kirchoff; pero no añadirlos simplemente, como si dijéramos pues hay familia nuclear, o hay familia extendida, o hay levirato, o hay sucesión patrilineal del Tlatoani, o hay consejos formados por cuatro señores, etcétera. Lo que más me llamó la atención, es el hecho de que en el territorio definido como Mesoamérica coexistían una serie de sociedades independientes, pero que habían elaborado ciertas maneras de relacionarse unas con otras. Es decir, sociedades que eran independientes establecían ciertas formas de relaciones económicas, intercambios de presentes, distintos tipos de comercio a larga distancia, tianguis a donde podían llegar gentes que no eran súbditos del señor del lugar, etcétera. También había ciertos sistemas de relaciones políticas entre estas unidades independientes, alianzas políticas militares de distintos tipos, alianzas matrimoniales, participación en convites con motivos sociales o religiosos, había [...] peregrinaciones que también trascendían los límites de las unidades políticas, y los señores de los señoríos independientes enviaban embajadas conforme a ciertas normas ya establecidas; es decir, podríamos decir que había algo así como un derecho internacional que convertía a todas las distintas unidades, o a casi a todas, o a algunas más que a otras, de Mesoamérica, en una superunidad social. Incluso la guerra, porque la guerra no era un rompimiento total de relaciones, sino una manera de tener relaciones con el enemigo, y la guerra se tenía que pelear conforme a ciertas normas bien establecidas. [...] Es decir, en todos los ámbitos de la actividad social había ciertos patrones de interacción que nos definen también al área mesoamericana como un área de convivencia, de interacción social. [...] En concreto, lo encuentro [al concepto de Mesoamérica] que me sirve para estudiar problemas de organización social (*ibidem*: 206).

Carrasco aclaraba que había intentado justificar y explicar las razones por las que seguía usando el concepto de Mesoamérica [para el siglo XVI] puesto al día, tomando en cuenta las modas teóricas, “pero sin pretender que el concepto de [...] Mesoamérica sea un instrumento teórico de primera clase” (1990 [1985]: 207). Puntualizaba, finalmente, que:

[...] las entidades políticas que existen en las civilizaciones, especialmente en el mundo moderno, son de una extensión mucho mayor de la que permite aplicar el sistema tradicional de clasificación de áreas culturales. [...] la existencia de sistemas sociales, económicos y políticos internacionales [...] nos impiden dividir esto en áreas culturales [al] estilo antiguo. Sería posible hacerlo únicamente si limitamos el concepto de área cultural al nivel campesino, y entonces podríamos tratar de definir distintas regiones del mundo rural, distintas áreas culturales del mundo rural, lo cual sería algo muy ligado a la adaptación al medio ambiente. [...] Si alguien quiere rescatar el área cultural tratando la etnografía moderna, yo creí que alguien lo iba a hacer aquí, verdad, no me duele que nadie lo haya hecho (*ibidem*: 207).

Por su parte, Cabrera Palomec preguntaba, en esa Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología:

¿Qué sucede con los etnógrafos, etnólogos, antropólogos sociales que toman y usan acriticamente [con una capacidad mimética y carencia de rigor para construir nuestro objeto de estudio] la noción de Mesoamérica? Y me refiero sólo a éstos, puesto que sobre los otros especialistas [arqueólogos, etnohistoriadores, lingüistas y antropólogos físicos] no debo ni hablar. [...] Caímos en una trampa, tendida por nadie, que confunde que un objeto de estudio se construya a partir de semejanzas y diferencias [...] (1990 [1985]: 215).

García Ruiz observó de manera clara: “creí que quedaba evidente que actualmente no existe Mesoamérica y, en consecuencia, al hablar de [la] etnografía como punto de partida, estaba como implícito [que] Mesoamérica [...] no tiene sentido [...]. Para la etnografía el concepto de Mesoamérica no tiene sentido, puesto que Mesoamérica ya no existe [...]” (1990 [1985]: 217-218).

Pero en esa época todavía para sus fervientes y convencidos seguidores,

El concepto mismo y la definición de su contenido fue un total acierto y su valor heurístico innegable, de modo que al ser lanzado en 1943 al mundo de los estudiosos americanistas fue acogido de inmediato, a la vez que des-

moralizó cualquier intento de refutarlo o de rebatirlo como tal. Por el contrario, los más serios investigadores se sintieron inspirados para decantar desde su campo las partes sugeridas o para abocarse a completar los aspectos no tratados por Kirchhoff en su ensayo [...] (Boehm de Lameiras, 1986: 13).

Tres lustros después, en referencia a la situación de la arqueología mexicana, Rodríguez García concluye:

Sostengo pues que Mesoamérica es un concepto que ha basado mucho de su larga permanencia en la connivencia con el poder establecido, y que muchos académicos lo esgrimen de manera consciente e inconsciente porque es más cómodo asumir un concepto ya dado y exitoso administrativa y presupuestalmente, que abandonarlo por otro marco de explicación, por más atractivo que éste pueda ser [en términos teóricos] (2000: 53).

[Sin embargo,] la proliferación de discusiones alrededor de los conceptos es un índice de fecundidad y de avance teórico en cualquier ciencia. [...] Creo, y me dirijo en especial a las nuevas generaciones, que no debería darnos miedo plantear investigaciones sin recurrir a Mesoamérica [...] (*ibidem*: 55). [...] no propongo una alternativa equivalente [en términos de globalidad], sino sólo dar cabida a la sana libertad conceptual de proponer cualquier alternativa, donde Mesoamérica sea sólo una de ellas, donde el Consejo de Arqueología [que norma y tiene derecho de veto sobre las investigaciones arqueológicas en territorio mexicano] no asuma que todos tenemos que ser mesoamericanistas [...] (*ibidem*: 56). [...] en muchos casos, la declaración de principios mesoamericanista [de macroárea cultural] es sólo una fórmula retórica para luego pasar de lleno al particularismo histórico [del sitio arqueológico en cuestión] (*ibidem*: 58).

Por su parte, es contundente la perspectiva de un arqueólogo crítico —quien, fundado en criterios epistemológicos, circunscribe su reflexión desde la aplicación de la noción al pasado prehispánico—, pues la considera como

[...] una noción escurridiza [...] usada y abusada por antropólogos y arqueólogos. Si muchos han intentado definirla explícitamente, otros la han integrado en su visión teórica y unos más buscan adecuarla, completarla,

perfeccionarla [...] (López Aguilar, 2000: 97). Con todo y sus ambigüedades, el concepto Mesoamérica dijo algo a cada antropólogo, pues desde que Kirchhoff lo enunció —que no lo definió en términos lógicos— su aceptación fue incondicional y así ha sido desde hace casi sesenta años (*ibidem*: 99). [...] lo que resulta evidente es que un concepto teórico no se debate a partir de la información “fáctica”, como esperarían los arqueólogos empiristas, pues se cae en el círculo vicioso de la tautología: nunca los datos observados y generados desde el enunciado teórico han servido para discutir la validez del mismo enunciado teórico, es necesaria una metodología distinta (*ibidem*: 98).

[...] aunque, efectivamente, nunca hubo una reflexión crítica. Sin embargo, no deja de desconcertar el hecho de que una definición formulada desde la sinonimia del *definiendum* con el *definiens*, no hubiera sido debatida sino años después, pero siempre con la intención de “perfeccionarla”: las discusiones se realizaron a partir del reto de la redefinición, de agregar evidencia empírica a favor, pero nunca una reconstrucción racional [...] ni de postular que la noción pudiera ser dejada atrás, [en tanto] falsable [...] (*ibidem*: 102). Ajenos a este problema, todas las perspectivas y todos los investigadores han asumido que definió “una realidad” [...] (*ibidem*: 104). [En Mesoamérica] todo puede ser inclusivo pues la base es irrefutable, es la misma realidad (*ibidem*: 105). El problema con el término Mesoamérica [...] radica no sólo en la ambigüedad de su definición, sino sobre todo en la de su uso: se maneja *ad hoc*, a veces como enunciado ontológico, a veces como enunciado teórico (*idem*). Los arqueólogos actúan en su *praxis* mesoamericanista en esa paradoja que confunde lo que la teoría explica, lo que implica y lo que corrobora (*ibidem*: 107). Mesoamérica es una noción cerrada (*ibidem*: 109). La paradoja se polariza en sus extremos: Mesoamérica es la realidad misma, o es un enunciado metafísico: desde las dos perspectivas, es imposible suponer su contrastación o corroboración. La decisión de usarlo va más allá del criterio de racionalidad científica y nos lleva hacia la historia externa del programa de investigación (*ibidem*: 108).

Con tono optimista, Rodríguez García externa su anhelo en el sentido de que:

[...] estamos a tiempo de que los arqueólogos de ese futuro —los que hoy son estudiantes— elijan el camino digno de estudiar sus sitios y regiones por ellos mismos, y no para la gloria de un Estado centralista, el lucimiento de un gobernador chauvinista o el reforzamiento de un concepto con serios problemas conceptuales y de dogmatismo político (2000: 59). Es comprensible que muchos colegas abriguen el deseo de que Mesoamérica continúe vigente por muchos años; es comprensible su resistencia a abandonar un concepto que fue prestigioso y que aún colma el deseo de una unidad cultural nacional continua desde el México antiguo [...] (*ibidem*: 61). [Sin embargo,] el concepto de Mesoamérica es un mito [cuando se supedita la investigación a una actitud estrictamente política] o, al menos tiene fuertes problemas conceptuales [...] (*ibidem*: 59). [...] el Estado capitalista mexicano ha usado el mito en su provecho [...] (*ibidem*: 60): [...] Mesoamérica fue parte importante de la consolidación del Estado mexicano posrevolucionario, eminentemente nacionalista [...] (*ibidem*: 61) [y] debo conceder que quizás el conjunto de la academia antropológica prefiera orientar su práctica profesional hacia el logro de objetivos políticos y no hacia el esclarecimiento de problemas científicos [...] (*ibidem*: 60). [En todo caso,] el primer punto a trabajar por los mesoamericanistas es una revisión del proceso de construcción lógico, epistemológico y teórico del concepto, siempre recordando que es una convención [...] (*ibidem*: 56). El desarrollo de nuestra antropología requiere de una refundamentación de sus pretensiones, y una de las primeras es precisar las dimensiones teóricas y políticas de Mesoamérica [...] (*ibidem*: 62).

Epílogo: aurora y ocaso de un mexicanista

Una de las pistas para reconocer que la metodología utilizada para la construcción de Mesoamérica no era la propia de Kirchhoff, es el hecho de que cuando establece las áreas culturales de Oasisamérica y Aridoamérica, en 1953-1954, procede con metodología diferente (Nalda, 1990 [1985]). Si la anterior había probado el mayor éxito posible en la comunidad académica —y había sido reconocida como original del autor—, ¿por qué no volverla a emplear?

En el artículo sobre los “Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste”, Kirchhoff manifiesta un tono

difusionista —expresado desde 1944—, pero reducido, de nuevo, a desplazamientos culturales de Mesoamérica al Gran Suroeste. Este punto no afectaba la postura nacionalista de la antropología mexicana, pues ahora, además de la grandeza propia, México era responsable de los aspectos civilizatorios de la región norteña. Esta postura era la conveniente —y hay que comprenderlo—, dado que Kirchhoff estaba solicitando trabajo en el Instituto de Historia de la universidad más importante de México. Circunscribir o ampliar el ámbito de las difusiones en sus escritos era, más que un asunto determinado por el objeto de estudio, una cuestión de coyuntura política.

Como académico de la UNAM, Kirchhoff se sintió seguro en su puesto de investigador universitario y procedió desde 1959, de manera más franca, de acuerdo con su leal saber y entender. Así, a partir de la conmemoración centenaria de la muerte de Alexander von Humboldt, intensificó la publicación de artículos en los que se promueve un difusionismo transpacífico.

[...] llegó a sostener —dentro de una posición difusionista radical— que habían ocurrido dos masivas importaciones culturales asiáticas en América de dos ordenamientos filosóficos básicos, hechos en: 1) China, la primera vez, y 2) en regiones hinduizadas y budistas del sureste de Asia la segunda, unos mil años después. Dichas importaciones fueron aceptadas en Mesoamérica donde se elaboraron y transformaron. Sin duda, [...] Para él, sólo las citadas importaciones culturales en masa podían explicar la complejidad del calendario, la astronomía y las matemáticas mesoamericanas que no podía explicar su pobre base tecnológica y económica (García Mora, 2002: 39-40).

En sus propias palabras, atentó de manera directa contra el “viejo buen orden de estudiar América en sí y para sí, sin que medien problemas como el de la relación entre las Altas Culturas del Nuevo y el Viejo Mundo” (Kirchhoff, 2000 [1969]: 197), pues llegó a postular “que las culturas del mundo antiguo deben haber jugado un papel importante en el desarrollo de las del Nuevo Mundo” (*ibidem*: 195).

¿Por qué la inusitada aura de Kirchhoff como luminoso Quetzalcóatl derivó para la intelectualidad mexi-

cana, en menos de un cuarto de siglo, en la opuesta imagen oscura del negativo Tezcatlipoca? Por su postura definitiva sobre “la indagación futura del problema de una separación o una conexión de principio, en cuanto al desarrollo histórico en el Antiguo y el Nuevo Mundo” (*ibidem*: 194).

Kirchhoff, autor del texto más célebre y citado de la antropología mexicana/mexicanista —base a la postre del “producto cultural Mesoamérica”, el recurso ideológico más importante del Estado mexicano en el siglo XX—, fue víctima si no de una muerte simbólica, sí de un atentado. Habrá que conocer, con base en los archivos de la UNAM y del ISSSTE, las razones jurídicas esgrimidas en su momento para su supuesta jubilación ya que, de acuerdo con las leyes laborales vigentes, no había motivo para despedirlo, ni tampoco para otorgarle una jubilación —con sólo diez años de antigüedad laboral—. Sin embargo, según Rutsch:

A pesar de cierto reconocimiento que la obra de Kirchhoff tuvo en el medio internacional, en México fue obligado a jubilarse a los 65 años [en el Instituto de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México], por considerarse que había producido “demasiado poco”. Este argumento fue desde luego extraoficial, pero conocido en el medio. La razón fundamental para la descalificación de la obra de Kirchhoff en México, a pesar de su síntesis nodal del concepto de Mesoamérica, fue y sigue siendo su pertenencia a la escuela difusionista y su incómoda búsqueda del origen de las culturas mesoamericanas en Asia —diametralmente contrapuesta a la utilidad ideológica de la “provincia cultural” Mesoamérica (Rutsch, 2000: 43).

Aquí es pertinente —ya que sigue vigente— recordar el planteamiento de Nalda (comunicación personal) sobre la inadecuada comparación de una bien lograda “pintura de caballete” (un ensayo) con respecto a un “extenso mural” (un tratado) y del impacto académico y trascendencia de cada pieza. El propio Jiménez Moreno justificó “la parquedad de sus publicaciones. ¿Pero qué importa que [Kirchhoff] no haya dejado obras de centenares de páginas, si las que escribió, sucintamente, aportaron orientaciones decisivas y esclarecieron en muchas ocasiones [...] problemas de ardua clasificación” (1979: 25).

Por lo demás, se debe aclarar que en los diez años que colaboró como investigador en la UNAM, publicó alrededor de una veintena de artículos, presentaciones y reseñas; asimismo, dejó varios textos inéditos escritos en ese periodo. De cualquier manera, “la [tesis] de Mesoamérica ha sido ampliamente aceptada, mientras la otra [tesis], relativa al origen asiático de las altas culturas del continente americano, ha sido y sigue siendo, objeto de un rechazo tajante. Con frecuencia, en el medio mexicano, esta última tesis ha sido silenciada o ridiculizada, considerándola como una especie de ‘demencia senil’ [de Kirchhoff]” (Rutsch, 2000: 44).

Consta el antecedente de la pretensión de vilipendio académico en contra de otro antropólogo inmigrante, transterrado de la Segunda Guerra Mundial, Juan Comas Camps (1900-1979), oriundo de las Islas Baleares. Lucio Mendieta y Núñez le había solicitado que reseñara el libro colectivo *Etnografía de México. Síntesis monográficas* (Rojas González *et al.*, 1957), publicado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Como la reseña acuciosa de Comas no correspondió al elogio esperado, fue acusado de presentar una “crítica injusta”, “que ponía en tela de juicio a la Universidad” y por ello sus apreciaciones fueron consignadas al tribunal universitario. La intentona fue frenada por la propia defensa firme de Comas y por los escritos de varios antropólogos, intelectuales y de la Sociedad de Alumnos de la ENAH (*apud* Comas, 1959).

¿Por que nadie denunció la tramposa actitud antiacadémica de ciertos universitarios en el asunto de la supuesta jubilación de Kirchhoff? ¿Por qué nadie dio la cara directamente en favor de Kirchhoff? ¿Por qué la Sociedad de Alumnos de la ENAH, que tomó partido por Comas en 1957, no lo hizo por Kirchhoff en 1965, aunque había reeditado de manera festiva su ensayo sobre Mesoamérica en 1960? ¿Por qué la Sociedad Mexicana de Antropología, fundada a instancias de Kirchhoff en 1937, guardó un silencio cómplice?

Aun cuando en la mayoría de la academia mexicana Kirchhoff gozaba de simpatía y admiración hacia su persona, nadie se atrevió a dar la cara directamente, por el temor a represalias. Prevalció esa mezcla inextricable de una supuesta democracia (crónicamente inacabada) y un estado de derecho (dogmático y apli-

cado selectivamente) con reglamentos interpretados y ajustados *ad hoc*, que conforma el capelo de una corrupción generalizada en México.

No faltaron las migajas —en calidad de limosna piadosa o de penitencia de los antropólogos convertidos en funcionarios—, como los cursos mal pagados de “hora-semana-mes” en la ENAH o el Seminario de 1971 en la Universidad Iberoamericana, que derivó en la publicación póstuma de 1983, y quizás alguna paga especial por parte de Guillermo Bonfil, cuando llegó a ser director del INAH y le encargó a principios de 1972 la reedición de la *Historia Tolteca-Chichimeca*.

“En Europa realizó [en 1961-1962] múltiples gestiones para fundar la Misión Alemana, con el fin de estudiar interdisciplinariamente la comarca de Puebla y Tlaxcala” (Zappett Tapia, 1988: 359), de tal manera que “el mayor logro de [Kirchhoff, en su promoción por Europa de la investigación de las culturas americanas] fue conseguir que la Deutsche Forschungsgemeinschaft estableciera el ‘Proyecto Cholula’ [*sic*] desde 1962” (Jiménez Moreno, 1979: 22),

¿Por qué en el artículo correspondiente a dicho proyecto (García Cook y Merino Carrión, 1988) en *La antropología en México*, sólo se le menciona al inicio como uno, entre otros personajes, que tuvieron la inquietud de que se llevara a cabo dicho programa de investigación científica interdisciplinaria? ¿Por qué no aparece de nuevo su nombre en las siguientes 15 páginas? ¿Por qué no figura en la extensa bibliografía de 14 páginas de ese artículo ni un solo trabajo de Kirchhoff, ni siquiera el breve texto que dedicó a ese proyecto (“Der heutige Stand des Mexiko Projectes [La situación actual del Proyecto México]”, 1968)? De acuerdo con García Mora, en su archivo se encuentran los siguientes trabajos de Kirchhoff, inéditos o editados en mimeógrafo: “El Valle poblano-tlaxcalteca” (1967 [1962]); “Los grandes lineamientos de la historia tolteca” (1964); “Cholula, la ciudad comercial sagrada del México Antiguo” (*ca.* 1964); “La Cuatlalpan o Provincia de Itztocan” (*s.f.*); “El establecimiento de las siete tribus chichimecas en el territorio de los actuales estados de Puebla y Tlaxcala” (*s.f.*), y “Die vorspanische Geschichte des gebietes Puebla-Tlaxcala und seiner rolle in der Geschichte des hochlandes von Mexiko” (*s.f.*).

En el Museo Nacional de Antropología —uno de los logros arquitectónicos y culturales más importantes del Estado mexicano de la segunda mitad del siglo XX—, la oficina de la dirección, que le correspondió a Ignacio Bernal, me parecía impresionante por su dimensión, buen gusto en el diseño y la extensa vista a los jardines. El amplio salón que —además de otra oficina más modesta en la planta del sótano— ocupaba Jiménez Moreno al fondo a la izquierda de ENAH, era uno de los lugares más acogedores y con una vista maravillosa al bosque de Chapultepec. Al fallecer Caso en 1970, la gran oficina asignada al director de la Biblioteca Nacional de Antropología pasó a ser la sede de la biblioteca del “jefe histórico” de la antropología mexicana; ahí permanece su propia “capilla alfonsina”, con los libros dispuestos en un orden semejante al que tenían en su casa.

En cambio, a Kirchhoff —el forjador de las nociones de Mesoamérica, Oasisamérica y Aridoamérica, a cuyas culturas se les dedicó el magnífico Museo Nacional de Antropología— no le tocó ni siquiera una buhardilla en ese edificio. Las generaciones actuales no deben imaginarse que, en los últimos años de su vida, Kirchhoff se paseaba con el pecho lleno de medallas; ¡ni siquiera fue merecedor del Águila Azteca por parte del gobierno mexicano! A pesar de la amargura derivada de la humillación en la UNAM —el hecho “le frustró y contribuyó a su aislamiento [...]” (Jiménez Moreno, 1979: 20 y 11)—, Kirchhoff se mantuvo como dedicado investigador, académico que seguía asistiendo a congresos y digno profesor hasta el final de su vida. Me consta.

Yo fui un alumno eventual en los últimos cursos que impartió Paul Kirchhoff en la ENAH, en 1970-1971. Tiene razón mi condiscípulo Carlos García Mora, al señalar que pocos entendimos sus disertaciones, expuestas en el pizarrón, a ritmo lento y jadeante, sobre los dioses y calendarios de Asia y Mesoamérica. ¿Quién de nosotros estaba entonces capacitado para comprenderlo?

Yo trabajaba en un hotel de la Zona Rosa, durante el turno matutino. Salía tan pronto como me era posible, para llegar “rayando espuela” a la primera clase, que iniciaba a las tres de la tarde. Un día de la temporada de lluvias, mi arribo coincidió con un aguacero

torrencial, por lo que iba atravesando a toda carrera la explanada para ingresar al Museo. Rebasé a una figura que iba vacilante y que a duras penas sostenía su paraguas, estremecido por el ventarrón. Era el maestro Kirchhoff, caminando lentamente, arrastrando los pies. Le sostuve el paraguas, reducido y maltratado, y lo apoyé tomándolo por el hombro. Con frases entrecortadas me comunicó que estaba desesperado, porque iba a llegar tarde a la clase que tenía que impartir. Independientemente de la lluvia pertinaz, el anciano no podía caminar más aprisa. Traté de convencerlo de que tanto los demás alumnos, como yo mismo, comprenderíamos la situación.

En el famoso seminario de la Universidad Iberoamericana de 1971, en el que expuso ampliamente, en calidad de testamento, sus ideas sobre la derivación del sistema calendárico mesoamericano a partir de las culturas asiáticas, se dio el lujo de provocar el siguiente diálogo con el alumno de mayor rango administrativo-académico y, en ese contexto, el principal representante emblemático *in situ* del autoctonismo americano:

Kirchhoff: Aquí hay indudablemente un enorme campo para gente que se interese lo suficiente por no solamente pasar un rato agradable o interesante, sino por hacer algo. Yo ya no voy a hacer mucho en los años que me quedan. [...] doctor [Ángel] Palerm [1917-1980], ¿no tiene ningunas violentas reacciones contra todas estas tonterías?

Ángel Palerm: Estoy perplejo hasta ahora.

Kirchhoff: Bueno, pero perplejidad se puede expresar en palabras, je, je,.... Porque yo quiero fumar un cigarro y si sigo hablando no puedo fumarlo.

Ángel Palerm: La pregunta que tengo, pues me imagino que es la que nos hemos hecho muchos [...], yo diría hasta con alarma, su cambio de intereses desde las épocas primeras de la Escuela Nacional [de Antropología, hasta sus clases en 1947] a las presentes preocupaciones tuyas; lo digo con alarma ¿no? y la pregunta es, yo creo no es sólo mía sino de otros, es ¿a dónde va a parar esto? [...]

Kirchhoff: Quien sabe, no, yo creo que sí.

Ángel Palerm: Pero tiene que preguntárselo uno mismo. Yo me imagino que usted debe tener razones muy serias para haber ido, durante estos años, cambiando su foco de interés de un tipo de problemas a otros, y eso es lo que yo preguntaría; más que el problema en sí, que es fascinante [...].

Kirchhoff: Pues yo en ciertos momentos, también estoy alarmado. Yo expliqué el martes [en la primera sesión de este seminario] que todo esto me cayó un día sin que yo lo buscara, pero fue una cosa que me cayó en contestación a un deseo que tenía desde mis años de estudiante, me cayó bien. Voy a hablar, ya que usted habló de lo personal, también de lo personal.

Hace unos años tuve la oportunidad de hacer un viaje por la zona oriental de Alemania [entonces República Democrática Alemana], donde está la universidad donde estudié antropología, Leipzig, y visité a mi antiguo profesor [Fritz] Krauze [1881-1963] y le pregunté[:] “una cosa que no entiendo bien es ¿por qué no me acuerdo cuándo yo comencé a, no sólo interesarme por, sino a creer casi como una fe, en íntimas relaciones entre las civilizaciones asiáticas y americanas? ¿Fue usted?” Dice: “¡ay!, ¡no, no!”

Y en ese mismo momento, por su violenta reacción, me acordé que leí una traducción al alemán de esa obra que Humboldt escribió en francés: “Vues des cordillères, et monuments des peuples indigènes de l’Amérique”, creo que se llama, donde ese hombre asombroso, para entender las semejanzas entre el calendario chino y el mexicano, hace algo que a primera vista parece innecesario; hace un muy bien documentado y un muy serio estudio comparado entre las listas de estaciones lunares de China y la India (von Humboldt, 1995 [1810]: 143-203; *cf.* Kirchhoff, 1962 [1959]). Debe ser en ese tiempo, porque en años posteriores para mí esta cosa estaba resuelta.

Cuando Heine-Geldern entró en este campo, yo estaba ya en él, pero nunca encontré algo que aportar. Pueden ustedes leer unos artículos míos publicados en ese tomo que se llama *[El] México prehispánico [Culturas, deidades y monumentos]*, Jorge A. Vivó, ed., 1946 (1944), una colección de artículos [“El papel de México en la América precolombina”, “México y su influencia en el continente” y, en particular, “El problema del origen de la civilización mexicana”], allá hice yo confesión de fe, pero nunca encontré nada.

Claro que hay una serie de cosas en la estructura política del México antiguo que tiene semejanza con lo del sureste de Asia; pero esas son tan pocas y tan obvias y llevan a un *cul de sac*, a un callejón sin salida, que dije, pues eso no tiene objeto. Esto me cayó, como ya expliqué el martes, cuando en un seminario que dirigí junto con el director del Instituto de Etnología en Frankfurt [Adolf Jensen], que me invitó, sobre el problema de Asia y

América [en 1960-1961]. Tocó un día a una muchacha dar un informe sobre el trabajo de Graebner sobre esos calendarios ["Orígenes asiáticos del calendario mexicana" (1948 [1921])]; lo leí y siguiendo mi costumbre, cuando encontré que había algo más, copié las listas, copié en otra manera, así, así, y así; y de repente vi por dónde iba a ir, y entonces me di cuenta de una situación que ustedes todos conocen [...] (1983 [1971]: 43-45; *apud* García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz, eds., 2002 [1971]: 132-134).

BIBLIOGRAFÍA

- Ankermann, Bernhard, "Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika", en *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, núm. 37, 1905, pp. 54-84.
- Baumann, Hermann, "Graebner, Fritz", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (David L. Sills, ed.), vol. 5, Madrid, Aguilar, 1975 [1968], pp. 196-197.
- Beals, Ralph L., *The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750*, Berkeley, University of California Press (Ibero-Americana, 2), 1932.
- Bernal, Ignacio, "Evolución y alcance de las culturas mesoamericanas", en *Esplendor del México antiguo* (Carmen Cook de Leonard, coord.), México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959, pp. 97-124.
- Boehm de Lameiras, Brigitte, "Mesoamérica. Sociedades y cultura", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, vol. VII, núm. 26, 1986, pp. 13-21.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Secretaría de Educación Pública, 1987.
- Bulck, Gaston van, "Beiträge zur Methode der Völkerkunde", en *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, II, 1931, pp. 1-256.
- Cabrera Palomec, René, "[Comentario]", en *La validez teórica del concepto de Mesoamérica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Sociedad Mexicana de Antropología (Científica, 198), 1990 [1985], pp. 214-215.
- Carrasco, Pedro "[Comentario del doctor...]", en *La validez teórica del concepto de Mesoamérica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Sociedad Mexicana de Antropología (Científica, 198), 1990 [1985], pp. 202-207.
- Caso, Alfonso, "Homenaje a Hermann Beyer", en *El México Antiguo. Revista internacional de arqueología, etnología, folklore, historia, historia antigua y lingüística mexicanas. Tomo IX 1959. Tomo especial de homenaje consagrado a honrar la memoria del ilustre antropólogo doctor Hermann Beyer*, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1961 [1943], pp. 23-30.
- , "Relaciones entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Una observación metodológica", en *Cuadernos Americanos*, México, año XXI, vol. CXXV, núm. 6, 1962, pp. 160-175.
- , "Respuesta a Paul Kirchhoff", en *Diógenes*, Buenos Aires, Sudamericana, vol. XI, núm. 47, 1964, pp. 11-23.
- Castro, Carlo Antonio, "Roberto J. Weitlaner", en *La Antropología en México. Panorama histórico. 11. Los protagonistas* (Nájera-Yurchenko), (Carlos García Mora, coord. general; Lina Odena Güemes, coord. del vol.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Biblioteca del INAH), 1988, pp. 515-544.
- Comas, Juan, *Crítica científica y espíritu universitario*, México, Edición del autor, 1959.
- Cook de Leonard, Carmen, "Cien años de arqueología mexicana", en *El México Antiguo. Revista internacional de arqueología, etnología, folklore, historia, historia antigua y lingüística mexicanas. Tomo XI 1969*, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1969, pp. XX-LV.
- Dalhgren, Barbro, "La obra etnológica del maestro Weitlaner", en *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner* (Antonio Pompa y Pompa, ed.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública, 1966, pp. 25-29.
- Frobenius, Leo, *Der Ursprung der Afrikanischen Kulturen*, Berlín, Gebruder Borntraeger, 1898.
- García Cook, Ángel y Leonor Merino Carrión, "El Proyecto Puebla-Tlaxcala", en *La Antropología en México. Panorama histórico. 5. Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera* (Carlos García Mora, coord. general; María de la Luz del Valle Berrocal, coord. del vol.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Biblioteca del INAH), 1988, pp. 149-177.
- García Mora, Carlos, "Paul Kirchhoff, el instigador", en *Antropología y marxismo*, vol. I, núm. 1, 1979, pp. 7-10.
- , "La creatividad científica a través de los papeles de un etnólogo (a propósito del archivo personal de Paul Kirchhoff)", en *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión* (Mechthild Rutsch, comp.), México, Universidad Iberoamericana/Instituto Nacional Indigenista/Plaza y Valdés, 1996, pp. 225-245.
- , "Mesoamérica: un proyecto científico y un programa político", en *Dimensión Antropológica*, México, vol. 7, núm. 19, 2000, pp. 65-95.
- , "Introducción [Primera parte. Generalidades]", en *Paul Kirchhoff. Escritos selectos. Estudios mesoamericanistas* (Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjaraz-Ruiz, eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 37-40.
- García Mora, Carlos, Linda Manzanilla y Jesús Monjaraz-Ruiz, "Prefacio a la obra completa", en *Paul Kirchhoff. Escritos selectos. Estudios mesoamericanistas* (Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjaraz-Ruiz, eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 13-30.
- García Ruiz, Jesús, "[Comentario]", en *La validez teórica del concepto de Mesoamérica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Sociedad Mexicana de Antropología, México (Científica, 198), 1990 [1985], pp. 217-218.

- González Jácome, Alba, "Mesoamérica: un desarrollo teórico", en *Dimensión Antropológica*, México, vol. 7, núm. 19, 2000, pp. 121-151.
- Graebner, Fritz, "Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien", en *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, núm. 37, 1905, pp. 28-53.
- , "Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten", en *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, núm. 4, 1909a, pp. 726-780.
- , "Völkerkunde der Santa-Cruz-Inseln", en *Ethnologica*, núm. 1, 1909b, pp. 71-184.
- , *Metodología etnológica*, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, 1940 [1911].
- , "Orígenes asiáticos del calendario mexicana", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, vol. LXV, núm. 2-3, 1948 [1921], pp. 438-496.
- , "Ethnologie", en *Die Kultur der Gegenwart, Ihre Entwicklung und ihre Ziele [Parte tercera, sección 5, Antropología]*, (Paul Hinneberg, ed. general; Gustav Schwalbe, ed. del vol.), Leipzig y Berlín, Verlag B.G. Teubner, 1923, pp. 435-587.
- , *El mundo del hombre primitivo. Estudio de las concepciones primitivas del mundo de los pueblos salvajes*, Madrid, Revista de Occidente (Nuevos hechos, nuevas ideas), 1925 [1924].
- Gropp, Arthur E., "Hermann Beyer's last years", en *El México Antiguo. Revista internacional de arqueología, etnología, folklore, historia, historia antigua y lingüística mexicanas. Tomo IX 1959. Tomo especial de homenaje consagrado a honrar la memoria del ilustre antropólogo doctor Hermann Beyer*, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1961 [1943], pp. 35-38.
- Harris, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Heine-Geldern, Robert, "One Hundred Years of Ethnological Theory in the German-Speaking Countries: Some Milestones", en *Current Anthropology*, vol. 5, núm. 5, 1964, pp. 407-418.
- Henninger, Joseph, "Schmidt, Wilhelm", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (David L. Sills, ed.), vol. 9, Madrid, Aguilar, 1976 [1968], pp. 496-497.
- Holmes, G., "Areas of American Culture Characterization Tentatively Outlined as an Aid in the Study of Antiquities", en *American Anthropologist*, núm. 16, 1914, pp. 413-416.
- Humboldt, Alexander von, *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*, México, Siglo XXI, 1995 [1810].
- Jiménez Moreno, Wigberto, "Mesoamérica", en *Enciclopedia de México*, vol. VIII, México, Enciclopedia de México, 1975, pp. 471-483 [941-966].
- , *De Mexamérica a Nueva España. Mi acceso a la antropología y la historia. Bibliografía mínima. Homenaje del Seminario de Cultura Mexicana en el vigésimo aniversario de su muerte* (Ernesto de la Torre Villar, coord.), México, Seminario de Cultura Mexicana, 2004 [1980, 1978].
- , "Vida y acción de Paul Kirchhoff", en *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff* (Barbro Dalhgren, coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979, pp. 11-25.
- Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de, "Lévi-Stauss' Theory on Kinship and Marriage", en *Structural Anthropology in the Netherlands* (Patrick E. de Josselin de Jong, ed.), Dordrecht, Foris Publications (Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Translations series, 17), 1977 [1952], pp. 254-319.
- Kirchhoff, Paul, "Etnología, materialismo histórico y método dialéctico", en *Antropología y marxismo*, México, núm. 1, 1979 [1937], pp. 11-38.
- , "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en *Acta Americana. Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía*, México, vol. I, núm. 1, enero-marzo de 1943, pp. 92-107.
- , *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales* (Suplemento de la revista *Tlatoani*, núm. 3), México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1960 [1943].
- , "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en *Paul Kirchhoff. Escritos selectos. Estudios mesoamericanos. Volumen 1. Aspectos generales* (Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, eds.), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2002 [1943], pp. 43-54.
- , "Los recolectores-cazadores del Norte de México", en *El Norte de México y el Sur de Estados Unidos. Tercera Reunión de la Mesa Redonda sobre problemas antropológicos de México y Centroamérica. 25 de agosto a 2 de septiembre de 1943*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1944a, pp. 17-40.
- , "El papel de México en la América precolombina", en *México prehispánico. Culturas, deidades y monumentos. Antología de Esta Semana. This Week 1935-1946* (Jorge A. Vivó, ed.), México, Editorial Emma Hurtado, 1946 [1944b], pp. 86-90. Publicado originalmente en *This Week [Esta Semana]*, México, vol. X, núm. 467, 22-28 de abril de 1944, pp. 25-28.
- , "México y su influencia en el continente", en *México prehispánico. Culturas, deidades y monumentos. Antología de Esta Semana. This Week 1935-1946* (Jorge A. Vivó, ed.), México, Editorial Emma Hurtado, 1946 [1944c], pp. 91-98. Publicado originalmente en *This Week [Esta Semana]*, México, vol. X, núm. 474, 10-16 de junio de 1944, pp. 25-29.
- , "El problema del origen de la civilización mexicana", en *México prehispánico. Culturas, deidades y monumentos. Antología de Esta Semana. This Week 1935-1946* (Jorge A. Vivó, ed.), México, Editorial Emma Hurtado, 1946 [1944d], pp. 99-108. Publicado originalmente en *This Week [Esta Semana]*, México, vol. X, núm. 480, 22-28 de julio de 1944, pp. 25-29 y 31.
- , "Comentario al artículo del señor [Gregorio] Hernández de Alba ['Lo indígena como expresión americana']", en *América Indígena. Órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano*, México, vol. IV, núm. 3, 1944e, pp. 227-231.
- , "México y el Viejo Mundo: los estudios mexicanistas ante nuevas perspectivas", en *Traducciones mesoamericanistas*, II, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1968 [1954a], pp. 7-29.
- , "Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: a Problem of Classification", en *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 4, 1954b, pp. 529-560.

- , “La aportación de Humboldt al estudio de las antiguas civilizaciones americanas: un modelo y un programa”, en *Ensayos sobre Humboldt*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962 [1959], pp. 89-103.
- , “En la tercera edición [de Mesoamérica]”, en *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales* (suplemento de la revista *Tlatoani*, núm. 3), México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1967 [1960], s.p.
- , “Investigaciones, 1955 a 1961 [La historia antigua de México: problemas de investigación]”, en *Paul Kirchhoff. Escritos selectos. Estudios mesoamericanos, vol. 1. Aspectos generales* (Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, eds.), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2002 [1962], pp. 83-90.
- , “The Diffusion of a Great Religious System from India to Mexico”, en *XXXV Congreso Internacional de Americanistas. México 1962. Actas y Memorias 1*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964 [1962], pp. 73-100.
- , “The Adaptation of Foreign Religious Influences in Prehispanic Mexico”, en *International Council for Philosophy and Humanistic Studies, VIIth General Assembly*, México, 21-25 de septiembre de 1963 (sobretiro mimeografiado).
- , “The Adaptation of Foreign Religious Influences in Pre-Hispanic Mexico”, en *Diogenes*, Montreal, núm. 47, 1964 [1963], pp. 13-28.
- , “Observaciones acerca de la convergencia de las estructuras religiosas”, en *Diogenes*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, vol. XI, núm. 47, 1964 [1963], pp. 11-23.
- , “Los estudios mesoamericanos hoy y mañana”, en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitzlaner* (Antonio Pompa y Pompa, ed.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966, pp. 205-208.
- , “Der heutige Stand der Mexiko Projectes”, en *Umschau*, t. 68, fasc. 17, Francfort del Meno, 1968, pp. 517-523.
- , “Robert von Heine-Geldern (16 julio 1885-26 mayo 1968)”, en *Dimensión Antropológica*, México, vol. 7, núm. 19, 2000 [1969], pp. 191-199.
- , *Principios estructurales en el México antiguo* (Teresa Rojas Rabiela y Amelia Camacho, eds.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Cuadernos de la Casa Chata, 91), 1983 [1971].
- Kirchhoff, Paul (ed.), Comité Internacional para el Estudio de Distribuciones Culturales en América, *Recomendaciones para la uniformización de los estudios de distribuciones culturales (Edición provisional)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1941, pp. 13-24.
- Klimek, Stanislaw, *Culture Element Distributions: I The Structure of California Indian Culture*, Berkeley, University of California Press (Publications in American Archaeology and Ethnology, 37), 1935, pp. 1-70.
- Kluckhohn, Clyde, “Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreis Lehre”, en *American Anthropologist*, núm. 38, 1936, pp. 157-196.
- , “Preface”, en *The Culture Historical Method of Ethnology. The Scientific Approach of Racial Question* (Wilhelm Schmidt, autor), Nueva York, Fortuny's, 1939, pp. V-VIII.
- Kroeber, Alfred Louis, “The Culture-area and the Age-area concepts of Clark Wissler”, en *Methods in Social Science* (S. Rice, ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1931, pp. 248-265.
- , *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, University of California Press (Publications in American Archaeology and Ethnology, 38), 1939.
- Kroeber, Alfred Louis y H. Driver, *Quantitative Expression of Cultural Relationships*, Berkeley, University of California Press (Publications in American Archaeology and Ethnology, 29), 1932, pp. 253-423.
- Leach, Edmund Ronald, *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*, Barcelona, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 8), 1976 [1964].
- León Portilla, Miguel, “Humboldt, investigador de los códices y la cosmología náhuatl”, en *Ensayos sobre Humboldt*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962 [1959], pp. 133-148.
- Lévi-Strauss, Claude, “¿Existen las organizaciones dualistas?”, en *Antropología estructural (Manuales)*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977 [1956], pp. 119-148.
- López Aguilar, Fernando, “En la mirada del arqueólogo, una Mesoamérica ciega (entre mesoamericanistas te veas)”, en *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión* (Mechthild Rutsch, comp.), México, Universidad Iberoamericana/Instituto Nacional Indigenista/Plaza y Valdés, 1996, pp. 97-119.
- Lorenzo, José Luis, “Pedro Armillas”, en *Pedro Armillas: vida y obra* (Teresa Rojas, ed.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, pp. 15-29.
- Llobera, Josep Raimon, *La identidad de la antropología*, Barcelona, Anagrama (Argumentos, 110), 1990.
- Mason, Otis T., “Influence of Environment upon Human Industries or Arts”, en *Annual Report of the Smithsonian Institution*, 1895, pp. 639-665.
- , “Aboriginal American Zoötechny”, en *American Anthropologist*, vol. I, núm. 1, 1899, pp. 45-81.
- , “Environment”, en *Handbook of American Indians North of Mexico*, I, Bureau of American Ethnology (Bulletin, 30), 1907, pp. 427-430.
- Mendizábal, Miguel Orthón de, “La influencia de la sal en la distribución geográfica de los grupos indígenas de México”, en *Obras completas*, II, México, Cooperativa de los Trabajadores de los Talleres Gráficos de la Nación, 1946 [1928-1929], pp. 181-345.
- Nalda, Enrique, “Demografía y resistencia indígena en el área maya: siglos XVI y XVII”, tesis doctoral en antropología, México, Universidad Nacional de Autónoma de México, 1994, I.
- , “¿Qué es lo que define Mesoamérica?”, en *La validez teórica del concepto de Mesoamérica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Sociedad Mexicana de Antropología, 1990 [1985], pp. 11-20.
- , “La frontera norte de Mesoamérica”, en *Temas mesoameri-*

- canos (Sonia Lombardo y Enrique Nalda, coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 255-278.
- Palerm, Ángel y Eric Wolf, "Potencial ecológico y desarrollo cultural en Mesoamérica", en *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas, 32), 1972 [1957], pp. 149-205.
- Peristiany, Jean George y Julian Pitt-Rivers, "Introducción", en *Honor y gracia* (Julian Pitt-Rivers y Jean George Peristiany, eds.), Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad), 1993 [1992], pp. 15-37.
- Pinar de la Boullaye, H., *L'Étude comparée des religions*, 2 vols., París, Gabriel Beauchesne, 1929 [1922 y 1925].
- Pompa y Pompa, Antonio, "Diálogo con Roberto J. Weitlaner. Entrevista de [...]". en *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner* (Antonio Pompa y Pompa, ed.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1966, pp. 31-36.
- Preuss, Konrad Theodor, "El fundamento mítico y el histórico del manuscrito jeroglífico mexicano 'Historia Tolteca-Chichimeca'", en *Investigación y progreso*, Madrid, 10 (5), 1936b, pp. 139-143.
- Preuss, Konrad Theodor y Ernst Menghin, "Histoire tolteco-chichimèque. Die mexikanische Bilderhandschrift 'Historia Tolteca-Chichimeca'. Die Manuskripte 46-58 bis der Nationalbibliothek in Paris", Berlín, *Baesler-Archiv*, 21, 1938, pp. 1-66.
- Ratzel, Friedrich, *Anthropo-Geographie oder Grunzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, Stuttgart, J. Engelhorn (Bibliothek Geographischer Handbücher), 1882.
- , *Las razas humanas*, I y II, Barcelona, Montaner y Simon Editores, 1888-1889 [1885-1888].
- , "Geschichte, Völkerkunde und historische Perspektive", en *Histor. Zeitschrift*, 1893.
- Rodríguez García, Ignacio, "Mesoamérica, ese oscuro objeto del deseo", en *Dimensión Antropológica*, México, vol. 7, núm. 19, 2000, pp. 47-63.
- Rojas González, Francisco et al., *Etnografía de México. Síntesis monográficas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.
- Rutsch, Mechthild, "En torno al Coloquio Mesoamérica y nuestra memoria del doctor Paul Kirchhoff", en *Dimensión Antropológica*, México, vol. 7, núm. 19, 2000, pp. 33-45.
- Sauer, Carl, "La distribución de las tribus y las lenguas aborígenes del noroeste de México", en *Aztatlán* (recop., trad. y pról. de Ignacio Guzmán Betancourt), México, Siglo XXI Editores (Los once ríos), 1998 [1934], pp. 95-198.
- , "La población aborígen del noroeste de México", en *Aztatlán* (recop., trad. y pról. de Ignacio Guzmán Betancourt), México, Siglo XXI Editores (Los once ríos), 1998 [1935], pp. 199-241.
- Sauer, Carl y Donald Brand, "Aztatlán: frontera prehispánica mesoamericana en la costa del Pacífico", en *Aztatlán* (recop., trad. y pról. de Ignacio Guzmán Betancourt), México, Siglo XXI Editores (Los once ríos), 1998 [1932], pp. 1-94.
- Schmidt, Wilhelm, "Die Kulturhistorische Methode in der Ethnologie", en *Anthropos*, VI, 1911, pp. 1010-1036.
- , "Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika", en *Zeitschrift für Ethnologie. Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, vol. 45, núm. 6, 1913, pp. 1014-1124.
- , *The Culture Historical Method of Ethnology. The Scientific Approach of Racial Question*, Nueva York, Fortuny's, 1939 [1936].
- Sieber, S.A., "Translators Preface", en *The Culture Historical Method of Ethnology. The Scientific Approach of Racial Question* (Wilhelm Schmidt, autor), Nueva York, Fortuny's, 1939, pp. XXVII-XXX.
- Vázquez León, Luis, *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, Leiden, Leiden University (Research School CNWS Publications, 44), 1996.
- , "Graebner y la estructura teórica subyacente en la Mesoamérica de Kirchhoff", en *Dimensión Antropológica*, México, vol. 7, núm. 19, 2000, pp. 167-190.
- Vivó, Jorge A., "La etnología en México", en *Paul Kirchhoff. Escritos selectos. Estudios mesoamericanos. Vol. 1. Aspectos generales* (Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, eds.), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2002 [1940], pp. 41-42.
- , "Límites y caracteres de la cultura mesoamericana", en Jorge A. Vivó, ed., *México prehispánico. Culturas deidades y monumentos. Antología de Esta Semana. This Week 1935-1946*, México, Editorial de Emma Hurtado, 1946, pp. 63-70.
- Wauchope, Robert, "Hermann Beyer", en *El México Antiguo. Revista internacional de arqueología, etnología, folklore, historia, historia antigua y lingüística mexicanas. Tomo IX 1959. Tomo especial de homenaje consagrado a honrar la memoria del ilustre antropólogo doctor Hermann Beyer*, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1961 [1944], pp. 31-38.
- Wouden, Franciscus Antonius Evert van, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968 [1935].
- Zapett Tapia, Adriana, "Paul Kirchhoff", en *La antropología en México. Panorama histórico. 10. Los protagonistas* (Díaz-Murillo), (Carlos García Mora, coord. general; Lina Odena Güemes, coord. del vol.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Biblioteca del INAH), 1988, pp. 352-359.
- Zuidema, Reiner Tom, *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995 [1964].

Cómo se hizo extensiva la noción de Mesoamérica (desde la primera mitad del siglo XVI) a las culturas indígenas del siglo XX: *dramatis personae*

La Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, con el apoyo del Viking Fund, congregó a la mayoría de los especialistas en el campo de la etnología de América Media —provenientes principalmente de instituciones de Estados Unidos, México y Guatemala—, con el fin de buscaran desarrollar y unificar su comprensión de las culturas contemporáneas, a través de la discusión y la crítica mutua, intercambiando impresiones de manera directa. El seminario tuvo lugar en Nueva York durante la semana (del 28 de agosto al 3 de septiembre de 1949). Allí se reconoció que la Mesoamérica de Kirchhoff, como parte de la América Media, era ya moneda corriente y parte del vocabulario científico. Las conclusiones del seminario se presentaron en el XXIX Congreso Internacional de Americanistas. Según Tax (1968 [1952]: 11-13), los participantes en la discusión fueron: Ralph Beals, de la Universidad de California, con trabajo de campo entre yaquis-mayos de Sonora, mixes de Oaxaca y tarascos de la montaña de Michoacán; Fernando Cámara Barbachano, de la Universidad de Puerto Rico, con trabajo de campo desarrollado con tzeltales y tzotziles de Chiapas, Chacaltianguis y Tuxtilla, en Veracruz, y comunidades andinas de Perú; Julio de la Fuente, del Museo Nacional de México, con una amplia investigación entre los zapotecos de la montaña y el valle de Oaxaca, los otomíes de Hidalgo, los huastecos de Veracruz y los quechua de Perú; John P. Gillin, de la Universidad de Carolina del Norte, con trabajo de campo en San Luis Jilotepeque (pokomán), en el oriente de Guatemala, caribes de la Guayana Británica, comunidades indias y no indias de los Andes; Antonio Goubaud Carrera, embajador de Guatemala en Estados Unidos y exdirector del Instituto Nacional Indigenista de Guatemala, con investigaciones entre los kekchi de San Juan Chamelco, Alta Verapaz, y otras comunidades guatemaltecas; Calixta Guiteras Holmes, Museo Nacional de México, con trabajo entre los grupos tzeltales y tzotziles de Chiapas, huastecos y nahuas del norte de Veracruz; Wigberto Jiménez Moreno, del Museo Nacional de México, con trabajo de campo en México; Bernice Kaplan, de Detroit, Michigan, con trabajo de campo en Paracho,

Michoacán; Isabel Kelly, del Instituto Smithsonian, investigadora de los totonacos de las tierras bajas del área de Papantla, Veracruz; Paul Kirchhoff, de la Universidad de Washington, cuyo interés de estudio era la América Media antigua; Gertrude Prokosch Kurath, de la Michigan Folklore Society, con investigaciones en México; Dorothy Louise Kyte, de la Universidad de Columbia, con trabajo de campo en antropología física en México; Donald Marshall, del Museo Peabody; J. Alden Mason, de la Universidad de Pennsylvania, con trabajo entre tepecanos y tepehuanes de la sierra Madre Occidental; Benjamin D. y Louis Paul, de la Universidad de Harvard, con estudios en San Pedro la Laguna, Guatemala; Daniel F. Rubín de la Borbolla, director del Museo Nacional de México, con trabajo de campo en México; Doris Z. Stone, de Costa Rica, con estudios sobre los guaymíes del norte de Panamá, y sobre las tribus talamanca, boruca, guatuso y chorotega de Costa Rica, lenca, payo y suma de Honduras, y matagalpa de Nicaragua; Sol Tax, de la Universidad de Chicago, con trabajo de campo en Chichicastenango y Panajachel, tierras altas centro occidentales de Guatemala, y en Zinacantán, Chiapas; Franz Termer, del Museum für Völkerkunde, de Hamburgo, con trabajos en Guatemala, México, Honduras y El Salvador; Frances Toor, de México, con trabajo de campo en este país y Perú; Melvin M. Tumin, de la Universidad de Princeton, estudioso de los pokomanos de San Luis Jilotepeque, en Guatemala oriental; Alfonso Villa Rojas, de la Comisión del Papaloapan, con trabajo de campo en Quintana Roo, en Yucatán y entre los tzeltales de Chiapas; Charles Wagley, de la Universidad de Columbia, con trabajo de campo en Guatemala noroccidental (Santiago Chimaltenango) y en Brasil; Mark Hanna Watkins, de la Universidad de Howard, que trabaja entre los cakchiquel de Guatemala; Charles Wisdom, de la Universidad de Connecticut, conocedor de los chortí del oriente de Guatemala. Otros participantes fueron: George M. Foster, Arden R. King, Gabriel Lasker, June Helm Macneish, Robert Redfield y Nathan L. Whetten.

Cuatrocientos años después: discusión general sobre aculturación, cambio social y la procedencia histórica de los elementos culturales*



Tax: Ésta es la primera de nuestras dos sesiones de resumen. Hemos leído los comentarios del doctor Beals sobre el problema general, así como el cuidadoso tratamiento de un tema especial por la señorita Kurath. Sugiero que comencemos con la discusión del resumen del doctor Beals, que él ha discutido con el señor Villa [Rojas].

Beals: Se trata de algo hacia donde apuntar, más que representar convicciones firmes por parte mía. Villa [Rojas] está, en general, de acuerdo. Lo que he tratado de hacer es expresar qué, en general, podríamos aceptar sin tratar de ejemplificar o documentarlo. Hemos acordado que hay un alto grado de homeogeneidad en el área mesoamericana y que el área podría delimitarse con precisión. Las culturas pueden diferir en los detalles, pero las pautas generales son semejantes, pues las derivaciones de las culturas revelan influencia española.

Las divergencias más significativas parecen tener dos causas principales: 1) una diferenciación regional, que hasta ahora puede ser analizada sólo en parte; de todas maneras surgen dos o tres clases principales de diferencias regionales: *a)* tierras bajas *vs.* tierras altas; *b)* órbita maya *vs.* órbita nahua; *c)* una división entre la Costa del Golfo, las tierras altas de Guatemala y Chiapas, y el altiplano mexicano. Podrían hacerse subdivisiones más finas dentro de éstas. 2) Una distinción entre las culturas, basada en el grado de aculturación, posiblemente remontándose bastante al pasado.

Éstas son algunas ideas generales que ofrecemos para ver en qué medida podemos alcanzar un acuerdo.

Villa [Rojas]: Sobre el primer punto, la existencia de áreas culturales. ¿Cómo podemos delimitar áreas culturales a la luz de lo que ha surgido durante las sesiones? Creo que la división de las tierras bajas en torno al Golfo de México no es muy conveniente. Yo preferiría una división entre

* Traducción de León Ferrer, a partir de Sol Tax et al., *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, New York, Cooper Square Publishers, 1968 [1952], pp. 243-261.

la cultura de las tierras bajas mayas y la cultura de las tierras altas mayas. Hay dos tradiciones, la maya y la nahua, y ambas pueden dividirse en tierras altas y tierras bajas. Me opongo a la tercera división de Beals, porque hay una gran diferencia en contenido cultural entre la parte norte y la parte sur de Veracruz. Los popolucas tienen más semejanzas con los mayas que con los totonacos. Así que hay dos posibilidades: una es la que el doctor Beals ha propuesto, de dividir el área en tres áreas culturales; la otra es la que yo he propuesto, la división en dos tradiciones indias, la nahua y la maya, divididas a su vez en tierras bajas y tierras altas.

Stone: ¿Dónde ubica usted a Chiapas en esta clasificación?

Villa [Rojas]: Yo la ubicaría con las tierras altas de Guatemala y también con el norte de lo que fue Oaxaca.

Tax: Lo que parece haber aquí son cuatro polos culturales en torno a los cuales se agruparían, es de suponer, todas las culturas de Mesoamérica, dejando de lado a las tribus septentrionales y meridionales. Están las tierras bajas *vs.* las tierras altas, cruzadas con lo nahua y lo maya, lo que da cuatro polos culturales. Cuando se coloca a Oaxaca con el altiplano maya, ello no tiene mucho sentido.

Beals: Al hablar de la división entre tierras bajas y tierras altas, tengo en mente nuestra discusión sobre el tema de los mercados, y sus diferencias, tal vez por causas ambientales. Pero estos otros temas los intersectan. En algunas áreas hay diferentes clases de distinciones. La sugerencia de Tax resuelve parte de la dificultad.

Resultaría algo así:

	Tierras bajas	Tierras altas
Maya		
Nahua		

Paul: También se podría dividir en norte y sur.

Cámara: En ese caso nos estaríamos enfrentando tan sólo a aspectos geográficos.

Beals: Cuando se dice nahua o maya lo que se expre-

sa particularmente es una influencia generalizadora que no se sostendría en un periodo histórico largo.

Tax: Se puede decir que un área geográfica particular es tipificada por una clase de cultura. Oaxaca cabe en la del sur.

Beals: Villa [Rojas] no se refirió a todo Oaxaca; sólo a algunas partes.

No creo que esto esté documentado. Estoy tratando de resumir una impresión general del área. Podríamos pasarnos un buen rato discutiendo los detalles, pero creo que el cuadro general se conforma en un modelo más o menos así.

Watkins: ¿Estas subdivisiones se basan en contenido y organización de los rasgos, o sólo en contenido?

Beals: Creo que caerían en ambos.

Tax: Cuando discutimos estas cosas siempre tenemos que hacer distinciones en estos términos. Muchas cosas son ciertas en todas partes, pero cuando se hacen distinciones parece que agrupamos a Guatemala y Chiapas juntas y frecuentemente también Oaxaca, por oposición a las áreas tarasca o de Yucatán.

Kirchhoff: ¿Podría alguien dar una lista de nombres de grupos para cada división? Villa [Rojas] dijo que le parecía que la Costa del Golfo podría no ser un agrupamiento válido, dado el contraste entre totonacos y popolucas. Cuando tengamos información completa sobre los huastecos, tal vez encontraríamos que el fuerte contraste entre los dos grupos del sur no sería tan fuerte.

Creo que una de las mayores dificultades para establecer áreas culturales en América Media es que hay islas culturales. Bien puede ser que esos grupos sean la punta de la cola de un grupo de otro lugar. Es obvio que donde hay grupos grandes, como en las tierras altas de Guatemala y Chiapas, tienen más sentido como áreas culturales que en donde hay grupos secundarios pequeños aquí y allá. De alguna forma, los nahuas y también los otomíes no están representados en absoluto aquí.

Beals: Los nahuas son el grupo más descuidado.

Toor: Hay algunos trabajos pero no se han publicado.

Tax: ¿Debo entender que usted dice que podrían aplicarse tres criterios: un criterio cultural, nahua y maya; un criterio de área, norte y sur; y, en un nivel

más genérico, tierras altas *vs.* tierras bajas? Podría haber un área, en medio de las tierras altas que, por estar casi en las tierras bajas, tendría diferentes características simplemente por su ubicación. ¿Entiendo que dice usted que hay que tomar esas tres cosas en cuenta, aparte del más general proceso de aculturación?

Beals: Pensé que eran cosas que necesitaban discutirse. Dudo que alguna vez nos pongamos de acuerdo sobre una línea clara y estable dibujada en un mapa; hay desbordamientos que borran las fronteras.

Kirchhoff: Debemos reconocer la fragmentación de los grupos indios; ésta no es una situación que se preste al establecimiento de áreas culturales. ¿Dónde, por ejemplo, se encuentra el área cultural focal para los tarascos? Esa pregunta no puede responderse.

Beals: Si se mirase a México y Centroamérica como un todo, se vería que los tarascos representan una tradición que es diferente en muchos aspectos de la nahua, pero han compartido la tradición nahua por mucho tiempo, así que encajarían en ese cuadro más que con los mayas. La gente en la meseta ha estado sometida a fuerzas algo similares, así que los tarascos quedarían más cerca de los pueblos del área general de la meseta que con los de las tierras altas de Guatemala.

Tax: Si sólo se tiene la división dual, los tarascos quedarían con los nahuas. Pero, ¿con la división tripartita?

Beals: Depende de en cuántas rebanadas se divida el pastel. Si se quiere una división amplia, se les puede poner con el grupo de la meseta; si se quieren distinciones más finas, se pueden hacer.

Villa [Rojas]: La razón por la cual puse a los totonacos aparte es porque la señorita Kelly sentía que los totonacos se separaban mucho de los rasgos culturales que fueron discutidos en las sesiones previas. Sobre la base de esos rasgos, yo consideraría a los totonacos como diferentes de otros pueblos que viven en Veracruz.

Tax: Aquí hay dos problemas: las relaciones entre las distribuciones en la época de la Conquista y las de la actualidad.



Kirchhoff: En la época colonial creo que los totonacos tenían un elevado ingrediente de tierras altas en su cultura. Estaría preparado para aceptar a los totonacos en el área de la Costa del Golfo, pero si se añade a los huastecos, el panorama será diferente.

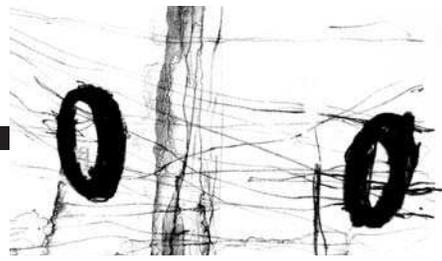
Beals: Este tipo de esquema reconoce que se tienen dos fuerzas que se entrecruzan, y aunque ambas operen en un grupo particular, no podemos reconocer su operación. Puede haber variación en el grado en el que predomine el aspecto tierras bajas o el aspecto norte.

Kirchhoff: Es posible que en tiempos colombinos hubiera que dividir algunos grupos.

Beals: Yo no estoy siquiera seguro de la división de las culturas contemporáneas. Necesitamos un estudio de los totonacos de tierras altas tan riguroso como el estudio de la señorita Kelly para los totonacos de las tierras bajas.

Villa [Rojas]: Tal vez el señor Jiménez Moreno puede comentar sobre el acuerdo al que llegamos anoche, de que había dos ethos: el nahua y el maya.

Jiménez Moreno: Hay una diferencia discernible



entre las culturas costeñas y las de la meseta; esto se nota en las actitudes. Uno encuentra más alegría en los pueblos de la costa en las culturas precolombinas; por ejemplo, ve uno esas caras sonrientes. Algo como la risa es casi desconocido en la región de la meseta. Podríamos decir que los pueblos de la meseta tenían una tendencia al autocontrol, mientras los pueblos de la costa son más extrovertidos.

Villa [Rojas]: Nos referíamos al ethos de los grupos mayas y nahuas.

Jiménez Moreno: Yo me refería realmente al área maya en general, añadiéndole el área costera del Golfo de México, por oposición al México central.

Tax: ¿Dónde quedarían los tarascos?

Jiménez Moreno: En el México central.

Tax: ¿Hay algo más por decir sobre estos puntos generales?

Kirchhoff: Todavía tengo dudas sobre el significado de la división tripartita. ¿Está en conflicto con la división cuatripartita?

Beals: No, no lo creo. Mi división tripartita era: 1) Costa del Golfo; 2) tierras altas de Guatemala; 3) Meseta mexicana.

Kirchhoff: ¿El término Costa del Golfo incluye todo hasta Yucatán?

Beals: Sí.

Wisdom: ¿Qué se haría con Guatemala oriental?

Tax: Cabe aún dentro de las tierras altas mayas, ¿no es así? No es tal cual como las tierras altas de Guatemala occidental y Chiapas, pero es menos aún como las tierras bajas mayas.

Paul: Los chortíes parecen encajar mejor entre estos dos. San Luis [Jilotepeque] puede quedar más en las tierras altas.

Beals: Aquí hay cuatro tipos con toda clase de intergraduaciones.

Kurath: ¿Equipararía usted las áreas costeñas con las tierras bajas y las tierras altas con el interior?

Tax: No hay mucha diferencia.

Tumin: Suponiendo que estas son cuatro categorías analíticas perfectamente buenas, ¿sería esta clasificación más relevante que cualquier otra?

Tax: Creo que vale la pena tener una clasificación que parezca encajar con una situación real.

Tumin: Pero la clasificación crea problemas, ¿no es así?

Tax: Está enfocada a una variedad de problemas. Necesitamos saber cuál es la distribución de las áreas para ver cómo las explicamos. Como dijo Beals, vimos primero que hay un área mesoamericana distinguible de las tribus del norte y del sur. Dentro de esta área parece que hay subáreas.

Beals: Podemos hacer algunas generalizaciones pero no se ajustan de manera perfecta al área, pues hay variaciones culturales dentro del área. No todo el interés en este grupo es en antropología social convencional.

Jiménez Moreno: Quisiera indicar mi visión de la situación tanto desde un punto de vista cultural como histórico. Por lo que concierne a los límites de la Mesoamérica del doctor Kirchhoff, creo que hay una diferencia fundamental entre las dos —Áridoamérica y Mesoamérica— desde el punto de vista histórico. Había una población sedentaria en el sur y una población nómada en el norte; había interacción entre ambas.

Considérese esto históricamente por lo que se refiere sólo a Mesoamérica. Hay una diferencia importante entre las culturas costeras y las culturas de la meseta. Las culturas costeras predominan hasta hacia 900 d.C., cuando llegaron los toltecas, al parecer del noroeste; a partir de entonces dominan las culturas de la meseta. La región de la Costa del Golfo, en oposición al área de la Costa del Pacífico, está al parecer más abierta a la llegada de nuevos pueblos, mientras que la segunda región es donde sobrevivieron las culturas más viejas y es una especie de área marginal.

Se obtiene otro punto de vista al considerar la diferencia entre las áreas mayas como un todo y el México central. En cualquier mapa el tronco lingüístico maya forma una especie de bloque en esta área, excepto por los huastecos. Esta región está fuera del corredor de las migraciones, que no pasaron por aquí y sólo tocaron los límites —Chichén Itzá, por ejemplo—, pero el corazón del área maya fue la región que se conquistó al final y la que menos perturbaciones recibió por influencias externas. Esta área, como resultado de haber permanecido relativamente sin perturbación,



tuvo su propia cultura y una estabilidad perdurable de desarrollo cultural. El área central de México, por otra parte, fue un corredor de migraciones. Su cultura estaba siempre perturbada, pero al mismo tiempo, siempre era vigorizada por nuevos pueblos.

Tax: Ello tiende a apoyar la visión general que usted ha tomado aquí, ¿no es así?

Kirchhoff: Yo quisiera saber por qué Chiapas y Guatemala son tan diferentes por lo que se refiere a aculturación.

Tax: Hay por lo menos dos razones: 1) El inicio fue diferente; y 2) les sucedieron cosas diferentes.

Kirchhoff: Yo no encuentro ninguna frontera cultural antigua.

Stone: El virreinato de Guatemala sólo llegó hasta Granada en Nicaragua; no fue más allá.

Jiménez Moreno: ¿Pero dónde comenzaba?

Stone: Creo que se comenzó con una división desde Chiapas hasta Panamá, pero no duró mucho; hicieron otro ordenamiento [administrativo].

Jiménez Moreno: Y después volvieron a cambiar todo.

Stone: Pero las líneas políticas nunca fueron más al sur. Lo traigo a colación por lo que Kirchhoff dijo sobre la aculturación. A partir de entonces tuvo un trasfondo histórico completamente diferente.

Tax: Esto sólo concierne a las condiciones que pudieron haber existido al norte y al sur de Guatemala.

Kirchhoff: Yo incluiría a los xincas y a los lencas. Es difícil averiguarlo, porque quedan muy pocos y están tan aislados.

Beals: Creo que nuestra sugerencia sobre las tierras bajas del Pacífico carece de importancia en México y hasta el Istmo. Al sur de allí tenemos tan pocos grupos, y sabemos tan poco sobre ellos, que en términos de las condiciones modernas no podemos hacer nada con ellos.

Tax: ¿Nos avocamos ahora a la ponencia de Beals? Villa [Rojas] tiene algunos comentarios que quiere hacer y después tenemos la ponencia de la señorita Kurath sobre aculturación en la danza.

Villa [Rojas]: El argumento del doctor Beals es que el esquema del desarrollo de la cultura en Mesoamérica originado por La Farge puede extenderse a la Meseta

Central de México. Como saben, La Farge trabajó en la zona cuchumatán de Guatemala y ha presentado un bosquejo de lo que sucedió en esa área. Yo vi que su esquema era aplicable a las tierras altas de Chiapas, como lo hizo el señor Cámara. Ahora el doctor Beals dice que es posible aplicar este esquema a las tierras altas de México. La importancia de este esquema es que muestra el proceso de aculturación.

Según La Farge, hay cinco periodos que son:

1. El periodo de Conquista, 1524-1600, que fue de cambios violentos en las culturas indias. Es conveniente, como dice La Farge, no prestar mucha atención a las fechas sino a los acontecimientos, al diferente ritmo de la aculturación.

2. El largo periodo de 1600 a 1720, durante el cual se desarrollaron las encomiendas y el trabajo forzado y muchos de los rasgos indios fueron suprimidos o cambiados por completo. Los rasgos indios desaparecían y los rasgos españoles eran absorbidos.

3. De 1720 a 1800 hubo un periodo de relajamiento de la autoridad española. Las encomiendas fueron abolidas, los rasgos indios surgieron y los indios trataron de reavivar algunas costumbres aborígenes.

4. De 1800 a 1880 hay un bello periodo de reajuste. En 1880 las tierras comunales fueron abolidas, ya que un nuevo tipo de economía había evolucionado con el desarrollo de las plantaciones de café. Los ladinos comenzaron a extenderse hacia áreas más aisladas en las que hasta entonces sólo los indios habían vivido.

5. Sigue entonces un periodo de conflictos cada vez más agudos entre ladinos e indios y comienza un nuevo tipo de vida.

Ahora el doctor Beals añade un nuevo periodo: de 1910 (en México) al presente, periodo en el cual el ritmo de aculturación ha tenido un desarrollo más rápido. Me parece, sin embargo, que sólo hay cinco periodos, después de los cuales uno encuentra que las culturas indias declinan. Parece también que el ritmo de aculturación será más rápido —y el declinar de las culturas indias también más rápido—, porque el gobierno de México trata de cambiar los rasgos culturales de los indios de México. Como un ejemplo de cambio rápido que puede ocurrir ahora: el gobierno está construyendo carreteras y una presa, la más grande de

América Latina, en la zona mazateca. Es posible viajar en automóvil de la ciudad de México a la zona mazateca en una[s] hora[s].

De la Fuente: Quisiera añadir algunas cosas al esquema que el doctor Beals nos ha presentado. Consideraría incompleto el cuadro si no incluyésemos casos de aculturación entre indios y negros e indios y no-indios. Hay también un tipo de aculturación que tuvo lugar principalmente en los niveles altos de la sociedad. El último periodo que el doctor Beals incorpora es uno de cambio de foco o influencia, de la llamada órbita europea a la órbita norteamericana. Esto difiere un poco y quizá añade algo al cuadro que ahora tenemos.

Beals: Al menos en México hay ciertas otras cosas que podrían incluirse. La época del dismantelamiento de las misiones es un buen ejemplo. Hasta entonces la política era aislar a los indios de los españoles; el misionero estaba obligado a enseñar solamente en las lenguas indias en las diferentes áreas y no enseñar español a los indios. Para los indios de las misiones había una marcada ruptura en la comunicación entre las tradiciones europeas e indias. En esta época no sólo ocurre el

inicio de la integración de las dos culturas, sino que se desarrolla el patrón de rechazo, que en muchos lugares no había existido hasta este momento. El régimen de rechazo estaba asociado no sólo con el dismantelamiento de las misiones, sino con el matrimonio entre españoles e indios. En esta época aparece una prohibición de matrimonios entre miembros de grupos diferentes que se acerca a una situación de castas.

El periodo republicano, de hecho, desmejoró la situación del indio, porque las leyes de la Corona que protegían a los indios fueron abolidas y quedó destinado a la explotación. Entonces se refuerza el patrón de rechazo.

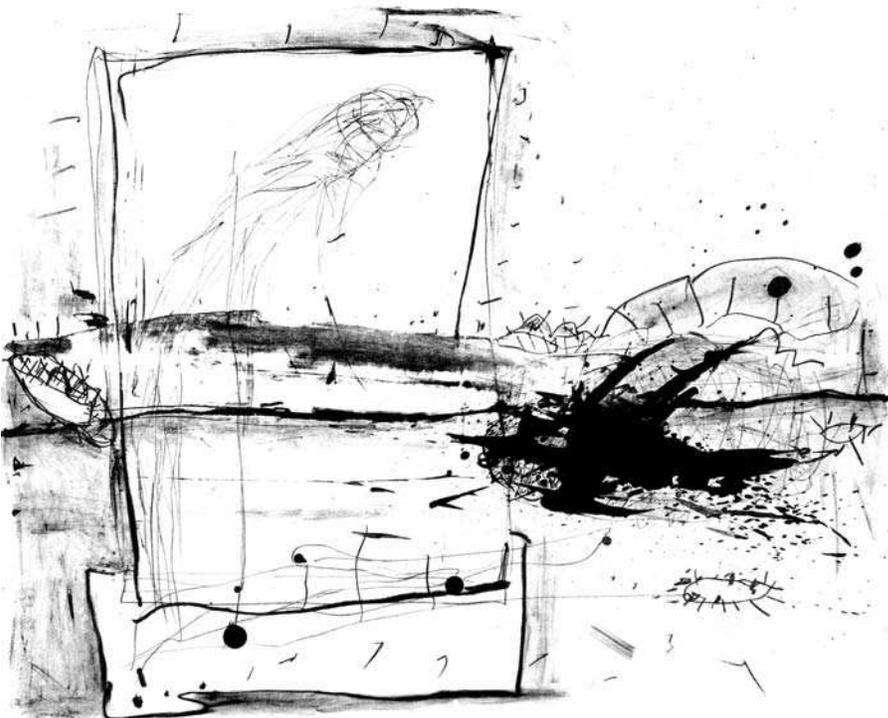
A este momento, hacia 1880, se le designa por algunos como el comienzo de la industrialización. Sin embargo, no hubo industrialización, simplemente comenzaron a llegar los artefactos modernos. Pero para obtenerlos había que incrementar la agricultura colonial. Todos estos eventos reforzaron el patrón de rechazo.

En esta circunstancia de la vida de México (1910) aparece un cambio de actitud hacia el indio; viene el ascenso de la cultura mestiza y el ascenso de la clase mestiza al poder y al dominio. Así que se tiene aquí el inicio del patrón de rechazo. El indio comienza a aceptar las cosas particularmente en el nivel industrial de la cultura. Fue el reconocimiento por el mestizo del trasfondo indio y de que había que hacer algo al respecto.

Tax: Jiménez Moreno, ¿ve usted esto como una tendencia general?

Jiménez Moreno: La mayor parte de lo que ha dicho el doctor Beals es cierto. Noto un cierto retraso en el proceso en Chiapas y Guatemala que debería ser considerado. Él mencionó que la abolición de las tierras comunales en Guatemala se dio hacia 1877; en México fue un poco antes, hacia 1859, con las leyes de Reforma, pero no se cumplieron hasta 1867. El dismantelamiento de las misiones, que en Guatemala se dio en 1720, fue unos 60 años antes en México, hacia 1660.

Si consideramos el primer periodo —el siglo XVI a grandes rasgos— en que los indios recibieron por primera vez el impacto de la civili-





zación española, es cierto, como dice el doctor Beals, que los indios no fueron muy perturbados. Al contestar a un alumno mío que preguntaba por qué no encontraba nada en las crónicas indias sobre la Conquista, pero sí encontraba referencias a los sacerdotes en escritos posteriores, le dije que fue porque para los indios la llegada de los españoles fue simplemente una nueva fuente de dominación, no diferente que la de los aztecas. ¡La conquista no fue considerada por los indios tan importante como pensamos que debió haber sido! Los primeros intentos de cristianización resultaron en una aceptación superficial de los indios, pero conservando sus rituales paganos. Hay registros de que en 1540 los indios no habían aceptado todavía el cristianismo, pero para 1570 o 1580 los indios estaban interesados en el cristianismo al grado de fundar sus propias *cofradías*. El panorama ha cambiado.

También la cultura española tiene diferentes aspectos. Los españoles tuvieron que adoptar una actitud defensiva. Esto se puede ver en que construían iglesias que eran fortalezas, no contra el ataque de los indios sino para defender al indio aculturado como también al español de los ataques de los bárbaros. Con el fin de las guerras chichimecas hacia 1590, todo el estilo de la arquitectura cambia, ya que no tenían que preocuparse sobre ese tipo de edificio defensivo.

Protesto ante la idea de que los indios tenían prohibido aprender español. Por el contrario, encuentro que hacia 1550 un obispo hacía que los indios aprendieran español. Los primeros frailes hicieron grandes esfuerzos para enseñar a los indios en su propia lengua, eso es cierto. Después de la secularización de las misiones hacia 1660, el clero secular no tenía interés en predicar a los indios en las lenguas nativas, aunque unos pocos continuaron haciéndolo.

Otra cuestión importante que no se ha mencionado es el cambio de la economía de base del Nuevo Mundo. Al principio fue una economía minera, especialmente en el siglo XVI, cuando había ciudades que crecían en torno a las minas y se convertían en centros mineros. Hubo entonces un cambio hacia una economía agrícola, después de un periodo de transición cuando la agricultura, la ganadería y la minería tal vez fueron de igual importancia. El sistema de encomien-

da fue sustituido por el sistema del repartimiento de trabajo forzado hacia 1600. La encomienda no fue abolida en Guatemala sino mucho después. Todas estas diferencias explican las diferentes situaciones de México y Guatemala.

Tax: Jiménez Moreno ha sugerido que hay una brecha en el tiempo en Guatemala, comparada con México. Esto puede extenderse desde el principio mismo hasta la revolución indigenista. Es posible argumentar que ha habido un retardo durante todo el proceso, pero debe haber también otros factores.

Paul: ¿Qué tal el factor de las diferencias entre las órdenes [religiosas] de las misiones?

Tax: ¿Qué tanto sabemos sobre dónde estaban y cuál fue la diferencia? ¿Hubo alguna diferencia substancial?

Beals: Yo sospecharía que sí la hubo, pero no creo que contemos con mucha información. Algunas de las diferencias se deben claramente a las diferencias entre los dominicos y los jesuitas. Tenemos evidencia documental, por ejemplo, de que los jesuitas invitaran a los indios a ejecutar danzas indias en la iglesia, en ciertas zonas. Esto haría una diferencia considerable.

Paul: Alguien podría haber enfatizado el papel de la cofradía más que las otros.

Tax: En las tierras altas de Chiapas y Guatemala estaban todas las diferentes órdenes.

Paul: La diferencia entre los dominicos y los franciscanos explica en parte la situación en Guatemala occidental y Guatemala suroccidental. Mi impresión general es que el movimiento humanista en la iglesia se centraba principalmente en los franciscanos y no en los dominicos o los agustinos.

Tax: Otra posibilidad es, desde luego, la de una diferencia de aculturación según un mayor o menor grado de aislamiento.

Kirchhoff: Yo quiero regresar a los términos aculturación y patrón de rechazo; me parece que fueron usados como contraste. Se le puede ver desde el punto de vista de cuánto de la cultura española se adopta o cuánto se rechaza, o cuánto de la cultura propia es retenida y cuánto se pierde. Siempre he tenido la sensación de que quienes trabajan sobre la América media actual, incluso cuando están bien informados sobre las culturas nativas precolombinas, no tenían idea de la tre-

menda porción de la que se despojó a la cultura nativa. Es imposible calcularlo en términos de porcentajes, pero yo diría que fue entre 90 y 99 por ciento.

Tax: ¿Le parece que podría haber quedado tan poco como el uno por ciento solamente?

Kirchhoff: Sí. Me parece que la característica fundamental de Mesoamérica es que era una sociedad estratificada, una como la nuestra o la de China, basada en el eje de la ciudad y el campo. Había una clase gobernante nativa, con ideología y organización de clase, que desapareció por completo; había grandes centros culturales que, al igual que en nuestra vida, son tan esenciales que si uno describiese los Estados Unidos sin Nueva York, Chicago, etcétera, sería absurdo. Lo mismo sucede cuando no se describen estos centros en el México antiguo.

Tax: Esto depende también de cómo se define una cultura. En un sentido —como con la lengua— cada individuo es portador de la cultura entera, o de la mayor parte de la cultura, en la medida en que es una muestra representativa. La mayor parte de la cultura permanecería, aún si se destruye la estructura de clases, etcétera, porque el sistema básico de valores tiene que estar allí todavía. Pero si se habla de la cultura con “C” mayúscula, la mayor parte se perdió. No estaríamos de acuerdo en los porcentajes.

Kirchhoff: Creo que lo estaríamos después de discutirlo. No son sólo las artes y artesanías y ciencias lo que constituyen los grandes cambios, sino la forma básica de la cultura que cambia de una estructura citadina a la forma más aislada, que es, en mi opinión, el cambio más radical y completo en toda la historia. No es cuestión de perder templos, etcétera, aunque éste sería un cambio formidable, sino la cosa más importante para mí es este aspecto estructural de la ciudad *vs.* el campo. Cuando la ciudad es cercenada, lo que queda es adosado en calidad de subordinado a la nueva cultura centrada en la [nueva] ciudad.

Creo que el estudio de la historia colonial es lo único que puede cerrar las brechas en nuestro conocimiento. Al principio de esta curva descendente, los indios se encuentran sin ciudades y sin dirigentes culturales. ¿Quiénes fueron, en ese momento, los dirigentes de los indios y bajo el liderazgo de quién tuvo lugar

la readaptación que siguió? Ésa es una pregunta fascinante y nos dará la clave a todo lo que ha sucedido desde entonces.

Tax: El liderazgo, más que un proceso social.

Kirchhoff: Quiero saber cuál es la respuesta.

Beals: Estoy impresionado con esta idea de Kirchhoff. ¿Si separara uno los Estados Unidos y dejara las montañas Ozark, el ethos del área daría alguna representación de la cultura de Estados Unidos como es hoy en día?

Wisdom: Aunque sólo tuviéramos un pueblo de 5 000 habitantes en el estado de Nueva York, tendríamos cultura americana.

Tumin: Quisiera hacer dos preguntas: 1) ¿Hay algunos datos sobre las poblaciones comparativas de los indios citadinos y los indios rurales? 2) ¿Hasta qué punto el modelo cultural del México rural antiguo era reflejo de los centros urbanos?

Kirchhoff: No tengo información sobre esto. A pesar de esta respuesta negativa, todavía estaría firmemente convencido de que a partir de lo que sabemos de manera general sobre Mesoamérica, por el modelo general en todo el mundo, en todos los lugares donde la humanidad ha llegado al nivel cultural de tener ciudad *vs.* campo, la dirigencia siempre ha estado en la ciudad.

Quiero mencionar un caso muy interesante de algo similar que sucedía en tiempos precolombinos. Cuando comencé a trabajar sobre México, pensaba que México estaba muy avanzado y que toda Mesoamérica había alcanzado ese nivel; luego me di cuenta de que había secciones que no encajaban en el cuadro. Los otomíes parecían estar todavía sobre una base tribal; aunque había algunas ciudades españolas en su área, e inicios de estratificación interna, últimamente me he dado cuenta de una tremenda ruptura histórica entre los otomíes. En algún momento tenían lo que otros alcanzaron después —una gran ciudad con un tipo de sociedad avanzada—. En una catástrofe completa, gran parte de ellos fueron obligados a mudarse y los demás fueron empujados a las montañas. Ellos fueron los primeros que llegaron a ubicarse en relación con las culturas gobernantes a la manera de los indios actuales en América Media.

Beals: Está también la cuestión del aislamiento de área. Yo diría que los mixes permanecen en la actualidad en ese periodo colonial. Es la clase de condición que suponemos fue establecida en muchos lugares en ese periodo republicano post-Conquista. Todavía existe allí, particularmente en el tipo de aldea conservadora mixe. La aldea conservadora está todavía en ese periodo colonial. Además, el aislamiento extremo, junto con algunos factores culturales que llevaron al mixe a no dejar su propio territorio, siempre que pudiera permanecer, apuntalan el conservadurismo.

Kirchhoff: Siguiendo las afirmaciones del doctor Beals, estamos todos de acuerdo en que los españoles se instalaron en las secciones más avanzadas, geográficamente hablando. Por lo tanto, tuvieron el menor contacto con los grupos, en conjunto, menos avanzados. Siempre he visto a los mixes como un pueblo de tipo antiguo. Los españoles influyeron la cultura en y cerca de los grandes centros urbanos y no a los pueblos en las regiones menos favorables económicamente.

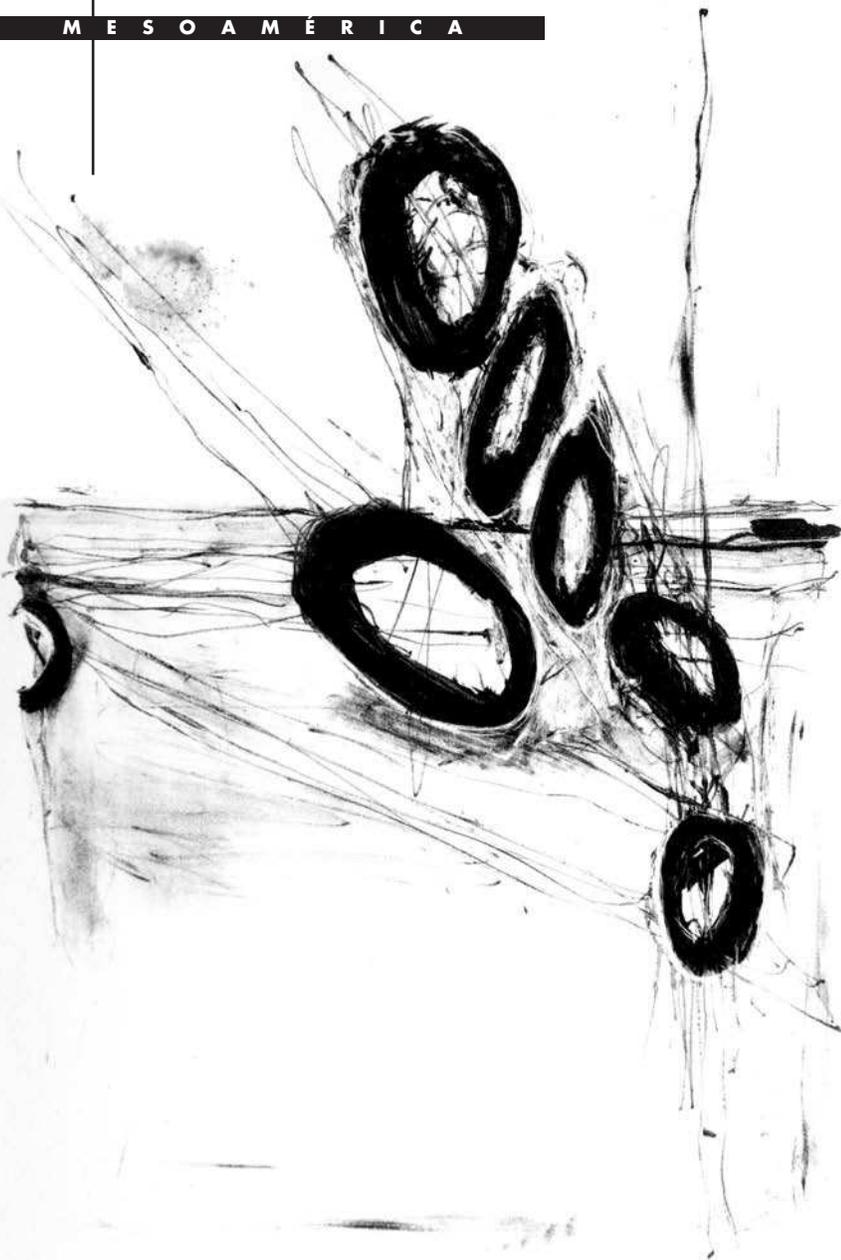
Beals: Los aztecas hicieron la misma cosa.

Kirchhoff: Sí. Pero es muy interesante que lo que quedó fue de alguna manera más aislado, más atrasado.

Tumin: Esto significaría que el tipo de cultura más indio fue el menos perturbado por un largo periodo de tiempo.

Jiménez Moreno: Lo que el doctor Kirchhoff ha dicho sobre el tremendo impacto de la civilización española y lo que significó para la cultura india perder a sus líderes como resultado, es enteramente cierto. Pero pienso que la cultura en muchas áreas indias, por lo que se refiere a lo que ustedes llaman ethos, está todavía más orientada a lo indio de lo que quisiésemos admitir. A pesar del hecho de que tecnológicamente están completa o casi completamente europeizados, hay sin embargo mucho de esa orientación india que permanece hoy día, incluso en pueblos mestizos, como parte de su herencia de la cultura india.

Creo que debemos considerar qué partes de



América Media fueron más o menos influidos por la cultura española —¿cuáles fueron más perturbados?—. Creo que las influencias españolas siguieron más o menos el patrón que había sido establecido por los tarascos y aztecas dominantes en el pasado. La dominación y cultura españolas fueron más efectivas en áreas que habían estado subordinadas a los tarascos y a los aztecas; por ejemplo, en regiones como ésta el impacto de la civilización sería más grande que en las regiones al oriente. Esta región de México dependía, desde luego, del liderazgo de ciertas ciudades como Tenochtitlan. Cuando Tenochtitlan desapareció, el impacto en el mundo indio debió haber sido tremendo.



Pero entre los mixes o en la región de los tzeltales creo que las condiciones fueron diferentes; en este caso no tenían centros urbanos importantes.

Tax: ¿Y qué hay de Yucatán? Ése fue un lugar dominado por las ciudades.

Jiménez Moreno: Hubo una diferencia histórica fundamental. La civilización maya ya se estaba desintegrando cuando llegaron los españoles. Políticamente, como saben, esta península estaba dividida en muchos centros pequeños, y pienso que no tenían la misma fuerza cultural que esta otra región, así que ya se estaban desintegrando. Hay una gran diferencia entre la península de Yucatán y la región de Chiapas y Guatemala. Creo que eso explica también las diferencias. Ésta, desde luego, fue la última sección floreciente del área maya, mientras que en el área de Chiapas y en algunas secciones de Guatemala, ya habían comenzado previamente a perder su importancia política. Desde la declinación del “Viejo Imperio”, esta región meridional había perdido mucha de su importancia. Había todavía algunos centros como el chakchiquel, pero la mayor parte de esta región ya se estaba desintegrando política y culturalmente. Sin embargo, pienso que no fueron muy perturbados por la dominación española.

Kirchhoff: Creo que hay una correlación obvia entre las condiciones en ciertas áreas con el hecho de que hayan tenido o no una gran área políticamente unificada. Creo que donde los españoles encontraron las unidades políticas unificadas más compactas tuvieron que pelear más arduamente, no sólo en las batallas, sino con las clases gobernantes, donde se introdujeron en el corazón de las ciudades. Ésa es la gran diferencia entre el México central y Yucatán. En el área maya no pudo haber gran oposición. Segmentos importantes del grupo gobernante fueron perturbados durante el imperio azteca y también a través del más pequeño imperio tarasco. La mayor fuerza de los indios llevó a mayor destrucción. Provocó, a su vez, un ataque más sistemático por parte de los españoles.

Beals: Una vez que la cabecera de Tenochtitlan fue destruida, en gran parte de esta área hubo una aceptación relativa de los españoles.

Los tarascos aceptaron misioneros antes de que hubiera militares en el área tarasca. En el área de Jalisco la aceptación llegó hasta la costa y fue completamente pacífica. En esta región, de pequeños estados, hubo una relación pacífica y una aceptación de la dominación española después de la caída de Tenochtitlan.

Tax: Ciertamente parece encajar con parte del panorama de área que estuvimos bosquejando esta mañana. Parecería que no habría mucho lugar para factores menores tales, que todavía pueden ser importantes, de todas maneras, como un mayor o menor aislamiento o el asunto de los franciscanos frente a dominicos.

Jiménez Moreno: Creo que vale la pena, ya que el doctor Beals mencionó la situación en Jalisco —antes de la Conquista había muchos pequeños reinos que sólo se aliaban en confederación cuando había peligro de dominación tarasca—. Estas confederaciones no existían todo el tiempo. Era una confederación temporal de pequeños grupos contra el poder de los tarascos. Como dijo el doctor Beals, el primer contacto de indios y españoles en esa área fue más bien pacífico, pero en 1531-1532 tenemos una situación diferente. Entonces hay una conquista de esa área que fue muy sangrienta y la conquista de Nueva Galicia fue condu-

cida por los aztecas mismos. No es exactamente una conquista española. Es importante considerar qué sucedió en Nueva España hasta 1531-1532 y después, porque hasta ese momento los españoles seguían el mismo sistema que ya existía. Después comenzaron a cambiar. En Jalisco tenemos que tomar en consideración el hecho de que existían muchos reinos pequeños cuando los españoles llegaron a la región. También, los frailes impusieron la enseñanza del náhuatl a todas estas comunidades. Estos factores se combinaron para propiciar la desaparición de buena parte de la cultura india nativa, especialmente la lengua.

Quiero añadir unas palabras concernientes a esa región que antes fue parte del área azteca, y su desarrollo. Por lo que se refiere a la situación política, encontramos que al principio los españoles conservaron a los gobernantes de las casas dominantes en Tenochtitlan y otros lugares. Después, cuando ya no hay necesidad de llamarles reyes, se convierten en gobernadores. Esto sucedió hacia mediados del siglo XVI. Hacia 1560-1570 dejaron de ser gobernadores y fueron llamados jueces. Gradualmente perdieron toda importancia.

También quiero mencionar la importancia de la ruptura entre generaciones que tuvo lugar, no sólo en el Valle de México, sino también en Puebla y otros lugares. Se encuentra esto con respecto a la predicación de los evangelios, a medida que los frailes se percataron de la importancia de trabajar con la generación joven más que con la vieja, a la que simplemente sometieron al bautismo masivo. Como resultado de esta concentración en la generación joven, surgió un conflicto entre las dos generaciones, en el que la generación más vieja se apegó a las viejas prácticas religiosas y la generación más joven se burló de ellas.

Mason: Creo que el doctor Jiménez Moreno nos ha dado una impresión equivocada al referirse a todos los pueblos del norte de Mesoamérica como nómadas. También había agricultores sedentarios en esa región.

Jiménez Moreno: Estos pueblos que vivían aquí en el Noroeste eran diferentes culturalmente de los de aquí. Estas dos áreas pertenecían a América árida o al Gran Suroeste y por esa razón hablaba de las dos. Había islotes de pueblos agrícolas.

Tax: Creo que deberíamos encontrar tiempo para hablar de tendencias modernas de aculturación.

Jiménez Moreno: Creo que sería un logro definitivo si pudiéramos intentar cartografiar los grados de fusión de las culturas en América Media. Algunas regiones están muy hispanizadas, otras son básicamente indias. Quisiera proponer que se nombrara una comisión, quizá de cinco personas.

(Fue nombrada la siguiente comisión: Ralph Beals, Julio de la Fuente, Wigberto Jiménez Moreno, Sol Tax y Alfonso Villa Rojas).

Tax: ¿Nos avocamos al problema de la aculturación en la danza, como un caso de lo que puede hacerse con varios temas de la cultura? ¿Señorita Kurath, tiene alguna opinión de lo que se ha venido diciendo hoy, aplicado a los problemas de la danza?

Kurath: Hay una diferencia en el tipo de danza que uno encuentra en las diferentes áreas según pertenezca al periodo 1520-1600 o si el tipo de danza fue introducido posteriormente. Creo que la opinión general ha sido siempre que los indios tenían antipatía por los españoles, pero si la aceptación se dio en un periodo temprano, ello explicaría la aceptación de formas dancísticas de Europa. Creo que es muy importante encontrar qué tipos de danzas fueron introducidas en un momento particular del tiempo.

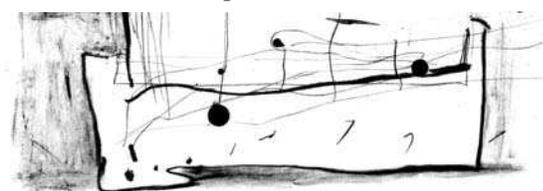
Beals: *Los Moros* y *La Conquista* fueron introducciones tempranas.

Kurath: Creo que eso explica su aceptación y popularidad. Está también la cuestión del tipo completamente europeo de los autos sacramentales. ¿Fueron introducidos hacia esa época? Son el único tipo completamente europeo de danza que tenemos.

Beals: La dramatización, cual se emplea en la vieja danza de *Moros* es europea.

Kurath: Creo que uno encuentra mucho de nativo subyaciendo al tipo *Moros* y *Cristianos*. Muchos de los textos son en lengua nativa. Los autos sacramentales están en español, pero el tipo *Moros-Cristianos* se habla normalmente en la lengua nativa.

Jiménez Moreno: Tenemos una fecha firme para el comienzo de estas danzas. Fueron introducidas en Tlaxcala en 1519. Tlaxcala fue el primer lugar exitoso de encuentro de las culturas española e india. Los tlax-



caltecas jugaron un papel muy importante en la difusión de las danzas y otros rasgos por toda la Nueva España. Cuando se recuerda que los tlaxcaltecas fueron al norte y tan al sur como el Perú, comienza uno a comprender cuán importante fue que en Tlaxcala iniciaron por primera vez estas danzas.

Stone: ¿Quiere usted decir que no está de acuerdo en que estas danzas son españolas?

Jiménez Moreno: Claro que fueron de origen español pero comenzaron a representarse en México en Tlaxcala. Los indios no sabían cómo se vestían los moros e inventaron vestidos para los pueblos moriscos, etcétera.

Kurath: El vestuario híbrido. Los pasos son todos nativos; tal vez los frailes no pudieron enseñar los pasos. A veces los moros sí tenían un tipo de vestuario medieval.

Jiménez Moreno: Incluso en los códices se ven españoles vestidos con turbantes, así que no debemos sorprendernos de que los indios estuvieran familiarizados con un tipo de vestido morisco en el siglo XVI. El vestuario y las costumbres moriscas eran importantes en la Nueva España en ese tiempo.

Gillin: ¿Hay alguna tendencia a expresar agresión a través de la danza? En Perú, en prácticamente todas las danzas en que los españoles son representados hay por lo menos una persona que es blanco de las bromas, como payasos rituales. Ésta es una ocasión en que los indios tienen la oportunidad de hacer comentarios agudos sobre sus conquistadores.

Kurath: No recuerdo haber visto a los españoles representados como bufones.

Gillin: ¿Qué tema representaban los Moros y Cristianos?

Kurath: La [danza de] Moros es la conquista de los

moros por los cristianos. Me pregunto si los indios vieron en esto la idea de la Conquista.

Beals: Se da una transformación obvia, pero sí se hace burla de los españoles.

Kurath: Le quitan lo burgués.

De la Fuente: Tenemos una secularización adicional de estas danzas. Los indios entran y hay bailes.

Kurath: El *carnaval* es un acontecimiento religioso y hay bailes también.

Tax: Me pregunto si hay una interpretación en términos del ethos indio, de por qué mantienen danzas en celebración de su propia conquista.

Gillin: La danza simboliza algunos rasgos o elementos en la cultura.

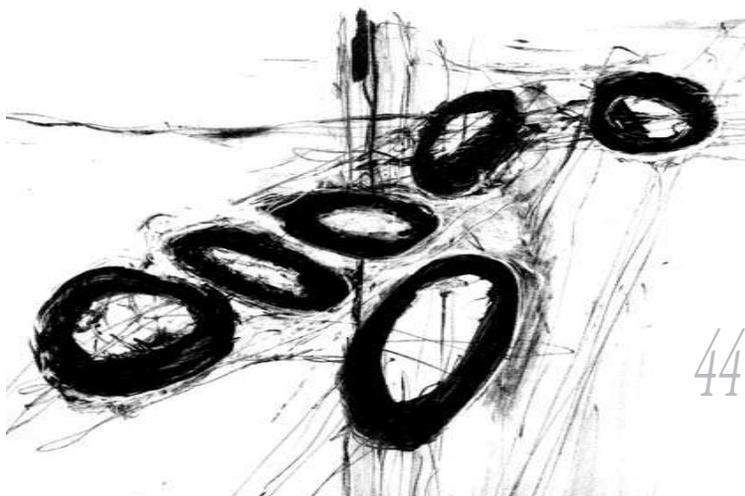
Tax: ¿Pero hay alguna interpretación? ¿Cuál es la función de la danza?

Paul: En San Pedro tienen un vestuario magnífico. La cuestión del tema del contexto es casi por completo irrelevante. La explicación tiene que ver con el contexto de la celebración. También, así como van a la cofradía, ponen la danza según ciertas formas. Es el aspecto formalista y no el texto lo que es importante, ya que tiene muchas funciones muy aparte de su contexto.

Kurath: Tal vez estas danzas reemplazan danzas antiguas y tienen suficiente similitud con las danzas que reemplazaron.

Paul: Eso no responde a la pregunta de Tax, de por qué usan un tema que es decididamente perjudicial para los indios. Mi impresión es que no se trata tanto de que las danzas hayan sido introducidas sino de que lo más sencillo fue decir: "hagan sus danzas, pero cambien el contenido".

Jiménez Moreno: Quisiera decir que entre los aztecas ya existían muchas danzas de significación histórica. En referencia a las danzas de moros, el propósito de estas danzas fue representar la conquista de Granada por los españoles en 1492, pero desde que se representó por primera vez en Tlaxcala, se le conectó con la conquista de México, en la que los tlaxcaltecas jugaron un papel importante como aliados. Entonces los indios representaban tanto la conquista de México como la de los moros. Como la conquista de México fue tan importante, se explica por qué mantuvieron esa danza en tantos lugares en México.



El siglo XVI y el siglo XX: una comparación de tipos culturales

T y de áreas culturales*



Tax: Quisiera informar lo que hizo la comisión. Nuestra asignación fue poner en un mapa grados de aculturación de comunidades en Mesoamérica. Incluimos sólo aquellas comunidades de las que sabíamos algo. Pensamos que podíamos llenar esta mañana algunas que no conocemos tan bien.

Escogimos cuatro criterios: 1) Monolingüismo; 2) Tecnología; (3) Organización social; 4) Religión. Tomamos a los lacandones como la norma de 100 para cada categoría; totalizan 400 por definición (no se trata de porcentajes). Entonces consideramos los diversos lugares; el orden fue empírico. Se puede ver en la tabla que hay referencia a veinte grupos, de distintos tamaños e importancia. El orden de la tabla es de más a menos indio.

Si se fija uno en el monolingüismo, por ejemplo, Quintana Roo también tiene 100. La lengua hace subir a Guatemala un poco.

La tecnología descende con bastante regularidad; Guatemala media occidental sube un poco por tener una tecnología primitiva —no hay uso del arado.

La religión es lo que hace descender a Guatemala media occidental, porque el culto a los santos es español, más que una supervivencia de rasgos aborígenes. No nos preocupamos por las substituciones; no podemos decir que los santos son substitutos de los dioses. Simplemente tomamos la retención efectiva de rasgos, *grosso modo*.

El número de la tercera columna desde la derecha en la tabla es lo que queda, cuando se resta de 400, el total de retención de rasgos —lo cual representa pérdida—. ¿Cuánto de esto se perdió tempranamente y cuánto se perdió en la aculturación reciente? En la mayoría de los casos se perdió más al principio de lo que se ha perdido recientemente. Entre los lacandones la pérdida es reciente; en Guatemala noroccidental, 80 por ciento es temprano; en Quintana Roo, todo es temprano.

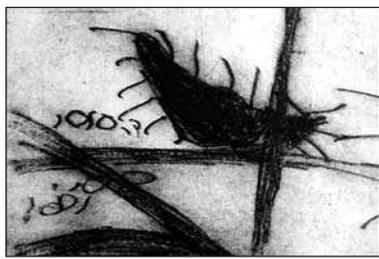
* Traducción de León Ferrer, a partir de Sol Tax et al., *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, New York, Cooper Square Publishers, 1968 [1952], pp. 262-281.

Nótese ahora que estas conclusiones también han sido trazadas en un mapa. Hay un área central que está menos aculturada; pero el área menos aculturada es periférica. Por otra parte, Beals dice que si se toma a las ciudades de México, Guatemala o Mérida, entonces se puede decir que las áreas marginales a los centros de aculturación son las menos aculturadas. Uno de los problemas con ello es éste: a medida que se desplaza uno 30 km al oeste de la ciudad de Guatemala, está uno en una zona no aculturada, mientras que si se va

30 km al oriente de la ciudad de Guatemala, está uno en una zona aculturada.

Beals: Las cifras de esta tabla no deben ser tomadas muy en serio por nadie, si es que pueden tomarse en serio. Son simplemente un conjunto de impresiones. Esto no es en absoluto exacto, en ningún sentido real. Pero con toda esta inexactitud, al hacerlo, cuando la comisión terminó y sumó todo, a todos pareció que se veía bien —y que concordaba con un criterio de sentido común.

ÍNDICE DE ACULTURACIÓN								
Área	Retención de rasgos precolombinos					Tiempo de pérdida		
	Monolin- güismo	Tecno- logía	Organiza- ción Social	Religión	Total	Total	Siglo XVI temprano	Siglo XX tardío
1. Lacandones	100	100	100	100	400	(todo)
2. Guatemala NO (Huehuetenango e Ixil)	90	85	80	90	345	55	45	10
3. Tzeltales	70	90	90	80	330	70	60	10
4. Quintana Roo	100	90	40	40	270	130	130	...
5. Soteapan (popolucas)	65	50	60	90	265	135
6. Chinantecos	70	90	70	30	260	140	100	40
7. Mazatecos	80	40	70	60	250	150	105	45
8. Mixes	75	55	50	50	230	170	150	20
9. Tierras Altas de Medio Oeste de Guatemala	90	75	40	20	225	175	130	45
10. Sayula (popolucas)	80	60	50	25	215	185
11. Totonacos	60	70	50	25	205	195	125	70
12. Guatemala Septentrional (kekchis)	80	75	30	15	200	200	130	70
13. Guatemala Oriental (chortis, pocomanes)	20	70	80	30	200	200	100	100
14. Mixtecos	60	40	40	50	190	210	145	65
15. Otomíes	60	60	40	30	190	210	145	65
16. Huastecos	60	40	50	20	170	230
17. Zapotecos	70	30	30	25	155	245	200	45
18. Mayas de Yucatán	40	40	30	30	140	260	210	50
19. Tepoztlán	10	20	40	30	100	300	180	120
20. Tarascos	25	10	0	10	45	355	285	70



Tax: Veamos si todos los presentes estamos de acuerdo en eso.

Kaplan: Me pregunto si sería posible, en vez de usar a los lacandones como 100, que usáramos la lista de rasgos que hemos estado preparando y trabajar en esos términos.

Kelly: Creo que usted sugiere que cuando se elabore la lista de rasgos tal vez tengamos veinte elementos en organización social. Entonces tendremos una guía más o menos uniforme.

Tax: ¿Pero cómo se pueden ponderar estas cosas?

Beals: También se tiene una amplia variación en el número de rasgos presentes. Lo que estamos tratando de dilucidar es qué tanto de los rasgos aborígenes se ha perdido.

Tax: Eso no podría hacerse a menos que se tuvieran los rasgos universales y después se les ponderase estadísticamente. Y aun así sería subjetivo.

Wisdom: Estas cifras pueden estar equivocadas, pero son una guía para empezar.

Beals: Esto no expresa en absoluto el grado en el que los elementos españoles fueron tomados. Podría haber una pérdida total, no necesariamente una sustitución —o muchas cosas nuevas de España.

Tax: Esto no resuelve en absoluto el problema de Kirchhoff, porque los lacandones no tenían mucho que perder.

Kirchhoff: Los que tenían menos también perdieron menos.

Paul: Cuando Kirchhoff habla de una pérdida de 90 por ciento, ¿habla sobre los artículos de arte en manos del grupo dominante o de cultura nativa total? Si se refiere a lo primero, la afirmación es buena, pero si tiene que ver con la cultura total que el individuo lleva consigo, mucho de ello ha permanecido.

Kirchhoff: Creo que comencé diciendo que en realidad no se trata de una cuestión de porcentajes. Fue simplemente una manera de expresarme para exponer mi idea. En una lista tremendamente grande de rasgos es posible que yo esté bastante equivocado. La afirmación que hice —y nuevamente me disculpo por lo absurdo del porcentaje— es que se per-

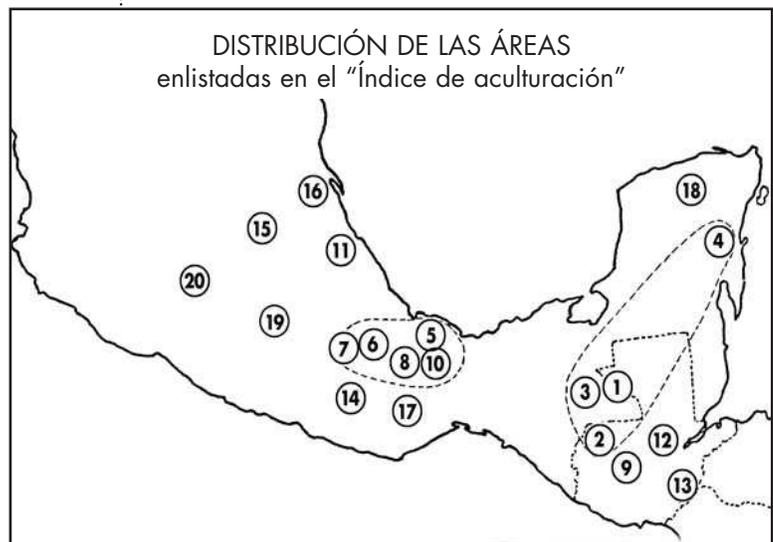
dieron características estructurales básicas y aspectos clave de la vida nativa. Eso, desde luego, no lo podemos decidir aquí. Es una cuestión de la interpretación de la cultura.

Paul: Quiero señalar el contraste entre esto y el sentimiento del señor Kidder de que básicamente la vida de los pueblos de las tierras altas de Guatemala no es muy diferente de lo que antes era.

Kirchhoff: El tema del que hablamos es sólo un pequeño segmento de los descendientes de la población aborigen nativa ubicada principalmente en áreas montañosas retrasadas. Sus relaciones con los que en aquel tiempo eran los principales centros políticos pueden no haber sido muy diferentes de lo que son las relaciones de los grupos indios actuales con Mérida o la ciudad de México.

Beals: Al tratar con los documentos que todavía existen, podríamos estudiar la cultura azteca. No estudiamos la cultura azteca ahora; estudiamos la cultura de una aldea azteca.

Jiménez Moreno: Creo que una de las cosas más importantes en la actualidad en este estudio de la aculturación sería estudiar los mecanismos de sustitución. Por ejemplo, algunos chichimecas que solían cazar y recolectar, todavía llevan a cabo las mismas actividades que en tiempos prehispánicos, pero ahora usan rifles cuando cazan. Creo que habría que estudiar este problema de la sustitución en la religión, la tecnología y la





organización social, a fin de tener juicios claros del grado de aculturación.

Kirchhoff: Aunque esta discusión pertenece necesariamente a esta clase de reuniones, tal vez podríamos progresar más si juntamos lo moderno con lo viejo. Nadie se ha referido al cuadro de las relaciones entre grupos; necesitamos llenar esta tremenda brecha.

Tax: ¿Podríamos apuntar lo que sabemos sobre la etnografía del área en la época de la Conquista? ¿Quién trabaja en ello en este momento?

Jiménez Moreno: Ralph Roys en Yucatán.

Kirchhoff: Siempre me ha asombrado que un solo hombre, Ralph Roys, haya podido hacer para Yucatán lo que creo que necesitamos para toda el área —mostrar la etnografía del contacto—. Estoy seguro que no hay más de cuatro o cinco personas que hayan hecho algo como el trabajo de Roys para el resto de América Media.

Tax: Es la impresión del antropólogo social, de que todo en México ha sido sobre estos lineamientos.

Kirchhoff: Ralph Roys se ha confinado a un solo pueblo, los mayas de Yucatán. Incluso allí las diferencias no son tan fuertes como lo son en el resto de América Media. Su éxito se basa en el hecho de que probablemente tomó el caso más fácil. En el resto de América Media la situación del contacto es muy confusa; hasta la actualidad no hemos podido definir, a partir de una fuente dada, a qué pueblo se refiere la fuente. Tenemos áreas en las que es un trabajo tremendo simplemente trazar en un mapa los grupos que existieron en un tiempo, que han desaparecido hace mucho. Nadie ha soñado nunca con compilar el material, mucho menos clasificarlo. Nunca hemos podido reunir a más de diez personas, incluidas las que están “nada más interesadas”. Eso explica probablemente la indecisión de aquéllos que pudieran estar interesados en la transformación colonial. Deberíamos todos entender que deberíamos conocer la etnografía del contacto. Si cerniésemos a los americanistas de la América Media, se encontrarían dos grandes grupos —los arqueólogos y este grupo— y el grupito que trabaja la situación del contacto.

Hay muy poca enseñanza especializada en América Media sobre la situación del contacto.

Jiménez Moreno: Creo que debemos enfatizar la necesidad de estudiar el trasfondo colonial de la historia de la América Media. Es una gran falta a la investigación esperar hasta que se haya recolectado toda la información sobre la situación del presente, antes de comenzar a informarnos de lo que pasó anteriormente a la actualidad. Preferiría lo opuesto —obtener la mayor información posible sobre el trasfondo histórico del área y después recolectar el material sobre el presente.

Tax: Tenemos que hacer ambas cosas a la vez.

Kirchhoff: Hay entonces tres áreas de interés: 1) la etnografía del contacto; 2) el periodo colonial; 3) el material actual.

Jiménez Moreno: Los acontecimientos que tuvieron lugar en el periodo colonial deberían estudiarse con más cuidado. Ha habido muchos cambios y las condiciones de vida de los indios han cambiado durante los tres siglos de vida colonial. Estas cosas tienen que estudiarse para cada área; necesitamos más información sobre el trasfondo español. Algunas personas, como George Foster, están interesadas en esto ahora. ¿Qué región de España influyó en ciertas secciones de México? Quisiera además enfatizar la necesidad de estudiar las regiones que no son tan indias sino más bien mestizas.

Paul: Sobre la cuestión de quiénes están trabajando en la cuestión de la etnografía del contacto, hay algunos en el Museo Peabody y en el Departamento de Antropología de Harvard.

Marshall: Tenemos por lo menos a dos personas trabajando este problema: William Sanders, que hizo su tesis sobre la ciudad de México, y David Kelly. Estas personas están tratando de combinar los enfoques arqueológico y cronológico, a partir de los datos originales y parece que logran resultados.

Jiménez Moreno: En el Centro de Estudios Históricos, [Sergio] Morales trabaja sobre lo sucedido en el siglo XVI, especialmente en el arte. Otro estudiante trabaja en la aculturación religiosa en el Valle de México. Tal vez hay dos o tres más.

Gillin: ¿Hay alguna buena explicación, en términos comparativos, de por qué los indios fueron borrados de Guatemala oriental pero no de Guatemala occidental?

Tax: Eso lo discutimos alguna vez en términos de la retención de la cultura maya.

Gillin: Pero quedan grupos mayas en el Oriente.

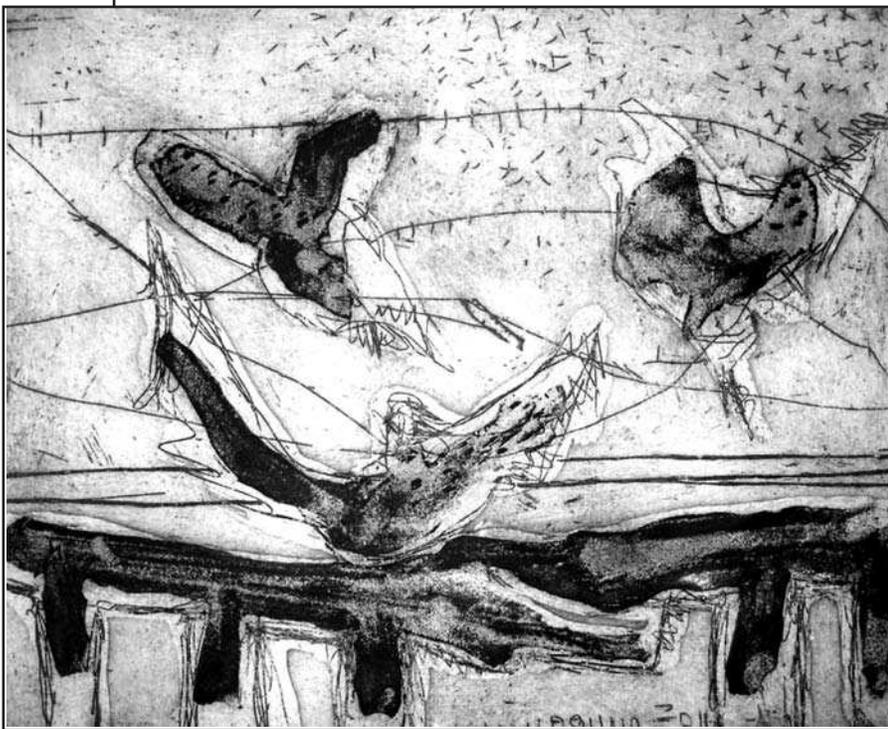
Paul: ¿La geografía es un factor de diferenciación?

Kurath: Quisiera decir que si se estudia el contacto cultural hay que tener presente la situación correspondiente en Europa —no sólo en España sino en otras partes de Europa también—. El doctor Termer y yo estamos de acuerdo en la posible influencia ceremonial alpina. Puede que no sea hispánica en absoluto.

Termer: Quisiera subrayar lo que nos ha dicho Jiménez Moreno sobre la importancia de los estudios sobre la época colonial. Me parece muy importante.

Gillin: No sólo es España sino toda la cultura mediterránea la que necesita ser conjuntada en forma funcional.

Tax: Deberíamos tomarnos unos minutos para enfocarnos en uno de los problemas básicos de todo este campo, el problema de si es posible siquiera unir los dos periodos de tiempo o si hay que tratarlos en términos diferentes. Tenemos dos campos que son diferentes no sólo en el tiempo sino en los intereses de la gente que los estudia. Mucha gente trabaja sobre el área de alta cultura de Mesoamérica. Por una parte, hay personas con interés por la historia, que vienen de la arqueología y etnología, que juntan las dos en términos de problemas históricos. Las clases de problemas que les interesan son consideradas de anticuario por las otras personas. Quienes han estado trabajando con las tribus modernas están interesados en lo que se puede saber sobre cultura y personalidad, sobre las relaciones de diferentes clases de instituciones, etcétera. El resultado es que si algunos de nosotros estuviésemos escribiendo el Manual propuesto, hablaríamos de las diversas instituciones y de cómo funcionan independientemente de que fuesen españolas o indias. Por ejemplo, hablaríamos de la institución de la *cofradía* como algo con valor por sí mismo, ignorando su procedencia. El problema de la etnología de América Media es valorar ambas cosas y valorar algo en medio que las junte. Cuando lleguemos a la gente interesada en el Manual, por lo que se refiere a la etnología, va a ver tirones en las dos direcciones.

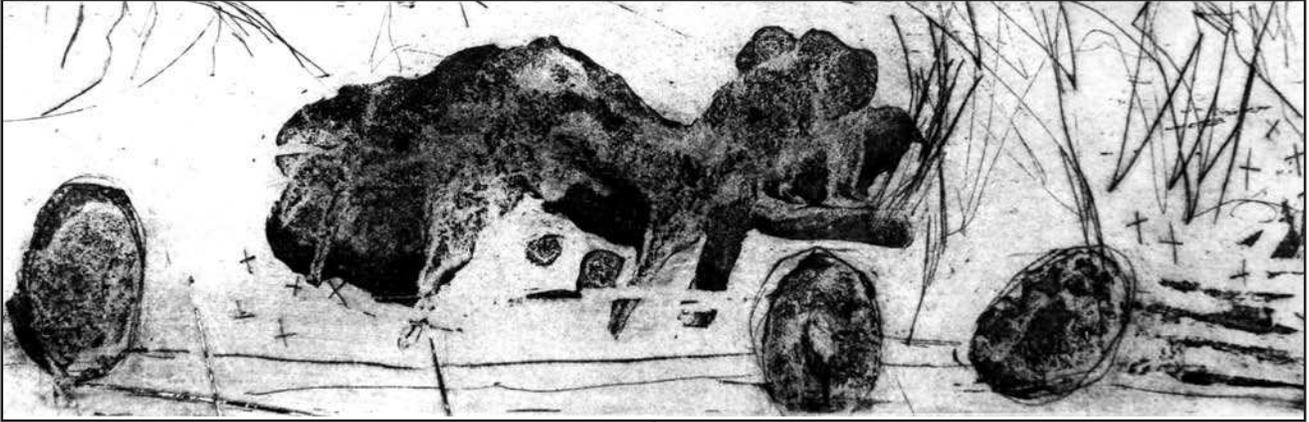


Kirchhoff: No veo por qué deba ser así. Un hombre interesado en las instituciones políticas y sociales aztecas las valoriza independientemente de dónde vinieron. Pero como siguiente paso, tenemos que saber no sólo cómo funcionan en un momento dado, sino cómo llegaron a ser así. El hombre que estudia la etnografía del contacto tiene que atar eso al registro arqueológico. En cada caso encontramos brechas en medio. Francamente no puedo ver cómo un hombre que me diga que no está interesado en la perspectiva histórica pueda abstenerse de encajar eso en el cuadro general del desarrollo humano.

Tax: Lo ideal es saberlo todo. Creo que deberíamos comenzar a juntar nuestras experiencias sobre la aculturación hoy en día. Doy por hecho que casi acordamos antes que los lugares que han retenido la cultura india son aquéllos donde, para empezar, no había mucho.

Beals: Durante mucho tiempo he tenido la sospecha, a partir de mis materiales tarascos, de que mientras más compleja es la cultura, más rápida es la aculturación.

Tax: Ésa es un área que era marginal con respecto a las grandes sociedades de aquéllos días. Creo que podríamos probablemente pensar en correlaciones, pero preferiría que regresáramos a nuestras experiencias



del presente sobre problemas de aculturación modernos. Por ejemplo, hablando de distribución, ¿hasta qué punto la sugerencia de un gradiente, a medida que se aleja uno de la ciudad, se mantiene? Mi propia experiencia en Guatemala es contraria. ¿Cómo es que en muchos casos tenemos una distribución irregular de la aculturación?

Termer: La parte oriental de Guatemala está considerablemente menos poblada que en tiempos precolombinos. La poca población de indios que existía ahí en el siglo XVI fue llevada como esclava a las minas de Honduras, así que hacia 1650 ó 1660 la mayor parte de esta área estaba despoblada. Campesinos de España llegaron en mayores multitudes a estas partes de Guatemala.

Jiménez Moreno: Debemos considerar la importancia de los caminos en esta situación, y tomar en cuenta los que usaban los aztecas. Había un camino por Tuxtepec y a través del Istmo a Guatemala; ello explica cómo se separó este núcleo. Otro camino llevaba de Oaxaca a través del Istmo a Chiapas y Guatemala. Éste es el camino que siguió Alvarado. Es importante observar cuál era el patrón de comunicaciones en la época precolombina y posteriormente cuál fue el sistema en la época colonial, porque el segundo siguió más o menos al primero. Ciertamente aquellas regiones que estuvieron más expuestas al contacto con la cultura colonial española retuvieron menos de su propia cultura que aquellas que estuvieron menos expuestas a lo español.

Gillin: Yo diría que el gradiente de aculturación en Yucatán es un caso especial.

Tax: Ésa es también mi experiencia. La cuestión es que en Yucatán había una gran ciudad y el resto era

más o menos homogéneo, así que la variación se debe a la distancia de la ciudad.

Wisdom: ¿En tiempos coloniales se llegaba más fácilmente a Guatemala occidental que a lo que llamamos Guatemala oriental?

Gillin: El camino iba por la costa.

Beals: He tenido la sospecha, por lo menos en términos de la aculturación moderna, de que uno de los factores importantes es el desarrollo de los caminos. En tiempos históricos el camino principal de la sal atravesaba la sierra tarasca. Ésa era una vía extremadamente concurrida de la ciudad de México a la costa occidental; ello puede explicar el estado avanzado de los tarascos en tiempos coloniales.

Jiménez Moreno: Otro aspecto que muestra también la importancia de unir los datos históricos con la etnología moderna es el hecho de que en tiempos precolombinos los tarascos trabajaban la plata. Después, cuando llegaron los españoles, llevaron a los tarascos a las minas de plata. Entonces se ve hasta qué punto el nuevo patrón sigue al antiguo.

Tax: Me pregunto si se puede hacer la generalización de que las costumbres de las mujeres son más duraderas. Ahora estoy hablando de la aculturación moderna y sugiero que la tecnología relacionada con las mujeres en el hogar dura más.

Beals: En las partes del área mexicana que conozco, tal vez los dos objetos más universales son la máquina de coser y el molino de maíz, que se ubican principalmente en la esfera de la mujer. Entre los mixes todo mundo quería saber cuánto costaba una máquina de coser. Creo que esto es suficientemente significativo como para hacernos pensar.

Paul: En San Pedro la ropa de los hombres es nativa

pero la de las mujeres no. Sin embargo las mujeres son más indias que los hombres. Las mujeres aprenden español en la escuela pero lo olvidan, mientras que los hombres no.

Kyte: Encuentro que eso se contradice en Guerrero, donde las mujeres están mucho más dispuestas a aceptar cosas nuevas.

Paul: En San Pedro tuve la sensación de que cuando se discutía si debían traer una *pila* moderna, las mujeres estaban a favor.

Watkins: En general, en Guatemala occidental los hombres son menos indios que las mujeres.

Kaplan: Muy a menudo la mujer estaba ansiosa por probar cosas nuevas, pero el hombre se encargaba de que la mujer permaneciera en su lugar.

Tax: Eso puede haber sido cierto todo el tiempo; ésa puede ser parte de la explicación.

Gillin: En San Luis Jilotepeque hicimos una investigación estadística de la ropa. Casi todas las mujeres tienen vestidos de algodón y los usan, pero no se pueden casar si no tienen también un *vestido*. Me parece que estos asuntos de aculturación siempre involucran consideraciones teóricas muy complicadas sobre los deseos de la gente en cuestión.

[Rubín de la] Borbolla: Un problema más complicado es el de si las mujeres son menos aptas para la aculturación que los hombres. Actualmente tenemos en México una revolución en el vestido. Las industrias nativas desaparecen rápidamente; se usan materiales menos caros para el vestido. Parece que las mujeres han adoptado vestidos nuevos más rápidamente de lo que se esperaba. La cuestión de si las mujeres son menos aptas para la aculturación depende de la presencia de algunos fenómenos sociales o económicos asociados a este cambio. Los factores económicos y la emoción de

vestir algo nuevo han contribuido mucho. Me parece que en el presente hay más dinero en circulación en las pequeñas aldeas en donde antes no lo había. La economía de la aldea en el presente es mucho más dependiente del dinero de lo que solía ser, lo cual es otro factor económico. Existe la posibilidad de tener acceso a telas menos costosas —en tiempo y dinero—, que las telas de uso acostumbrado. Si el dinero es accesible, entonces el dinero contribuye al cambio. No creo que tenga que ver con el sexo.

Wisdom: Aunque las mujeres chortís son más conservadoras y tienen menos cultura ladina encontré, consiguiendo textos en los que estaba tratando de obtener actitudes, que las mujeres parecen no interesadas en la ladinización, pero el hombre sí dice lo que piensa de todo el proceso de ladinización —es indio y está orgulloso de serlo—. Entre las mujeres nunca se observa esa actitud.

Tax: ¿Cree usted que hay presión sobre las mujeres? ¿Por qué no piensan en ello?

Wisdom: Los hombres evitan, tanto como pueden, que se ladinicen.

Tax: No se enfrentan con una elección inmediata como el hombre.

Wisdom: Sí.

Goubaud: Hay en Guatemala 193 aldeas claramente indígenas donde las mujeres usan vestidos nativos. Sólo en 97 de esas mismas aldeas los hombres utilizan vestidos nativos.

Tax: Todavía hay ropa india que es distintiva, pero es una especie de atuendo indio generalizado; originalmente, el supuesto es que cada una de esas aldeas tuviera un vestido distintivo y ello sigue siendo cierto en algunos lugares. Pero en algunas áreas muchas aldeas usan la misma clase de falda. En Huehuetenango, la tela de las faldas todavía es tejida en el telar de cintura; han comenzado a usar huipiles hechos en telar de pie. Lo que parece suceder





es que cuando las mujeres comienzan a aculturarse no adoptan el vestido ladino; primero adoptan la ropa indígena generalizada —no distintiva de su propio pueblo, pero aun así distintivamente india.

Paul: Hay variaciones en las que compran su vestido, pero aún así está hecho para su aldea.

Tax: Todavía es regional, pero algunos de los [trajes] regionales se expanden.

Kaplan: ¿Hay diferencias de sexo en quién utiliza el telar? Cuando la mujer deja de usar el telar de cintura, en cierto sentido asume una actitud más avanzada que conservadora. Se está liberando del trabajo de elaborar su propia tela.

Mason: En las montañas del norte de México, es la costumbre de los hombres la distintiva. La de la mujer es idéntica a la del peón mexicano, pero los hombres todos visten calzones y camisas de muselina blanca.

Kirchhoff: La cuestión de las diferentes influencias de los misioneros en el cambio temprano en el vestido de los hombres y las mujeres muestra que había más interés en hacer que las mujeres vistieran “decentemente”.

Guiteras: Entre los popolucas del sur de Veracruz las mujeres comienzan a usar huipiles. Antes no vestían nada sobre los hombros y el pecho.

Cámara: ¿Es esto aplicable a las mujeres de Tehuantepec, que usan vestido del siglo XVI pero están aculturadas?

Guiteras: Las telas industriales comienzan a ser usadas por los hombres y sólo después por las mujeres. En la región tzeltal ninguna mujer se pone nada que no sea tejido a mano, pero compran manta para la ropa de los hombres.

Gillin: Creo que estamos hablando en derredor de lo que está en realidad en el centro del problema de la aculturación. ¿Hay alguna información particular sobre la autovaloración de los hombres en relación con las mujeres y en relación con los ladinos?

Paul: Los hombres son superiores. Lo dicen los hombres y lo dicen las mujeres. Esto es en un sentido social formal. Hay un reconocimiento general de la superioridad masculina.

Tax: ¿Cómo se relaciona ello con la simbolización del vestido?

Paul: Donde los hombres son socialmente superior-

res están más ladinizados y tienen más control sobre las mujeres. Incluso en San Pedro la Laguna, donde los hombres visten a la antigua, las mujeres tejen la tela de la ropa de los hombres. Se puede tomar el estatus como punto de partida pero el estatus mismo cambia constantemente; la mujer es la comerciante y no el hombre. Esto cambiará su estatus.

[Rubín de la] Borbolla: ¿Cómo incide la aculturación en el estatus del individuo dentro del grupo?

Gillin: Si se va a introducir un nuevo elemento a la cultura pueden considerarse: 1) La presentación (estímulo.) Pero la presentación no garantiza que será adoptado. 2) ¿Puede el grupo receptor ejecutar el nuevo patrón? Por ejemplo, en San Luis Jilotepeque nadie sabe manejar un coche. No tienen los patrones musculares. 3) Lo más importante: ¿satisface el nuevo patrón una carencia? Esto es dentro del patrón de impulsos adquiridos. En San Luis las mujeres no usan vestidos de algodón regularmente, porque no obtienen la aprobación del grupo si lo hacen. No veo cómo se puede hacer una generalización al respecto. 4) Hacer que la gente en efecto se apodere de un nuevo objeto. Si en realidad satisface la carencia mejor que el objeto competidor de la vieja cultura, entonces será aceptado.

[Rubín de la] Borbolla: Quisiera hacer otras generalizaciones. Los caminos o las comunicaciones han sido algunos de los factores mencionados que contribuyen al cambio. Me pregunto si algunos de esos factores pueden ser bosquejados de alguna manera que pudiera dar un cuadro más claro de cómo funciona la aculturación a pesar de la reacción del individuo y el grupo a las fuerzas que operan sobre su cultura.

Tax: Creo que podríamos mencionar la influencia de las escuelas y los esfuerzos del gobierno para educar a la gente. Sería interesante analizar la situación como se ve en el mapa en términos de tales factores. ¿En qué lugares es más importante la conscripción en el ejército? ¿Cuáles son los lugares donde el gobierno ha establecido escuelas? Está también el factor tiempo. En estas áreas centrales, que son más aculturadas, pensaría uno que estas cosas han ocurrido durante mucho tiempo. El caso obvio de Tusik se debe a circunstancias especiales. Los factores mismos serían obvios para

todos nosotros, pero sus complicaciones nos meterían en problemas.

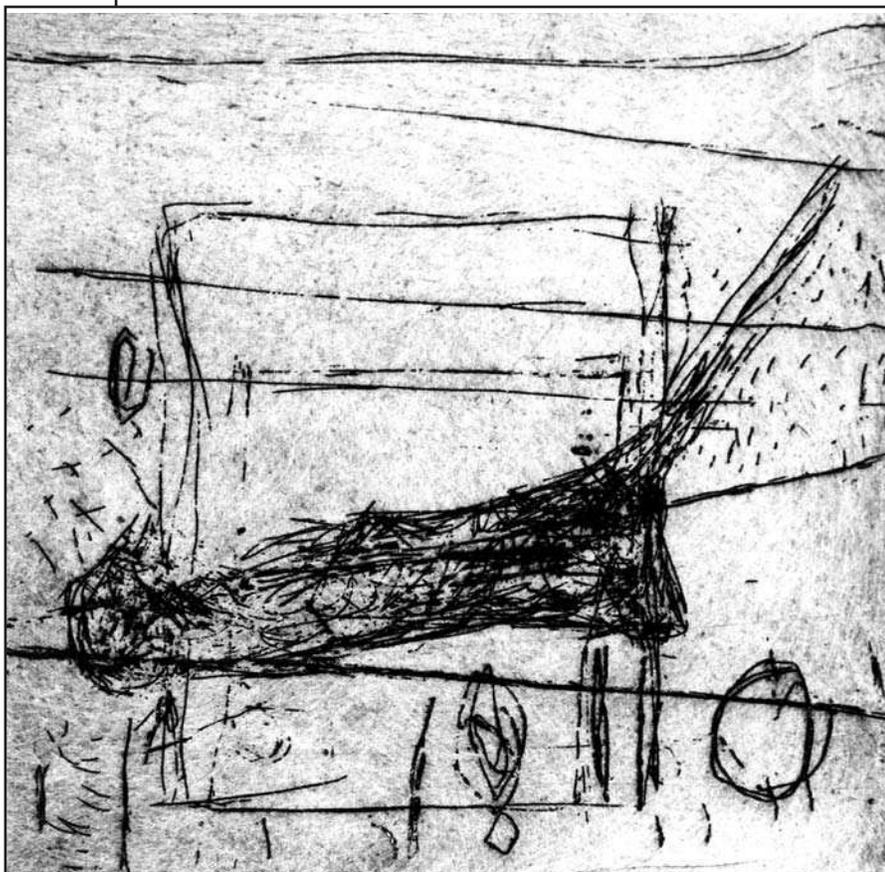
Gillin: Tómese por ejemplo la comunicación. Estoy de acuerdo con ustedes en general en que con mejores comunicaciones hay mayor ladinización o aculturación, pero hay excepciones. Hay un pueblo justo sobre la vía del tren y también en el camino principal de Guatemala a la costa y, sin embargo, es uno de los cuatro pueblos en los que el vestido y las costumbres pocomanes continúan.

Tax: Ciertamente en Guatemala occidental y en Chiapas han vivido indios lado a lado con ladinos durante generaciones, sin ladinizarse. Lo que es más, hay comunidades indias que tienen muchas características de nuestra tradición occidental que no son en absoluto *folk*. Esto los hace aparecer aculturados hasta que se ve que no están aprendiendo español y que sus sistemas de valores son muy diferentes a los de los ladinos. Básicamente no están en absoluto aculturados aunque sus características exteriores sean muy ladinas. Se pregunta uno si no tiene que tratar con la resistencia, más que con la oportunidad.

Beals: Considérese la situación entre los mixes que tienen aldeas progresistas y conservadoras. La progresista mira hacia afuera; la aldea conservadora hacia adentro. Hay un cambio en actitud básica sobre la cual nadie ha puesto el dedo. Es también cuestión de cambio de interés. Un cambio en la visión del mundo.

Gillin: La cuestión de los valores es fundamental. Mientras los antiguos valores parezcan más provechosos, se apegarán a ellos. Solíamos pensar que lo único que había que hacer era exponer a la gente a la educación y cambiarían sus costumbres. En San Luis, los niños indios van a la escuela pero se salen tan pronto como pueden, porque el maestro ladino se burla de ellos. Es doloroso, más que gratificante.

Tax: El doctor Redfield tiene un nuevo libro en prensa sobre un regreso a Chan Kom; se llamará *A Village That Chose Progress (Una aldea que eligió el progreso)*. Quisiera preguntar al doctor Villa [Rojas] qué tan diferente es Chan Kom de otras aldeas que no eligieron el progreso.



Villa [Rojas]: Ese punto ha sido tomado en consideración por Redfield. Chan Kom es muy similar a otras aldeas de la región, pero el proceso histórico —el surgimiento de nuevos líderes, la proximidad a Chichén Itzá donde trabajaban los estadounidenses— todos esos factores accidentales les dieron la oportunidad de cambiar su punto de vista.

Beals: Otro ejemplo es éste: en Ecuador hay una comunidad india que ha desarrollado una importante industria textil con el tejido a mano. Están mejor que los mestizos, pero no se están haciendo blancos; incluso viajan en avión a Colombia para vender sus productos. Los blancos están completamente desconcertados por todo esto, pero la gente progresa.

Jiménez Moreno: Quiero enfatizar la importancia de los mercados como uno de los principales factores en el proceso de aculturación. Las cosas vendidas en el mercado tienen que ver con la aceptación de ciertos materiales.

Por lo que respecta a la afirmación del doctor Beals, de que lado a lado con una civilización completamente urbana se encuentra a los indios aferrados a sus cos-

tumbres y vestidos. Creo que ésta es una experiencia que todos hemos tenido. He visto una fábrica moderna, no lejos de la ciudad de México, frente a la cual hay gente que vive en cuevas.

Creo que toda esta discusión lleva por lo menos a la impresión de que el factor más importante es un factor psicológico. Es cuestión de actitudes; es cuestión de por qué la gente está lista para aceptar nuevas experiencias y por qué la gente no está lista para aceptar esas cosas. Un ejemplo de la actitud de la gente aparece en algunos materiales que encontré en archivos mexicanos. La gente que no había aceptado la religión cristiana hacia 1544 no quería vestir como los españoles. Cada vez que encontraban a alguien vistiendo calzones, lo hacían a un lado o lo ridiculizaban como cobarde. Para 1570 la situación se había trastocado; la mayoría de los indios habían aceptado muchos de los elementos externos de la religión cristiana. Ahora visten como españoles. Se da un cambio en su actitud. ¿Por qué?

Quiero enfatizar la cuestión que el doctor Beals ha mencionado, de que sin importar cuánto la cultura haya cambiado en tecnología, gran parte del espíritu indio ha permanecido.

De la Fuente: Éstas son cuestiones que se refieren a

nuestros estudios de ethos y aculturación. Oscar Lewis está haciendo un estudio sobre aculturación en Tepoztlán. Hay más turistas, más etnólogos, más psicólogos, pero aún así Tepoztlán permanece como un lugar fuera del tiempo.

Guiteras: Los chamulas van a las fincas y se visten como ladinos. Después regresan y se ponen nuevamente el vestido de su propia aldea. A las mujeres les entristece el asunto pero saben que en su medio nunca podrán ponerse el vestido ladino otra vez.

Gillin: Este asunto del vestido es siempre cuestión simbólica. El ethos del indio para fundirse con su grupo es ilustrado vistiendo como otros.

Kirchhoff: Lo que estamos buscando todos es algún principio general subyacente al cambio; el contraste entre la situación estática y el cambio. Quiero preguntar al doctor Tax: ¿No debería un grupo como éste entablar una discusión sobre a dónde va a llevar todo esto? ¿No deberíamos hacer algunas predicciones sobre el ritmo de cambio y el desenlace probable de esto en 50 ó 100 años?

Tax: Deberíamos comparar las notas sobre eso ahora.

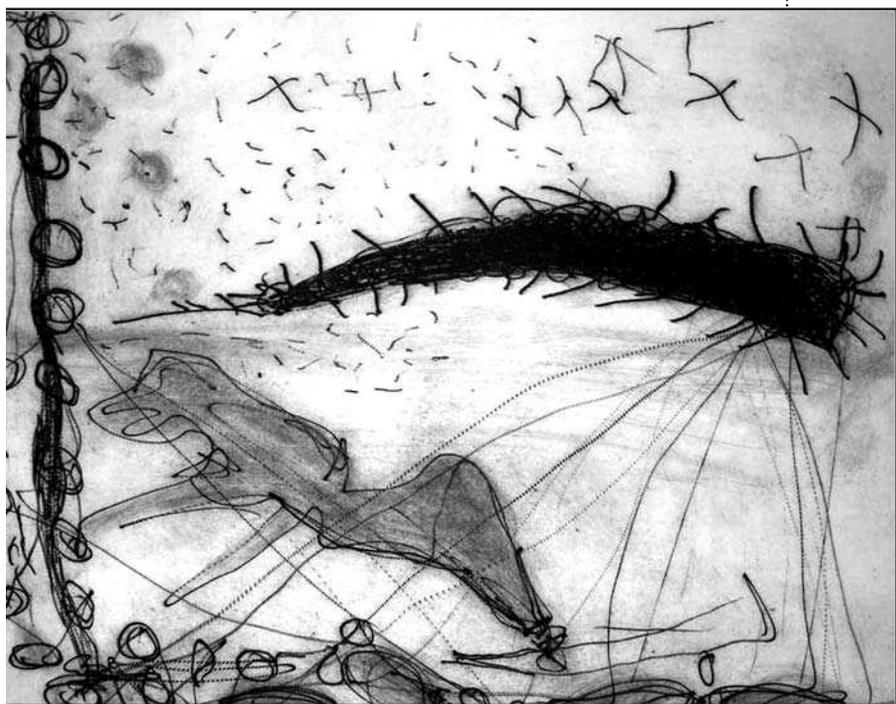
Kirchhoff: Deberíamos ubicarnos en la perspectiva de qué espera el mundo a largo plazo de nosotros como estudiosos de este tipo de problemas. Sobre esa base podríamos mostrar tendencias y la velocidad o lentitud de esas tendencias.

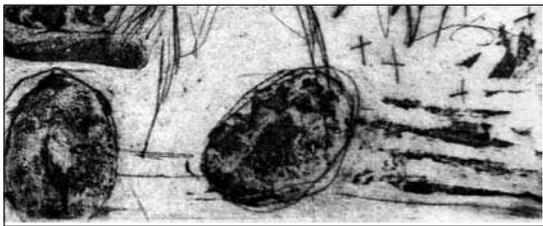
Tax: La gente interesada en la planeación debería tener alguna noción nuestra sobre qué partes de la cultura pueden cambiar sin cambiar otras cosas que no quieren.

Kirchhoff: ¿Podría expresar una fuerte diferencia con el punto de vista que el doctor Tax ha presentado? No es asunto del estudioso de tales problemas participar activamente en el diseño de políticas, sino sólo de presentar un análisis básico de la situación.

Tax: Yo no sugería que nos volviéramos *indigenistas*.

Kirchhoff: Quiero decir que deberíamos hacer una predicción general científica sobre hacia dónde van las cosas.





Tax: Una de las variables de la situación es que estos indigenistas y otros están haciendo cosas.

Kirchhoff: Tal vez mi diferencia con usted está basada en el hecho de que yo creo que la intervención planeada real de las agencias gubernamentales hace mucho menos para efectuar el cambio que algunos fenómenos fundamentales, tales como la industrialización, la extensión de caminos y las comunicaciones, etcétera.

Gillin: Como van las cosas, las culturas indias van a desaparecer en culturas ladinas en cosa de 150 años. Va a haber una proporción decreciente de la población considerada india. Pero la cuestión de cuál es la política del gobierno tiene que ser tomada en consideración. ¿Qué es lo que quieren los indigenistas? ¿Cuál es su objetivo? He escuchado a algunos de ellos decir que la idea es incorporar al indio al *cuerpo nacional*.

Beals: Quisiera estar de acuerdo en general con lo que han dicho tanto Kirchhoff como Gillin. Yo diría que tendremos ladinización de las culturas indias. Habrá variaciones regionales de la cultura ladina, pero de todas formas será ladina. Estas fuerzas amplias probablemente son más efectivas que cualquier programa gubernamental planeado, pero la naturaleza del proceso puede ser muy diferente dependiendo de la dimensión de la intervención. Que esta gente se convierta en una clase campesina controlada, un proletariado industrial o una clase obrera educada dependerá de la política gubernamental.

Gillin: Hasta ahora no hay un sistema de prejuicios rígido hacia los indios. Es muy difícil observar ciertos elementos en Estados Unidos, en razón de los prejuicios definidos culturalmente.

Jiménez Moreno: Al observar lo que sucede hoy en día y hacia el futuro, pienso que la política debería ser de no tratar de introducir elementos culturales de la civilización industrial que estuvieran en contraste agudo con lo que ya existe. Debemos ser muy cuidadosos, ahora que muchos de estos grupos indios están confrontados con la civilización industrial, de no llevar ciertos elementos que estarían en conflicto con sus propios rasgos psicológicos y factores que han estado en operación durante toda su historia.

Por ejemplo, ¿el protestantismo es algo bueno o va a

causar muchos disturbios? Veamos otros factores, por ejemplo los camiones. Debemos tener cuidado de qué producirán los cambios en ciertos pueblos porque surge una crisis de valores.

Beals: ¿No es cuestión del sistema de seguridad? Si el sistema de seguridad en el que el individuo encuentra sus satisfacciones cambia muy agudamente entonces el individuo en sí está perdido. Se vuelve un hombre marginal, como los de la ciudad de Oaxaca.

Villa [Rojas]: ¿En qué cosas hay acuerdo general?

Mason: He aquí algunas observaciones preliminares.

El área árida nómada nororiental fue ladinizada o aculturada. El área rural agrícola noroccidental tiene más o menos el mismo patrón económico; el patrón esotérico en gran medida ladinizado. La región de la meseta mesoamericana está menos ladinizada que las montañas del norte. Puede ser que el porcentaje de ladinización sea el mismo, pero que tuvieran más desde un principio. La costa del Golfo y Yucatán considerablemente ladinizados. Guatemala y Chiapas los menos afectados.

Existe relativamente poco cambio en la economía y ningún cambio importante en la tecnología. Han adoptado herramientas de hierro, el molino mecánico de maíz y la máquina de coser, pero no es algo universal. También tienen trigo, caña de azúcar, plátanos y café.

Paul: ¿Qué hay de la escritura y la comunicación?

Mason: Uno de los grandes cambios está en el uso del dinero.

En las relaciones étnicas e intercomunales: existe el problema ladino moderno y la cuestión de "pasar" [hacia otra condición]. La estructura de clases aborigen. La desaparición de la guerra intertribal.

Organización social: ¿El sistema aborigen se encuentra completo en algún lugar?

Tax: Sí. Hay lugares que no son europeos.

Villa [Rojas]: Los lacandones y tzeltales, por ejemplo.

Mason: El cambio más importante en la organización social es la relación ritual, el sistema de padrinazgo que es un sistema completamente nuevo.

Gillin: Cabe plantear si el sistema de padrinazgo es enteramente nuevo.

Tax: Recibimos un informe de España, de que seguramente no es español.



Kirchhoff: En muchos casos uno debería mirar no sólo a España, sino a un área más grande de la cultura europea.

Mason: Las deidades nativas principales han desaparecido todas.

Villa [Rojas]: No han desaparecido por completo en Yucatán, especialmente en Quintana Roo, los nombres y funciones de algunos de los dioses principales permanecen. También en Chiapas entre los tzeltales.

Tax: También entre los chortís.

Mason: Las ceremonias agrícolas comunales han desaparecido.

Tax: No. La Guatemala oriental tiene ceremonias agrícolas y de lluvia.

Kirchhoff: Hablamos de ver un área mayor de Europa. Me pregunto si podemos comparar tribus que hayan preservado su cultura aborigen en América, al norte de México.

Tax: Estoy seguro que sería útil pero no tenemos tiempo de momento.

Kirchhoff: Siento vehementemente que lo sería. Pienso que las características culturales de la Mesoamérica antigua eran notablemente tan diferentes de los grupos al norte de México.

Mason: En la mayor parte del área las ceremonias nativas han sido reemplazadas por las fiestas cristianas. Los conceptos y los métodos para curar siguen siendo los mismos. Seres sobrenaturales menores permanecen, como espíritus incorpóreos y como espíritus corpóreos. Hay poco de sagrado en la parafernalia.

Villa [Rojas]: Con referencia a los indios tzeltales, el concepto de lo sobrenatural y su función son principalmente indios y ejercen una gran influencia sobre la organización social del grupo; ejercen un papel muy poderoso como sistema de control social.

Kirchhoff: En tiempos precolombinos la religión era uno de los elementos más importantes para la cohesión del grupo; siempre era peculiar.

Jiménez Moreno: Creo que la interrupción de la religión nativa significó la interrupción de las culturas nativas y ello tiene que ser estudiado con más cuidado.

Mason: Organizaciones político-religiosas. Hay ahora dos tipos. El primero es el centrípeto, en el que las funciones religiosas y seculares se combinan. Éste es

más aborigen y para el beneficio del grupo, y tiende a desaparecer en favor del sistema centrífugo ladino, en el que lo religioso y lo secular están separados y son individualistas. ¿Estamos de acuerdo en que en los tiempos aborígenes sólo había el primer sistema?

Tax: Estaríamos de acuerdo en que probablemente había sólo un sistema.

Kirchhoff: En la religión cristiana, además de la religión institucional, siempre existía la posibilidad del misticismo, mediante la cual el hombre podía tener un relación directa con Dios sin ningún intermediario.

Mason: El antiguo tipo aborigen prevalece en mayor grado en las tierras altas de Guatemala y Chiapas; el tipo ladino predomina en México y Yucatán. No hay casos puros de ninguno de los dos. El ciclo de vida probablemente no ha cambiado mucho; el bautismo y las relaciones rituales se vuelven importantes. Menos poligamia que en tiempos aborígenes.

Watkins: ¿Se sabe cómo era el ciclo de vida antes?

Tax: Tenemos algunas propuestas.

Mason: El patrón onomástico es por lo general completamente diferente. Actualmente no hay ceremonias de pubertad en ningún lado.

Kirchhoff: Generalmente no hay ceremonias de ciclo de vida, excepto las correspondientes a la Iglesia.

[Hubo un desacuerdo general sobre esto.]

Villa [Rojas]: El *hetzmek* es una ceremonia del ciclo de vida.

Kelly: Yo sé de áreas donde la ceremonia de nacimiento es en gran parte aborigen.

Mason: Ethos y personalidad probablemente son lo que menos ha cambiado.

Tax: Pero de eso no sabemos mucho para los viejos tiempos.

Kirchhoff: En los viejos tiempos sólo tenemos información sobre las clases altas. Nadie ha pensado en hacer un estudio del ethos en la América Media antigua.

Gillin: Ha sido fuertemente influido por la relación de casta.

Beals: Ésta parece ser una de nuestras áreas con menos luz.

Tax: No es aquella sobre la cual podríamos hacer nuestras afirmaciones más contundentes.

Mason: Hay tendencias hacia la psicología general de un pueblo conquistado.

Gillin: Quiero felicitar al doctor Mason por conjuntar todo esto. Es algo que necesitamos de forma imperiosa.

Tax: ¿Cómo prepararemos nuestro resumen del Congreso?

Gillin: Podríamos presentar aquello sobre lo cual hay acuerdo en el Seminario y luego señalar las áreas del campo sobre las que no sabemos nada y las sugerencias para la investigación futura.

Tax: ¿Podríamos preguntar cuáles son las diferencias principales en el área? Estamos de acuerdo en lo general y después decimos qué es diferente. Debería haber algo de discusión sobre el porqué en ambos casos; relaciones entre lo nuevo y lo viejo. Deberíamos hablar de los problemas de método en el área. Hemos tenido una pequeña discusión sobre qué sabemos y qué no sabemos sobre varios temas.

Kirchhoff: Yo sugeriría que después de una afirmación positiva de lo que se ha hecho, señalaran qué estudios auxiliares tienen que hacerse sobre el periodo

colonial y sobre la cultura española y mediterránea. Éstas son ramas colaterales que tendrían que desarrollarse para una reunión futura.

Beals: Tengo la impresión de que estamos generalmente de acuerdo en que Mesoamérica es todavía un área definible, de interés en términos del hecho de que el doctor Kirchhoff originalmente trabajó esto sobre la base de la etnografía del contacto.

Tax: En la etnología del contacto se ve un área para la cual nosotros, los que estamos trabajando en el área en el presente, descubrimos que las generalizaciones que queremos hacer también se aplican a esta área. Tenemos la persistencia de un área, la cual es de interés.

Kirchhoff: Kidder ha mostrado que por bastante tiempo hacia atrás esta unidad original persistía. Podríamos seriamente presentar una de varias generalizaciones que llegarían bien lejos.

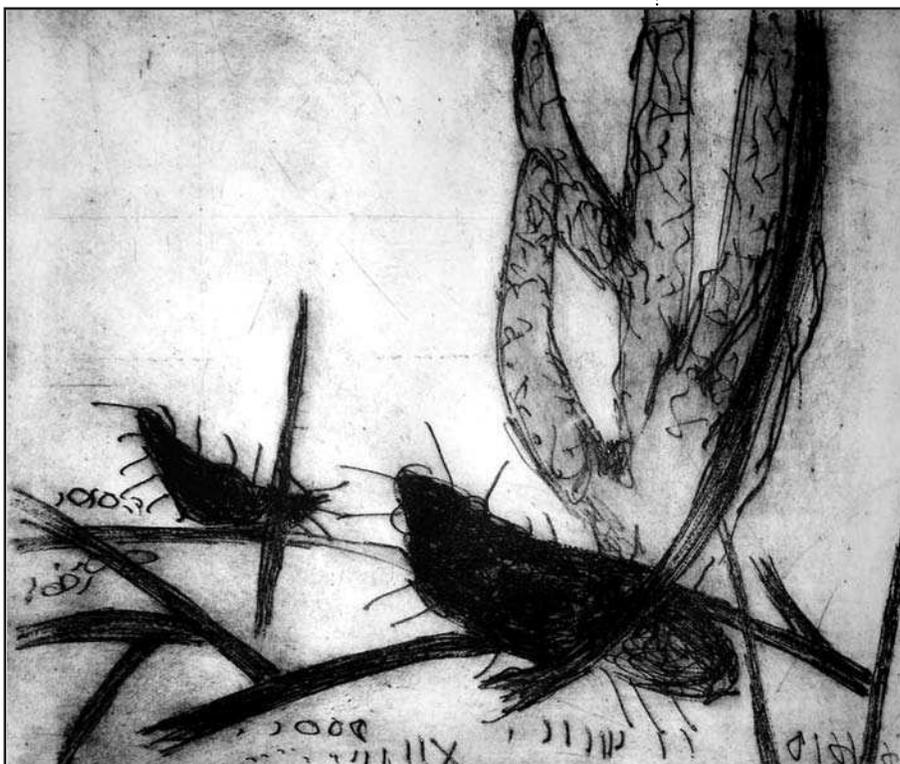
Kelly: La división del área en varias subáreas sería interesante.

Gillin: No me impresiona el hecho de que el área todavía persista. ¿Es eso un gran descubrimiento? Si se

observa la moderna cultura en Mesoamérica, no estoy convencido de que sea muy diferente de América del Sur, por ejemplo.

Beals: Muchas de estas cosas eran también características de la región andina en América del Sur, pero en términos de la discusión sobre América Media, podríamos todavía encontrar una frontera diferenciable entre la parte norte de América Media y su parte sur.

Kirchhoff: Tenemos un paralelo interesante con el pasado. Yo sugeriría que en esa reunión deberíamos también tratar con los especialistas de los problemas de aculturación andinos, quienes en alguna fase futura de nuestro trabajo deberían ser invitados a colaborar estrechamente.



Propuestas generales sobre la cultura que distingue a México y Guatemala de otras partes del mundo, con particular atención a los problemas

T de método para tratar las culturas del
pasado y del presente de esta área*

Tax: Éste es un simposio que informa sobre los resultados del seminario. La primera página del programa de Viking Fund establece la idea del seminario. Muchos de nosotros hemos trabajado en el campo y conocemos nuestras áreas, pero no tan bien las áreas de otros. El objetivo del seminario fue el de permitirnos comparar notas para poder tener una mejor perspectiva de América Media como un todo. Cada una de las nueve sesiones se dedicó a un tema, para el cual un individuo había preparado una ponencia que cubriera ese tema para toda América Media, aunque no lo supiera todo. Después nos pasamos tres horas discutiendo la ponencia. Intercambiamos ideas y salimos con algunas impresiones que, en general, eran mejores que aquéllas con las que entramos al seminario.

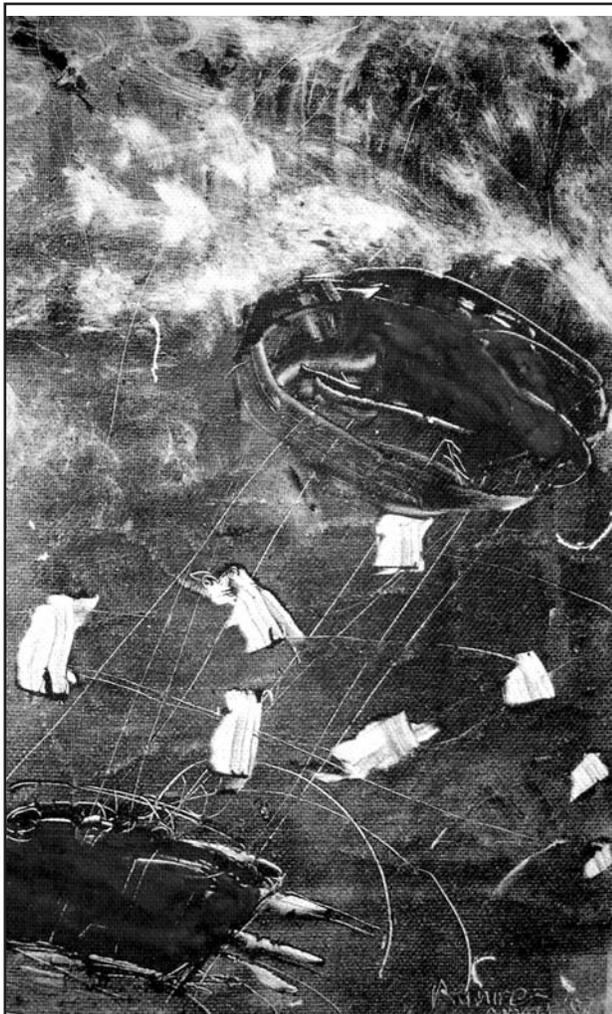
Notarán que hay algunos temas que pudieron ser incluidos pero quedaron fuera. Por lo que concierne a las áreas, las omisiones principales fueron los nahuas, los otomíes y partes de Guatemala; sin embargo, una buena parte de Mesoamérica quedó representada. El doctor Mason, el doctor Beals y la señora Stone representaron áreas en los confines de Mesoamérica; algunos de nosotros también hemos tenido alguna experiencia fuera del área. Tuvimos una representación bastante buena, aunque no completa.

Quisiéramos escuchar los comentarios de quienes no participaron en el seminario. Aquéllos de ustedes que no estuvieron en ninguna de las reuniones pueden, espero, hacer observaciones durante la discusión al final de esta reunión.

Al introducir la primera parte de nuestro programa, que concierne a los rasgos característicos de Mesoamérica, quiero explicar en primer lugar que no quisimos limitarnos a nada que no abarcara lo que comúnmente se conoce como América Media. La mayoría de nosotros había trabajado en

* Resumen para el XXIX Congreso Internacional de Americanistas, Nueva York, 5 de septiembre de 1949. Traducción de León Ferrer, a partir de Sol Tax *et al.*, *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, Nueva York, Cooper Square Publishers, 1968 [1952], pp. 282-303.





un área restringida y estábamos interesados en ver si Mesoamérica, tal como fue caracterizada por el doctor Kirchhoff, es un concepto útil. Lo que el doctor Kirchhoff encontró fue en términos de la distribución precolombina de las culturas. Había aquí un área dominada por las grandes civilizaciones. En realidad en América Central está más o menos limitada a las intrusiones maya y náhuatl y tal vez incluya la chortega. No se confunda a Mesoamérica con América Media. La segunda incluye todo desde el Río Grande hasta Panamá y alrededores. Uno de nuestros problemas fue distinguir Mesoamérica de la tierra al norte y al sur de ella.

El doctor Mason presentará un resumen que ha preparado y que tiene por título: "El siglo XVI y el XX, una comparación de tipos culturales y áreas culturales".

Mason: Presento esto más o menos a guisa de reportero y editor más que como experto en Mesoamérica,

que no lo soy, así que si me he equivocado en algún punto, espero tomen nota y presenten objeciones al final de la presentación.

El área. Por lo que se refiere a las fronteras de las áreas y subáreas culturales, es muy probable que sean esencialmente las mismas que las anteriores a la Conquista. Sin embargo, difieren enormemente en grado de aculturación.

El noreste nomádico árido extra mesoamericano de México está completamente aculturado en el patrón mestizo.

El área montañosa rural agrícola extra mesoamericana del noroeste de México tal vez retenga mucho o la mayor parte del patrón económico, pero lo demás ha cambiado considerablemente.

El México de las tierras altas, desde Oaxaca hacia el norte, es como los anteriores, pero al tener una cultura más compleja de inicio, retiene un número mucho mayor de elementos aborígenes.

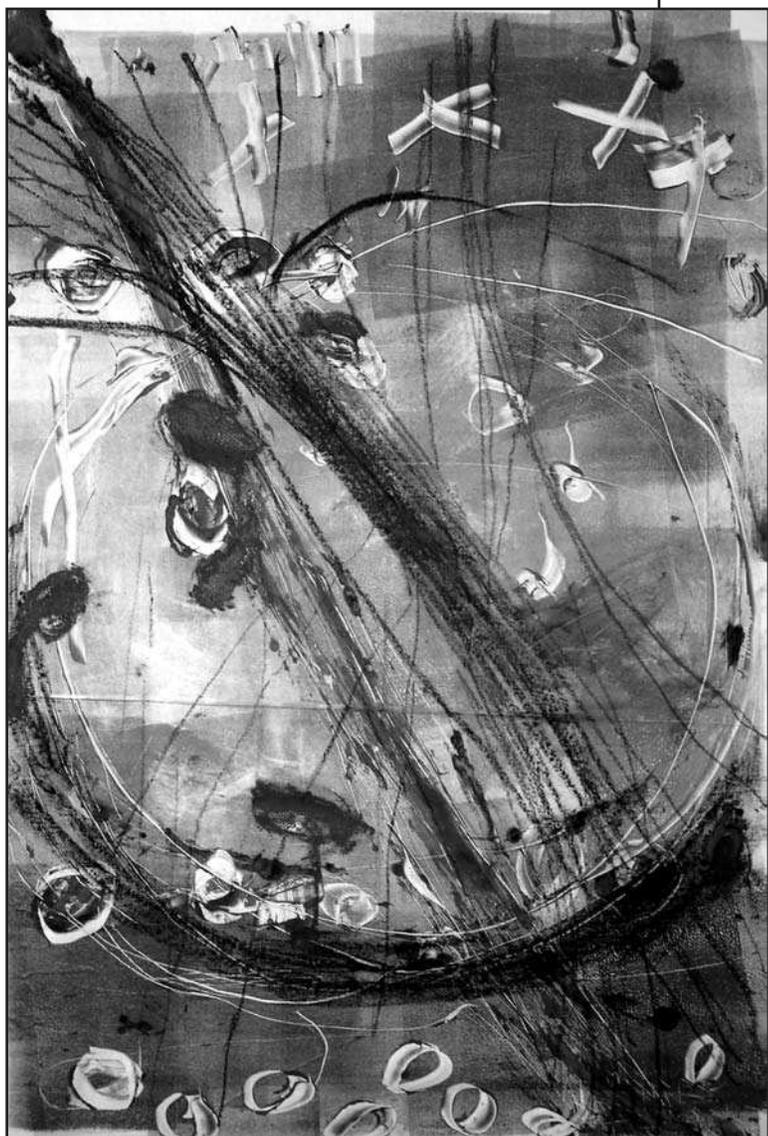
Yucatán (excepto Quintana Roo) y la costa del Golfo están considerablemente ladinizados.

Guatemala, Quintana Roo, Chiapas y partes de Oaxaca son los menos aculturados al patrón mestizo.

Economía y tecnología. El cambio en la economía es relativamente pequeño. La introducción del burro puede ser la característica más importante, más el cultivo del trigo, la papa, el café, la caña de azúcar y el plátano. El uso del dinero en lugar del trueque es significativo, la escritura y la comunicación lo son menos. La introducción de herramientas de hierro, el arado, la carreta, la máquina de coser y el molino mecánico de maíz, así como las telas industriales tuvieron una influencia considerable.

Relaciones étnicas e intercomunales. En todas partes hay algo de mezcla de sangre, con variantes de lugar a lugar. La guerra intragrupal ha desaparecido, desde luego. La estructura de clases aborígen ha sido reemplazada por distinciones de clase entre ladinos e indios.

Organización social. El nuevo e importante elemento en la relación ritual es la institución del padrinzgo. Éste tenía algún prototipo aborígen aunque probablemente de una importancia mucho menor. Los indios son generalmente bilingües, los ladinos monolingües. Los sistemas de consanguinidad varían enormemente.



Los datos sobre éstos son muy deficientes para el tiempo anterior a la Conquista. Probablemente en algunos grupos se encuentre el sistema antiguo completo, y el reemplazo total por el sistema español resulte probablemente raro o incluso inexistente entre los grupos indios.

El mundo sobrenatural y la curación. Las creencias actuales son una mezcla de: 1) Un substrato de algunos conceptos fundamentales panamericanos o mundiales; 2) Elementos españoles, mediterráneos o europeos; 3) Elementos mesoamericanos; éstos son difíciles de separar. En muchos lugares han desaparecido las deidades principales anteriores a la Conquista. Las ceremonias agrícolas comunales han sido reemplazadas por las fiestas de la Iglesia católica en gran parte de la región. El

culto de los santos es la característica nueva más importante, en reemplazo de las deidades locales y familiares. Permanecen seres sobrenaturales menores, tanto espíritus corpóreos como incorpóreos. La parafernalia sacra es escasa. Los conceptos básicos sobre la enfermedad y los métodos de curación probablemente han cambiado poco.

Organización religiosa. El patrón aborigen era centrípeto, en el que las funciones religiosas y seculares se combinaban. Su propósito era el bienestar del grupo entero, y el servicio en él era prácticamente obligatorio. Este patrón permanece más o menos con pleno vigor en algunas comunidades, mientras en otras con pueblos más ladinizados está siendo reemplazado por un tipo de organización centrífuga en el que los elementos religioso y secular están separados. Esto opera más para el prestigio del individuo y el servicio en él es voluntario. En la actualidad el primer tipo es más común en las tierras altas de Guatemala y Chiapas, y el segundo en México y Yucatán.

Ciclo de vida. Aunque nuestra información sobre este tema es deficiente para antes de la Conquista, es probable que no haya cambiado mucho. Los detalles varían de lugar a lugar. El cambio más grande está probablemente en la importancia del bautismo y en la relación de

padrinos. El sistema onomástico ha cambiado mucho; la educación escolar es completamente nueva. La mayor parte de las ceremonias aborígenes del ciclo de vida han sido reemplazadas por las de la Iglesia católica, aunque las primeras son todavía practicadas en algunas regiones menos aculturadas.

Ethos y aspectos culturales de la personalidad. En esta fase casi no tenemos datos sobre los días de antaño, pero la hipótesis es que los cambios han sido menores aunque naturalmente la psicología general de un pueblo conquistado es evidente. Está fuertemente influida por reacciones de clase. Hay ligeras tendencias hacia el patrón europeo o moderno. Todas las inclinaciones imperialistas, como las de la última teocracia azteca, han desaparecido.

* * *

Tax: Quisiera ahora pedir a los miembros del seminario sus críticas, añadidos o precisiones. Doris Stone, ¿su impresión es que estos comentarios no aplican realmente al sur de la frontera mesoamericana?

Stone: En el sur del área tenemos clanes matrilineales; la gente no acepta el bautismo; no acepta el matrimonio. Hay ceremonias de pubertad, sociedades secretas para los hombres. La Iglesia no tiene influencia. Economía diferente: el maíz pierde importancia, y ésta la adquieren los tubérculos y la yuca. El puerco es importante. Y desde luego hay una gran diferencia lingüística.

Goubaud: Quisiera añadir a la lista del doctor Mason, en relación con los rasgos tempranos traídos por los españoles, la lana, material utilizado para la ropa de un gran número de indios. Y tal vez las herramientas de acero.

Tax: Tenemos aquí una lista de denominadores comunes. El doctor Beals ha resumido las bases sobre las cuales se pueden hacer distinciones dentro del área.

Beals: El doctor Mason ha bosquejado con cierto detalle algunos aspectos de esta área general que, en nuestra opinión ocurrieron por toda el área. También existe la divergencia regional. Esto está mucho menos claramente definido. Lo que pretendo es indicar con un ejemplo o dos cómo pueden ser estas diferencias regionales cuando compilamos todo el material. Está bien claro para la mayoría de nosotros que a pesar de que no nos propusimos probar esta hipótesis de Mesoamérica, sucedió —darnos cuenta de que la Mesoamérica moderna y la antigua más o menos coinciden en sus áreas—. Las clases de diferencias que quiero señalar pueden ser definidas particularmente en términos de área o región. Tal diferenciación probablemente será difícil, porque el área tiene una historia muy larga y compleja. Presenta condiciones muy variadas y en agudo contraste. En las culturas opera una variedad de fuerzas que son bastante complicadas. La impresión es que esta región es mucho más compleja que la región andina.

Uno de los conjuntos de diferencias que sospechamos en esta área, es el que puede resumirse como de

diferencias entre las tierras altas y las tierras bajas, que probablemente tienen su origen último en las contrastantes diferencias del medio. Cuando decimos tierras bajas nos referimos a la costa del Golfo. No sabemos mucho sobre la región de tierras bajas del Pacífico.

Las clases de diferencias están en cosas tales como ciertos aspectos de la tecnología; por ejemplo, en las tierras bajas, la agricultura de roza, tumba y quema parece ser uno de sus rasgos. Tal vez la diferencia más marcada que pudimos ver en nuestra discusión fue la de la presencia de una economía de mercado por toda esta región de tierras altas. Incluso cuando la economía de mercado se desborda hacia las tierras bajas, los comerciantes provienen de las tierras altas. En esta última hay un gran énfasis en el mercado, en el comercio, y en la especialización por aldeas y comunidades en las ocupaciones, las manufacturas artesanales y cierto tipo de comercio y actividades sociales. El otro tipo de diferencias que resultó bastante obvio es la actual entre el norte y el sur del área. Hay sugerencias de que tal vez estas diferencias podrían relacionarse con la tradición general nahua, por oposición a la cultura maya. Sin embargo, decidimos que sería mejor llamarla “norte” y “sur”, por el momento.

En general los indios modernos se destacan por su comportamiento no agresivo —mi impresión es más notoria para el norte que para el sur—. La parte norte muestra mayor aculturación y menor retención de rasgos aborígenes, más movimiento hacia el patrón mestizo. En la parte sur de esta área se localizan las comunidades centrípetas, mientras que en el norte las centrífugas, que se acercan al tipo de comunidad ladina. Probablemente existan otras diferencias que podrían hacerse sobre el área, pero me parece que éstas son las dos más importantes y que más o menos se intersecan la una con la otra.

Hay otras dificultades con este tipo de clasificación: las fronteras no están claras, la clasificación no explica adecuadamente el hecho de que en una especie de región central, entre el norte y el sur, haya un grado más alto de retención de rasgos aborígenes. Hay diversas explicaciones posibles para algunos de estos factores que pueden incluir cosas como las comunicaciones aborígenes y españolas. Los centros de colonización y



administración en España, por otra parte, pueden ser la causa de estas diferencias actuales.

Tax: ¿Están los miembros del seminario más o menos de acuerdo con este resumen?

El problema que obviamente surge aquí en la presentación del señor Beals de algunas de las diferencias más importantes en el área, es el problema de la aculturación; el grado diferencial en el que estos pueblos han estado sometidos a la influencia española o europea. Hemos discutido mucho sobre ello y queremos pasar la próxima media hora hablando de aculturación y tratar de resaltar algo del material que hemos revisado durante la última semana. El señor Villa [Rojas] presentará una secuencia histórica de qué sucedió en esta área.

Villa [Rojas]: La secuencia de culturas que voy a presentar fue originalmente propuesta por el doctor La Farge. Después de trabajar en los cuchumatanes, en la sección noroccidental de Guatemala, le pareció que la historia de la región podía presentarse en cinco periodos principales. Después, cuando yo trabajaba entre los indios de Chiapas, en el sureste de México, descubrí que el esquema que él había preparado también se aplicaba a Chiapas, y ahora el doctor Beals siente que es aplicable a las tierras altas de México. La importancia del esquema es que muestra que el proceso de aculturación no ha seguido una sola línea. En términos generales las fechas que voy a plantear no son exactas sino aproximadas y difieren según la sección del país. La secuencia es la siguiente:

1) 1524-1600: El periodo de la Conquista, cuando la cultura india declinó muy rápidamente. Fue un periodo de choque violento de las culturas india y española.

2) A partir de 1600 sigue un periodo largo de ajuste, cuando los grupos indios asimilaban la mayor parte de los elementos españoles —de 1620 a 1700 cuando las *encomiendas* fueron abolidas—. Durante este periodo los indios recibieron una nueva oportunidad de reorganizar sus vidas y tuvieron una mejor oportunidad de vivir más satisfactoriamente. Entonces desarrollaron algunos de los elementos indios de las culturas. Algunos de los elementos indios que habían sido suprimidos durante la conquista fueron retoma-

dos y tuvo lugar una nueva mezcla de elementos indios y españoles.

3) Entonces tenemos un periodo de otros ochenta años cuando este nuevo tipo de cultura se fue mezclando e integrando y tuvo lugar un ajuste satisfactorio.

4) Luego vino el periodo de la abolición de las tierras comunales, por ley, y hubo un nuevo sistema [de tenencia] de la tierra. Ladinos y mestizos comenzaron a interferir con la propiedad de los indios y tenemos un declive muy agudo de la tradición india. Esto ocurrió a partir de 1880, cuando el presidente Barrios abolió las tierras comunales.

5) De 1880 al presente tenemos un periodo de conflicto y aculturación. Y ahora el doctor Beals añade un nuevo periodo que, según él, tuvo lugar en México con la revolución de 1910, cuando el ladino reconoció el parentesco que tenía con el indio y abolió en gran medida el sistema de castas. Ahora vemos en México, por lo menos, un desarrollo muy acelerado de la cultura, debido a nuevos proyectos del gobierno para mejorar las condiciones de vida de los indios, y así, en unos pocos años, las culturas indias declinarían de manera aguda.

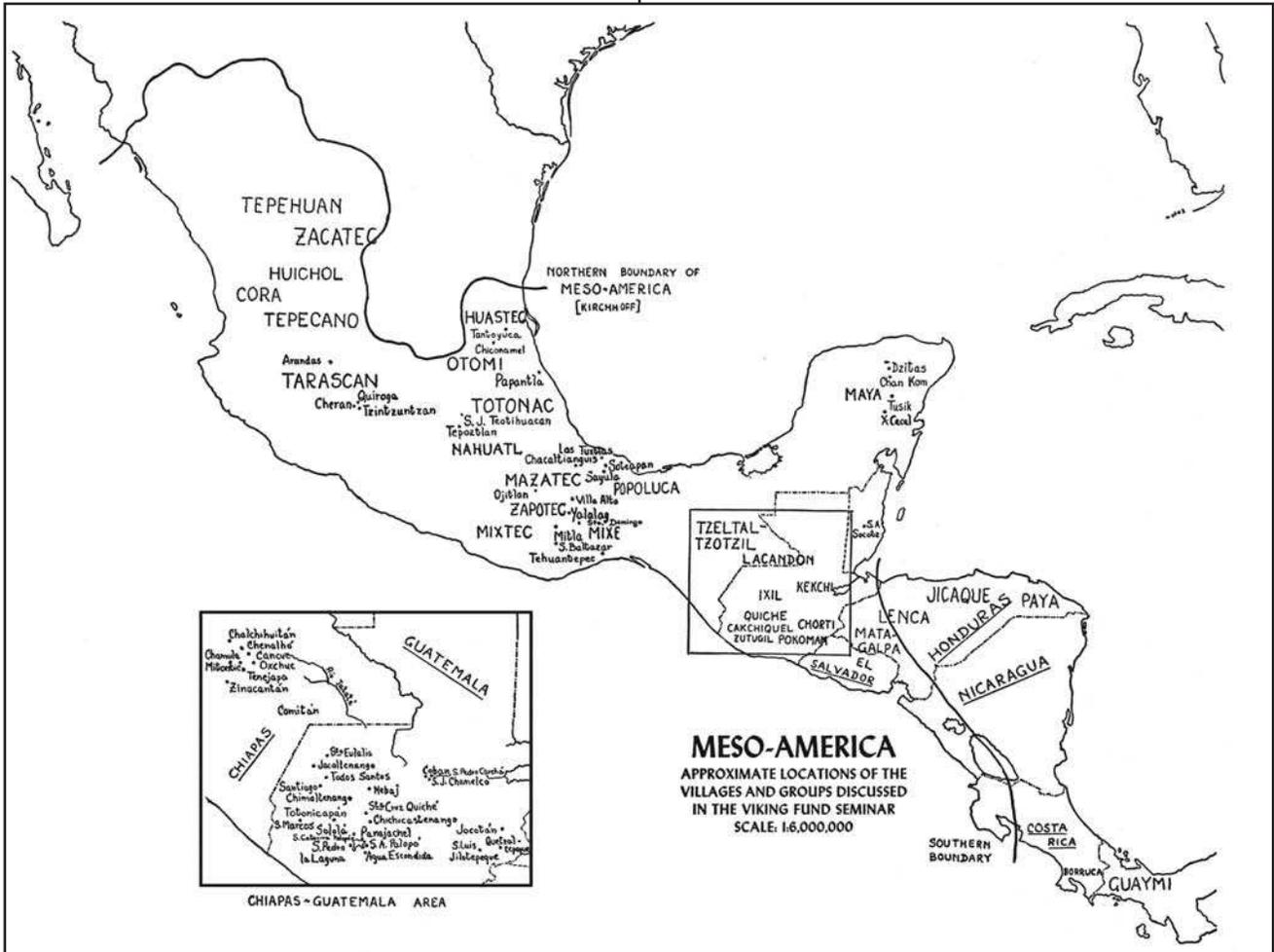
Tax: Jiménez Moreno quisiera sugerir que hubo un retraso general en Guatemala, comparada con México.

Wagley: 1880 en México correspondería a 1891 en Guatemala.

Beals: Hay un punto que añadir a lo dicho por Villa [Rojas], quien ha tratado la historia primordialmente en términos de la retención de la cultura india. Esto podría considerarse a partir del rechazo indio hacia elementos de la cultura europea. Hay periodos de repudio cuando [los nativos] no toman parte alguna de la cultura europea. Éstos están asociados con un lapso de relaciones desagradables entre el indio y el blanco. Cuando se da un periodo así, como el de aproximadamente 1910, con la llegada de una aculturación más rápida, generalmente marca una mejora en las relaciones. En estos casos el gobierno trata de hacer algo constructivo para el indio, en vez de solamente explotarlo.

Tax: ¿Ya están de acuerdo los miembros del seminario?

El siguiente punto es el problema de cuáles partes de esta área parecen más aculturadas que otras. ¿Podríamos trazar la aculturación diferencial en el área? El



señor de la Fuente describirá lo que hicimos en relación con esto.

De la Fuente: Trabajamos de manera puramente impresionista para lograr un índice de retención de rasgos precolombinos y de pérdida de elementos aborígenes.

[Aquí siguió una descripción de la tabla y del mapa.]

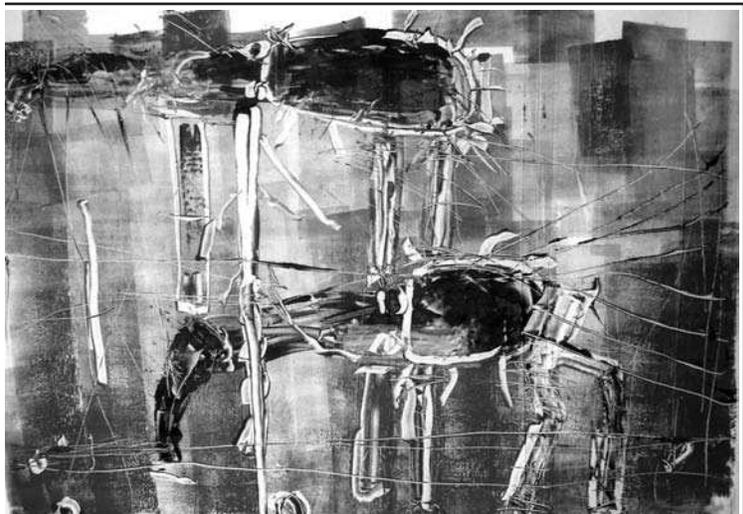
La conclusión más general a la que hemos llegado es que tenemos un área norte relativamente aculturada, que incluye a grupos como los chinantecos, mazatecos, mixes y popolucas; un área al sur, menos aculturada, que incluye a los lacandones, ixil y tzeltales, y un poco más lejos a los mayas de Quintana Roo, que han permanecido más aislados. En medio tenemos el Istmo de Tehuantepec, en donde algunos grupos pueden asociarse a los más aculturados, hacia el norte y otros con el bloque menos aculturado del sur.

Lo que intentamos en la Tabla [véase en página 46] fue diferenciar el tiempo de pérdida de los elementos

aborígenes, tal vez la parte menos precisa de nuestro trabajo.

Tax: Entonces hay dos periodos principales de aculturación: el contacto original, cuando hubo una gran pérdida, y el contacto moderno que inicia desde 1880. Por ejemplo, cualquier cosa que los lacandones hayan perdido ha sido en tiempos recientes. Por otra parte, algunos de los otros grupos —los de Quintana Roo, por ejemplo, todo lo perdieron temprano—. Es interesante considerar cuándo ocurrió la pérdida. Hay otra cosa interesante que enfatizamos —cuando hacemos estos juicios siempre estamos convencidos de que algo se ve muy primitivo, pero no se puede decir que sea precolombino—. Asimismo, algunos de los otros grupos, aunque no sean tan extraños, reciben una puntuación alta para la retención de rasgos.

Goubaud: A mí me resulta de mayor lógica poner a los kekchi más cerca del círculo, con los grupos uno, dos y tres. Diría, por lo que se refiere a lengua, que



están como en 90, y con respecto a tecnología también como en 90. En organización social estarían como en lo mismo que la Guatemala media occidental. En religión estarían como en 80.

Tax: No estoy de acuerdo con usted. Un puntaje de 80 ó 90 en religión en Huehuetenango o Chiapas incluye allí el antiguo complejo calendárico. En eso estamos en desacuerdo.

Gillin: El doctor Beals dijo que no había indios en la costa del Pacífico de Guatemala. Creo que fue sólo una generalización. Hay unos tres mil por allí.

Beals: Todavía no sabemos nada de ellos.

Termer: Todos los indios xinca que encontré en la costa estaban ciertamente aculturados. No les quedaba ningún rasgo precolombino. Aquí nunca encontré supervivencias. Están perfectamente aculturados excepto por la lengua, pero los xinca de las tierras altas no han sido aculturados.

Tax: Quisiera mencionar un hecho obvio: algunos de estos indios se encuentran en lugares más alejados de los centros urbanos. Otro hecho obvio, resaltado por el doctor Kirchhoff, es que los pueblos con menos que perder son los que perdieron menos. La gente más altamente civilizada tuvo una aculturación más acelerada. Es por eso que estos pueblos de Guatemala noroccidental y Chiapas, en la medida que se mantenían al margen de las antiguas civilizaciones, no tenían tanto que perder.

Beals: Quisiera mencionar el hecho indicado por Jiménez Moreno: que la expansión española siguió el modelo azteca para la parte norte de esta área, pero que tan al sur llegó, es problemático. Él señaló que las dos

grandes vías de comunicación aztecas fueron las que siguieron los españoles en la época temprana.

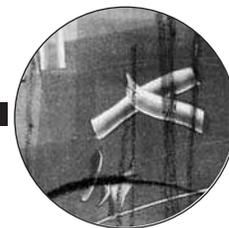
Termer: Por lo que sabemos de la América Central, en las altitudes sobre los 600 msnm la aculturación de los indios ha progresado mucho más que en las localizadas debajo de ese límite. Nunca ha habido tal aculturación intensiva como en las altitudes mayores. Aquí los españoles tenían las mejores condiciones para el desarrollo de las grandes encomiendas y la aculturación.

Tax: Me pregunto si alguno de nosotros quisiera destacar algún punto de interés de contenido. Por ejemplo, la señora Guiteras discutió la cuestión de la organización social, los clanes, etcétera, y pienso que muchas de las personas aquí presentes estarían interesadas en saber en qué lugar del área existen algunas de estas interesantes características de la organización social.

Guiteras: Encontramos clanes y linajes en estas regiones de menor aculturación. Se extienden, desde luego, más allá de estas regiones. De forma descompuesta podríamos llamarlos todavía clanes, pero no están cristalizados como en estas regiones menos aculturadas. Aquí tenemos clanes patrilineales. Posteriormente tenemos un cambio de la organización unilateral a la organización bilateral en varias regiones, primero bajo el contacto nahua y después, en contacto con la civilización occidental. Tenemos una tendencia en toda la región hacia la organización bilateral con una tendencia unilateral.

Tax: ¿Hay algunas otras características de las áreas menos aculturadas que algunos de ustedes piensen que deberían informarse aquí? Si no, quisiéramos continuar e indicar dónde pensamos que conocemos más y dónde pensamos que conocemos lo menos y la dirección que deberían tomar las nuevas investigaciones. ¿Cuáles son los lugares de los que sabemos más?

Villa [Rojas]: En términos de las regiones que no son conocidas puedo decir algunas palabras, especialmente con referencia a México. Conocemos menos las regiones más indias, especialmente donde no hay informes etnográficos, por ejemplo, el Istmo de Tehuantepec. En esta área tenemos indios con los porcentajes más altos de monolingüismo. De 220 mil zapotecos, 111 mil son monolingües. No tenemos estudios sobre los mazatecos. Existen estudios exploratorios sobre los chi-



nantecos pero muy preliminares. En esta región hay unos veinte grupos lingüísticos y cada uno de ellos está dividido en dialectos, como si fuera una Torre de Babel.

Está también la región donde viven actualmente los lacandones y no tenemos un panorama de la cultura completa. Empezamos a comprender la naturaleza de las culturas de los indios que viven en el estado de Chiapas. Sabemos poco sobre los popolucas. Sobre los mayas tenemos informes sobre Chan Kom y Quintana Roo, y varios otros que presentan un panorama más o menos completo de la cultura de esta región, pero no tenemos informes para los nahuas porque el conocimiento de la ubicación de este grupo es muy inadecuado. El único informe que tenemos es el que escribió Redfield hace unos veinte años. Hay actualmente en marcha algunos estudios de la región por etnólogos modernos. Sabemos algo de los totonacos y los huastecos, y también sobre Michoacán. No sé si tengamos alguna otra información sobre otras regiones.

Goubaud: Guatemala ha sido muy bien estudiada en algunas áreas, pero si utilizamos terminología lingüística, las subculturas guatemaltecas son todas comunales. Se han hecho estudios principalmente en la parte media occidental de ese país. Voy a leer una lista que he preparado tentativamente.

Se necesitan estudios sobre los quichés en la parte oriental y en la parte norte de la región —en lugares como Rabinal y otros, y también alrededor de Quetzaltenango—. Se han hecho trabajos en Chichicastenango, situado en el centro de la zona quiché. Sobre Cakchiquel hay estudios principalmente de la parte occidental del área, nada sobre las regiones oriental, norte y sur del área. Por lo que se refiere a los zutugil, están bastante bien cubiertos, por lo que concierne a comunidades alrededor del lago Atitlán.

En la zona *mam*, un estudio muy bueno del doctor Wagley fue realizado en la parte norte del área, y recientemente otro en Todos Santos, pero nada en las partes central o sur del área *mam*. Hay también un estudio lingüístico de los aguacateca. El área *kekchi* ha sido muy poco estudiada. Tenemos la síntesis de Sapper de las culturas *kekchi*, más o menos sobre una base lingüística y ningún estudio de comunidad. Yo he

trabajado en una comunidad —San Juan Chamelco—. También entre la ixil y la *kekchi* está la *uspanteca*, que parece ser una especie de medio hermano de la cultura quiché. Estamos haciendo reconocimientos de todas estas comunidades simplemente para recoger datos muy elementales con propósitos administrativos. Sí parece que hay mucho por hacer en Guatemala. Además de eso, estamos interesados en hacer comparaciones entre culturas indias y no indias. Entonces, tenemos también que considerar la cultura ladina. Gillin y Tumin han hecho algunos estudios muy importantes en las partes orientales de Guatemala, y Redfield otro de Agua Escondida.

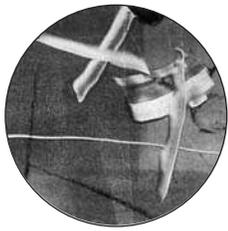
Tax: Si tan sólo pudiera hacer un comentario, cuando el señor Villa [Rojas] habló de lo que tenía que hacerse, dijo que Chiapas estaba bastante bien estudiada. Aplicando los mismos criterios, Guatemala también ha sido muy bien estudiada. Parece que se están aplicando estándares diferentes aquí.

Mason: Los estudios etnológicos modernos son un gran desideratum entre todas las tribus del norte. Hace muchos años, cuando se les investigaba, un etnólogo jamás pensaba en ethos y personalidad. Así que desde el punto de vista moderno casi no sabemos nada sobre el norte de México.

Stone: Con excepción de los lenca, ninguno de los pueblos del sur era urbano. Si se habla de etnología desde el punto de vista de los ladinos, nadie ha tocado la costa occidental. Ahora trabajo sobre los lenca. Los jicaques ciertamente deberían ser estudiados, no sólo en etnología sino también en lingüística. No sé cuántas ramas quedan pero ciertamente habría que estudiarlas. Los watuso en Costa Rica están desapareciendo completamente. Nadie más que Spencer los ha trabajado. Me parece que alguien debería tomar la lingüística de muchos de estos pueblos y trabajarla mientras todavía haya tiempo.

Tax: Veamos ahora si hemos aprovechado nuestras herramientas metodológicas en estas áreas.

Paul: A pesar de todas las brechas, en los últimos años hemos acumulado una cantidad considerable de datos sobre estas áreas. Las brechas ocurren también en el campo de la metodología. Quiero decir algo sobre cuáles métodos han sido utilizados. No es muy útil



hablar de método cuando hablamos de los intereses del pueblo en cuestión. Los intereses aplicados en esta área son la gama tradicional de intereses que se encontraría en cualquier área. Alguna gente está principalmente interesada en el área por sí misma y otros están interesados en los principios generales, y en usar datos de área en la medida que ilustran estos principios. Tal vez otra manera de decirlo es que el interés ha caído, a grandes rasgos, en cuatro grupos: 1) Reconstrucción; 2) Periodo de aculturación; (3) Sociología dinámica; y (4) Psico-etnología, que es el nuevo interés creciente. Éstos son el tipo de estudios que se han realizado:

1) Prospección regional. Para encontrar sitios adecuados, como el grupo del señor Goubaud en Guatemala.

2) Estudios de tópicos. Interesados en una institución más que en una comunidad, cosas como el vestido, en las que tres o cuatro personas han estado trabajando: Lily de Jong Osborne, Lila O'Neale y los Cordray. Problemas de mercados, en los que Malinowski, de la Fuente, McBryde, Tax y Goubaud han trabajado.

3) Estudios de comunidad. La clase más común de estudio y la que emplea el método tradicional es el estudio de comunidad sin referencia a ningún problema en particular. Éstos se han hecho en diversas cantidades.

También está el comienzo de algunos estudios en comunidades que podríamos decir son ciudades —Oaxaca, la ciudad de México, etcétera.

De particular interés son los estudios de “antes” y “después”. Buenos trabajos de comunidad hechos hace suficiente tiempo para hacer la segunda visita posible. Pienso particularmente en Chan Kom revisitada por Redfield. Tepoztlán, estudio original de Redfield y ahora de Oscar Lewis. Esto nos da una excelente oportunidad para estudiar el cambio. Obviamente hay otros lugares que se han vuelto disponibles para este tipo de estudios. Tal vez los chorti y San Juan Teotihuacán.

Por lo que se refiere a las técnicas utilizadas en el campo —la clase de técnica estándar usada en antropología, pero en adición al uso estándar de los informantes, el método de observación participante, el método genealógico, el uso de datos censales, textos

nativos, etcétera—, ha habido una lenta invasión de técnicas de disciplinas hermanas, como del campo de la psicología, por ejemplo, de tal manera que ahora tiene que haber historias de vida sistemáticas desde el punto de vista del individuo en juego y el comienzo de trabajo en técnicas proyectivas. Se han aplicado TATs en dos o tres comunidades y Rorschachs en dos o tres; estudios de juegos de muñecas en dos o tres comunidades y así por el estilo. También diferentes clases de entrevistas. También, de la sociología rural han llegado estudios de actitud. También ha habido un incremento de las técnicas estadísticas.

Dos cosas de particular interés aquí son que al tratar con América Media tratamos con comunidades que son grandes y complejas. Dos problemas surgen de esto: 1) El muestreo y los problemas estadísticos. Cuando se acude a comunidades más amplias las técnicas tradicionales son buenas, pero quizá no suficientemente buenas. 2) El problema de cómo trabajar con equipos de expertos. Esto se ha intentado pero no siempre con éxito.

Esta área también ha sido utilizada como campo de pruebas, por ejemplo en el estudio de Redfield de Chan Kom y pueblos circunvecinos, en el que tuvo la oportunidad de probar ciertas hipótesis generales de su *Folk Culture of Yucatan*, e hizo ciertas propuestas sobre la naturaleza del cambio social.

Otro tipo de enfoque en que el área ha sido utilizada como campo de prueba es la cuestión de probar la confiabilidad de los etnógrafos. En por lo menos tres casos ha habido estudios independientes de la misma comunidad por dos personas diferentes. Chamula: dos investigadores; Chichicastenango: Bunzel, Schultze-Jena y Tax; San Pedro, dos investigadores.

En conexión con la investigación de acción, tanto Guatemala como México dirigen actividades para mejorar la situación de su pueblo. El proyecto Papaloapan es uno de ellos.

Características de la investigación de acción: 1) Regida por áreas; 2) nivel de vida, salud, habitación, etcétera; 3) implica necesidad de equipos de expertos; 4) la consideración de comunidades indias y mestizas; 5) en estudios de la clase de los que tienen lugar actualmente en Mesoamérica, tenemos una excelente oportu-

tunidad de establecer una línea de base contra la cual los cambios rápidos van a ser proyectados. Éste es un laboratorio ideal para que la gente observe reacciones diferenciales al cambio, y las consecuencias imprevistas del cambio social.

Tipos de comparaciones con respecto a Mesoamérica como un todo: 1) Comparaciones inductivas —que tratan de lograr un cuadro total de Mesoamérica, construido a partir de comunidades locales—. 2) Comparaciones en el espacio. Comparaciones de esta área con otras áreas. Se le está comparando con pueblos típicamente de cultura mediterránea por Foster, Lewis y otros. Termer nos dice que tendremos también oportunidad de obtener datos de los archivos europeos. 3) Comparaciones en el tiempo, las cuales podemos hacer por relación con la línea de referencia histórica.

Quiero cerrar con el problema de método involucrado con lo que hemos hecho esta última semana. 1) Si un rasgo considerado diagnóstico tiene que ser universal en el área; 2) Si debe ser exclusivo del área; 3) Todo el problema de la magnitud de los rasgos —¿pequeños rasgos o instituciones más grandes?—. 4) En última instancia, ¿debemos caracterizar el área en términos de un inventario de características o en términos de alguna clase de configuración —una organización de rasgos, en vez de los rasgos por sí mismos?

Tax: El doctor Kirchhoff mencionó el problema de lograr una línea de referencia —de hecho mencionó dos líneas de referencia: 1) La etapa actual de cultura como base para el estudio del futuro, y (2) La línea de referencia antigua.

Kirchhoff: Las dos características principales que aparecieron en el seminario fueron que en los grupos estudiados sus culturas son de conocido origen mixto. Estamos conscientes de manera muy clara sobre los diversos momentos históricos de cuando entraron nuevos ingredientes. El momento que ahora estudiamos trae cambios. Estos dos aspectos —mezcla y cambio— son importantes en nuestro enfoque de estos materiales. Nos llevan hacia el sentimiento de que tenemos que tratar de proyectar hacia el pasado una serie de cambios que hemos observado recientemente, no sólo, si así fuere, para tener una fecha de referencia más temprana, sino también para tener la posibilidad de ver un

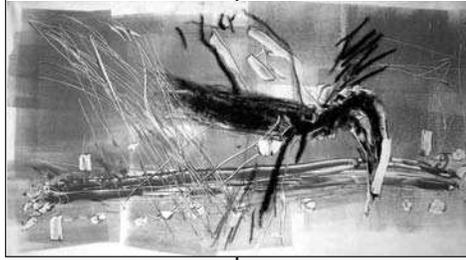


flujo continuo de movimientos y transformaciones históricas. Yo diría que nuestro gran interés por estudiar las culturas actuales en América Media consiste en que pretendemos compararlas. Queremos poder decir qué es de origen nativo. En segundo lugar, buscamos comparar procesos históricos de cambio, como los observamos ahora con procesos de cambio anteriores.

Quisiera repetir el punto de vista que presenté en el seminario. A ese respecto, siguiendo el contraste establecido por Redfield entre culturas *folk* o culturas tribales, por una parte, y culturas urbanas o ciudadinas, por la otra, me parece que obtenemos mucho más del estudio del presente si no nos confinamos sólo al cambio actual, sino a los cambios anteriores también. Tenemos tres grandes periodos de choque entre las culturas urbanas y *folk*. Uno tuvo lugar en tiempos precolombinos. Decididamente, situaciones en que, por una parte, había ciudades-Estado, con una clase gobernante firmemente establecida, con sus propios sistemas de valores, y por otra parte había en la zona rural que rodeaba a estas ciudades un tipo de cultura completamente diferente.

El siguiente periodo es desde luego la llegada de la cultura europea cuando la Conquista española.

Entonces no tenemos ya una división tan dramáticamente aguda sino un número de cambios consecutivos, resultado de los que tuvieron lugar en México desde la cultura ciudadina y eventualmente a partir de las incursiones de la moderna civilización industrial —anglosajona más que mediterránea—. Necesitamos una cobertura por lo menos tan completa de periodos



anteriores de la historia en Mesoamérica, como se le ha conformado de manera muy satisfactoria en el seminario de la semana pasada. Me parece que en los dos extremos de esta secuencia histórica tenemos una cobertura razonable. No estamos en absoluto satisfechos con lo que sabemos de Mesoamérica moderna, pero sabemos mucho más sobre ella de lo que sabemos sobre la época de la llegada de los españoles. Necesitamos saber más sobre la etnografía del contacto. Tenemos quizá cuatro siglos de material descriptivo, fechado cronológicamente, de este contraste entre ciudades-Estado y culturas todavía más simples. Tenemos a quienes han estudiado los materiales arqueológicos y a quienes estudian a los indios actuales. Tenemos una gran necesidad para el periodo intermedio, para lo que yo llamaría “etnografía del pre contacto”, así como para la etnografía del contacto. Creo que esto es muy importante, porque un mejor entendimiento del presente se basa en un mejor entendimiento del pasado. Entonces podremos juntar, en un frente, a quienes estén interesados en todas estas áreas de estudio. Tenemos mucho material.

Gillin: Si tomamos esta área y la comparamos con otras áreas, creo que podemos decir que el carácter general del trabajo etnológico durante los últimos veinte años ha sido inusualmente bueno. Hay muy pocas partes del mundo donde las culturas nativas de los tiempos modernos han sido tan bien estudiadas desde tantos puntos de vista. Esto no es algo de lo que estadounidenses o europeos puedan tener crédito exclusivo, porque la calidad del trabajo de los etnógrafos mexicanos y guatemaltecos ha sido muy elevada.

Este seminario se ha ocupado primariamente de las culturas indias modernas pero ésta es sólo una clase de cultura. Los indios están en clara minoría. Por lo menos la mitad de la población de Guatemala y dos tercios por lo menos de la de México son latinoamericanos modernos, o como sea que queramos llamarlos. Esta cultura tiene también que ser entendida y probablemente lo será pronto, en razón de políticas internacionales. En las Naciones Unidas hay interés por esto, así que si los antropólogos no toman la responsabilidad de tratar de definir la base de las culturas latinoameri-

canas modernas, alguien más tendrá que hacerlo. No creo que la antropología pueda realizar esa tarea por sí sola. Por lo que toca al futuro, podemos pensar en algunos

nuevos enfoques conocidos como cooperación interdisciplinaria; tales son la sociología, la psicología y la medicina —esta última para conectar creencias locales sobre enfermedad con la teoría médica moderna—. Tenemos también que mirar a las humanidades incorporadas a este panorama. Tenemos en México literatura de expertos en las humanidades, que discute lo que es el alma o el ethos mexicano —cómo se combina lo hispánico con lo nativo—. Está el asunto de la traducción de los conceptos de una disciplina a la otra. Creo que los antropólogos y los otros expertos deberían juntarse. Por lo que toca al arte, desde luego, los antropólogos han hecho un buen trabajo sobre las artes nativas, pero también debemos saber qué sucede con el arte moderno. Como ha señalado el doctor Kirchhoff, éste es el momento para la investigación histórica. Mi petición es que se utilicen varios enfoques para que podamos comprender qué es actualmente toda esta situación cultural y en qué dirección se mueve. En Japón se hacen estudios de áreas modernas; varias de las culturas modernas contemporáneas de Europa se encuentran bajo estudio aquí mismo en esta ciudad [Nueva York] —el estudio de Rusia, por ejemplo— y en todos éstos, no sólo material etnológico tradicional sino todo lo que pueda juntarse de las ciencias sociales y humanidades está centrado o concentrado en el problema focal.

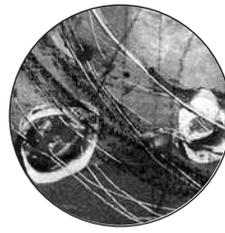
Tax: Hemos visto algunos de los problemas que nos ocupan. El problema de las diferencias temporales. El siglo XVI y el XX. Acabamos de decir que hemos estado hablando sobre las culturas indias y no sobre las no indias. Desde luego, existe la dificultad de diferenciar quién es indio y quién no lo es. Decidimos no tratar de definir la manera en que han de ser distinguidos. Pero hay una especie de sistema de dos clases con los indios subordinados en toda el área. Y también está la dificultad con la que nos hemos encontrado, de definir la comunidad que se estudia: la comunidad política mayor, o la comunidad local menor.

BIBLIOGRAFÍA

La siguiente bibliografía no pretende cubrir toda la literatura existente sobre Mesoamérica, sino ofrecer algunas fuentes que puedan servir como una guía para posteriores estudios. La primera sección es una lista muy selectiva de monografías que informan sobre los resultados de observaciones de campo; los trabajos contenidos en esta lista se ocupan de la mayoría de los lugares y pueblos mencionados en las ponencias y las discusiones del seminario.

A. Monografías

- Beals, Ralph, *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, 1992 [1946]
- _____, *Ethnology of the Western Mixe* ("University of California Publications in American Archaeology and Ethnology", vol. XLII, núm. I.), Berkeley, 1945.
- Bevan, Bernard, *Los chinantecos y su habitat*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, 75), 1978 [1938]
- Brand, Donald F., *Quiroga: A Mexican Municipio*, Washington, Smithsonian Institution (Institute of Social Anthropology Publication, 11), 1951.
- Bunzel, Ruth, *Chichicastenango*, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra" (Seminario de Integración Social Guatemalteca, 41), 1981 [1936].
- Cámara B., Fernando, *Monografía sobre los tzeltales de Tenejapa* ("Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology", 5), Chicago, University of Chicago Libraries, 1946.
- De la Fuente, Julio, *Yaldag. Una villa zapoteca serrana*, México, Museo Nacional de Antropología (Científica, I), 1949.
- Foster, George M., *Los hijos del imperio. La gente de Tzintzuntzan*, Zamora, El Colegio de Michoacán (Clásicos, 6), 2000 [1948].
- _____, *A Primitive Mexican Economy* ("American Ethnological Society Monographs", 5), Nueva York, J. J. Augustin, 1942.
- Gann, Thomas F., *The Maya Indians of Southern Yucatan and Northern British Honduras*, Washington (Bureau of American Ethnology Bulletin, 64), 1918.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Informe de Cancuc*, Chicago, University of Chicago Libraries (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 8), 1946a.
- _____, *Informe de San Pedro Chenalho*, Chicago, University of Chicago Libraries (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 14), 1946b.
- Kelly, Isabel, *Tajín Totonac: Part 1*, Washington, Smithsonian Institution (Institute of Social Anthropology Publication, 13), 1952.
- La Farge, Oliver, *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatán Town*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.
- La Farge, Oliver y Douglas Byers, *The Year-Bearer's People*, New Orleans ("Middle American Research Series", Publication núm. 3), Tulane, University of Louisiana-Department of Middle American Research, 1931.
- Lewis, Oscar, *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*, Champaign, University of Illinois Press, 1951.
- Lincoln, Jackson Steward, *An Ethnological Study of the Ixil Indians of the Guatemala Highlands*, Chicago, University of Chicago Libraries ("Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology", 1), 1946.
- Oakes, Maud, *Las dos cruces de Todos Santos*, Guatemala, Fundación Yax Té, Editorial Cultura, 2001 [1951].
- Parsons, Elsie C., *Mitla: Town of the Souls*, Chicago, University of Chicago Press, 1936.
- Pozas Arciniega, Ricardo, *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México (Memorias del Instituto Nacional Indigenista, VIII), 1959 [1947].
- Redfield, Robert, *Ethnographic Materials on Agua Escondida*, Chicago, University of Chicago Libraries (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 3), 1946.
- _____, *Yucatán. Una cultura en transición*, México, Fondo de Cultura Económica (Grandes estudios, 2), 1944 [1941].
- _____, *Tépoztlán, A Mexican Village, Study of Folk Life*, Chicago, The University of Chicago Press (Publications in Anthropology, Ethnological Series), 1930.
- _____, *Notes on San Antonio Palopo*, Chicago, University of Chicago Libraries (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 4), 1946.
- _____, *A Village That Chose Progress: Chan Kom Revisited*, Chicago, University of Chicago Press, 1950.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa R., *Chan Kom: A Maya Village*, Washington, Carnegie Institute of Washington, Publication núm. 448, 1934.
- Rosales, Juan de Dios, *Notes on San Pedro la Laguna*, Chicago, University of Chicago Libraries (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 25), 1949.
- Schultze Jena, Leonhard, *Leben, Glaube und Sprache der Quiche von Guatemala*, Jena, Gustav Fischer ("Indiana", vol. I), 1933. Las partes no textuales fueron traducidas por Antonio Goubaud C. y Herbert D. Sapper como *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, Guatemala ("Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala", vol. XX, núms. 1, 2, 3 y 4), 1945.
- Taylor, Paul S., *A Spanish-Mexican Peasant Community: Arandas in Jalisco, Mexico*, Berkeley, University of California Press ("Ibero-Americana", 4), 1933.
- Tax, Sol, *Notes on Santo Tomas Chichicastenango*, Chicago, University of Chicago Libraries (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 16), 1947.
- _____, *Panajachel: Field Notes*, Chicago, University of Chicago Libraries (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 29), 1950.
- _____, *El capitalismo del centavo. Una economía indígena de Guatemala*, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra" (Seminario de Integración Social Guatemalteca, 12), 1964 [1952], 2 vols.
- _____, *Los pueblos del lago de Atitlán*, Guatemala, Tipografía Nacional (Seminario de Integración Social Guatemalteca, 23), 1968 [1946].
- _____(ed.), *Notas Sobre Zinacantan, Chiapas*, Chicago, University



- of Chicago Libraries (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 20), 1947.
- Thompson, J. Eric, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, Chicago (Field Museum of Natural History Anthropology Series, vol. XVII, núm. 2), 1930.
- Tozzer, Alfred M., *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, 13), 1971 [1907].
- Tumin, Melvin, *San Luis Jilotepeque: A Guatemalan Pueblo*, Chicago, University of Chicago Libraries (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 2), 1946.
- Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, 56), 1978 [1945].
- _____, *Notas sobre la Etnografía de los Indios Tzeltales de Oxchuc*, Chicago, University of Chicago Libraries (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 7), 1946.
- Wagley, Charles, *Economics of a Guatemalan Village*, Menasha, Wis. (Memoirs of the American Anthropological Association, 58), 1941.
- _____, *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village*, Menasha, Wis. (Memoirs of the American Anthropological Association, 71), 1949.
- Whetten, Nathan L., "México rural", en *Problemas agrícolas e industriales de México*, México, vol. V, núm. 2, 1953 [1948], pp. 11-413.
- Wisdom, Charles, *Los chortís de Guatemala*, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra" (Seminario de Integración Social Guatemalteca, 10), 1961 [1940].
- Hacia el norte de Mesoamérica está situada el área del Gran Suroeste, respecto de la cual hay abundante literatura. Algunos trabajos se enlistan, todos los cuales contienen bibliografía sobre el área:
- Beals, Ralph L., *The Comparative Ethnology of Northern Mexico Before 1750*, Berkeley, University of California Press ("Ibero-Americana", 2), 1932.
- _____, *The Contemporary Culture of the Cabita Indians*, Washington (Bureau of American Ethnology Bulletin, 142), 1945.
- Bennett, Wendell C. y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología, 6), 1986 [1935].
- Mason, J. Alden, "The Tepehuan Indians of Azqueltan", en *Proceedings of the Eighteenth International Congress of Americanists*, Londres, Harrison & Sons, 1913, pp. 344-351.

Respecto al área del sur de Mesoamérica, la literatura bien se resume en:

- Steward, Julian (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 4, "The Circum-Caribbean Tribes", Washington (Bureau of American Ethnology Bulletin, 143), 1948.

Para los antecedentes históricos de Mesoamérica, sólo pueden citarse:

- The Maya and Their Neighbors*, Nueva York, D. Appleton Century Co., 1940.
- Roys, Ralph L., *The Indian Background of Colonial Yucatan*, Washington, (Carnegie Institution of Washington Publication, 548), 1943.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 5 vols., México, 1938 (varias ediciones).
- Tozzer, Alfred M., *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán*, trad. con notas del editor, Cambridge ("Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology", vol. XVII), 1941 (varias ediciones).

B. Fuentes bibliográficas

Para más detalles bibliográficos sobre Mesoamérica véanse:

- Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Anuario).
- Handbook of Latin American Studies*, Cambridge, Harvard University Press (Anuario).

C. Publicaciones periódicas y series científicas

Las siguientes revistas y series científicas contienen muchas referencias, artículos y estudios especiales respecto a Mesoamérica y regiones colindantes:

- Acta Americana*, Washington, Inter-American Society of Anthropology and Geography.
- Acta Antropológica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, Secretaría de Educación Pública.
- Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, Museo Nacional.
- Antropología e Historia de Guatemala*, Guatemala, Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Boletín Indigenista*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Contributions to American Anthropology and History*, Carnegie Institution of Washington.
- Ibero-Americana*, Berkeley, University of California Press.
- Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology*, Chicago, University of Chicago Libraries
- Middle American Research Records*, New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane, University of Louisiana.
- Middle American Research Series*, New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane, University of Louisiana.
- Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, Washington, Carnegie Institution of Washington.
- Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Cambridge, Harvard University Press.
- Publicaciones Especiales del Instituto Indigenista Nacional*, Guatemala, Ministerio de Educación Pública.
- Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, Sociedad Mexicana de Estudios Antropológicos.
- Revista Mexicana de Sociología*, México, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

II

¿Gran Suroeste o Aridoamérica-Oasisamérica?

En diciembre de 1953 tuvo lugar en la ciudad de Tucson, Arizona, la reunión de la American Anthropological Association y allí se realizó un simposio sobre el Suroeste, coordinado por Edward H. Spicer (1906-1983) y Emil W. Haury (1904-1992). Como resultado de ello, el número 4 del volumen 56 de la revista *American Anthropologist*, correspondiente a agosto de 1954, estuvo dedicado al Suroeste, bajo la coordinación de Emil W. Haury. El artículo introductorio corresponde a Paul Kirchhoff y tuvo tres comentaristas designados: Ralph L. Beals, Carl O. Sauer y Alfred L. Kroeber. Las repercusiones del texto de Kirchhoff se dieron principalmente en el sur de la frontera internacional —donde, sin discusión alguna, los términos Oasisamérica y Aridoamérica fueron añadidos por la antropología mexicana al de Mesoamérica—, planteándose un macroconjunto denominado Mexamérica (Jiménez Moreno, 2004 [1961]), o entendiéndose que la suma de esas tres áreas culturales constituía la base para la historia antigua de México (López Austin y López Luján, 2006: 11-17). Con el fin de que el lector tenga un panorama contextual de este ensayo kirchhoffiano, se enlistan los otros artículos de dicho número temático: “Arqueología del Suroeste, su historia y teoría”, de W. Taylor, con comentarios de Paul S. Martin e Irving

Rouse; “Las interrelaciones culturales del Suroeste y la cuestión de la contradicción de área”, de Joe Ben Wheat, con comentarios de J.O. Brew, Watson Smith y Gordon R. Willey; “Transición hacia la historia en el Suroeste pueblo”, de Erik K. Reed, con comentarios de Albert H. Schroeder y J.O. Brew; “Algunos problemas en la antropología física del Suroeste norteamericano”, de J.N. Spuhler, con comentarios de T.D. Stewart y Bertram S. Kraus; “Lingüística india americana en el Suroeste”, de Stanley Newman, con comentarios de C.F. Vogelin, Harry Hoijer y Morris Swadesh; “Relaciones interculturales en el Gran Suroeste”, de Ruth Underhill, con comentarios de W.W. Hill y Esther S. Goldfrank; “Aculturación española-india en el Suroeste”, de Edward H. Spicer, con comentarios de Florence Hawley Ellis y Edward P. Dozier; “Estudios de cultura y personalidad en el Suroeste”, de Clyde Kluckhohn, con comentarios de David F. Aberle y A. Irving Hallowell; “Antropología aplicada en el Suroeste”, de William H. Kelly, con comentarios de Laura Thompson y John Adair, y “Principales contribuciones de los estudios del Suroeste a la teoría antropológica”, de E. Adamson Hoebel, además de una “Bibliografía selecta” presentada por Emil W. Haury.

Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación

En su discusión acerca de la ampliación gradual del concepto que los antropólogos tienen del Suroeste nativo de Norteamérica, en 1928, en su obra *Native Culture of the Southwest*, Kroeber nos señala: “Es evidente que si este Suroeste mayor es una verdadera entidad cultural, los pueblos antiguos o incluso el Suroeste de Arizona-Nuevo México sólo es un fragmento cuyo funcionamiento únicamente es entendible en términos de una mayor extensión” (*ibidem*: 376). Es por ello que este simposio se refiere al Suroeste esencialmente en el sentido más antiguo y más restringido, es decir, a su parte mejor conocida por la ciencia. Espero que la inclusión de un artículo introductorio acerca del Gran Suroeste demuestre la creciente comprensión, entre los investigadores, de lo que ese autor señaló hace veinticinco años.

Mi discusión versará acerca del problema de si el Gran Suroeste es o no una verdadera entidad cultural. El primer ensayo de este simposio pudo haber sido presentado por un arqueólogo o un etnólogo. El arqueólogo tiene la ventaja de estar familiarizado con varios periodos históricos y, por lo tanto, podría discutir nuestro problema en relación con varios niveles temporales. El etnólogo, aunque limitado a un lapso de tiempo menor, posee otras ventajas como el disponer de información referente a una gama más amplia de fenómenos culturales y sus interrelaciones funcionales. Además si centra su interés en la época del primer contacto con los europeos, tendrá información de un mayor número de pueblos, prácticamente de todos los que existieron en esa época. Es cierto que la información para ese periodo por lo general es muy esquemática, pero es suficiente para permitirnos ver semejanzas y diferencias que indican la contemporaneidad de culturas regionales o áreas culturales. Cuando complementamos de forma



* Universidad de Washington (Seattle). Traducción de Antonio Benavides a partir de “Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: a Problem in Classification”, en *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 4, 1954, pp. 529-550 <http://www.anthrosource.net/>. Revisión de la traducción de Jesús Jáuregui y Juan Pablo Jáuregui.

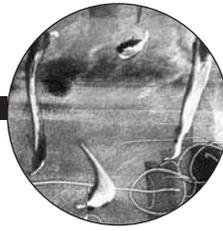


juiciosa lo anterior con los riquísimos datos que nos ha proporcionado el trabajo de campo moderno en aquellas culturas individuales que aún subsisten, surge un panorama global que el arqueólogo no puede esperar obtener para ningún periodo anterior. Como resultado de esto, es más factible que el etnólogo piense en términos de regiones más grandes y de culturas regionales. Ésta puede ser la razón por la cual se pidió que iniciara la discusión un etnólogo y no un arqueólogo. Si bien los datos del etnólogo pueden ofrecer el punto de partida más conveniente para clasificar a las culturas nativas del Suroeste, el arqueólogo deberá transportar este estudio a periodos más tempranos hasta llegar al momento en el que se originaron las culturas regionales del Gran Suroeste históricamente conocidas.

Algunos comentarios introductorios, no completos ni formulados de manera definitiva, indicarán mis ideas generales acerca de las áreas culturales y algunas de las premisas teóricas a partir de las cuales emprendo la tarea de agrupar a las culturas nativas del Suroeste de Norteamérica.

1. Como regla, las culturas individuales (término con el que me refiero a las culturas de unidades étnicas específicas) comparten con algunas culturas cercanas o vecinas tanto rasgos y complejos, y están organizadas conforme a tales líneas similares, que

- aparecen como variantes de una cultura regional o, como se dice con mayor frecuencia, un área cultural.
2. Las áreas culturales con frecuencia coinciden con áreas naturales, pero entre más avanzada es una cultura regional, más apta será para traspasar las fronteras naturales.
 3. Las culturas regionales se caracterizan por rasgos y complejos, así como por una organización global que en parte se ha derivado y en parte se ha desarrollado alrededor de un tipo específico de producción de alimentos y herramientas. Tanto el tipo de producción como los otros rasgos y complejos que acompañan a una cultura dada pueden difundirse por separado. Pero un pueblo sólo puede considerarse como parte de un área cultural determinada cuando se hallan juntos el tipo de producción y un considerable número de otros rasgos y complejos.
 4. Las culturas regionales, como las culturas individuales, no son meras construcciones teóricas sino parte de una realidad concreta. En muchos casos la simple descripción de una cultura individual queda incompleta en tanto no sea vista como parte de una cultura regional. En cualquier caso, una de nuestras primeras tareas analíticas es ubicar a la cultura individual en relación con sus vecinas, es decir, asignarle un lugar dentro de la cultura regional a la que pertenece. Sin importar la lejanía a que finalmente pueda llegar nuestra comparación, no podemos omitir esta primera etapa sin desprender a la cultura individual del contexto al que pertenece.
 5. Las culturas regionales existen en un tiempo y lugar determinados; y los términos cultura regional y área cultural deben entenderse como referidos a un fenómeno limitado espacial y temporal, aun cuando sólo se mencione específicamente el aspecto espacial. Durante el transcurso de su existencia, una cultura regional cambia de manera continua, tanto en su contenido específico como en su organización global, y uno de los aspectos más significativos de pertenecer a una cultura regional es la participación en su historia. Los cambios causados interna o externamente que ocurren en una parte de un área cultural tienden a afectar a las otras partes y en su expansión con frecuencia se detienen en sus límites.



6. La mayoría de las áreas culturales se dividen en varias subáreas como resultado de un desarrollo divergente de sus miembros (que puede deberse a causas internas o externas) o a la fusión incompleta de culturas originalmente distintas. En cualquier caso, son frecuentes las diferencias en el grado de participación de los aspectos más significativos de la cultura regional. La subárea en la que aparecen desarrolladas de manera más rica por lo general también es la más activa y desde ahí es donde llegan a las demás subáreas los desarrollos e innovaciones más importantes. Kroeber la ha llamado subárea “clímax”, aunque posiblemente sea más apropiado el término “central” o “focal”. Entre más avanzada o compleja sea una cultura regional, las diferencias en nivel o intensidad entre sus subáreas serán más marcadas y asimismo será más importante el papel de su clímax o el de su foco.
7. Al igual que las culturas individuales, las culturas regionales deben verse antes que nada dentro de sus contextos, es decir, en relación con las culturas vecinas o cercanas. Pueden estar o no relacionadas de forma genética, una deriva de otra o ambas proceden de una raíz común. En su desarrollo histórico ambas pueden ser esencialmente independientes, o una dependiente de la otra; las influencias entre ellas pueden haber ocurrido en ambos sentidos o sólo en uno; pueden haber estado expuestas a influencias foráneas iguales o diferentes; pueden ser similares o distintas en cuanto a su nivel de desarrollo; y los límites entre ellas pueden ser claros o difusos, en esencia estables o inestables. Las culturas regionales ocupan de forma general territorios continuos, pero en ocasiones observamos partes o el total de una cultura dentro del territorio de otra, quizá como resultado de la retirada de una y el avance de otra. En tales casos, una es considerablemente más joven y menos desarrollada y compleja que la otra.

Existen pocas partes en el mundo que rivalizan con el Suroeste norteamericano como un campo para el estudio de los problemas relacionados con la clasificación de las culturas. En un área con condiciones naturales únicas, dos pueblos culturales básicamente

distintos se han encontrado y se han mezclado de forma parcial. Un pueblo procede de la gran masa de recolectores del norte (como recolectores incluyo a todos aquellos pueblos que no vivían ni de la agricultura ni de la ganadería) y el otro deriva de las avanzadas culturas agricultoras del sur. El resultado, por fortuna conocido en varios niveles temporales, es complejo y confuso en algunos aspectos. Una vez establecidos en esta área, tanto agricultores como recolectores desarrollaron nuevas características o conservaron rasgos antiguos que los separaron de sus parientes del sur y del norte, respectivamente. Estas diferencias ¿son lo suficientemente importantes como para garantizar el estatus de áreas culturales separadas? ¿Hasta qué grado han influido entre sí ambas grandes corrientes? ¿Han mantenido su separatismo cultural a tal grado que constituyen dos áreas culturales, o se han fusionado en una sola? Tal parece que nos encontramos con el problema teórico más significativo planteado por las culturas nativas del Gran Suroeste, y que de su correcta solución depende la naturaleza y propiedad de las investigaciones realizadas en esta áreas; es decir, del establecimiento de un marco de referencia adecuado para el estudio de las culturas individuales y de las relaciones entre ellas.

Del Suroeste al Gran Suroeste

Nuestras ideas acerca del Suroeste originalmente se derivaron de las culturas de los pueblos históricos y prehistóricos de Nuevo México y Arizona, pero desde fechas tempranas ha habido una tendencia a añadir otros grupos a este núcleo. En *Native Culture of the Southwest*, Kroeber anota: “Hace mucho tiempo que Haeberlin no dudó en tratar a los californianos del sur francamente como miembros del Suroeste... Wissler y yo, en clasificaciones continentales, extendemos la cultura del Suroeste hacia el sur, cerca del trópico, de modo que la mitad cae en México. Nadie parece haber discutido esta clasificación, quizá por los escasos que son los datos del norte de México” (Kroeber, 1928: 376)

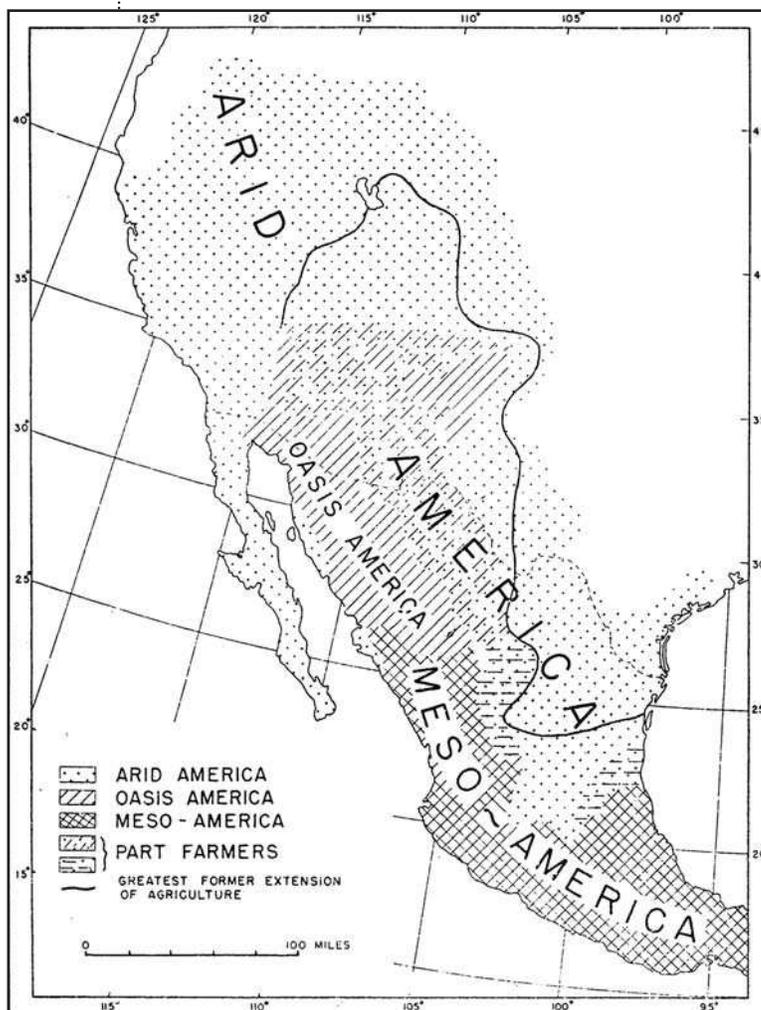
Varios años más tarde, en 1932, Beals publicó *The Comparative Ethnology of Northern Mexico Before 1750*,

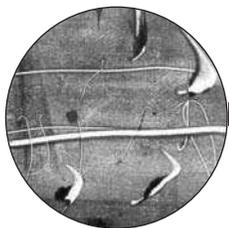
en donde establece un límite sur más preciso del área del Suroeste. Comienza en la costa occidental justo al sur del río Sinaloa y termina en la costa del Golfo en Soto la Marina, llegando por el sur hasta el norte del altiplano mexicano de modo que incluye algunas, más no todas, de las tribus nómadas no agricultoras de esa área. Este autor parece haber considerado tentativa a esta parte del límite sur “ante la ausencia de información más definitiva acerca de los nómadas”.

En 1939 Kroeber publicó *Cultural and Natural Areas of Native North America*, que es el primer intento, y hasta la fecha el único, para dividir todo el norte y Centroamérica, primero en un número relativamente grande de pequeñas áreas culturales y después en unas cuantas unidades mayores. Una de estas últimas unidades es el Suroeste o el “Suroeste Cultural”, como lo llama frecuentemente el autor, del lado estadounidense incluye Nuevo México, Arizona y el sur de California, pero excluye la Gran Cuenca y el centro de California. Del lado mexicano sigue el límite sur de Beals solamente en la costa occidental, señalando que para el resto “la cuestión de la frontera del suroeste mexicano debe quedar esencialmente abierta por el momento” (Kroeber, 1939: 32). De hecho al oriente de la Sierra Madre Occidental sólo incluye a los tarahumaras, y ello con grandes reservas (*ibidem*: 40), considerando en su “México y América Central” todo lo demás del norte de México, es decir, a todos los recolectores y agricultores parciales del norte del altiplano mexicano y de la costa del Golfo al norte de Tampico (*ibidem*: 128-129). Curiosamente, los recolectores del sur de Texas son incluidos en las “Áreas del Este” (que a su vez están incorporadas en las “Áreas del Norte”), si bien Kroeber señala que en esta región, junto con Tamaulipas, forma “el área mayor de la Costa del Golfo” (*ibidem*: 126), no se explica por qué entonces Tamaulipas es tratado dentro de “México y América Central”, y el sur de Texas dentro de las Áreas del Este.

En su nueva edición de 1948 de *Anthro-*

pology, Kroeber nuevamente separa el norte del altiplano mexicano y Tamaulipas con respecto al Suroeste. Se refiere a éstas conjuntamente como el “noreste de México” y las incluye en su división no agrícola de “Mesoamérica Subnuclear” (*ibidem*: 788, mapa). Cuando argumenta que la “inclusión de Kirchhoff de la región subnuclear agrícola en la Mesoamérica de Alta Cultura deja al noreste de México completamente fuera de Mesoamérica... sin asignarle una relación específica con las culturas del norte de México” (*ibidem*: 793, nota 11), parece haber pasado por alto el hecho de que tanto en mi introducción de 1942 a la edición mexicana de *Noticias de la Península Americana de California*, del padre Baegert, como en mi trabajo de 1943 sobre *Meso-américa*, incluí específicamente a los recolectores





del norte de México en el Gran Suroeste o Norteamérica Árida (Kirchhoff, 1942: XVIII; 1943a: 100, 104). Además en el mismo año, en 1943 [en realidad fue en 1944], se publicaron los artículos y discusiones de la Conferencia del Norte de México de la Sociedad Mexicana de Antropología, que contienen tanto el posterior desarrollo de la misma clasificación, elaborado por Beals (1944: 191-199); como mi mapa intitulado “Norteamérica Árida” (1944: 134).

La agrupación de los recolectores del norte de México en México-América Central o Mesoamérica hecha por Kroeber puede remontarse a la posición anterior de Beals cuando marcó el límite sur del Suroeste a través de esa región señalando que “esta división presenta a muchos pueblos nómadas no agricultores en el área mexicana, creando una situación similar a la que existe en el Suroeste, donde virtualmente tenemos dos tipos de cultura coexistiendo en la misma área” (Beals, 1932: 146). Pero en la Conferencia del Norte de México, en la cual presenté nuevos datos de los recolectores y agricultores parciales del altiplano norteño (1944: 133-144, con un mapa que muestra las subáreas), Beals dejó de titubear respecto a la porción sur de esta área y la incluyó completa en su Gran Suroeste. De acuerdo con la proposición anterior, Drucker en *Culture Element Distributions XVII: Yuman-Pima* (1941), también argumentó en favor de una extensión hacia el sur para la parte agrícola del Gran Suroeste a fin de incluir a los pueblos de la Sierra Madre, incorporando además a los coras y huicholes (*ibidem*: 226), (yo incluyo a estos pueblos en Mesoamérica).

En cuanto al límite norte del Suroeste, en 1942 consideré no sólo el norte de México, incluyendo Baja California, sino también la Gran Cuenca como perteneciente al Gran Suroeste o América Árida, como entonces propuse que se llamara (Kirchhoff, 1942: XVIII) y, asimismo, en mi mapa de 1944 incluí la costa sur de Texas, pero excluí el centro de California, que entonces aún consideraba como un área cultural aparte (1944: 134). Por otra parte, Beals pensó en la posibilidad de que “grandes sectores del centro de California debían incluirse por razones climáticas y quizá culturales” (Beals, 1944: 194; *cf.* Drucker, 1941: 223). Ahora

he llegado a pensar que toda California, excepto su parte noroeste, debería incluirse en el Gran Suroeste, tanto por razones climáticas como culturales.

En razón de lo anterior, en la actualidad yo definiría territorialmente al Gran Suroeste incluyendo el centro y el sur de California, Baja California, la Gran Cuenca, Arizona, Nuevo México, la costa sur de Texas y el norte de México hasta los ríos Sinaloa y Pánuco.

Naturaleza y cultura en el Gran Suroeste: ¿una o dos áreas culturales?

Esta gran área árida o semiárida ofrece al hombre de nivel pre-agrícola o pre-ganadero básicamente los mismos recursos alimenticios en toda su extensión. Estos recursos pueden caracterizarse como una mayor comida vegetal que animal y dicha flora comestible es de un tipo específico (*cf.* *infra*, p. 84). Las pocas subregiones en donde se invierte esta caracterización son demasiado pequeñas y aisladas entre sí como para afectar el panorama global. Por ello podemos anticipar que en un nivel cultural en donde el hombre toma esencialmente lo que la naturaleza le ofrece, esta situación ampliamente uniforme formará sólo un tipo básico de cultura, en parte derivado y en parte desarrollado alrededor de un tipo específico de producción.

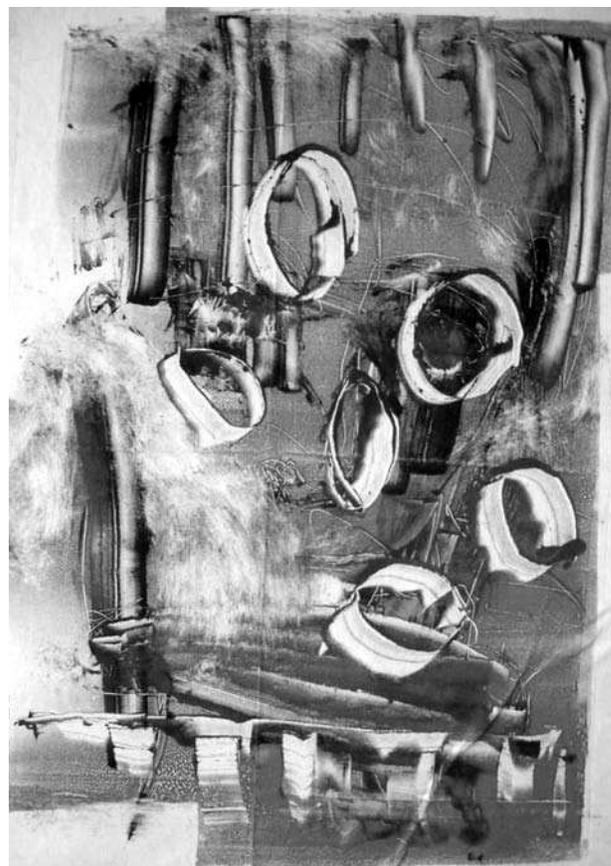
Para el hombre agricultor, el Gran Suroeste ofrece oportunidades restringidas de cultivo, en algunas regiones sin y en otras sólo con irrigación. Las áreas susceptibles de explotación agrícola a nivel pre-maquinaria se hallan en sectores semiáridos o en territorios similares a oasis, relativamente pequeños, dentro de extensiones áridas. Puesto que la agricultura no parece haber surgido de forma independiente en ninguna parte del Gran Suroeste (todas las plantas cultivadas en tiempos pre-europeos eran de origen sureño, con la posible excepción del tipo de frijol *teparry*), el aprovechamiento de las posibilidades de cultivo ofrecidas por el área dependía del arribo en sus varios sectores de agricultores o de técnicas agrícolas y productos que pasaron de grupo en grupo. La ausencia de agricultura en áreas propias para ello, como en California, no se debe entonces a limitaciones naturales sino a limitaciones culturales de carácter histórico: la debilidad de los estímulos agrícolas.

En esta forma, el Gran Suroeste ofreció dos conjuntos de condiciones y oportunidades muy distintas para dos tipos de cultura; uno hallado en toda el área, para los recolectores; y otro localizado en sectores restringidos, para los agricultores. Durante una época los recolectores parecen haber vivido en toda el área y aun cuando la caza y la pesca pudieron haber sido más importantes que la recolección de alimentos silvestres en localidades específicas, esta última actividad debe haber sido la base del tipo de cultura predominante. Para esa época podemos suponer la existencia de sólo una área cultural en el Gran Suroeste. Pero esto cambió desde el momento en que la agricultura apareció en algunas partes de esa área, y es en este punto en donde surge el tema que nos ocupa, relacionado con saber si estamos tratando con una, dos o posiblemente más áreas culturales.

Mi posición es que durante mucho tiempo en el Gran Suroeste han existido dos culturas distintas, geográficamente separadas, y que debemos reconocer esta situación hablando de dos áreas culturales y no de una, como antes lo hacíamos. Puede ser difícil clasificar a algunos pueblos de cultura de transición, pero ello no puede seguir siendo una razón para unir de forma conceptual a las dos áreas culturales en una sola: creo que se ha hecho mucho daño tratando de forzar a las dos culturas regionales en un solo esquema conceptual. Yo mismo lo he hecho antes, pero al fin he llegado a la conclusión de que es un esquema no realista y artificial.

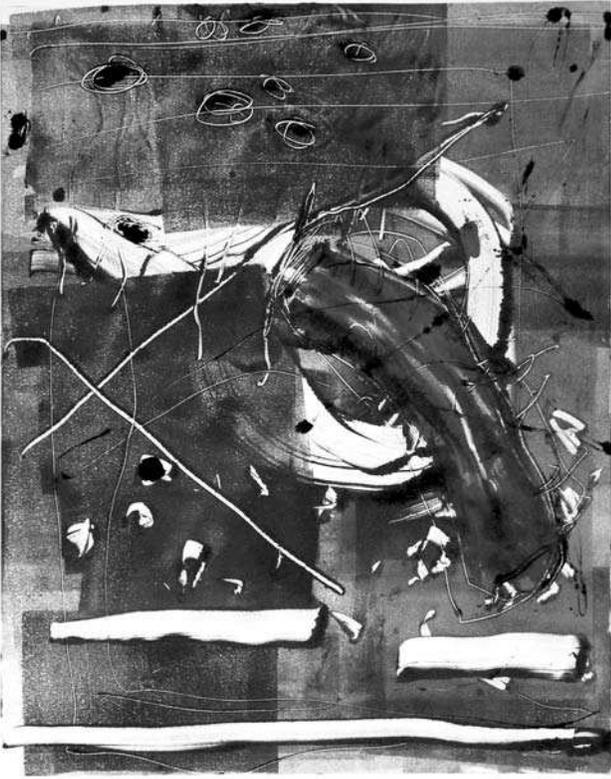
A continuación resumiré la historia de los conceptos Suroeste y Gran Suroeste como definiciones de una cultura o culturas regionales y espero poder mostrar cómo la gradual ampliación geográfica del concepto original por sí mismo ha creado la base y necesidad de una reorientación teórica y una completa inversión de la idea tradicional de que el Suroeste constituye un área cultural. También pretendo mostrar cómo y por qué esa idea arraigó tanto en nuestro pensamiento de modo que durante mucho tiempo la mayoría de nosotros pensó, cuando mucho, reformar el concepto de una sola área cultural Suroeste, pero jamás abandonarlo del todo.

Al hacer este resumen, escogeré para argumentar solamente lo que parecen ser las contribuciones más significativas al problema.



Como veremos, el lugar clave en esta cuestión pertenece a los pueblos que se hallan en una posición cultural intermedia entre los dos extremos: los sencillos recolectores de alimentos cuya cultura muestra pocas, si es que algunas, influencias de pueblos más avanzados, y las culturas altamente organizadas de los agricultores. Este grupo intermedio está formado por pueblos que han adoptado ya sea tanto la agricultura como otras características de la cultura de los agricultores, o solamente estas últimas. Siempre que se ha adoptado la agricultura, ésta no es más que un agregado a la recolección, de modo que podemos hablar de agricultores parciales. Estos pueblos intermedios parecen ser el meollo del asunto. Si no fuera por ellos, no imagino cómo alguien habría pensado en incluir a los zuñi y a los seri en la misma área cultural.

La primera clasificación de los pueblos del Suroeste reconocida por los investigadores modernos tenía un doble carácter. Por un lado se hallaban los recolectores y agricultores parciales, seminómadas, sencillos y poco organizados; y por el otro, estaban los agricultores sedentarios, mucho más ricamente desarrollados y



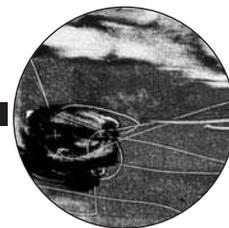
estrictamente organizados. En esta forma, en la primera edición de su *Indians of the Southwest* (1913), Goddard dividió a las tribus nativas recientes en “Pueblos” y “Grupos Nómadas”, clasificación que en la segunda edición (1921: 141) sustituyó por otra aparentemente tripartita, aunque en realidad todavía bipartita. Así agrupó a los “habitantes de pueblos” y “habitantes de aldeas” (ambos “casi igualmente sedentarios”) en contraposición a los “habitantes de campamentos” (que “justamente pueden denominarse nómadas” porque “la consecución de su comida silvestre, tanto animal como vegetal, requiere de viajes considerables”).

La base descriptiva para esta clasificación es tan obvia que no nos sorprende el que los primeros viajeros españoles agruparan a los pueblos nativos del Suroeste de manera similar; y es importante recordar que para ellos esta división era aplicada a los pueblos tanto al sur como al norte del actual límite internacional. Para la época en la que escribió Goddard, la frontera internacional se había convertido en un factor decisivo en la investigación antropológica, y asumiría también una importancia especial en el paulatino surgimiento del concepto antropológico del Suroeste como un área cultural nativa. En la misma obra arriba señalada,

Goddard sólo trató acerca de los pueblos al norte del límite internacional. Durante mucho tiempo incluso aquéllos que ayudaron a ampliar geográficamente el concepto de Suroeste, como para incluir a los pueblos similares del norte de México, se atuvieron al concepto con un contenido derivado casi exclusivo de las características culturales de los pueblos existentes al norte de la frontera.

Antes de que apareciera la segunda edición de *Indians of the Southwest*, en 1917, Wissler —en *The American Indian*— había rechazado aquella temprana clasificación bipartita tomando como base los sumarios de Goddard y de otros investigadores acerca de las culturas del Suroeste presentes al norte del límite internacional. Escribió que en el Suroeste “tenemos lo que parece ser dos tipos de cultura: los pueblos y las tribus nómadas”. Y agrega que “desde nuestro punto de vista esta distinción no parece del todo justificable, pues las diferencias son básicamente las de la arquitectura y la agrupación social...” (*ibidem*: 224). Concluye diciendo que “en los rasgos ampliamente difundidos de agricultura, metate, cerámica, y en menor grado la manufactura de prendas con telar y huso, el uso previo de sandalias, un sistema social similar y un ritualismo intenso, tenemos lazos culturales comunes entre todas las tribus del Suroeste que las unen en una sola área cultural. Entre todas sobresalen los pueblo” (*ibidem*: 226-227), o en otras palabras “la cultura pueblo aparece como el tipo” (*ibidem*: 224). Esta posición confusa y poco clara, y no la de Goddard, durante mucho tiempo dominó desafortunadamente en nuestro pensamiento acerca del Suroeste. Aun cuando esta definición unilateral de la cultura del Suroeste centrada en los pueblo dio lugar a una evaluación más realista del papel de “todos” los pueblos agrícolas del Suroeste, la mayoría de los investigadores siguió pensando en términos de un área cultural Suroeste en la que la cultura de los pueblos cultivadores “aparece como el tipo”. Kroeber ha desarrollado esta posición de manera más completa y sistemática.

Una de las pocas excepciones a esta tendencia general fue el artículo de Spier denominado *Problems Arising from the Cultural Position of the Havasupai*, publicado en 1929. Este autor, en pocas palabras reco-



noce no una sino dos culturas básicas en el Suroeste y, lo que es más importante, relaciona a una de ellas con áreas que hasta entonces nadie había pensado incluir en el Suroeste. Muestra cómo los havasupai, a pesar de haber adquirido la agricultura y otros rasgos de los pueblos, permanecieron esencialmente con una cultura similar a la de la Gran Cuenca. Otra contribución aún más importante, al menos implícita, es que cada vez que presenta una afinidad de los havasupai y de otros pueblos de la “ranchería occidental” con los shoshone de la Gran Cuenca, muestra que dicha afinidad también existe en las tribus del centro y del sur de California. Desafortunadamente Spier no discute este aspecto de sus hallazgos ni tampoco atrae la atención del lector hacia ello. Si hubiera obtenido implicaciones habría llegado a pensar que los “habitantes de campamentos”, de Goddard, eran básicamente distintos de los “habitantes de los pueblos”, alrededor de los cuales se ha formado nuestro concepto de Suroeste, pero habría notado que junto con los grupos de la Cuenca, de California y con algunos pueblos del norte de México, forman un área cultural completamente aparte cuya existencia no había sido reconocida con anterioridad.

The Comparative Ethnology of Northern México Before 1750 fue una importante contribución de Beals (1932) porque demostró la existencia de “dos grandes grupos dentro del norte de México que pueden definirse con cierta claridad: los pueblos agrícolas y los no agrícolas”. El autor no sólo muestra que “las diferencias más marcadas en cultura” son aquellas existentes entre ambos pueblos, sino que también en el norte de México, que considera como parte del Suroeste: “las diferencias entre ambos grupos son mucho mayores que las que existen entre cualquiera de los grupos del Suroeste” (en el sentido restringido de Arizona-Nuevo México), ninguno de los cuales es no agrícola del todo. “En contraste, casi la mitad de la región del norte de México está ocupada por pueblos que no practican la agricultura” (*ibidem*: 134-135). También hay agricultores parciales que culturalmente están más relacionados con pueblos no agrícolas que con los verdaderos agricultores. Al incluir a los no agricultores y a los agricultores parciales en el Suroeste, Beals nos ayudó a

observar con más claridad la separación esencial de las dos culturas en el Suroeste como un todo.

Dicho autor resume su posición en los términos siguientes: “Las áreas que han sido bosquejadas... no representan áreas culturales, sino más bien provincias culturales dentro de un área mayor en la que la característica más marcada es la homogeneidad de la cultura. Por supuesto, esto no reza para la diferencia entre las regiones agrícolas y no agrícolas. Entre estos dos grupos las diferencias impuestas por el cambio en la fuente de alimento son suficientes para marcar una gran distinción entre las culturas de las dos regiones” (*ibidem*: 145). Aquí podemos ver la posición ambigua, característica de la mayoría de los escritos acerca del Suroeste o Gran Suroeste. Es difícil entender si Beals habla de una o de dos áreas culturales. Aparentemente reconoce dos áreas de “diferenciación mayor”, pero de alguna manera se resiste a su propia formulación sugiriendo “homogeneidad” cultural dentro de un área inclusiva mayor. La posición resultante no es completamente clara.

Seguramente la curiosa actitud ambigua de Beals se debe en gran parte a la influencia del pensamiento de Kroeber, quien acababa de publicar *Native Culture of the Southwest* (1928). Este “artículo francamente programático”, como Spier lo ha llamado, quizá ha sido el de mayor influencia sobre todos los autores comentados, tanto por lo que enfatiza como por lo que no recalca. Kroeber habla de dos grupos de contrastes: “En un aspecto, el núcleo del Suroeste es único en Norteamérica. Esto se debe a que cuenta con dos corrientes culturales paralelas y fuertemente interinfluenciadas, la agrícola y la no agrícola” (*ibidem*: 386). Por otra parte, “...el Suroeste conocido parece comprender dos tipos culturales relacionados pero firmemente distintivos: uno caracterizado por la culminación pueblo y otro que puede llamarse *Sonora-Gila-Yuma*”. Ésta es la formulación de Kroeber en 1939 (p. 32), pero en contenido es la misma que había postulado antes, en 1928 (pp. 379-380). Todos los rasgos mediante los cuales este autor caracteriza a estos dos tipos culturales son típicos de los pueblos agrícolas del Suroeste y es claro que, en esencia, esta división corresponde a la que Goddard hizo de los pueblos

sedentarios en “habitantes de pueblos” y “habitantes de aldeas”, con la diferencia de que Kroeber proyecta esta división al pasado, más o menos como Nelson lo había hecho antes que él.

¿Cómo concibe Kroeber la relación entre ambos tipos de contrastes? ¿Entre las “dos corriente culturales paralelas y fuertemente interinfluenciadas” (una agrícola y otra no agrícola) y los “dos tipos culturales relacionados pero firmemente distintivos” (ambos caracterizados por los pueblos agrícolas)? En su artículo de 1928 nos da una respuesta directa, de hecho no trata el tema, pero es significativo que discuta los dos tipos de división en orden inverso al que los hemos mencionado: primero la división del Suroeste en los pueblo y Sonora-Gila-Yuma; y en segundo, en pueblos agrícolas y no agrícolas. Además, casi no tiene nada que decir de estos últimos, de modo que centra su atención en los pueblos agrícolas.

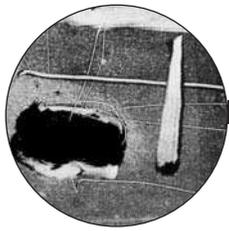
¿Por qué Kroeber no aparta a todos los pueblos no agrícolas y los considera como un grupo completamente distinto? Trata este asunto en una nota al pie de página de su libro *Cultural and Natural Areas of Native North America* (1939), en donde plantea las siguientes alternativas: “¿Tenemos dos ‘culturas’ o dos facetas a lo largo de una serie de culturas?”. Su respuesta es que estamos ante lo último. Spier había alineado a los yuma de la meseta de Arizona con los apache y con los shoshone de la Cuenca en contraposición a los yuma del río y los pima. Kroeber señala que “en cuanto a la descripción, Spier puede estar en lo cierto; aunque entonces los seri, los diegueño y cochimí probablemente deberían incluirse en su primer grupo, y los cáhita y otros en el segundo. Históricamente puede cuestionarse si el desarrollo cultural fue tan sencillo que puede explicarse mediante dos corrientes esencialmente distintas según que el hábitat impidiera o facilitara la agricultura, aunque este factor fuera importante” (*ibidem*: 43, n. 28). Por supuesto, si un pueblo practica o no la agricultura, ello no sólo se debe a condiciones naturales sino también culturales. Al mismo tiempo, no logro entender qué quiere decir Kroeber en cuanto a la posibilidad de que Spier acierte en la descripción, pero que se equivoque históricamente. Las tribus de la meseta de Arizona y de la Gran Cuenca deben haber tenido una

historia común durante un largo y decisivo periodo, según se infiere del hecho de que hoy día poseen una cultura básicamente similar. Parecería, entonces, que se hallan unidas más de manera histórica que descriptiva, pues una descripción de su cultura actual muestra muchas diferencias nuevas debidas tanto a su desarrollo o pérdida local, como a influencias externas.

La duda de Kroeber implica que realmente no hay dos corrientes culturales distintas: agrícola y no agrícola, sino solamente “dos facetas a lo largo de una serie de culturas” y que todo el Suroeste, así como los dos tipos de cultura en los que él lo divide, se caracterizan por una de estas dos facetas, principalmente la agrícola.

Como podemos ver a lo largo del argumento de Kroeber, el tercer grupo de Goddard, el de los “habitantes de campamento”, desaparece como una cultura en sí misma. Los pueblos no agricultores se convierten en una simple adición de sus vecinos más avanzados. Ésta es una posición bastante irreal que va en detrimento tanto de un adecuado entendimiento de la situación bajo estudio como de la teoría general. En realidad esta idea de los recolectores del Suroeste como simples subordinados presentes en varias culturas y caracterizados por pueblos agrícolas más avanzados contiene ya el germen del concepto de “culturas parásitas” de Kroeber, según se ejemplifica con los seri.

En 1948, en *Anthropology*, este autor introdujo el concepto de “culturas medias” o “culturas parciales”, ciertamente un concepto sugerente al aplicarse a los pastores nómadas del Viejo Mundo que “están particularmente limitados y tienden a mantener una relación de complemento con las culturas más ricas y variadas de sociedades sedentarias vecinas o diseminadas” (*ibidem*: 278). Kroeber no aplica este tipo de relación simbiótica para los recolectores y agricultores del Gran Suroeste, pero sugiere, “justo en el extremo de este concepto”, algo que sólo difiere de él en grado, es decir, una relación “parasitaria”. Proporciona dos ejemplos: los negritos de las Filipinas y los seri del Suroeste. “De cualquier manera, históricamente las culturas como éstas son parasitarias. Por lo que podemos ver, han contribuido con poco o nada al acervo de la cultura humana, al mismo tiempo que han tomado lo que poseen de otras culturas y ello con fuertes limi-



taciones” (*ibidem*: 280). Si esto es cierto para los seri, es difícil ver cómo no podría aplicarse a todos los demás recolectores del Gran Suroeste y del resto del mundo. Al desarrollar hasta su conclusión lógica, su idea de que los recolectores del Suroeste sólo son una faceta presente en varias culturas más avanzadas, Kroeber nos ha ayudado a ver la falacia de todo el concepto con mayor claridad.

En todo esto parece faltar una verdadera perspectiva histórica. Cuando Kroeber clasifica espacialmente a las culturas, con todo su interés en el desarrollo histórico, piensa más de manera estática —en nuestro caso ya sea en términos de dos facetas que se extienden a través de varias culturas o, usando un símil, de dos corrientes paralelas de cultura— que dinámica, es decir, en una cultura joven que incursiona en el territorio de una más antigua. Si pensamos metafóricamente, sería como un río que fluye en un desierto, parte del cual transforma en un oasis. Los argumentos que expresan tal perspectiva histórica brillan por su ausencia en el artículo programático de 1928 de Kroeber, pero se hallan en su libro de 1939. En este último sólo aparecen en las secciones históricas, completamente desligados del problema de cómo agrupar en áreas a las culturas recientes (o para el caso, a las culturas del pasado).

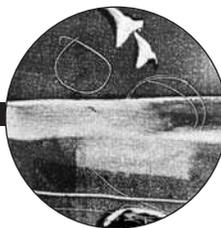
Papel de la subsistencia en la clasificación regional de las culturas

Cuando en 1936 —en *Cultural Relations of the Gila River and Lower Colorado Tribes*—, Spier alineó a los yuma de la meseta del Arizona con los shoshone de la Cuenca (y los apache) en contraposición a los yuma del río y pima, basó su clasificación no solamente en la carencia o importancia secundaria de la agricultura sino también en un análisis de toda su cultura (véase su artículo de 1929). Sin embargo, Kroeber tiene razón cuando señala que tras esa agrupación “parece existir la consideración de que los primeros no practican la agricultura y los segundos sí lo hacen regularmente”. Y después agrega: “a su vez, por supuesto en esto subyace la ecología de las dos regiones” (Kroeber, 1939: 43, nota 28), con lo cual parece referirse al hecho de que en un caso el hábitat permitió la agricultura mientras

que en el otro la impidió, o bien que la agricultura fue la base primordial para la vida.

El eje del argumento de Kroeber, es decir que una división cultural debe estar equivocada si coincide con una diferencia de la importancia de la agricultura, aún cuando la división propuesta se base en un análisis total de la cultura, se encuentra de nuevo en la reciente edición de *Anthropology*, donde en otra nota al pie de página leemos: “Algunos autores como Kirchhoff y Kidder delimitan Mesoamérica comprendiendo la región de Alta Cultura más la porción agrícola de la región subnuclear. Dentro de México, este procedimiento sustituye a la agricultura por el calendario como el criterio que permite definir Mesoamérica” (Kroeber, 1948: 793, nota 11). En realidad, por la naturaleza propia del caso, mi delimitación de Mesoamérica en contraposición al Gran Suroeste se basaría en la agricultura sólo donde en Mesoamérica, con un corte brusco, hallemos recolectores primitivos, pero obviamente no sería así donde los agricultores mesoamericanos se encuentren con los agricultores del Suroeste. Lo interesante en ambos casos que estoy yuxtaponiendo, es la fuerte aversión de Kroeber para asignar a la presencia, ausencia o importancia de la agricultura cualquier lugar significativo en la delimitación de tipos regionales de cultura. Esto lo lleva no sólo a agrupar en una sola área cultural a los agricultores parciales y a los de tiempo completo sino también a éstos con pueblos carentes de agricultura. El resultado es más sorprendente en el caso del norte de México, porque ahí los mayas [*sic*, es posible que se refiera a los mayos] y los nómadas norteros se convierten en compañeros en el mismo tipo regional de cultura. En esencia, sucede lo mismo cuando agrupa a los pueblos agrícolas, semi-agrícolas o completamente no agrícolas del Suroeste.

La fuerte aversión de Kroeber para dar a la base de subsistencia un papel importante en la delimitación regional de las culturas puede verse con mayor claridad en los casos de los navaho y en el sur de California. Cuando compara a los navaho y a los hopi, afirma que si bien “la base económica de la sociedad” es completamente distinta, existe una “uniformidad esencial en los niveles formales o superiores” de la cultura (1928: 386). Utiliza esto último y no lo primero como una



base para clasificar, de modo que los hopi y los navaho pasan a formar parte de su “tipo subcultural pueblo” del Suroeste (diferenciado como “pueblo” e “inter-pueblo”). En realidad, la “uniformidad esencial en los niveles formales o superiores” sólo se halla en complejos y elementos individuales, y no es su integración a la cultura total.

El sur de California es descrito como “un área con base de subsistencia característicamente californiana, con un contenido cultural específico del Suroeste por encima del nivel de subsistencia” (Kroeber, 1939: 54). Nuevamente son los “niveles formales o superiores” de la cultura lo que sirve a este autor como base para asignar un área a un grupo mayor, es decir al Suroeste en vez de a California.

En contraste con estos dos casos, es difícil ver cuáles razones específicas tenía Kroeber para incluir a los yuma de la meseta de Arizona en el Suroeste y no en la Cuenca, como sugiriera Spier, pues la propia discusión de Kroeber parecería llevar a esta última conclusión. Señala claramente que en estas tribus la ausencia de una agricultura regular es parte de un panorama cultural global que no las vincula con los pueblos agricultores, sino con los no agrícolas del Suroeste, o mejor dicho del Gran Suroeste. Asimismo argumenta mucho en el mismo sentido que Spier y concuerda con el análisis de éste, pero al final llega a la conclusión opuesta: “La cultura muestra muchas semejanzas con la de la California peninsular (incluyendo a los diegueño), así como con la de los shoshone de la Gran Cuenca, en especial con la de los paiute del sur, al otro lado del Gran Cañón del Colorado. También hay muchas semejanzas específicas con los seri. De este modo, en este grupo tenemos una cultura relacionada principalmente con las culturas no agrícolas, del desierto, de la región. Sobre esta base se han hecho diferenciaciones locales superficiales, como por ejemplo: agricultura semi-sistemática havasupai y uso de algunas máscaras adoptadas de los hopi; sibs matrilineales que los yavapai del sureste comparten con los apache; ciclos de canciones y ritos de duelo mohave adquiridos en el periodo americano por los walapai. En cada uno de estos casos la influencia de lo adquirido continúa siendo local y parece ser más bien reciente. Aun antes de

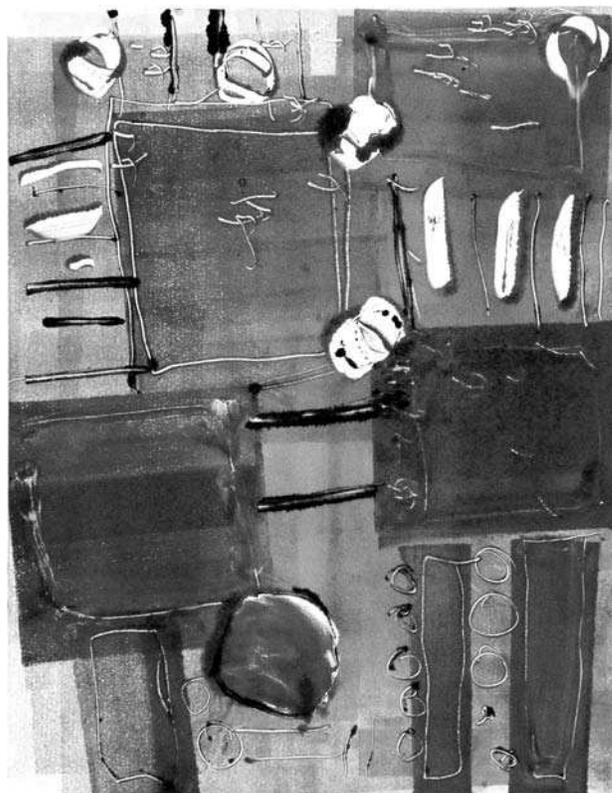
que los datos yavapai y walapai fueran accesibles, Spier analizó claramente a la cultura havasupai en este sentido, señalando la calidad de agregado y la pequeñez esencial del ingrediente pueblo; ubicando a la cultura básicamente junto a aquella de la Gran Cuenca” (*ibidem*: 41-42). Opina que “la semejanza del noroeste de Arizona con las culturas de la Gran Cuenca radica no sólo en un considerable contenido específico, sino especialmente en una escasez similar de patrones definidos” (*ibidem*: 42). Luego de tal análisis es una verdadera sorpresa ver que, después de todo, Kroeber considera que esta área pertenece a su “Suroeste cultural”, caracterizado por sus pueblos agricultores, y que asigna específicamente al sector Sonora-Gila-Yuma a estas tribus semi-agrícolas o no agrícolas, clasificación para la cual no da otra razón que su hábitat. Tal clasificación parece injustificada, tanto “descriptiva” como “históricamente”.

El criterio fundamental de Kroeber para incluir a algunos pueblos en el Suroeste y excluir a otros, claramente no tiene que ver con que se hayan desarrollado de manera distinta a partir de un substrato cultural común —entonces tendría que incluir a muchos de los que ha excluido—, sino más bien con lo que él considera fuertes influencias del “núcleo y clímax” agrícola del área. Donde tales influencias parecen no existir o ser débiles, Kroeber incluye a diversos grupos de recolectores en otras áreas a partir de las cuales cree que dichos grupos fueron más fuertemente influenciados; aquéllos del sur de Texas con las áreas del este y los del noreste de México con Mesoamérica. Finalmente, en donde ve fuertes influencias que no son del Suroeste agrícola ni de ninguna otra área, establece un “Área Intermedia”, “así llamada debido a su posición entre dos áreas de desarrollo más rico y caracterizado” (1948: 787). En esta Área Intermedia, el autor ubica a la Gran Cuenca y a California; según él, ambas poseen el mismo substrato cultural que los recolectores y los agricultores del Suroeste. La inclusión de la meseta Columbia-Fraser en la misma Área Intermedia es difícil de entender en vista de la propia afirmación de Kroeber de que la Cuenca es distinta de la meseta “florística, étnica y culturalmente, con asociaciones principalmente al

Suroeste y a California (1939: 55) y debido a que la meseta parece tener un substrato cultural común con la costa Noroeste y haber sido influenciada desde ésta como para formar su “área de influencia”.

Aunque aceptáramos esta línea de razonamiento de que las tribus más sencillas se agrupen junto con pueblos más avanzados que las han influenciado, en vez de considerar las semejanzas básicas que tienen entre sí, es difícil ver cuáles influencias mesoamericanas podrían ser detectadas entre la mayoría de los recolectores del norte de México que fueran tan marcadas como las influencias pueblo sobre los havasupai. A estas últimas Kroeber las concibe como locales, recientes y superficiales. También es difícil ver cómo las tribus de Baja California, especialmente la mitad del sur, presentan más influencias del Suroeste que aquéllas del centro de California. Yo argumentaría decididamente en sentido contrario, en especial por lo que toca a las tribus de culto *kuksu*, con su personificación de espíritus, su ceremonia de la serpiente de cascabel, “una secuencia definida de direcciones en un circuito a la izquierda” (Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, 1925: 875), su tambor tocado con los pies [tarima] y la importancia de los números 4 y 20. ¿Qué podría decirse que parece del Suroeste (y quizá mesoamericano en última instancia) en el sur de Baja California?

Durante mucho tiempo el concepto del Suroeste sostenido por Kroeber como un área cultural con dos subtipos y con dos facetas culturales (la agrícola y la no agrícola) representadas en ambos, así como los criterios subyacentes en esta clasificación, no encontraron oposición crítica. Los arqueólogos mostraban una tendencia a pensar en recolectores y agricultores en el Suroeste no tanto como divisiones en el espacio (es decir, dos culturas coexistentes), sino como una división en el tiempo. Por ello sentían que no había razón para objetar el esquema de Kroeber. Además, la atención de etnólogos y arqueólogos se centraba en el ensanchamiento geográfico gradual del concepto del Suroeste, sin dedicar mucho interés a la interrelación de sus diversas partes. Incluso aquellos de nosotros que nos sentíamos teóricamente insatisfechos y prácticamente impedidos por una definición del Suroeste que incluye



a dos culturas admitidas como distintas, una de ellas mucho más joven que la otra, no pensábamos en alejarnos de la clasificación tradicional y ortodoxa. Cualquier cambio en la clasificación de la interrelación de ambas culturas que se sintiera necesario realizar sería hecho dentro del marco conceptual reconocido de un área cultural.

Pero la ampliación geográfica gradual y continua del concepto fue precisamente lo que preparó el terreno para reformular su contenido. La proporción original de pueblos agricultores y recolectores, o semi-agricultores se invirtió y la separación esencial de los dos extremos, es decir de los verdaderos agricultores y de los que sólo eran recolectores, se hizo más y más obvia. Una vez que se amplió el Gran Suroeste, el propio concepto del Suroeste como un área cultural aparte comenzó a desintegrarse. En lugar de un Gran Suroeste surgieron dos. Pero el primer paso para reconocer esto, no obstante lo decisivo, era vacilante e incompleto.

En la Conferencia del Norte de México promovida por la Sociedad Mexicana de Antropología y celebrada en 1943, Beals presentó su concepto del Gran Suroeste “como una región en la que existen condiciones simila-



res y sobre la cual en una época pasada se extendió una cultura o sucesión de culturas relativamente homogéneas sobre un nivel pre-agrícola, con las culturas agrícolas formando una “sobreposición posterior”. Con tal hipótesis argumentaba que “ciertos fenómenos etnográficos contemporáneos se vuelven más entendibles como supervivencias de un estrato (o estratos) básico de una cultura similar... Me atrevo a sugerir que ello... explica los numerosos paralelismos hallados en nuestro poco conocimiento de los pueblos agrícolas de Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas con los pueblos de la Cuenca y, hasta cierto punto, con los del centro de California”. Beals enfatiza que no presentaba este concepto “como representante de una realidad contemporánea” (1943: 194-196), y queda claro que, en esencia, su esquema es una clasificación temporal más que espacial, a la vez que no estaba directamente interesado en el problema de cómo agrupar a los recolectores y a los agricultores en una época en la que coexistieron.

Pero al centrar su interés en los recolectores y no en los agricultores, nos ayudó mucho y preparó el regreso al concepto más temprano, y ya para entonces casi olvidado, de dos áreas culturales distintas en el Suroeste. Los recolectores de la región, quienes en la clasificación de área se habían convertido en una simple faceta dentro de una cultura caracterizada por los agricultores, fueron nuevamente vistos por su propio derecho. Aun cuando Beals pensó en la “cultura relativamente homogénea” de los recolectores sólo como algo del pasado, nos forzó a enfrentarnos al problema de hasta dónde era que sus “supervivencias” moderadas aún constituían una cultura regional distinta de la de los agricultores

La cultura recolectora del Gran Suroeste

He aquí lo que Beals llama “algunas características probables de esta cultura básica hipotética: quizá la más significativa sea la presencia de técnicas complejas para emplear una gran variedad de recursos alimenticios vegetales que formen la parte principal de la dieta. El núcleo del complejo es el proceso de lixiviación, el machacador de semillas y el recipiente para coleccionar semillas, además del uso de un fruto arbóreo domi-

nante y susceptible de almacenamiento prolongado: el piñón, el mesquite y, si incluimos California, la bellota. Todos los pueblos no agrícolas de la región son principalmente recolectores más que cazadores, diferenciándose de forma clara de otros pueblos norteamericanos. Otros elementos son las técnicas para aprovechar de manera efectiva a los pequeños roedores que forman el grueso de la fauna; organización social necesariamente basada en bandas pequeñas, pero con una tendencia patrilineal; énfasis ceremonial en los ritos de pubertad; un fuerte desarrollo de la brujería y de la magia en lugar del shamanismo verdadero, etcétera” (*ibidem*, 1943:195).

Yo diría que ésta es una caracterización mínima no sólo de una cultura hipotética del pasado sino de una actual, una cultura que existe (o mejor dicho existió hasta la llegada de los blancos) en gran parte del occidente de Norteamérica. Éstos son algunos otros rasgos que parecen formar parte de esta cultura: los hombres andan desnudos; las mujeres usan dos delantales, uno al frente y otro atrás; se dejan crecer largo el pelo; los hombres usan una gorra de piel o de pelaje; tienen cobertores tejidos de pelo de conejo; chozas en forma de cono o domo; horno de tierra; mirada perdida; son pacíficos. Es indudable que esta lista crecerá de manera considerable una vez que se inicie una investigación sistemática.

El área donde hoy se encuentra esta cultura está marcada con puntos en el mapa adjunto. En esta área incluimos tanto a los pueblos que subsisten sólo de la recolección como aquéllos que han adoptado algo de agricultura, pero cuya cultura global se basa más en la recolección que en los cultivos. Estos “agricultores parciales” se indican en el mismo mapa con líneas discontinuas sobrepuestas a los sectores punteados. También incluimos a los pueblos del Gran Suroeste que cazan o pescan más que aquellas tribus cuyas actividades de subsistencia son más típicas de la cultura recolectora del Suroeste, pues en la mayor parte de otros aspectos se asemejan a ella.

En la cultura recolectora del Suroeste se pueden distinguir las siguientes subáreas (el orden de presentación es arbitrario, comenzando en el suroeste y terminando en el sureste):

Subáreas	Correspondencia con las divisiones de Kroeber
1. Costa de Sonora y Sinaloa (seri y guasave) (se anotó de forma provisional seri y guasave aun cuando es difícil saber algo específico acerca de los últimos).	(SW 6)
2. Baja California (véase Kirchhoff, 1942, para las subdivisiones).	(SW 9)
3. Sur de California.	(SW 10)
4. California Central (véase Kroeber, 1939, para las subdivisiones).	(I 2)
5. Gran Cuenca (<i>idem</i> , para las subdivisiones).	(I 1)
6. Noroeste de Arizona (yavapai, walapai, havasupai).	(SW 7)
7. Apache (<i>idem</i> , para las subdivisiones).	(SW 2B)
8. Norte de México (véase Kirchhoff, 1943b, para las subdivisiones). Aquí se ha agregado a los concho y a los suma-jumano. Con un mejor conocimiento, algunas de las subdivisiones que están en la frontera mesoamericana, como los guachichil y los pame, pueden llegar a considerarse como equivalentes taxonómicos del "norte de México"	(M 17-18)
9. Sur de Texas (karankawa y tonkawa) (Los atakapa que Kroeber incluye en su "Sur de Texas" parecen pertenecer más bien al área Sureste).	(E 3)

Algunas de las variaciones locales parecen ser producto de adaptaciones a diversas condiciones ecológicas. En algunas localidades restringidas la pesca era más importante que la recolección de alimentos vegetales y en alguna época, cuando las regiones boscosas de mayor altitud aún se hallaban en manos de los recolectores, éstos pudieron ser mucho más cazadores que cualquiera de las tribus encontradas por los españoles. Otras variaciones locales pueden reflejar la cultura más temprana de ciertas tribus antes de que migraran a la región (atapascanos) o que se adaptaran a la creciente aridez. Y algunas otras variaciones locales se deben a distintas influencias externas.

Podemos suponer que en alguna época la cultura recolectora del Suroeste se hallaba en todo el Gran Suroeste. El arribo de una cultura (o quizá varias) procedente del sur y basada en la agricultura redujo de forma considerable al área de la cultura recolectora. Al mismo tiempo, varias de las tribus que compartieron esa nueva cultura pudieron haberse desvinculado geográficamente del cuerpo principal. Los desarrollos posteriores (la retirada de la cultura agricultora en algunos

sectores de sus posiciones avanzadas y posiblemente la deculturación de otras, así como la incorporación de nuevos grupos venidos del norte, como los atapascanos, a la cultura recolectora del Suroeste) incrementaron de nuevo el territorio ocupado por la cultura recolectora y restablecieron la continuidad geográfica en la mayor parte de sus sectores. Para la época a la que se refiere nuestro mapa, solamente los seri y los guasave de la costa de Sonora y Sinaloa estaban separados del cuerpo principal; incluso se hallaban frente a otros recolectores de la misma cultura ubicados al otro lado del Golfo de California.

En el mapa los agricultores parciales aparecen en una franja que rodea a los agricultores y es probable que encontremos la misma situación en mapas que representen épocas más tempranas. Sin embargo, muchos de los agricultores parciales recientes se hallan en un área sobre la que en una época u otra se asentó la cultura agricultora del Suroeste; y muchos pueden no estar representando una extensión progresiva de la agricultura sino más bien un desarrollo retrógrado en el que sólo se conserva algo de agricultura junto con cier-

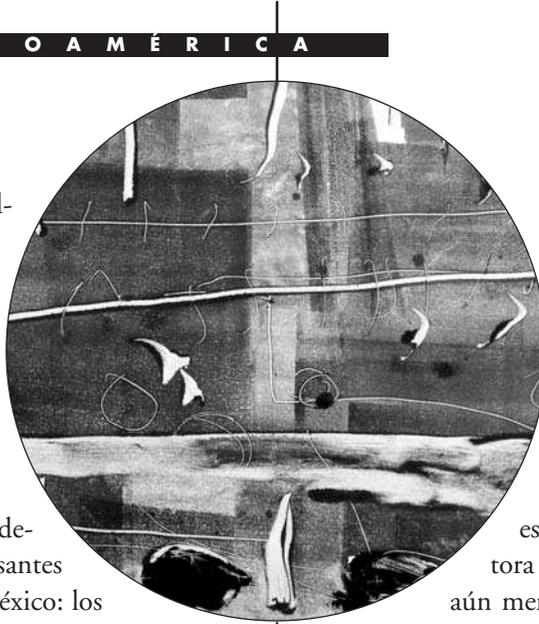
tos elementos de la cultura agricultora. Cabe anotar que, en el mapa, la línea que indica la mayor extensión anterior de la agricultora (en el sur como parte de la cultura mesoamericana y, más al norte, de la cultura agricultora del Suroeste) combina datos que se refieren a diversas épocas.

La discusión anterior no considera a uno de los grupos más interesantes y desconcertantes del norte de México: los chichimecas, que entraron a Mesoamérica en una época en la que los toltecas estaban en decadencia, es decir, en tiempos anteriores al que estamos tratando. Eran recolectores entre los que la caza jugaba un papel importante. Su organización socio-política (que al menos en parte parece haber sido de origen mesoamericano) era sorprendentemente avanzada, colocándolos en un plano muy superior al de cualquier representante más reciente de la cultura recolectora del Suroeste. No obstante, lo poco que se sabe acerca de los chichimecas es un recordatorio constante del peligro que implica proyectar una situación más reciente hacia el pasado, desconociendo la posibilidad de cambios radicales que pudieron haber ocurrido.

La cultura agricultora del Gran Suroeste

Tras eliminar a los recolectores y a los agricultores parciales del área cultural Suroeste o Gran Suroeste tradicional, nos encontramos con cinco de las áreas culturales del "Suroeste" de Kroeber: SW 1 (pueblo), SW 2 (navaho), SW 3 (cáhita), SW 4 (pima-ópata), SW 5 (tarahumara, y SW 8 (Colorado inferior). Todas estas tribus son agricultoras completas en el sentido de que su cultura como un todo (o al menos partes decisivas de la misma) ha surgido o se ha desarrollado en torno a la agricultura como la base primordial de subsistencia.

Sin embargo, entre los dos "focos" (los pueblo y los pima-ópata) encontramos marcadas diferencias de nivel cultural y de grado en que estas tribus participan en los aspectos más relevantes de la cultura agricultora del



Suroeste. Incluso dentro de esta última subárea las diferencias son pronunciadas entre los pima y los ópata de la región inferior, más desarrollados y característicos, y los pima de la región superior, que son mucho más sencillos y que tienen un buen número de rasgos y complejos que están presentes en la cultura recolectora del Suroeste. La cultura pápago es aún menos típica y parece ser una versión empobrecida de la cultura pima de la región superior. Y aunque entre los pápago la importancia económica de la agricultura puede ser menor que entre algunos agricultores parciales (Castetter y Bell, [*Pima and Papago Indian Agriculture*, 1942: 56] calculan que sólo del 50 al 60 por ciento de su subsistencia se derivaba de la agricultura), con bastante tino han sido llamados "indios del desierto con una herencia agrícola" (*ibidem*: 48) y con base en la evaluación de su cultura global centrada en la agricultura deben ser incluidos en la cultura agricultora del Suroeste.

Entre los yuma del río la agricultura es proporcionalmente más importante que entre los pápago (Castetter y Bell, *Yuman Indian Agriculture*, 1951: 74. Estos autores calculan que el 40 por ciento de su subsistencia procede de la agricultura) y parece ser antigua (incluso existen algunas prácticas agrícolas que son desconocidas por sus vecinos), pero el papel de la agricultura para moldear su cultura como un todo es menos claro que entre los pápago. Indudablemente que esto se debe, en parte, al hecho de que mientras la cultura pápago es una variante empobrecida de la cultura pima (cuya inclusión en la cultura agricultora del Suroeste nos parece obvia), la cultura yuma del río en muchos aspectos se mantiene aparte por sí misma. Su organización socio-política y en especial militar (que recuerda a la de algunas regiones de Mesoamérica) coloca a estas tribus en un nivel muy por encima de cualquiera de los miembros típicos de la cultura recolectora del Suroeste, y aparecen por completo como parte de la cultura agricultora del Suroeste, aunque quizá como su parte más divergente.

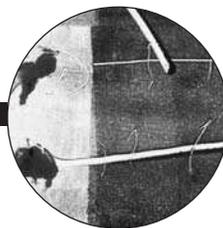
Mi inclusión de los navaho en la cultura agrícola del Suroeste no sólo se basa en la importancia cuantitativa de la agricultura en su economía —Hill [1938:182] los coloca junto con los pueblo a este respecto y los considera mucho más avanzados que cualquier otra tribu del Suroeste—, sino también en la gran elaboración del ritual agrícola, mismo que debe significar un complejo agrícola antiguo y de profundas raíces. Los navaho cuentan con tres formas complicadas de rituales de siembra colectiva (distintas de los rituales que acompañan a la siembra), que según tengo entendido no han sido reportadas hasta ahora en ningún otro lugar; dos de éstas son “espirales” y la tercera es “escalonada”. En las tres se utiliza el número ritual 12 (Franciscan Fathers, *An Ethnologic Dictionary of the Navaho language*, 1910: 264; Hill, 1938: 28-31). Entre ellos también encontramos indicios de una compleja organización tribal que se ha perdido en la época de la reservación, como por ejemplo la institución de “12 jefes que reunidos en consejo estaban sujetos a cuatro portavoces” (Franciscan Fathers, *ibidem*: 422). Si bien conservan mucho de la cultura atapascana común del sur (aunque es interesante hacer notar que no conservan mucho de lo que comparten los apache como conjunto con la cultura recolectora del Suroeste), los navaho parecen haber injertado hace mucho tiempo en esta base original una cultura que aparentemente se deriva en parte de los pueblo del este (tanoanos) y en parte de una fuente de influencia sureña (mesoamericana), aún no identificada, que no llegó a ellos a través de los pueblo actuales.

El mayor o menor número de rasgos y complejos típicos de la cultura recolectora del Suroeste que encontramos entre los miembros menos desarrollados y menos típicos de la cultura agrícola del Suroeste pueden ser supervivencias de una forma pre-agrícola o bien indicios de una deculturación y debilitamiento general de la cultura agrícola. Su presencia, ampliamente asociada a un nivel más bajo de complejidad cultural general, ha creado varios casos fronterizos en los que es difícil la asignación a la cultura recolectora o a la cultura agrícola del Suroeste, pero estos casos en definitiva son excepcionales y, en conjunto, el contras-

te básico entre las dos culturas regionales del Gran Suroeste sobresale de manera amplia.

Aparte de las diferencias de nivel, en la cultura agrícola del Suroeste existe una diversidad considerable. Y cuando sólo es vista en términos de esa cultura, la variedad puede parecer tan importante como para hacernos pensar en si en realidad estamos tratando con una y no con dos o varias culturas regionales. Pero al contrastarla con la cultura recolectora del Suroeste, por un lado, y con la cultura mesoamericana, por el otro, la cultura agrícola del Suroeste aparece como una unidad, si bien ricamente diversificada. Sin embargo, esta situación puede ser relativa y reciente. Es muy posible, y de hecho probable, que en diversas épocas y por distintas rutas llegaron al Suroeste migraciones e influencias procedentes del sur. Parece que dichos elementos, dependiendo de la región de procedencia, trajeron diversos rasgos culturales que estimularon distintos crecimientos culturales y que después se fusionaron en una cultura regional, diferente tanto a la de los habitantes primitivos de la región como a la de la cultura madre o cultura del sur.

Es difícil decir cuál diferencia es mayor: la que existe entre las culturas recolectora y agrícola del Gran Suroeste, o la que hay entre esta última y la cultura mesoamericana. Al igual que ésta, la cultura agrícola del Suroeste está basada en la agricultura, pero allí se carece de árboles frutales y de muchas otras plantas (chile pimiento, tomate, etcétera) que constituyen una parte integral de la agricultura mesoamericana. Positivamente la agricultura del Suroeste se caracteriza, sobre todo, por la importancia de los cultivos de regadío e inundación. La organización de la sociedad es totalmente diferente: en el Suroeste es mucho más simple y se rige básicamente por el parentesco, a diferencia de las clases sociales, ciudades y organización estatal que ocurre en Mesoamérica. Doquiera que la cultura agrícola del Suroeste presenta semejanzas específicas con Mesoamérica (en tecnología, guerra, religión, etcétera) observamos lo que podemos llamar una versión provinciana o rústica de su contraparte mesoamericana. La cultura agrícola del Suroeste como un todo aparece como la cultura de una sociedad de campesinos no estratificada, a diferencia de la sofisticada cultura de



clases de Mesoamérica. Sus semejanzas específicas, tanto en contenido como en organización global, con frecuencia se dan en las partes menos avanzadas y menos típicas de Mesoamérica, en donde las características de una cultura más temprana, pre-mesoamericana, aún se proyectan ampliamente.

La caracterización que aquí hacemos de la cultura agrícola del Suroeste se refiere a su fase más reciente. Algunas de las culturas agrícolas más tempranas del Gran Suroeste, como por ejemplo la cultura hohokam, cuyos grandes canales de irrigación y juegos de pelota parecen presuponer una sociedad estratificada, pueden haber estado más cerca de su cultura madre-sureña.

La historia de esta variante norteña de las grandes civilizaciones del sur ha tenido periodos de avance y retroceso, y los efectos de ambos son visibles en el panorama más reciente. Durante las épocas de avance la cultura agrícola extendió su influencia incluso más allá del área a cuyos habitantes transformó de recolectores en agricultores. En algunos casos el abandono de distritos distantes parece haber sido acompañado de una mayor vigorización de la base natal. Más en otros casos (y éstos parecen haber sido más frecuentes conforme pasaba el tiempo), la pérdida de territorio y/o de población debe haber producido una pérdida en la cultura e incluso cambios básicos en la estructura de la sociedad y en la cultura como un todo. Grandes apartados de la historia de la cultura agrícola del Suroeste parecen haber mostrado como su principal contenido la contracción tanto geográfica como cultural. Esto convierte a la cultura agrícola del Suroeste, su desarrollo y decadencia, en uno de los grupos de estudios de caso más fascinantes y prometedores de las colonias culturales remotas. Casi sobra decir que tal estudio tendría que efectuarse teniendo como punto de partida a las culturas mesoamericanas y pre-mesoamericanas en el sur.

El obvio papel de Mesoamérica (y de una cultura pre-mesoamericana, más temprana, ubicada en la misma área) en el surgimiento de la cultura agrícola del Suroeste y la influencia de esta última en la cultura recolectora del Suroeste, no nos debe soslayar la posibilidad de que ambas culturas regionales del Suroeste hayan influenciado a Mesoamérica. Sabemos acerca de

movimientos de población de la cultura recolectora (los chichimecas) hacia Mesoamérica y las tradiciones de los mexicanos se extienden cuando menos hasta los límites entre Mesoamérica y la cultura agrícola del Suroeste. Empero, un estudio del significado cultural de estos movimientos nuevamente presupone un concepto claro de la naturaleza de las dos culturas regionales del Gran Suroeste, y ello, como he tratado de demostrar, implica su separación conceptual.

En el mapa adjunto la cultura agrícola del Suroeste está indicada mediante líneas diagonales. El territorio está fraccionado en dos o tres partes y sólo una de ellas (la más grande) es contigua a Mesoamérica. Esta situación es resultado de la disminución geográfica. Su mayor extensión anterior está indicada en el mapa con una línea que, debe recordarse, se basa en datos de distintas épocas.

Propongo dividir a los pueblo en dos subáreas: los hopi-zuñi-keres-jemez, con clanes matrilineales exógamos, organización de kivas múltiples, surgimiento desde abajo de la tierra, mundos múltiples, cuatro o seis direcciones comenzando por el norte, cuatro y siete como números rituales; y los pueblo de lengua tanoana, con excepción de los jemez, con clanes patrilineales no exógamos, dos kivas o dos grupos de kivas y un dualismo general en la organización política y ceremonial, surgimiento desde abajo del agua, cinco rumbos comenzando por el oriente y el tres y sus múltiplos, especialmente el 12, como números rituales. Es indudable que una investigación más completa aumentaría de manera considerable el número de diferencias específicas. A pesar de las características obvias y bien conocidas que poseen en común, estos dos grupos (que no corresponden del todo a la acostumbrada subdivisión en pueblo "occidentales" y "orientales") aparecen tan distintos uno del otro como cualquier par de las cuatro subáreas agrícolas de la división Sonora-Gila-Yuma de Kroeber.

Junto con los navaho, los hopo-zuñi-keres-jemez y los pueblo tanoanos forman una subcultura regional, aún a pesar de que cada uno de los dos grupos de pueblo, especial e interesantemente los del este (tanoano), tiene un significativo número de rasgos en común con los pima y los pápago (los ópata son muy poco conocidos como para presentar tales semejanzas). Los rasgos comunes entre los pueblo tanoanos y los pima-pápago

(clanes patrilineales no exógamos, un dualismo rojo-blanco, pistas de carrera permanentes, líderes religiosos que son shamanes en vez de sacerdotes y creencias específicas, como por ejemplo que el cuero cabelludo de los enemigos puede ser ruidoso) parecen ser muy antiguos y algunos se encuentran entre los shoshone del sur de California, todos éstos hablantes de lengua del grupo tano-azteca.

De las cuatro subáreas restantes, las primeras tres (cáhita, pima-ópata y tarahumara), todas de lengua uto-azteca, forman otra subcultura regional. Los yuma de lengua hokana del Colorado Inferior y del Gila se hallan distanciados cultural y lingüísticamente.

De esta manera, en la cultura agrícola del Gran Suroeste habría siete subáreas agrupadas en tres subculturas regionales:

	Correspondencia con Kroeber
1. Pueblos de lengua tanoana.	(SW 1)
2. Hopi-zuñi-keres-jemez.	(SW 1)
3. Navaho.	(SW 2A)
4. Cáhita.	(SW 3)
5. Pima-ópata.	(SW 4)
6. Tarahumara.	(SW 5)
7. Yumas del río.	(SW 8)

Conclusión

Esperamos haber demostrado que, a pesar de haber estado en contacto durante un largo periodo, las dos culturas regionales del Gran Suroeste han conservado sus identidades por separado hasta la actualidad. Una vez que han sido distinguidas conceptualmente, el estudio de las relaciones históricas entre sí y con otras culturas regionales, al igual que su inclusión en “tipos” de cultura mundial, se vuelve significativo y útil. La mucho más antigua cultura recolectora aparece como una de las variantes regionales más fuertemente caracterizadas entre las culturas recolectoras del mundo, y la más reciente cultura agrícola se pre-

senta como una ramificación pionera de las grandes civilizaciones del sur.

Sería útil separar a estas culturas tanto por nombre como en concepto. Como los nombres descriptivos que he usado en este artículo son un tanto burdos, para los recolectores propongo el nombre “Aridoamérica” y “cultura de Aridoamérica”, mientras que para los agricultores pensamos en “Oasis América” y “cultura de Oasis América”. Esto implica el abandono de los términos Suroeste y Gran Suroeste en relación con un tipo o tipos regionales de cultura, así como su uso futuro únicamente en el sentido geográfico.

Por supuesto que no estoy interesado en que se adopten estos dos últimos términos específicos, sino en que existen dos nombres distintos para las dos áreas culturales, que nos permitirán verlas básicamente diferentes más que como subdivisiones de una unidad mayor. Quizá sería aceptable, por ejemplo, seguir usando los términos Suroeste y cultura del Suroeste si se aplican exclusivamente a los agricultores, a la vez que se acuña un término distinto para los recolectores y agricultores parciales. En cuanto a los dos términos que propongo, soy consciente de que algunas de las partes geográficas marginales de mi Aridoamérica sólo son semiáridas (California central, el norte de Sinaloa y la costa noroeste del Golfo) y algunas de las áreas montañosas existentes en ella ni siquiera son semiáridas, pero éstas claramente no son las regiones que han dado a esta área cultural su imagen característica. Asimismo, sería exagerado hablar de los tarahumaras como constructores del oasis, pero de nuevo en este caso estamos tratando con una excepción que no me parece cambie la propiedad general del término Oasis América.

Tras muchos titubeos iniciales me ha llegado a agrandar el contraste entre los dos términos propuestos porque uno, Aridoamérica, enfatiza la dependencia esencial del hombre en la naturaleza a un nivel de recolección de alimentos; y el otro término, Oasis América, recalca su intervención más activa a un nivel agrícola mediante la creación de oasis agrícolas y culturales en una región árida.

Ralph L. Beals, Carl O.
Sauer y Alfred L. Kroeber

M E S O A M É R I C A

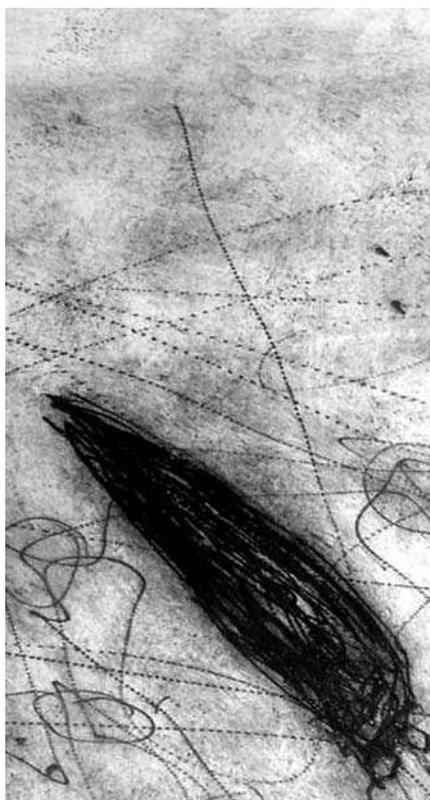
Comentarios al artículo “Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste...”, de Paul Kirchhoff*

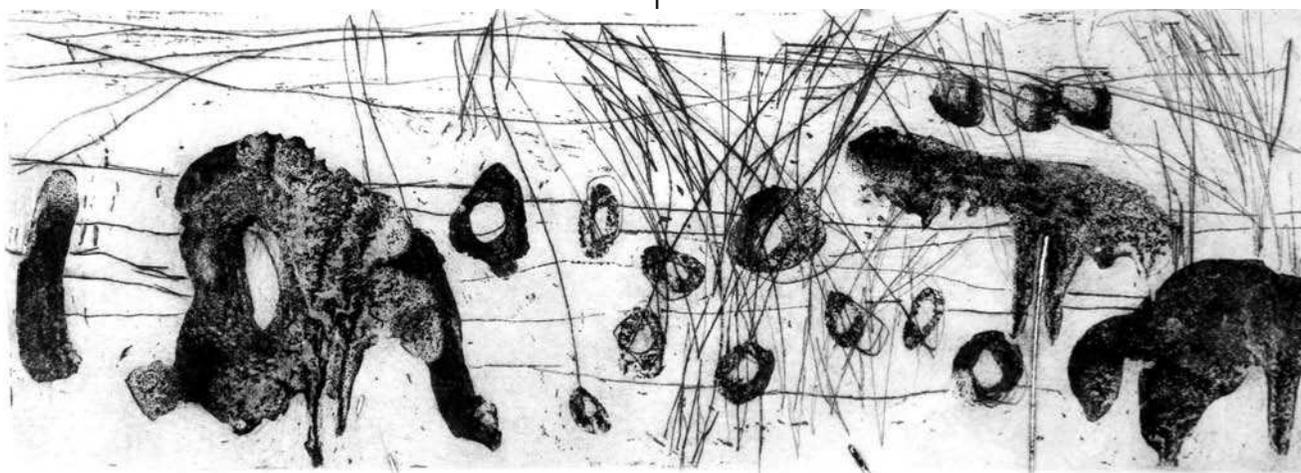
M Ralph L. Beals (1901-1985),
Universidad de California (Los Angeles)

La principal observación al análisis de Kirchhoff sobre el Gran Suroeste, tanto en su crítica de la definición previa del área como en las revisiones que propone, no es el haber ido muy lejos, sino por el contrario, el no haber ido lo suficientemente lejos. Esta breve discusión se ocupará más que nada de la elaboración de esta tesis.

La mayor parte del tratamiento del concepto de área cultural ha sido dominado por dos puntos de vista. El primero es que un área dada geográficamente delimitada, contendrá culturas históricamente relacionadas de un tipo mayor. Sin embargo, en la práctica, la delimitación de las áreas se elabora tomando en cuenta las culturas, antes que los límites geográficos actuales. El segundo punto de vista considera que en cualquier área cultural se puede encontrar un foco o clímax, el cual tendrá una fuerte presencia de las características distintivas de dicha área cultural. Aunque este foco puede cambiar de lugar a través del tiempo, se asume que con la información adecuada es posible reconocerlo. Todas las discusiones previas sobre el Suroeste han tendido a aceptar estos supuestos, con la posible salvedad del primer intento de Goddard (1921 [1913]) por caracterizar las culturas de lo que ahora conocemos como el Suroeste. Inclusive aquellas discusiones que intentan redefinir el emplazamiento de varias tribus en el área, tienen una influencia implícita de estas nociones. Tal es el caso de las definiciones de Wissler (1917) y Kroeber (1928), así como de la discusión previa del Gran Suroeste llevada a cabo por Kirchhoff (1943b) y por mí mismo (1943).

* Traducción de Guillermo Palma, a partir de Ralph L. Beals, Carl O. Sauer y Alfred L. Kroeber, “Comments. Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: a Problem in Classification”, en *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 4, 1954, pp. 551-560 (<http://www.anthrosource.net/>). Revisión de la traducción de Jesús Jáuregui y Juan Pablo Jáuregui.





En su trabajo, Kirchhoff aún acepta explícitamente la vieja idea de área cultural, y la existencia de un centro o foco. Él ha tratado de alejarse un poco de estos conceptos argumentando que no hay una sola área cultural en el Gran Suroeste, sino dos. No obstante, yo sugiero que lo que realmente ha tratado es construir una clasificación tipológica de las culturas del suroeste de Estados Unidos y del norte de México; además de trazar su distribución. Al hacer esto, realmente no necesita utilizar los supuestos del concepto de área cultural. Yo sugiero que si se hubiera olvidado del problema del área cultural y hubiera desarrollado más su análisis tipológico, entonces su trabajo resultaría aún más útil y estimulante. De hecho, repetidamente cae en intentos de definir unidades geográficas relativamente homogéneas, dentro de las cuales las culturas deben ser básicamente uniformes. Más aún, si bien ha pasado algún tiempo discutiendo la importancia de otros factores, además del patrón de subsistencia, en el último análisis su tipología descansa casi en su totalidad en dicho factor. Aun en relación con la subsistencia, creo que sus tipologías todavía no son lo suficientemente refinadas.

Para profundizar este último punto: en el nivel prehistórico hay ciertamente una interrogante sobre si el agrupar a todos los pueblos prehistóricos —no agrícolas—, como recolectores, implica un reconocimiento suficiente de la diversidad real del patrón, tanto en el tiempo como en el espacio. Tal vez es igualmente cuestionable si en el presente debemos juntar a los recolectores de mezquite, piñón y bellota. No sólo hay diferencias en el patrón de subsistencia, sino que hay que considerar, por ejemplo, las diferencias entre la banda

patrilínea exógama del sur de California y la banda compuesta de algunas partes de la Gran Cuenca, como previamente lo ha señalado Steward (1938).

En lo que respecta a los pueblos agrícolas, el agrupamiento de todos los agricultores al norte de Mesoamérica, definido por Kirchhoff, es nuevamente una simplificación arriesgada. Hace tiempo que Kroeber (1928) destacó las agudas diferencias, ambientales y culturales, que existen entre la meseta de los pueblo y las tierras bajas de Gila-Colorado-Sonora —diferencias que no sólo abarcan las técnicas de subsistencia, sino otros aspectos culturales—. Históricamente, las influencias que han dominado a estas áreas parecen haber sido también muy diferentes. Además, Kirchhoff elabora un buen argumento al subdividir a los pueblo en un “grupo oriental” y otro “grupo occidental”, aunque no acepta la lógica de su propio argumento.

Basándonos en el patrón de subsistencia, la Tarahumara ofrece una dificultad particular para la clasificación de Kirchhoff. El tipo de agricultura de tierras altas y lluviosas practicado por los tarahumaras, en realidad está más relacionado con la de los otros pueblos del sur de la sierra, como los coras y los huicholes. Sin duda, la agricultura tarahumara es más parecida incluso a la de la Mixteca Alta mesoamericana que a la de los pueblo y más alejada aún de las técnicas de canales de irrigación o de crecidas de río que se observan en los poblados de las tierras bajas.

Me parece que la respuesta a estas críticas específicas no reside en cambiar la aproximación tipológica de Kirchhoff, sino en llevarla más lejos. Sugiero que debería concentrarse más en afinar su tipología y olvi-

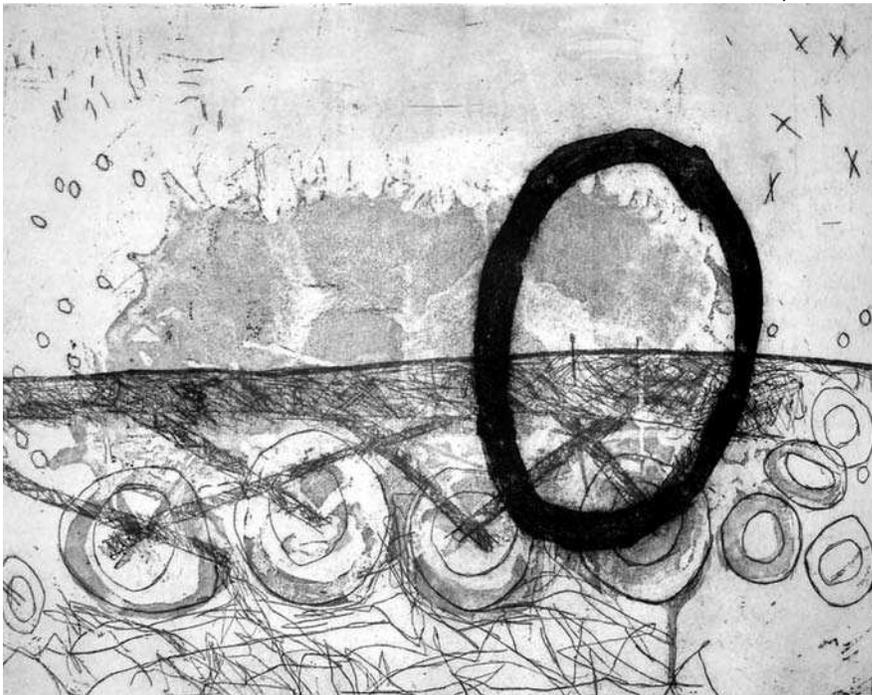
dar por un tiempo el problema del concepto de área cultural. Más aún, me atrevo a sugerir que un punto de vista más ecológico sería de gran ayuda. Dentro de un ensayo esencialmente programático, que ha de ser publicado en el transcurso del siguiente año, he apuntado las potencialidades de una aproximación ecológica al Gran Suroeste. Pienso que esto se podrá relacionar con la clase de análisis tipológico que Kirchhoff ha emprendido.

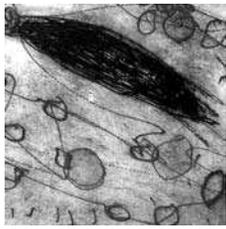
La aproximación tradicional del concepto de área cultural funcionaba bastante bien para las llanuras, donde Wissler realizó la mayor parte de su trabajo; sin embargo, aún en esa región surgen dificultades. Las llanuras son sustancialmente un área relativamente homogénea en cuanto a recursos naturales. Las diferencias culturales tienden a ocurrir como cambios graduales sobre grandes distancias. Kroeber (1939) reconoce la necesidad de relacionar la cultura con áreas naturales más finamente distinguidas. El Gran Suroeste, por otra parte, se encuentra caracterizado, en su mayoría, por marcados contrastes de las condiciones naturales, en distancias relativamente cortas. Éstos a menudo se encuentran asociados con variaciones de altitud. En consecuencia, al interior de las subdivisio-

nes geográficas relativamente pequeñas del Gran Suroeste, existen diferentes alternativas de adaptación al entorno. Estas alternativas existen no solamente en las marcadas diferencias entre agricultores y no agricultores; sino que se pueden encontrar en el relativo énfasis entre los cultivos de secano *vs.* los de riego, o bien, en la caza o la pesca *vs.* la recolección de plantas alimenticias. De hecho, podemos mencionar que hay diferencias en cuanto al énfasis en el uso de las plantas alimenticias para muchas culturas. Por ejemplo, se puede señalar la ausencia de cualquier uso significativo del roble en la meseta del Colorado.

En conclusión, me parece que Kirchhoff está cerca de traspasar la aproximación de área cultural, que ha sustituido parcialmente con una aproximación tipológica. Mi sugerencia es que debe llevarla más lejos y que algunos de nosotros deberíamos ayudarlo. También propongo que con su aproximación tipológica podemos realmente traer la geografía de vuelta a la consideración del antropólogo. Debemos alejarnos de la aproximación relativamente estéril que intenta establecer una frontera alrededor de una serie de culturas y llamarla un área. En su lugar podemos organizar tipologías culturales y analizarlas de acuerdo con las relaciones ecológicas que existan entre recursos y tecnología; así como las relaciones recíprocas entre éstas y la organización de las sociedades para la producción y el consumo.

Al hacer estas sugerencias, no estoy exhortando a que la aproximación del área cultural sea eliminada por completo. Pero me parece que las numerosas dificultades que han surgido en las partes desérticas de Norteamérica —tan bien revisadas por Kirchhoff (en el artículo que comentamos)— sugieren que los viejos conceptos de área cultural no son particularmente útiles aquí. Esto tal vez sea válido para regiones con marcadas diferencias en su entorno, en distancias relativamente pequeñas. En estas regiones, una combinación de aproximaciones tipológicas y ecológicas podrían probar ser más fructíferas que la idea de uno o varios grupos de culturas relacionadas, cada una con un solo foco o clímax.





Carl O. Sauer (1889-1975),
Universidad de California (Berkeley)

La noción de *apartheid* de una cultura del Suroeste no hubiera surgido, a mi parecer, si México hubiera sido el centro desde el cual los estudios antropológicos se dispersaran por Norteamérica. Kirchhoff se ha aproximado al tema desde el sur; nuestros estudiantes que venían al Suroeste desde el norte, vieron que se estaban adentrando en algo totalmente diferente, pero se detuvieron en la frontera internacional y no lograron ver qué tanto del complejo se hallaba más adelante. Más aún, las nociones sobre la cultura del Suroeste se originaron en los años en que se consideraba apropiado inferir que el endemismo era dominante en la cultura, así como maximizar el desarrollo *in situ* y minimizar la significación de la dispersión y difusión. Un ejemplo familiar es la postulada sucesión de las etapas, desde Basketmaker I hasta Pueblo V, construida principalmente como “evolución” autóctona.

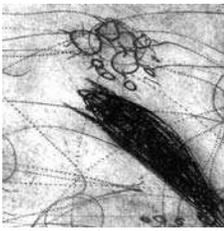
Me parece apropiado examinar, nuevamente, la escena cultural del Suroeste, tanto vertical como horizontalmente, como una amplia y profunda zona de interpretación de pueblos e instituciones originada principalmente en otras partes. Esto involucrará la asociación de la arqueología, la etnología y la lingüística comparativas, con la debida consideración de las realidades geográficas. A manera de una pequeña excepción, espero que Kirchhoff revise los términos “Aridoamérica” y “Oasisamérica”. Estoy de acuerdo con el contenido y el concepto que presenta, pero no con esos nombres. Estas culturas no son producto de medios ambientes específicos, como los nombres lo sugieren. Una cultura debe ser reconocida en términos culturales, sin que sea atada a etiquetas ambientales que, geográfica y genéticamente, son imprecisos y pueden resultar confusos.

De la geografía física de Norteamérica, dos hechos elementales me vienen a la mente: el *cul-de-sac* de las dos Californias y el embudo que hace México con el Suroeste como la parte superior de un cono. Las dos Californias están imperfecta pero muy ampliamente

aisladas del resto del continente por las montañas de la Sierra Nevada, el desierto y por el Golfo de California, y constituyen un primitivo remanso cultural, al cual fueron arrastrados muchos migrantes y desde el cual muy poco se ha producido para reunirse con las corrientes culturales principales. Por otro lado, el embudo mexicano recibió, por el camino del Suroeste, lo que sea que se moviera hacia el sur, desde el norte, y también desde él se generó la mayor parte del flujo de impulsos dirigidos hacia el norte, originados en el sur. El Suroeste es la salida norteña de un gran corredor, estrecho, del Nuevo Mundo. Muy pocas partes del mundo tienen en forma tan enfática y duradera la cualidad de vía de paso obligatoria. Aquí uno esperaría encontrar un máximo de flujo y reflujo cultural, de desplazamientos, interpenetraciones, mezclas y, *per contra*, poca oportunidad de un desarrollo cultural endémico. Ha sido, por miles de años, una frontera profunda entre el norte primitivo y el sur avanzado, una gran arena de aculturación —con la fuerza de los impulsos del norte y del sur fluctuando y tal vez ninguno de los dos desplazando al otro enteramente en ningún momento—.

El embudo mexicano operaba de manera considerable en tres divisiones: por el desplazamiento a través de las costas bajas del Pacífico, a lo largo de los márgenes del Golfo de México y por el centro. Las conexiones que hay entre las costas del Golfo de México y el Suroeste son menos conocidas y, tal vez, excepto por el largo circuito de la cuenca del Mississippi, son menos importantes. Sabemos muy poco de lo que se ha movido a lo largo de la costa oeste continental o a través del centro, ya que el escenario crítico del noroeste de México permanece como la *terra incognita* entre nuestro Suroeste y el México central. Es debido a esta gran área que los estudios de conexión y comparación son tan necesarios, para cuyo fin algunos globos experimentales son lanzados aquí.

Todo el complejo agrícola llegó del sur. No sé de nada que haya sido añadido en el Suroeste, incluso asumiendo que la semilla llamada “tepar” y la “panic grass” (*panicum amarum*) doméstica se hubieran desarrollado bien al sur de la frontera. Las introducciones siguieron rutas distintas y probablemente en tiempos



muy diferentes. Las tres variedades de calabaza y las especies básicas de maíz pudieron provenir de las tres rutas ya mencionadas. Estudios críticos posteriores sobre las formas de las plantas domesticadas podrán arrojar más claridad a la cuestión prehistórica.

Los materiales encontrados en las cuevas de Bat y Tularosa han movido la aparición de la agricultura en el Suroeste muy atrás en el tiempo. También debería notarse que ambos son sitios muy marginales para la agricultura, y no parecen haber sido ocupados sino hasta mucho después de que las áreas más atractivas del Suroeste fueron pobladas por agricultores y hasta que se alcanzó la adaptación a los extremos climáticos por medio de una lenta selección. Es muy posible que la época en que ocurrió la introducción de la agricultura en el Suroeste sea casi la misma que el periodo en que se extendió por Europa. No está probado que esto haya sido llevado a cabo por colonos del sur más que a través de la adopción de la agricultura por parte de los recolectores y cazadores locales, pero es razonable, ya que la selección adaptativa implica una larga y fuerte dedicación para hacer prosperar la agricultura en entornos adversos. Históricamente sabemos para la misma área que la gente recolectora y almacenadora vivía lado a lado con pueblos agrícolas, sin aceptar la agricultura. Desde California y el Golfo de California hasta Tamaulipas en el Golfo de México, la frontera entre la vida agrícola y la no agrícola, bastante aguda en varios lugares, la mitad de las veces se desplazaba a través de áreas ambientalmente apropiadas para la obtención de cosechas. La agricultura es un modo de vida que abarca más que el consumo de alimentos. Su aceptación usualmente involucra, no tan sólo la penetración osmótica de algunas plantas y técnicas de cultivo, sino una sustancial reorientación de la cultura.

La cultura hohokam bien puede constituir una importación bastante directa del sur. Conuerdo con Kirchhoff en que la ingeniería en las obras de irrigación (así como las elaboradas *trincheras* de las laderas) apuntan a una sociedad estructurada. Estructuras permanentes de irrigación, pueblos grandes y compactos, casas de varios pisos, y otras cualidades de una vida “política” —como dijeron los españoles— están registrados en documentos tempranos para una buena parte

de Sonora, tanto entre los pueblos ópatas como los de la Pimería Baja.

Hay partes descuidadas de evidencia documental sobre cultura avanzada en otros puntos del norte de México, bastante dispersos, desde la boca del río Conchos hasta El Zape, en Durango, y Chínipas y Topia en la Sierra Madre Occidental. Los trabajos de exploración de hace cincuenta años de Lumholtz, a través de la Sierra Madre, desde Arizona hasta Jalisco, no han recibido seguimiento. La etnología y el lenguaje continúan desatendidos. La zona de ignorancia permanece entre la arqueología del Suroeste y las excavaciones de Sinaloa de Isabel Kelly y de Ekholm. No sabemos aún si en esta área intermedia tan sólo se encontraban dispersos enclaves de culturas avanzadas o si fue controlada de manera continua por ellas.

Si nuestros muy calificados lingüistas estadounidenses empiezan a mirar de nuevo hacia la filología comparativa, como esperamos, la distribución geográfica de las lenguas deberá arrojar luz sobre las conexiones entre Mesoamérica y el Suroeste. La agrupación [lingüística] Hokan-Subtiaba, si se confirma, puede representar los restos de un antiguo desplazamiento (dirigido al sur) hacia pueblos que alguna vez ingresaron al embudo mexicano, desde el Golfo de California hasta la parte baja de Texas, y que descendieron hasta el angosto pico de Nicaragua.

Durante el tiempo histórico, la mayor parte del embudo, excepto el este, estaba ocupado por diversos pueblos hablantes de [la familia] uto-azteca. La filiación de estas lenguas puede proveer la llave maestra para una posterior historia de la cultura prehistórica. Los académicos mexicanos continúan pensando que el mito de la migración azteca es una recolección nebulosa sobre deambulaciones reales desde una remota tierra de origen nortea, y tal vez tengan razón. No conozco ninguna conjetura tan razonable como ésta de que olas sucesivas de estos bárbaros del norte irrumpieron en las tierras del sur, de gente agricultora sedentaria asimilándose a aquella cultura más avanzada de las tierras que invadieron, pero imponiendo su propio lenguaje, reglas y algo de su impetuoso valor.

Mi pensamiento empezó a seguir esta línea en aquellos viejos tiempos en que trabajaba en el noroeste de

México. Los primeros misioneros españoles se sorprendieron al encontrar que, habiendo aprendido el idioma tepecano, tenían una lengua totalmente útil no sólo entre los tepehuanos sino también entre los pimas y los pápagos; desde los márgenes de Jalisco hasta Salt River, en Arizona, decían que “corría” una sola lengua, en una franja de territorio de cientos de millas de largo, que serpentea por la Sierra Madre y desemboca en las planicies desérticas de Arizona. Sólo una estrecha fractura de montaña separa a los tepehuanos de los pimas, otra separa a los pimas altos de los pimas bajos. La falta de diferenciación en el lenguaje indica que su introducción no data de mucho tiempo. Contra la identidad lingüística, surgen fuertes diferencias culturales: algunos grupos eran poco más que recolectores y cazadores; otros, como los montañeses de Maycoa y Yécora, vivían como sus vecinos, los tarahumaras; aún otros, como los nebome del bajo Yaqui, habitaban aldeas, tenían riego y una vida “política”. Me parece que una migración prehistórica tardía masiva salió de alguna patria original dentro de los límites actuales de Estados Unidos y que algunas bandas se escabulleron por el margen interno de la Sierra Madre, hacia el sur; otras cortaron a través del Yaqui y otras se extendieron por el sur de Arizona. Estos últimos absorbieron los remanentes de los hohokam, recogieron algunas de las técnicas de alfarería, del rojo sobre beige, y se apropiaron de las obras de irrigación que aún sobrevivían. El grupo de enmedio, de la Baja Pimería, habiendo alcanzado el Yaqui y sus valles tributarios, encontró una alta cultura más temprana, fuertemente sobreviviente; la fusión se convirtió en lo que conocemos como los nebome, de habla pima. La separación de los pimas con respecto a los tepehuanos pudo haberse efectuado por una penetración posterior de pueblos cáhtas, dirigiéndose de la planicie de Chihuahua hacia las tierras bajas del sur de Sonora y de Sinaloa, borrando casi toda la cultura anterior de las tierras bajas. En el caso de los ópatas, varias zonas de valle, en donde sobrevivía con fuerza especial la antigua cultura, se encuentran en una matriz de montaña y estepa.

Evidentemente, la hipótesis corre paralela al proceso



de la propagación de los indoeuropeos por Europa. En cuanto a oportunidad física, impulso cultural y amalgamamiento resultante es, de hecho, similar. El estudio del noroeste de México, tanto desde el Suroeste como desde Mesoamérica, debería establecer los hechos.



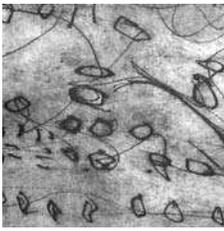
Alfred L. Kroeber (1876-1960),
Universidad de California (Berkeley)

La reinterpretación y el replanteamiento que Kirchhoff hace de la vasta área del Suroeste, es interesante e importante. Aquí consideraré principalmente algunas diferencias entre nuestros procedimientos o métodos:

1. Kirchhoff le da más peso a la subsistencia que yo. En una región predominantemente árida, las áreas culturales necesariamente reflejan directa y fuertemente el entorno: uno puede cultivar o no puede. En consecuencia, Kirchhoff divide su agrandado Suroeste en dos áreas culturales primarias: Aridoamérica, con recolectores, y Oasisamérica, con agricultores.

La confianza predominante en la subsistencia creó dificultades para Elizabeth Bacon (1947) en su clasificación por áreas de las culturas de Asia, como lo señaló (1952: 396 y 401).

2. Es fácil pasar por alto las influencias históricas dentro de la necesariamente estática descripción de las áreas culturales. El flujo histórico total, por supuesto,



no puede expresarse en un mapa o en una descripción que pueda ser plasmada en éste. No obstante, las influencias históricas conocidas en las culturas no deben ser completamente ignoradas en favor de un panorama menos complicado o más definido, resultado de la primacía dada a un único factor, tal como el del entorno natural o el tipo de subsistencia.

Desde que participé en el estudio etnográfico de los walapai, en 1929, he sido consciente de la fuerte semejanza de los walapai y los havasupai, al sur del Gran Cañón, con los paiute meridionales, al norte. Los dos grupos son adyacentes; viven en entornos casi idénticos en altitud, aridez y flora; y el nivel de cultura simple con el que ellos conocieron ese entorno común es también bastante uniforme. Consecuentemente, los hábitos de subsistencia, la tecnología y los artefactos de estos dos grupos son extremadamente similares. Sin embargo, la lengua de los walapai es el yumano y sus afiliaciones y contactos predominantes tenían lugar con las tribus yumanas, como los mohave o los yavapai. Pero, los paiute hablaban shoshone y sus principales relaciones ocurrían con los shoshone y los ute. Estas relaciones, sin lugar a dudas, resultaron en varias herencias ancestrales yumanas, que han conservado los walapai, muchos shoshone y los paiute. Algunas de estas herencias pueden pertenecer al orden de los matices que son difíciles de fijar y describir, aunque suficientemente observables en el comportamiento. No obstante, son parte de la totalidad de la que nos ocupamos. El lenguaje mismo, desde un punto de vista, es una parte natural de la cultura, aunque también se puede separar para otros objetivos de estudio. Por lo tanto, no he dudado en colocar en mis mapas a los paiute y los walapai en subáreas, o incluso en áreas mayores, separadas.

Es cierto que la lengua yumana puede ser hablada tanto al norte del Gran Cañón como en el sur de éste, o para ese caso en los campos bajos del río Colorado: cualquier lenguaje históricamente particularizado es impermeable en su naturaleza ante demasiada interadaptación al entorno. Consideraciones sobre la lengua pueden tender, por ello, a difuminar la agudeza de la conceptualización clasificatoria de las culturas. Pero como la lengua está en la cultura, y la cultura es lo que

estamos clasificando, evidentemente también pertenece al problema. Si la excluimos, podríamos muy bien excluir la mitología, la música y otros tantos elementos. En ese caso, nuestra clasificación no se referiría a culturas totales, sino a aquellas partes de las culturas que muestran una relación bastante patente con el entorno. En otras palabras, en la proporción en que omitamos o ignoremos cualquier porción de cultura en favor de algunas más sensibles al entorno, empezaremos a reducir el círculo de nuestra consideración desde áreas culturales genuinas hacia a áreas ambientales.

Como he dicho acerca de Asia, los mecanismos de subsistencia en su mayor parte tienen dificultad para viajar fuera de su entorno, mientras que las ideas y las religiones se desplazan; esto fue lo que llevó a Bacon (1947) a tener dificultades conceptuales de distribución, tanto dentro como fuera del mapa, entre las culturas sedentaria, nómada pastoral e islámica del suroeste asiático.

3. Como sea, en ciertos sentidos, la historia cultural de un continente como Asia, donde se pueden encontrar con frecuencia extensos registros históricos, resulta más fácil de organizar que la de un continente como la América nativa. Indudablemente en Asia tenemos grandes y duraderos centros de producción cultural primaria mantenidos por mucho tiempo, tal como el Cercano Oriente, India o China; también contamos con grandes esferas de influencia que rodean a cada uno de estos centros. Si Mesoamérica es, correspondientemente, uno de estos grandes centros, su influencia sin embargo declinó, como plataforma continental, mucho más rápidamente. Y desde el México central hacia el norte, el nivel de cultura nativa total muestra en general un contorno muy poco delimitado. Una manera de organizar esto, de percibir los contornos, es buscar centros o focos de productividad, lo que he llamado clímax del crecimiento cultural. Éstos, a pesar de lo pequeña que sea su escala, se manifiestan en sistemas de valores un poco más articulados; en organizaciones más elaboradas de rituales y religiones, en estilos del arte o pensamiento más definidos o especializados. La influencia hacia el exterior de estos núcleos de sistematización de cultura tal vez no se extienda muy lejos, pero constituye



siempre un potencial. Los grandes centros del hemisferio oriental parecen haber empezado con pequeñas sistematizaciones similares, de las cuales algunas prosperaron rápidamente.

La consideración de estos clímax culturales introduce, al menos, una validación histórica potencial en nuestro mapeo cultural, y donde los clímax han sido consecuentes, como en Mesoamérica, una validación indudablemente histórica. Asumo que el Suroeste es un área cultural pertinente, ya que contiene el clímax anasazi. Se volvió más válida cuando encontramos que incluía también el núcleo rival hohokam, aunque de vida más corta. Incidentalmente, la cultura mogollón, ahora generalmente aceptada, aún me parece relativamente sin importancia desde un punto de vista americano genérico, ya que, aunque su base fue amplia y antigua, el crecimiento de ésta no fue notable: la cultura mogollón se fue apagando en vez de florecer. En el Suroeste tenemos más centros secundarios, como la cultura yumana del río y la gabrielino-chumash. El primero es estrecho y especializado, el segundo es amplio y quizá de mayor potencial. No sabemos mucho de la historia de ninguno de los dos, pero el hecho de que durante el corto y reciente periodo para el que los conocemos, hayan sobresalido sobre las culturas vecinas en cuanto a definición de la caracterización positiva, parece darles mayor significación para la historia cultural que la de la cultura mogollón, que en cientos de años fracasó en alcanzar una caracterización definida —en otras palabras, un estilo—. La sospecha de que los ópatas, probablemente, hayan alcanzado el grado secundario o de clímax rival —tal vez los cáhitas también— se enfrenta desafortunadamente al poco conocimiento fáctico que tenemos para caracterizarlos con seguridad.

Este conglomerado de clímax, con su deducible corriente de productividades interinfluenciantes —pero también de algunas que se diferencian entre sí— a mi parecer presta la mayor ayuda para hacer de la cultura del Suroeste un concepto válido y útil para una comprensión, que se va desplegando gradualmente, del crecimiento de la cultura nativa americana.

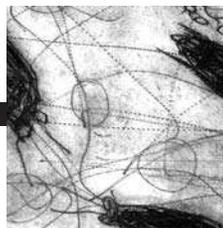
Éste no es un pronunciamiento contra la estimulante redefinición de Kirchhoff, sino un suplemento,

con algunas diferencias en la importancia que le damos a algunos factores.

Ciertamente no discutiría la inclusión que hace de las culturas no diferenciadas de la cuenca alta del Colorado y la Gran Cuenca en el Suroeste, o Aridoamérica. Tengo dudas, respecto a California, sobre todo porque ésta posee un clímax en la organización del culto *kuksu* de los *pomo*, *patwin* y *maidu*. Kirchhoff tal vez tenga razón en constituirlo como un clímax secundario, derivado, en última instancia, de la estimulación del Suroeste. Por lo general, no lo he interpretado así en el pasado; pero no soy antagonista de tal idea y se necesita tiempo para dejarla asentarse. Es algo que se volverá más o menos probable, a través del análisis de todos los hechos relevantes. He ubicado el subclímax gabrielino-chumash en el Suroeste a pesar de su base de subsistencia californiana, debido a sus fuertes tendencias hacia el simbolismo. Los rituales *kuksu* que se ubican más al norte, dentro de California, quizá muestran una mayor elaboración y organización, pero su contenido parece más “arbitrario” que simbólico.

Para resumir, desde hace tiempo ha sido evidente que el punto más débil de las áreas culturales, tal como las manejamos en la etnología estadounidense, consiste en sus fronteras. La cultura tiende fuertemente a cambiar de manera continua sobre el mapa. Esto es cierto sobre todo entre las poblaciones que viven por lo general en pequeñas y relativamente inmóviles unidades, como las del oeste de Norteamérica. Aquí, si una población móvil o dislocada repentinamente crea una disconformidad cultural aguda con sus vecinos, ésta se empieza a desvanecer rápidamente a través del intercambio de contenido cultural. Aunque las delimitaciones deben ser trazadas, en los mapas ordinarios desafortunadamente tienden a ser la característica más visible entre las mostradas, no obstante que las fronteras son los aspectos menos significativos de esos agregados de cultura, a los cuales estamos acostumbrados a llamar “áreas”.

Si, entonces, es un cierto agregado o conjunto de cultura, más que sus límites, lo que es conceptualmente significativo, la pregunta es: ¿qué es lo que da a este conjunto la unidad característica que posee? Hay tres



respuestas principales: medio ambiente, subsistencia y lo que han llamado ideología o creatividad libre.

El medio ambiente siempre es un factor, pero nunca es el que domina en la conformación de una cultura.

La actividad de subsistencia se halla dentro de la cultura y, por supuesto, es un prerrequisito y, por lo tanto, básica para el resto de la cultura. Su influencia puede resultar extremadamente importante, no sólo en lo que respecta a la tecnología, sino en el tamaño poblacional de la unidad cultural, así como en el margen económico.

La ideología, de algún tipo, también está por supuesto siempre presente así como lo están la organización social y política; pero éstas sólo quedan bien caracterizadas cuando dicha creatividad libre se vuelve activa en grado considerable. Y esta actividad, aunque en alguna medida siempre está presente, se vuelve notable y socialmente efectiva sólo en chorros o ráfagas ocasionales —como el curso general de la historia registrada lo muestra—. Sin embargo, la más intensa de esas ráfagas puede influir sobre largos periodos y sobre grandes áreas. Así, las posteriores ráfagas de creatividad en los procesos intelectuales, artísticos y religiosos suelen basarse parcialmente en ráfagas más antiguas. No puede haber duda de que estas culminaciones creativas tienen una gran importancia para la historia de la cultura humana, y que son altamente caracterizadas. Por lo que sirven no sólo para definir a las culturas, sino para hacerlo con un cierto grado de profundidad histórica. Un “clímax” es una culminación de ese tipo, y también lo es un “foco”. En la medida en que reconozcamos y definamos las culminaciones clímax y desarrollemos el trabajo a partir de ellas, la clasificación del área cultural obtendrá una completa validación y un significado histórico.

Esto no es dicho en controversia, sino en cooperación con Kirchhoff. Si él u otros pueden mostrar que el clímax kuku de California se asemeja a los clímax del Suroeste más que a los de otras regiones, y que su desarrollo puede ser inferido como derivado o estimulado principalmente por influencias del Suroeste, estoy dispuesto a renunciar a la autonomía esencial de toda el área de California. Pero hasta el momento no lo sé.

BIBLIOGRAFÍA

- Bacon, Elizabeth, “A Preliminary Attempt to Determine the Culture Areas of Asia”, en *Journal of Anthropology*, núm. 2, 1947, pp. 117-132.
- Beals, Ralph L., “The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750”, en *Ibero-Americana*, Berkeley, núm. 2, 1932, pp. 93-225.
- , “Northern Mexico and the Southwest”, en *El norte de México y el sur de Estados Unidos. Tercera Reunión de Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centroamérica*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1944, pp. 191-199.
- Castetter, Edward Franklin. y Willis H. Bell, *Pima and Papago Indian Agriculture*, Albuquerque, The University Of New Mexico Press, (Inter-Americana Studies, I), 1942.
- , *Yuman Indian Agriculture: Primitive Subsistence on the Lower Colorado and Gila Rivers*, Albuquerque, University Of New Mexico Press, 1951.
- Drucker Philip, “Culture Element Distributions: XVII Yuman-Piman”, Berkeley, University of California Press (*Anthropological Records* VI, 3), 1941, pp. 92-230.
- Franciscan Fathers, *An Ethnological Dictionary of the Navaho Language*, St. Michaels, Arizona, 1910.
- Goddard, Pliny E., *Indians of the Southwest*, Nueva York, American Museum of Natural History, 1921 [1913].
- Hill, W.W., *The Agricultural and Hunting Methods of the Navaho Indians* (Yale University Publications in Anthropology, 18), 1938, pp. 1-194.
- Kirchhoff, Paul, “Las tribus de la Baja California y el libro del padre Juan Jacobo Baegert”, en *Noticias de la península americana de California*, México, Antigua Librería Robredo, 1942, pp. XII-XXXVII.
- , “Mesoamérica”, en *Acta Americana. Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía*, México, vol. I, núm. 1, 1943, pp. 92-107.
- , “Los recolectores-cazadores del norte de México”, en *El norte de México y el sur de Estados Unidos. Tercera Reunión de Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centroamérica*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1944, pp. 133-144.
- Kroeber, Alfred L., *Handbook of the Indians of California* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 78), Washington, 1925.
- , *Native Culture of the Southwest* (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 23), 1928, pp. 375-398.
- , *Cultural and Natural Areas of Native North America* (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 38), 1939, pp. 1-242.
- , *Anthropology*, Nueva York, Harcourt Brace, 1948.
- , *The Nature of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.
- Spier, Leslie, “Problems a Rising from the Cultural Position of the Havasupai”, en *American Anthropologist*, núm. 31, 1929, pp. 213-222.
- Steward, Julian, *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, (Bureau of American Ethnology, Bulletin 120), Washington, 1938.
- Wissler, Clark, *The North American Indian*, Nueva York, Oxford University Press, 1917.

¿Qué es lo que define Mesoamérica?



Desde 1943, fecha de su formulación, el término Mesoamérica ha logrado constituirse como una realidad que plantea a la arqueología mexicana problemas por resolver, al mismo tiempo que la asiste enmarcando sus resultados y posibilitando interpretaciones de una naturaleza particular.

El término ha sido utilizado y defendido por arqueólogos con enfoques diferentes e, incluso, irreconciliables. Difusionistas, culturalistas y materialistas han articulado el término a sus sistemas conceptuales; todos han visto a Paul Kirchhoff como uno de ellos. Si esto prueba algo es que el término no ha sido lo suficientemente discutido; en ausencia de una revisión crítica de su conformación y significado, ha encontrado su propia valoración que —podemos avanzar— encontramos desproporcionada.

En el marco de la Mesa Redonda, para la cual se escribe este trabajo, quisiera contribuir a esa revisión. No se trata de discutir el término en su aspecto utilitario; no hay duda que su existencia facilita la comunicación entre arqueólogos: todos lo utilizamos cotidianamente para ubicarnos espacial y, digamos, culturalmente. Lo que quisiera es disertar sobre el por qué de la aceptación del término por investigadores tan disímiles en lo que respecta a teorías que suscriben. Adicionalmente, desearía contribuir a la definición del campo de investigación que la adopción del término Mesoamérica abre a la arqueología mexicana.

Con estos propósitos, quisiera partir del análisis de un trabajo de Kirchhoff posterior a la aparición de su “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”; se trata del ensayo “Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación” (1954), el cual, por tratarse de una polémica, concretamente con Alfred L. Kroeber, es, de todos los escritos de Kirchhoff sobre el tema, el



* Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH. Tomado de *La validez teórica del concepto Mesoamérica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, INAH-SMA (Científica, 198), 1990 (1985), pp. 11-20.



que más elementos aporta para evaluar sus posiciones teóricas y metodológicas. Posteriormente, con el marco referencial establecido, regresaría a discutir “Mesoamérica...” y la situación general derivable de este trabajo en lo que respecta a la práctica de la arqueología en México.

El problema a resolver en “Recolectores y agricultores...” es, como su título lo anuncia, un problema de clasificación. Se trata de establecer si recolectores y agricultores del Gran Suroeste,

[...] una vez establecidos en esta área, desarrollaron nuevas o retuvieron viejas características que los hicieron apartarse de sus parientes al norte y sur, respectivamente. ¿Son estas diferencias suficientemente importantes para garantizar el estatuto de áreas culturales separadas? ¿Hasta qué punto las dos grandes corrientes se han influenciado una a otra? ¿Han mantenido su separación cultural a tal grado que constituyen dos áreas culturales, o se han fundido en una sola? (p. 531).

Junto con el enunciado del problema, Kirchhoff señala el lugar donde se resuelve: se halla localizado en el grupo intermedio de aquellos que ha adoptado “bien sea la agricultura y algunos otros rasgos de la cultura de los agricultores, o sólo esto último”. Para el primer caso, por cierto, acuñaría el término de *part-farmers*, es decir, grupos dedicados sólo parcialmente a la agricultura.

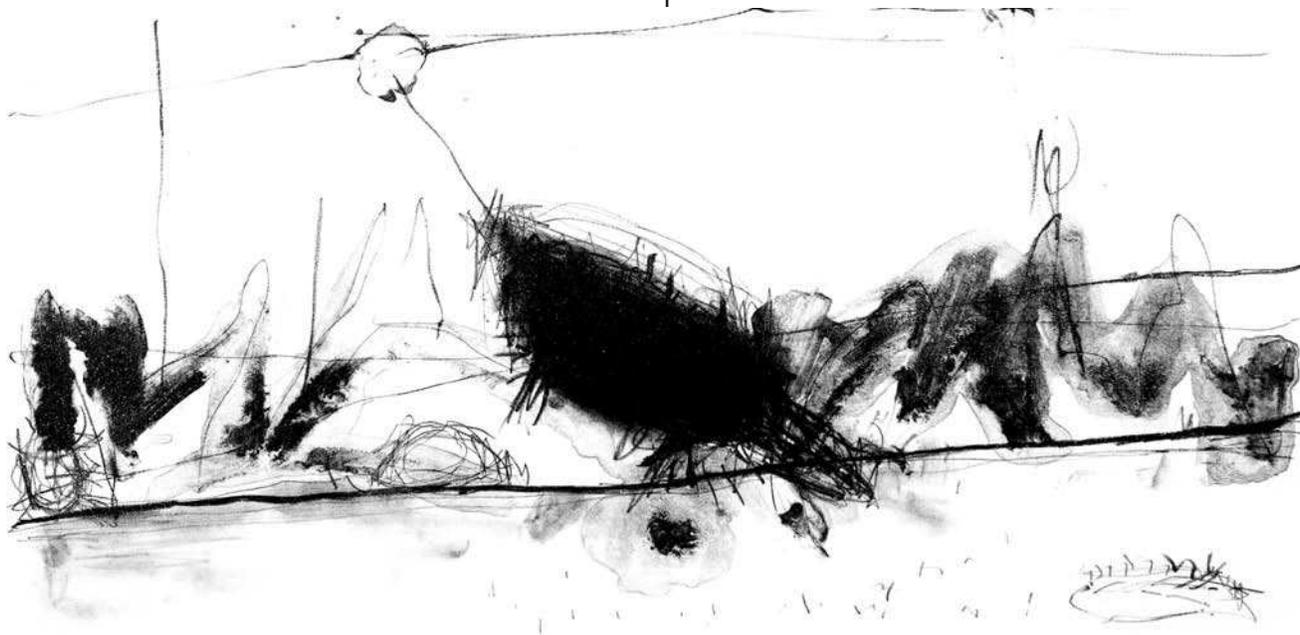
Para Kirchhoff resultaba bien conocido el debate que en esa época se había establecido sobre el proceso de domesticación de plantas en América, así como la discusión sobre el origen de las manifestaciones culturales más sobresalientes del llamado auge del Suroeste. En los momentos en que Kirchhoff escribió su artículo, el maíz más temprano que se tenía para el Suroeste era el encontrado en Bat Cave, Nuevo México, fechado por radiocarbono hacia el año 3000 a.n.e.; para México la fecha correspondiente era de 2500 a.n.e., concretamente en la Sierra Madre de Tamaulipas. Esta diferencia parecía reforzar la tesis de desarrollos independientes, una idea muy extendida en ese momento. Kirchhoff, sin embargo, optó por la tesis que establecía el origen de la agricultura en el centro de México. En

efecto, los trabajos de prospección que se realizaron “entre 1951 y 1955 sugerían que el área probable de la domesticación primaria se encontraba en algún lugar al sur del Valle de México y al norte de Chiapas” (Barbara Bender, 1975: 167). Carl O. Sauer era uno de los que apoyaban la tesis; su argumentación era que para haberse dado en el Suroeste condiciones para el cultivo del maíz, era necesario antes un proceso de adaptación a las condiciones particulares de la región, y esto no era asociable sino a un momento migratorio:

Que [la introducción de la agricultura en el Suroeste] fue realizada por colonizadores que llegaron del sur y no por la adopción de la agricultura por parte de los recolectores y cazadores locales, no está probado pero resulta razonable dado que la selección adaptativa implica una larga y fuerte dedicación para hacer exitosa la agricultura en medios ambientes difíciles (Sauer, 1954: 554).

En esos momentos existía también (y existe, todavía) la idea de que el juego de pelota, la escultura de piedra reminiscente de los Chac-Mool, los cascabeles de cobre vaciado, el hilado y tejido de algodón, la columnata como elemento arquitectónico, y muchos otros rasgos, llegaron al Suroeste desde Mesoamérica, directamente o a través de culturas intermedias (véase, por ejemplo, Gordon R. Willey, 1966). La idea no estaba fundamentada en la existencia de diferencias temporales comprobadas sino más bien en una contrastación tradicional: a mayor número de manifestaciones y mejor realización de la obra, más alta la probabilidad de que el sitio sea el donante de la técnica e ideología correspondientes. Cualquiera que contraste, por ejemplo, los juegos de pelota de Snaketown con los del centro de México, difícilmente escapa de ser convencido de que el primero es una expresión marginal y temporalmente retrasada de la cultura del segundo.

De aceptarse estas ideas, la postulación de una situación endémica se hace prácticamente ineludible: el centro de México como donante y el Suroeste como receptor permanente de cultura, desde una fecha en que existía en el Suroeste una economía generalizada de recolección. De esta manera, si las transformaciones



esenciales en el desarrollo del Suroeste (la entrada de una economía agrícola y la formación de comunidades complejas) obedecen a impulsos desde el sur, entonces resulta claro que la historia de esa región habrá que verla como reflejo de acontecimientos en el centro de México.¹ Con fundamento en esa hipótesis, Kirchhoff señaló la siguiente explicación:

Podemos suponer que en algún momento la cultura de recolectores del Suroeste se encontraba en todo el Gran Suroeste: la llegada desde el sur de una, o posiblemente varias culturas, basadas en la agricultura, redujo considerablemente el área de la cultura recolectora, y varias de las tribus que la compartían pudieron haberse desconectado geográficamente del cuerpo principal [de la cultura]. Desarrollos posteriores —el retiro de algunas secciones de la cultura de agricultores de sus posiciones de avanzada, y posiblemente la desculturización de otras, junto con la incorporación a la cultura de recolectores del Suroeste de nuevos arribos desde el norte, como los atabascanos—, hicieron incrementar una vez más [la extensión] del territorio ocupado por la cultura de recolectores y restablecie-

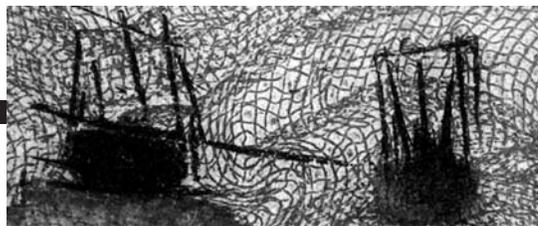
¹ Kirchhoff lo puso en estos términos: “Grandes porciones de la historia de la cultura agrícola del Suroeste parecen haber tenido como contenido principal la contracción geográfica y cultural. Esto hace de la cultura agrícola del Suroeste, su crecimiento y declinación, uno de los grupos de estudios de caso de colonias culturales adyacentes más fascinante y prometedora. No resulta necesario señalar que dicho estudio debería emprenderse teniendo como punto de partida a las culturas mesoamericanas y pre-mesoamericanas al sur” (*ibidem*, 548).

ron la continuidad geográfica entre la mayor parte de sus secciones (*ibidem*: 545).

Aceptada esta proposición de desarrollo histórico, fue posible para Kirchhoff resolver la cuestión crucial del problema clasificatorio que buscaba solucionar:

El mayor o menor número de rasgos y complejos típicos de la cultura recolectora del Suroeste que encontramos entre los miembros menos desarrollados y menos típicos de la cultura agrícola del Suroeste, pueden ser supervivencias de un estado pre-agrícola o indicadores de una desculturización y un debilitamiento general del vigor de la cultura agrícola. Su presencia, usualmente aparejada a una complejidad cultural general de nivel inferior, ha creado un número de casos de frontera para los cuales resulta difícil una asignación a la cultura recolectora o a la agrícola del Suroeste, pero estos casos son definitivamente excepcionales y, en la perspectiva mayor, permanece en un fuerte relieve el contraste básico entre las dos culturas regionales del Gran Suroeste (*ibidem*: 547).

Los casos atípicos de los *part-farmers* son, entonces, eso: primero, atípicos y, segundo, explicables pero sólo a condición de optar por una visión histórica al problema de la regionalización cultural. Eliminados, aparecen configuradas claramente dos culturas que se contrastan, antes que nada, por su base de subsistencia: recolectores por un lado, agricultores por otro.



Para Kirchhoff, entonces, la solución del problema de clasificación implicó la adopción de dos tesis muy debatibles: 1) el Suroeste no es posible entenderlo sino por relación con Mesoamérica, es decir, no hay desarrollos esencialmente independientes y, 2) la agricultura mesoamericana tiene una expansión colonizante hacia el norte y un reflujo posterior; el movimiento oscilante es el factor fundamental a través del cual se explica la presencia de los *part-farmers*.

La solución dada por Kirchhoff fue posible a través de la adopción de una proposición relativamente novedosa en el medio y que podría sintetizarse de esta manera: no es posible clasificar sin recurso a la historia, como tampoco lo es sin partir de un nivel de abstracción que permita reconocer diferencias de orden infraestructural en las sociedades, esto es, en el modo de subsistencia. Su recurso a la historia para encontrar solución a un problema de clasificación, alejó a Kirchhoff de Kroeber, pero sólo marginalmente del concepto de “área cultural”.

Kroeber, con su preocupación por la historia cultural, consideraba que la clasificación de rasgos culturales, aunque permite “sólo una organización estática y momentánea del conocimiento” (Kroeber, 1939: 1), es instrumento importante en la “penetración de la perspectiva temporal del crecimiento de las culturas tan relativamente indocumentadas como las de América indígena” (*ibidem*: 2). Para Kroeber, entonces, la clasificación precede cualquier entendimiento de la historia de los grupos que integran un área cultural: se presenta no como fin sino como paso previo dentro de un procedimiento que parte de lo sincrónico y busca el desarrollo cultural en el tiempo.

En el trabajo de Kirchhoff que estamos analizando, el procedimiento es el inverso: se parte de, o cuando menos se privilegia, al análisis histórico para resolver un problema de clasificación, presentándose este problema como un fin en sí. No se trata, entonces, de una diferencia basada en un grado de preocupación por la historia de los grupos que integran una cierta extensión geográfica, sino de métodos de investigación diametralmente opuestos.

En el discurso de Kroeber y de todos aquellos que trabajan con el concepto de “área cultural”, el elemen-

to “clímax” resulta medular. En Kirchhoff² es escasamente explotado (aun cuando entra como parte de las premisas teóricas al inicio de su artículo); de hecho, cualquier mención al elemento dentro del texto queda oscurecido o debilitado por la existencia potencial de un clímax mayor, el que corresponde a Mesoamérica. Este tratamiento parecía alejar a Kirchhoff del discurso asociable al concepto de “área cultural”. Ralph L. Beals comentó esta aparente inconsistencia de Kirchhoff de la siguiente manera:

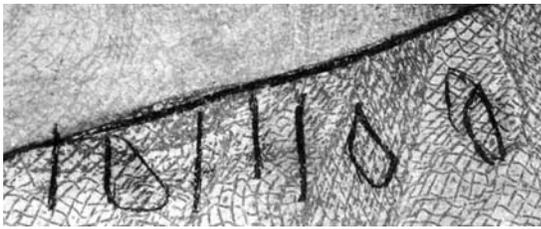
En ese trabajo, Kirchhoff todavía acepta explícitamente la vieja idea de área cultural y la existencia de un centro o foco. Ha intentado alejarse de esto al decir que no existe un área cultural en el Gran Suroeste, sino dos. Sugiero, sin embargo, que lo que ha intentado ha sido una clasificación tipológica de culturas en la parte sur-occidental de los Estados Unidos y el norte de México y mapear su distribución. Para esto no es realmente necesario el utilizar los supuestos del concepto de área cultural. Sugiero que si se hubiera olvidado del problema del área cultural y profundizado en su análisis tipológico, su trabajo habría sido más útil y estimulante [...] (1954: 551).

Beals no se da cuenta, sin embargo, que el alejamiento de Kirchhoff del par área cultural-clímax sólo es de orden formal. La dispersión de rasgos a partir de un foco, como idea, es suscrita tanto por Kroeber como por Kirchhoff; en este sentido, la única diferencia entre ambos es la magnitud del espacio donde se presenta la interpretación sobre la distribución de rasgos: Kirchhoff incluye a Mesoamérica en ese espacio.

El alejamiento de Kirchhoff, entonces, es respecto al método asociado al concepto de área cultural y no a la teoría donde ese concepto se articula; la importancia relativamente secundaria que concedió Kirchhoff al elemento “clímax” no debe distorsionar el hecho de que manejó al difusionismo como principio explicativo.

De esta manera, Kirchhoff parece haberse quedado a la mitad de un camino que, de recorrerse en su totalidad, permite alcanzar una ruptura con la historia

² Kirchhoff prefiere la utilización del término *hub* o núcleo, más asociable a la situación espacial a la que se refiere el concepto de “área cultural”.



cultural como objetivo de la investigación; así, uno parecería encontrarse frente a un ejemplo más de la imposibilidad de destruir un discurso a partir de la aceptación de los postulados que lo validan, aunque sólo sea parcial esa aceptación.

Quedaría sólo por especular sobre cuál habría sido el resultado de los esfuerzos de Kirchhoff de haber profundizado su crítica a la corriente de esa época que se dirigía, en el mejor de los casos, a la definición de límites espaciales a partir de la identificación de rasgos culturales, y la postulación de puntos de máxima expresión de esos rasgos. A diferencia de la muy extendida idea de que Kirchhoff apuntaba hacia la adopción del materialismo histórico como instrumento de análisis, nuestra sospecha es que mostraba en ese momento más consonancia con lo que poco más tarde se conocería extensamente como *ecología cultural*.

Una de las críticas más persistentes a “Recolectores y agricultores...” fue la no utilización del número máximo posible de rasgos, como hubiera resultado normal para cualquiera que en ese tiempo estuviese preocupado por cuestiones tipológicas. Kirchhoff, en efecto, resolvió el problema clasificatorio central a partir del manejo de un solo factor: el patrón de subsistencia; sólo recurrió a la tradicional manipulación de rasgos y complejos en la fase de establecer subáreas. En la adopción de un nivel de abstracción que le permitiera un mejor contraste de las culturas del Suroeste, Kirchhoff se coloca al lado de Steward y su insistencia en distinguir culturas totales de núcleos culturales.

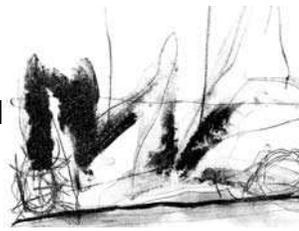
El acercamiento a Steward, sin embargo, se hace más notorio en las conclusiones de “Recolectores y agricultores...” Ahí, discutiendo la utilidad de la construcción de tipologías como las que él produce, señala: “[una vez separadas conceptualmente las dos culturas regionales, la de los recolectores y la de los agricultores], el estudio de las relaciones históricas entre ellas, así como su inclusión dentro de los ‘tipos’ culturales universales, se hace significativa y útil” (1954: 550). Independientemente de que la primera parte de la reflexión es una invitación a seguir el procedimiento inverso al adoptado por él, es decir, a seguir el de Kroeber, la segunda parte es significativa en el sentido que se trata de una sugerencia a entrar en el campo de

la construcción de modelos de aplicación universal de los cuales pueden derivarse interrelaciones casuísticas.

Esto, claro, es especulación; debe recordarse que la última fase de Kirchhoff fue la de un acrecentado difusionismo y que la etapa de compromiso con el materialismo histórico había sido abandonada con su exilio. Pero lo que resulta indudable de las consideraciones anteriores es que en “Recolectores y agricultores...”, Kirchhoff hizo una presentación ecléctica. No es de extrañar, entonces, que sus proposiciones y procedimientos hayan tenido una acogida tan amplia. Es necesario, sin embargo, ignorar aspectos del proceso de conformación del término Mesoamérica, o algunas de sus consecuencias, para que se dé esa aceptación amplia. Para un materialista, por ejemplo, el recurso a la abstracción, el manejo implícito del modo de subsistencia como elemento de base y la importancia que Kirchhoff concede al análisis diacrónico, resultan cuestiones consonantes con su visión de la sociedad y el método para analizarla; pero para tomar el trabajo en su totalidad, es necesario ignorar, entre otras cosas, la teoría difusionista que conlleva el par área cultural-clímax y el empirismo que se asocia a los listados de rasgos culturales y las construcciones inductivas a las que invitan.

En 1943, Kirchhoff escribió “Mesoamérica...”, de todos sus escritos el que más habría de impactar a la comunidad de arqueólogos de México. Desde “Recolectores y agricultores...”, en retrospectiva, “Mesoamérica...” resulta un texto sencillo. Es un trabajo que contiene ya el elemento clave al que Kirchhoff recurrirá en su análisis posterior de la complejidad cultural del Suroeste: el recurso a la abstracción. El primer ensayo es, por otro lado, un trabajo más dentro del “paradigma de área cultural” que el posterior.

En efecto, la preocupación fundamental de Kirchhoff en “Mesoamérica...” es el trazo de límites geográficos relativamente precisos para un área cultural (“superárea” en los términos de ese artículo) y un periodo muy concreto: el siglo XVI. Aquí no recurre a la historia para resolver un problema clasificatorio; por el contrario, concluye (aunque esto último aparezca como señalamiento posterior a la fecha de la primera presentación del texto) con una invitación a la defini-



ción de la historia que permita establecer fronteras para periodos anteriores a la conquista española. Esa priorización de la sincronía y su esfuerzo por definir límites de un área cultural, lo hacen confundirse con Kroeber.

El procedimiento de análisis seguido por Kirchhoff en “Mesoamérica...” (y que prácticamente coincide con el orden de la presentación), es el de aislar primero grandes conjuntos a través del patrón de subsistencia y nivel de desarrollo cultural o, si se quiere, de compromiso con ese patrón. Por un lado, recolectores-cazadores en general, y por otro agricultores, dejando como problema clasificatorio abierto a la discusión el de los grupos oscilando entre dos tipos fundamentales de adaptación, así como el de los grupos de relativo ingreso reciente a la esfera opuesta y aquellos sensibles a la adopción de rasgos por difusión simple. La separación, sin embargo, resulta insuficiente para dar cuenta de la diversidad que cualquiera de ellos contiene, así como de su propia especificidad. La tarea siguiente, entonces, es la de establecer hipotéticamente el conjunto de rasgos culturales propios (y no la totalidad de rasgos) propios de Mesoamérica y de otras áreas (superáreas) de América. A través de un manejo de presencia/ausencia de rasgos, aísla un área, Mesoamérica, a la cual visualizará “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” (1943: 4).

Con esta construcción, los arqueólogos recibieron no sólo una definición de la unidad mayor dentro de la cual enmarcar sus análisis, sino también la estimulante definición de varios problemas: primero, ¿cómo debería dividirse esa superárea, Mesoamérica, en “áreas culturales que se distinguen —decía Kirchhoff— no sólo por la presencia o ausencia de determinados ‘elementos’ sino por el grado de desarrollo y complejidad que han alcanzado, siendo las más típicamente mesoamericanas las más desarrolladas y complejas”? (nota a la tercera edición, 1967); segundo, ¿desde cuándo existe esa superárea cultural?; tercero, ¿cuál ha sido su extensión en diferentes épocas?; cuarto, ¿cuáles fueron sus focos culturales en cada una de esas épocas?

Los arqueólogos rápidamente hicieron suya la pro-

blematía avanzada por Kirchhoff, en gran medida por la aparente razón de que, aunque representara muchos años de esfuerzo, era posible resolverla en términos de los indicadores que estaban acostumbrados a manejar: tipos cerámicos, estilos arquitectónicos, etcétera. Las tareas sugeridas por Kirchhoff demandaban una primera fase de recuperación y clasificación de datos, y eso era justamente lo que en esos años se podía hacer mejor que nada. En efecto, el momento en que aparece “Mesoamérica...” es la mitad de lo que Wiley y Sabloff (1974) llaman Periodo Histórico-Clasificador de la arqueología americana; concretamente el momento en que la preocupación fundamental deja de ser la cronología y aparecen los primeros enfoques “contexto funcionales”: la inferencia funcional de Taylor y la ecología cultural y el patrón de asentamiento de Steward-Wiley. En ese punto de su desarrollo, la arqueología americana ha alcanzado un gran avance en los campos de la recuperación y registro de materiales así como en la clasificación y seriación de artefactos;³ puede mirar hacia atrás con la satisfacción de haber creado un oficio, el del arqueólogo excavador-clasificador.

Es decir, lo que Kirchhoff presentaba como problemática, cuya solución la etnología no la proporcionaba —y que correspondía a los arqueólogos resolver—, era un conjunto de problemas que la arqueología podía enfrentar eficazmente con las herramientas que en ese momento le eran disponibles. Ese fue, creemos, el gran atractivo de Mesoamérica.

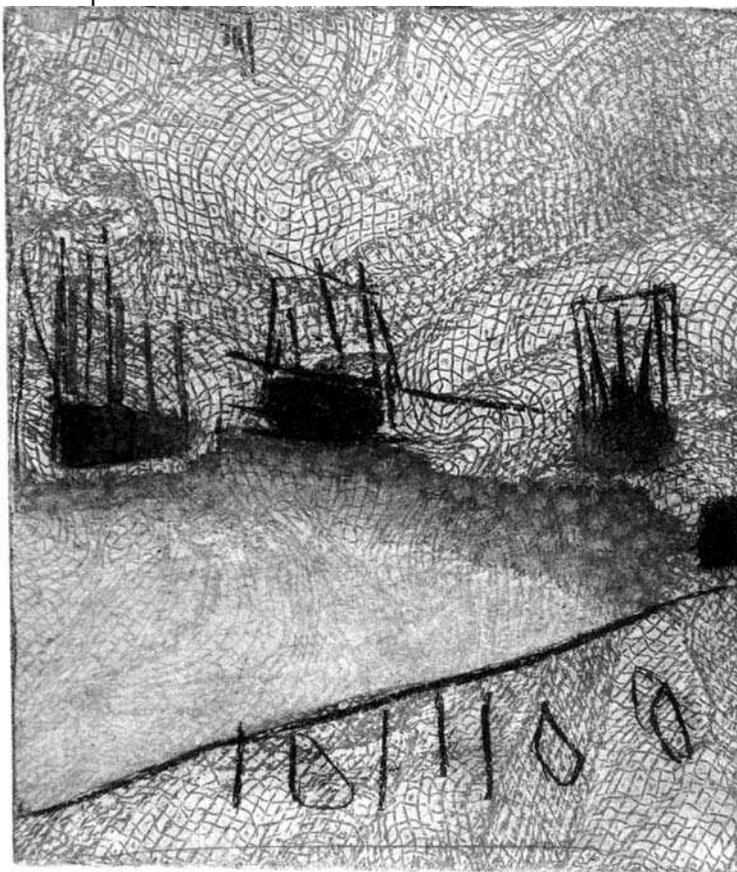
Los arqueólogos empezaron a debatir —y, de hecho siguen debatiendo— sobre los problemas concretos señalados: se amplió, tal como lo había sugerido Kirchhoff, el espacio de las excavaciones; se comenzó a zonificar la superárea; se propusieron límites de la supuesta expansión mesoamericana hacia el norte de México; se discutió acaloradamente sobre el papel que jugaban en la integración de la superárea regiones como el llamado Occidente de México; se profundizó en la relación Mesoamérica-Suroeste americano; se

³ No sería sino a partir del trabajo de Rouse (1939) y, más que nada, de John W. Bennett (1943), que se logra superar ese grado de avance en lo que se refiere a clasificación de artefactos; esos trabajos, sin embargo, no tendrían repercusión sino hasta finales de los años cuarenta.

plantearon fechas para la conformación de Mesoamérica; se discutieron posibles focos previos a esa conformación (Chupícuaro, la cultura Olmeca, la Cuenca de México, etcétera). La arqueología mexicana nunca se había entregado de esta forma a una idea: Kirchoff se confundió con la totalidad de la arqueología.

Nuestros arqueólogos encontraron justificación a su trabajo y a las decisiones particulares que tomaban. Si lo que se necesitaba era la acumulación y clasificación de datos que permitieran una mejor definición de áreas y subáreas, entonces era posible, por ejemplo, excavar en cualquier lugar: el argumento de que no se sabía nada o se conocía poco de un sitio o región, fundamentaba toda selección, pues todos los sitios arqueológicos tienen esa peculiaridad. Si todo contribuía a la solución de la problemática, la investigación podía terminar en una simple construcción tipológica. Como la explicación se localizaba en el terreno del “contacto” y la “historia común”, se podía concluir un trabajo con una indicación de la existencia de contactos o de pertenencia a un dominio cultural. Demasiado preocupados por cuestiones de realización, los arqueólogos se olvidaron de varias cosas: del discurso histórico que estaban inconscientemente suscribiendo, y de la práctica de un difusionismo que reducía el quehacer del arqueólogo al registro espacial de rasgos culturales, la localización de focos y la interpretación de las distribuciones resultantes en términos de desplazamientos humanos.

Para muchos de nuestros arqueólogos, las operaciones de su procedimiento general de análisis se hicieron rutinarias. Las colecciones, producto de sus trabajos de campo, se manejaron con el objetivo de aislar dos grupos fundamentales. El primero, contiene los “tipos locales”; con ellos, por comparación y contraste con materiales en colecciones recuperadas por otros investigadores, se intentaría fijar límites espaciales de sus dispersiones, una operación fiel al procedimiento general de conformación de un área cultural, excepto que en este caso sólo se usa un rasgo. El segundo, sería el constituido por materiales que por su relativa baja fre-



cuencia y rasgos inusuales, se presentan como foráneos, supuesto producto de comercio; con los tipos contenidos en este grupo se construiría una lista de zonas para las cuales el sitio que se trabajó mantuvo “contactos”. De llevarse el procedimiento al límite, se regresaría a los “tipos locales” para estudiarlos en la búsqueda del grupo de origen, las transformaciones que sufrieron en el tiempo y, finalmente, establecer la ruta del posible desplazamiento hasta alcanzar el sitio arqueológico que se trabajó, una operación idéntica a la que Kirchoff realizó para postular la existencia de dos culturas en el Suroeste americano.

El procedimiento, claro, terminaba ahí; no podía ir más lejos porque ése era el conjunto del problema, operaciones y posibles interpretaciones que permitía el discurso al que se articula el concepto de área cultural y, por tanto, de Mesoamérica. Ese procedimiento, por cierto, implicaba recurrir a una igualdad, cuya validez debe de cuestionarse; se trata de la igualdad entre rasgos compartidos —sin especificar, por cierto, el nivel de similitud requerido— y una historia común. No hay duda que compartir rasgos significa compartir algo

más y que, en cierta medida, ese “algo más” debe tener un componente histórico. Pero ese componente no significa forzosamente la existencia de una interdependencia equivalente a, por ejemplo, una economía mundo. El aceptar la igualdad ha conducido a la arqueología mexicana a presentar ideas tan poco científicas como la de “cultura madre” o la de postular que el llamado colapso del Clásico Maya sólo es posible entenderlo por referencia a la unidad mayor que sería la Mesoamérica de esa época.

Quizás la mayor restricción que heredamos de la aceptación de la noción de Mesoamérica, y lo que eso representa, no sea lo que se hizo y hace, sino lo que deja de plantearse. La definición de rasgos, límites de distribuciones y el establecimiento de focos, conduce al surgimiento de problemas que la teoría asociada no tiene capacidad de contestar. Por ejemplo, si, en efecto, la cultura de los agricultores del Suroeste es una configuración producto de desarrollos al sur del área, ¿cuáles fueron las condiciones que hicieron posible la aceptación de esa otra cultura?, ¿cómo fue posible vencer los mecanismos desarrollados por los grupos del Suroeste que aseguraban su reproducción? Éstas y muchas otras preguntas que podrían plantearse, no son consideradas por Kirchhoff debido a que son interrogantes para las cuales la teoría a la base de su presentación no está capacitada para resolver.

Por otro lado, están los problemas cuyo planteamiento queda inhibido por la insistencia en perseguir ciertos objetivos. La enorme preocupación por establecer límites entre regiones culturales hizo a un lado todo el potencial de investigación relativo, por ejemplo, a formas de intercambio de ecotonos. La frontera, una vez trazada, aislaba a los grupos a ambos lados de la línea. Pedro Armillas (1964) dio un paso adelante cuando, en su análisis del norte de México, postuló una “frontera blanda” para épocas anteriores al siglo XVI, abriendo el camino a la posibilidad de trabajar en el estudio de las complejas relaciones que se establecen usualmente entre recolectores-cazadores y agricultores. Pero ese trabajo quedó aislado en medio de la insistencia de tratar a los grupos de ambos lados de la frontera como distintos —de hecho, antagónicos— y, por tanto, analizables por separado. Se obstaculizó, de esta mane-



ra, la posibilidad de estudiar, por ejemplo, la emergencia de sociedades estratificadas, producto del control de intercambios en situaciones de frontera cultural o de enfrentamiento de grupos con economías distintas. En la construcción de nuestra historia se inhibieron trabajos que explicaran situaciones concretas como la alianza entre mesoamericanos y no-mesoamericanos en la resistencia indígena a la conquista española y la razón de la hegemonía que ejercieron recolectores-cazadores dentro de esa alianza.

El tratamiento que dio Kirchhoff a los agricultores parciales indujo a ignorar el potencial que esos grupos tienen para el entendimiento de uno de los procesos que la arqueología ha estudiado con más interés. Aquí estamos frente a un caso de grupos que conocen la agricultura y que, sin embargo, la practican sólo ocasionalmente; no se trata, entonces, de conocer e incidir sobre el ciclo vegetal, sino de una posibilidad climática y una “decisión” que se toma en función de una estructura social particular. Al reducirse el problema a una cuestión de desculturizaciones y supervivencias, se ignoró su importancia como objeto de estudio y se perdió la posibilidad de comprender mejor lo que significó la revolución neolítica como proceso; lo importante de esa pérdida puede apreciarse si se toma en cuenta que se trata de grupos para los cuales existe cierta cantidad de información escrita en el momento del llamado *contacto*.

El proceso general de abstracción que permitió a Kirchhoff resolver los problemas clasificatorios con que



se encontró en el Suroeste y Mesoamérica, fue importante como señalamiento metodológico. Pero el que dio al conjunto de rasgos que utilizó en sus análisis clasificatorios, no fue homogéneo: por un lado aisló al patrón de subsistencia como elemento fundamental e incluso, determinante de la totalidad social; por otro lado, no construyó, con los rasgos restantes, un sistema que permitiera jerarquizaciones, ni explicó las relaciones que teóricamente debían establecerse entre ellos. Así, lo que se reforzó en la arqueología fue la propensión al enlistado de rasgos, al manejo de presencias y ausencias y al tratamiento de esa información como “datos duros”. Se abrió, de esta manera, un amplio espacio al empirismo.

Un balance del efecto de “Mesoamérica...” sobre la arqueología mexicana no parece arrojar, entonces, los resultados positivos que uno esperaría encontrar, guiados por la aceptación que tuvo. No solamente ha representado el suscribir un discurso de bajo potencial explicativo sino un freno al desarrollo de proposiciones alternativas, un freno proporcional a la facilidad con que se presentaron a los arqueólogos las operaciones necesarias para dar continuidad a los planteamientos de Kirchhoff.

No calificaríamos el trabajo desarrollado como inútil. El conocimiento de los materiales arqueológicos que se derivó de ese esfuerzo es un magnífico punto de partida para plantear problemas de procedimiento y de interpretación de eventos particulares que quedaron al descubierto producto de esta actividad guiada sólo por el deseo de establecer contactos, focos y límites. Si algo resulta claro de la aplicación de las proposiciones de Kirchhoff es que lo que se produce son problemas; si algo hay que retomar es la información fáctica que permite, cuando menos, establecer las unidades espaciales donde se resuelven esos problemas e, incluso, las primeras hipótesis que normen la investigación.

Esto, sin embargo, implica la necesidad de abandonar la actitud de defensa incondicional de Kirchhoff y del oficio aprendido, pertinente a su esquema. No se trata de una exhortación a abandonar la clasificación dirigida a la comparación de materiales de otros investigadores o la definición de “contactos”. Estas son operaciones legítimas e, incluso, medulares en el trabajo de

análisis arqueológico. De lo que se trata es de permitir que esas formas de manejo e identificación de materiales se dirijan a la solución de problemas más allá de los que tradicionalmente ha enfrentado una gran parte de la arqueología mexicana. Se trata de abandonar el esquema básicamente descriptivo al que se nos ha acostumbrado y de ser receptivo a nuevas formas de interpretación; de aceptar la posibilidad de nuevos caminos y, de hecho, comprometerse con ellos aun sabiendo que los primeros intentos resultarán, frente a la aparente solidez de lo otro, menos claros, más especulativos, más sujetos a la rectificación, pero también más creativos. Se trataría, en fin, de pasar de la larga fase de acumulación de datos, producido por el esquema de historia cultural, a una fase de discusión y compromiso con nuevas alternativas.

BIBLIOGRAFÍA

- Armillas, Pedro, “Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica”, en *Homenaje a Fernando Márquez Miranda*, Madrid, Publicaciones del Seminario de Estudios Americanistas y del Seminario de Antropología Americana, 1964. pp. 62-82
- Beals, Ralph L., “Comments. Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification”, en *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 4, 1954, pp. 551-553.
- Bender, Barbara, *Farming in prehistory: From hunter-gatherer to food-producer*, London, John Baker, 1975.
- Bennett, John W., “Recent developments in the functional interpretation of archaeological data”, en *American Antiquity*, Menasha, vol. 9, núm. 2, 1943, pp. 208-219.
- Kirchhoff, Paul, “Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification”, en *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 4, 1954, pp. 529-550.
- , “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en suplemento de la revista *Tlatoani*, México, 1967.
- Kroeber, Alfred L., *Cultural and natural areas of native North America*, (Publications in American Archaeology and Ethnology, 38), University of California, 1939, pp. 1-242.
- Rouse, Irving, *Prehistory in Haiti, A study in method*, New Haven, Yale University (Publications in Anthropology, 21), 1939.
- Sauer, Carl O., “Comments. Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification”, en *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 4, 1954, pp. 553-556.
- Willey, Gordon R., *An introduction to American Archaeology, vol. 1, North and Middle America*, Prentice-Hall, 1966.
- Willey, Gordon R. y Jeremy A. Sabloff, *A history of American Archaeology*, Londres, Thames and Hudson, 1974.

III

La problemática del “campo de estudio etnológico” (*ethnologisch studieveld*) holandés

Una de las escuelas antropológicas consideradas como periféricas, por el acuerdo centrista de la academia británica-francesa-estadounidense de la segunda mitad del siglo XX, y que no corresponde a los países “del tercer mundo”, es —junto con la sudafricana y la soviética (rusa)— la holandesa. Aunque no es la única corriente de los Países Bajos, su tradición fincada en la Universidad de Leiden y vinculada con los estudios indonesios la proyecta como la más importante del siglo XX. El antropólogo fundador de esta escuela estructuralista holandesa fue Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong (1886-1964), quien fungió como profesor de 1922 a 1956. Su estudio “El Archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico” es en realidad una conferencia programática, presentada cuando asumió la cátedra de “Antropología cultural general y de Indonesia”, en 1935.

La relevancia de esta reducida —en número de practicantes, que se corresponde con la celebrada eficiencia general holandesa— “escuela antropológica” se puede valorar cuando se resalta que produjo el primer estudio estructural de la mitología (Locher, 1933); el primer análisis de las posteriormente denominadas “estructuras de parentesco de intercambio generalizado” (van Woden, 1968 [1935]); además de llevar a cabo la primera discusión integral y analítica sobre el libro *Las estructuras elementales del parentesco* (J.P.B. de Josselin de Jong, 1977 [1952]), en el mismo año de su aparición, en 1949. Sus enseñanzas propiciaron el estructuralismo británico, en particular el libro de Leach sobre los *Sistemas políticos de la Alta Birmania* (1976 [1964]), en el que confluyen las vertientes histórica y estructural. De hecho, la antropología estructural de Leiden llegó a manejarse, sin problemas, en las perspectivas sincrónica, diacrónica, acrónica y prospectiva. El único antropólogo de la escuela de Leiden que estudió culturas americanas en el

campo fue Reiner Tom Zuidema (1927), cuya tesis doctoral fue *El sistema ceque del Cuzco. La organización social de la capital de los incas* (1995 [1964]).

En 1956, con motivo del volumen en homenaje a de Josselin de Jong, Lévi-Strauss aborda “una semejanza estructural entre sociedades [de América e Indonesia] que habrían hecho elecciones muy próximas dentro de la serie de posibilidades institucionales [dualismo diametral, dualismo concéntrico, triadismo], cuya gama indudablemente no es ilimitada” (1977 [1956]: 119). De hecho, llega a concluir que “Desde el punto de vista lógico, es más razonable y, a la vez, económico considerar el intercambio restringido como un caso particular del intercambio generalizado” (*ibidem*: 136).

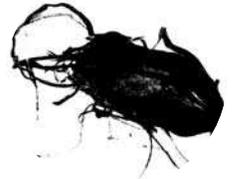
Si el lector piensa que Indonesia está muy lejos de la Mesoamérica de Kirchhoff, sólo tiene que leer el artículo sobre “el campo de estudio etnológico” de de Josselin de Jong y los *Principios estructurales del México antiguo* de Kirchhoff (1983 [1971]); más aún, tan sólo la primera página de ese libro. Sin duda, encontrará coincidencias temáticas que le sorprenderán. También es importante que el lector sea consciente de que, comparada con “el archipiélago malayo”, Mesoamérica es, en todo caso, una “macroárea” no tan grande y con una complejidad cultural menor.

Por último, también le sorprenderá que la conformación de la antropología estructural holandesa tiene que ver con la expedición de Konrad Theodor Preuss (1869-1938) al Nayarit en 1905-1907 y que, por lo tanto, la aplicación del paradigma del “campo de estudio etnológico” a las culturas del Gran Nayar no es una cuestión de ocurrencia o veleidad de un antropólogo estructuralista, sino de consecuencia con un proceso intelectual por la comprensión de los coras, huicholes, mexicaneros y tepehuanes dentro del círculo cultural mexicano.

Jan Petrus Benjamin
de Josselin de Jong

M E S O A M É R I C A

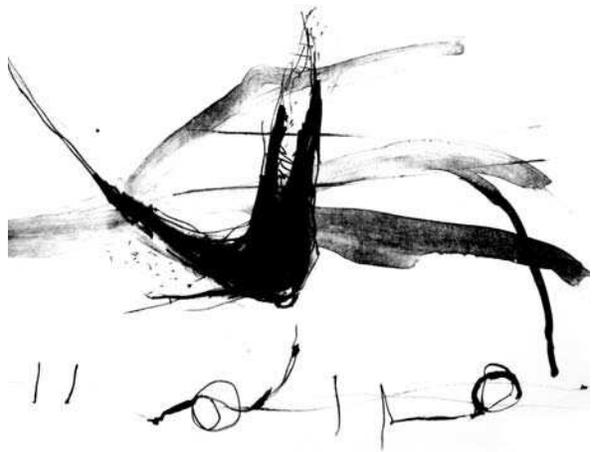
El Archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico*



Todos los intentos por clasificar a la humanidad en grupos pequeños y claramente delimitados según raza o cultura han sido por completo infructuosos. Esto no es menos cierto con respecto a la cultura que a las razas —hay incontablemente muchas o tan sólo unas cuantas, y en realidad sólo hay una—. Poco después de la emancipación de la antropología física como una rama independiente de la ciencia, en la primera mitad del siglo XVIII, Lineo presentó —notable por su simplicidad— su clasificación de la humanidad en cuatro clases: americana, europea, asiática y negra. Lineo todavía creía que los “piel roja” de veras tenían la piel roja; por tanto dividió al *homo sapiens* en grupos rojo, blanco, amarillo y negro. La antropología moderna en nada se asemeja al tipo que practicaba Lineo. Emplea los más estrictos métodos biológicos, anatómicos y fisiológicos y las más precisas ayudas y técnicas. Ya no es posible para el lego inmiscuirse en ella. El concepto de raza ya ha experimentado varios cambios impresionantes; de hecho, puede uno preguntarse con algo de aprehensión si todavía el concepto científico de raza existe en absoluto. Desde luego, sólo un lego puede hacer una pregunta tal, pero el antropólogo profesional admitirá también que la única clasificación que nos permite hacer algo en el presente es todavía la del color de la piel, con la reserva de que desde los tiempos de Lineo hemos descubierto que los piel roja son en realidad cafés y algunos de ellos incluso amarillos, así que ahora podemos hablar de blanco, amarillo y negro (von Eickstedt, 1934: 6-14, 134).

Clasificar según la cultura no ha tenido más éxito. También ésta ocupó el interés de Lineo. Se refirió no sólo al color de la piel y unas cuantas características sino también a rasgos de personalidad y condiciones culturales. El asiático, por ejemplo, fue caracterizado, entre otras cosas, por el hecho de que vestía prendas holgadas y dejaba gobernar su comportamiento por la opinión; el negro, por otra parte, se frotaba con grasa y su

* Traducción de León Ferrer, a partir de *Structural Anthropology in the Netherlands, a Reader* (introd. de P.E. de Josselin de Jong), Cinnaminson, N.J., Foris Publications, 1983 [1935], pp. 164-182.





comportamiento estaba gobernado por el capricho. Lineo trabajó con datos escasos. Difícilmente podía hacer algún uso del material etnográfico acumulado en los relatos de viajeros de todos los confines del mundo, ya que sólo podía leer en su lengua materna (sueco) y en latín.

El nacimiento de la etnología tuvo lugar medio siglo después de su muerte. Esta ciencia tuvo también varios renacimientos en el primer siglo de su existencia, cada uno ligado al surgimiento de un nuevo concepto de cultura. Los modernos sonreímos ante los cuatro tipos de Lineo. En lugar de ellos construimos enormes genealogías de la cultura y algunos aparecemos incluso enterados de la cultura primigenia de la humanidad cuando era una y sin divisiones. O tal vez demostramos que el lugar de origen de toda la civilización humana fue el Nilo, gracias a sus inundaciones periódicas, y probamos de manera decisiva que esta cultura egipcia primigenia fue transportada por aventureros atraídos por el oro y otros objetos de valor, que gradualmente liberaron a todos los pueblos que habitaban la Tierra de las ataduras del barbarismo. En esta gran épica cultural el concepto de cultura se ha borrado hasta la insignificancia virtual. Por ejemplo, algunos hablan de “cultura megalítica”, sin que nadie tenga una idea precisa del significado del término. Ello es también cierto de otras fórmulas para definir las culturas, tales como “cultura patriarcal totémica”, o “cultura matriarcal agraria”. Lo único que parecen hacer es reforzar la confianza en sí mismos de los académicos que utilizan estos términos, fuera de lo cual, son inútiles pues no tienen relación con ninguna situación real. En el mejor de los casos se trata de hipótesis de trabajo.

No estamos en mejor situación que Lineo para ofrecer una clasificación bien fundada de la humanidad basada en tipos culturales a pesar de que en la actualidad sabemos mucho más del *Homo Africanus*, del detalle de que se frota con grasa. La caracterización de un tipo cultural o la delimitación de un área o provincia cultural es todavía una empresa tan precaria como la definición de “raza”. Los puntos de vista individuales y, por tanto variables del etnólogo, por no hablar de sus preferencias personales, toman el lugar de una evaluación objetiva según reglas establecidas claramente defi-

nidas. Por esta razón, una creciente aversión a esta clase de caracterización y descripción de la cultura ha sido observable en la etnología moderna durante los últimos veinte años. La investigación etnológica se ha concentrado más y más en culturas individuales o, en otras palabras, en las culturas de los grupos étnicos individuales. La investigación de estos grupos individuales se lleva a cabo con una precisión e intensidad hasta ahora desconocida, mientras que al mismo tiempo hay una preocupación con ciertas áreas más amplias de la investigación etnológica, tal vez mejor designadas por el momento como “campos de estudio etnológico”. Con este término nos referimos a ciertas áreas de la superficie terrestre con una población cuya cultura parece ser lo suficientemente homogénea y diferente como para formar un objeto de estudio etnológico separado, y que, por lo visto, revela al mismo tiempo suficientes matices o diferencias locales para hacer que la investigación comparativa interna valga la pena.

Australia, con su población aborígen en rápida desaparición, está todavía entre nuestros mejores “campos de estudio” en este sentido. Especialmente en el último decenio, se han encontrado allí soluciones a problemas de amplia significación, y pueden esperarse descubrimientos importantes en el futuro próximo. Pero nosotros en Holanda no tenemos que irnos tan lejos a Australia; podemos quedarnos un poco más cerca de casa. El Archipiélago Malayo, o Indonesia, es un campo de estudio etnológico difícilmente inferior a Australia, y que lo supera de lejos en lo que concierne a posibilidades de investigación fructífera en los años venideros.

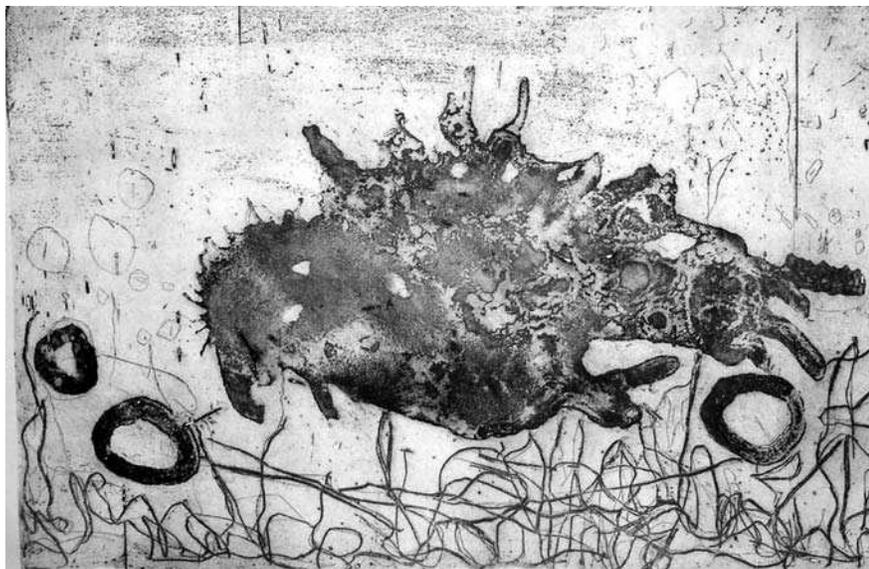
Aquí en Holanda estamos acostumbrados a oír expresados los puntos de vista de que la población de las Indias Orientales neerlandesas no es en absoluto homogénea; que lo único que mantiene unidas la muchas partes de este archipiélago, que es tan heterogéneo como se puede ser por lo que se refiere a raza, lengua y cultura, es la autoridad de la madre patria; y que por tanto no hay posibilidad de un sentimiento nacional, indígena de unidad. No tengo la intención en este momento de refutar deliberadamente esta afirmación, a pesar de lo superficial y contraria a la realidad que pueda ser. Preferiría llamar la atención sobre

unos cuantos fenómenos que arrojan luz sobre el significado del Archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico y que espero, revelarán al mismo tiempo por lo menos algo de la unidad que hace la diversidad tanto más instructiva e interesante.

Los fenómenos que tengo principalmente en mente, lejos de ser independientes uno del otro como curiosidades etnográficas separadas, forman un todo o sistema integrado. Mientras más profundizamos en este sistema, se muestra más claramente como el núcleo estructural de muchas culturas indonesias antiguas en muchos lugares del Archipiélago. La organización de estas sociedades arcaicas está conectada estrechamente con, e incluso dominada en gran medida por, el sistema de consanguinidad y matrimonio. La unidad socio política mayor, la “tribu”, está dividida en cantidad de clanes patrilineales o matrilineales, o en otras palabras, en grupos de personas que según la tradición se emparentan exclusivamente, sea por línea paterna o por la línea materna. Se consideran, por tanto, como descendientes de un ancestro común, sea por vía de la línea masculina o de la femenina. Estos clanes son exógamos —el matrimonio en su interior equivale al incesto— y por tanto se relacionan unos con otros mediante lazos de afinidad. Este connubio de clanes está regulado muy estrictamente, de tal manera que la totalidad de la sociedad tradicional constituye una gran familia cuyas generaciones intersectan los clanes y cuyos miembros están enlazados unos con otros en grupos a través de relaciones particulares de consanguinidad y afinidad.

El connubio inter-clanes es tal que cada clan entrega novias a algún otro clan y recibe novias de un tercero. Esto implica que los clanes forman los eslabones de una cadena cerrada de relaciones por afinidad; la ausencia de un eslabón significaría que uno de los clanes sería incapaz de obtener esposas, y otro de obtener maridos.

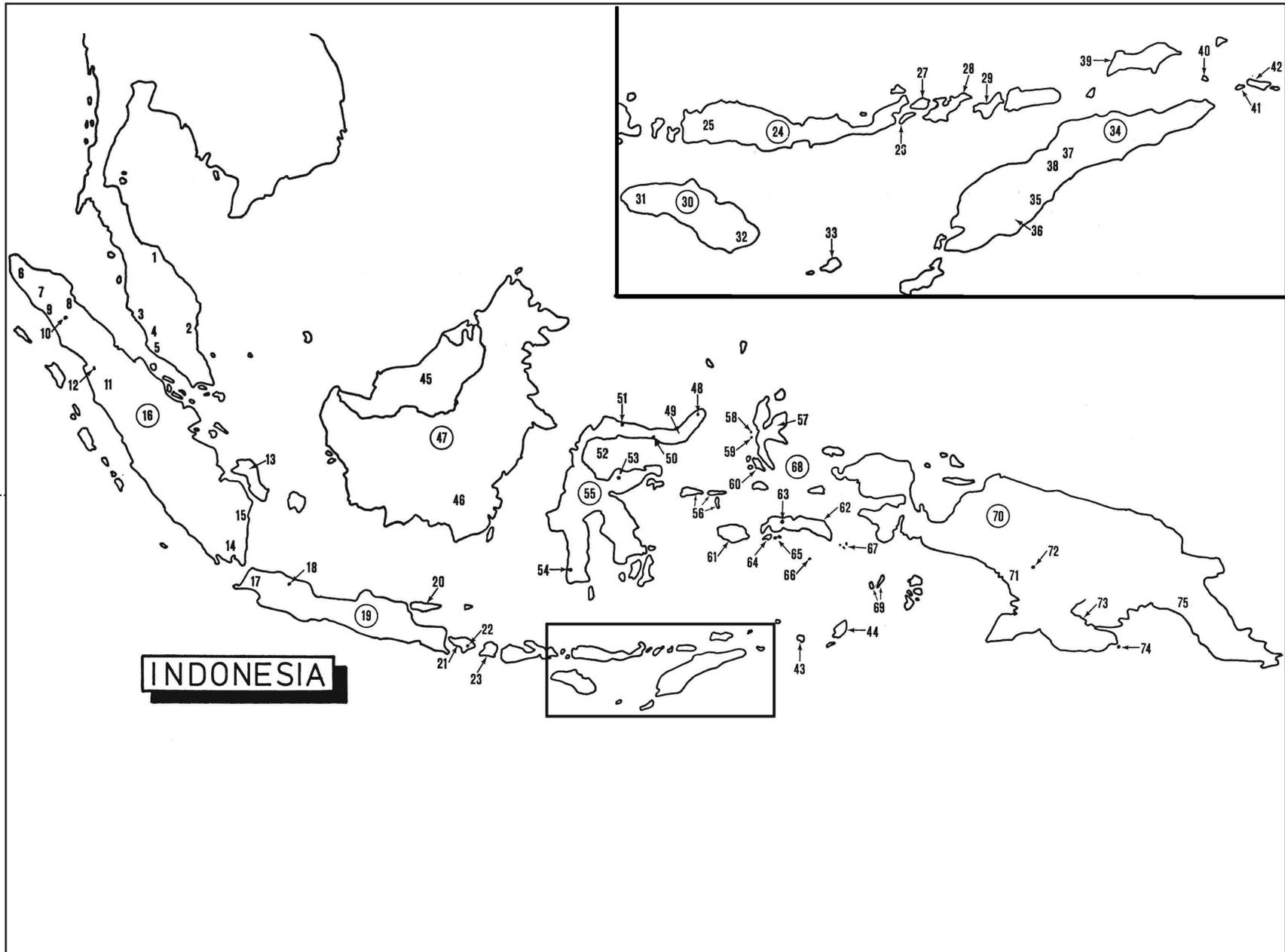
Visto desde el punto de vista de cada clan individual, el sistema adopta un aspecto ligeramente diferente. En este caso no es la cadena cerrada que rodea a toda la sociedad sino la comunidad connubial menor la que es más importante —comunidad que consiste



del clan natal, del clan del que se acostumbra recibir esposas y de aquél al que se acostumbra proporcionar esposas—. Para cualquier clan en particular la tríada connubial, de la cual es el centro, constituye una sociedad o micro sociedad en sí. Sus conexiones afinales unilaterales con los otros dos miembros de la tríada, están acopladas con ciertas relaciones sociales y económicas, y con un notable sistema de etiqueta basado en la jerarquía. La relación connubial constituye parte de un intercambio de bienes regular, semi-ceremonial, en el que el clan central entrega regularmente a un asociado, esposas y ciertos bienes considerados “femeninos”, mientras recibe del mismo esposos y otros bienes “masculinos”, a la vez que sus intercambios con el otro socio son justo al revés.

El clan que recibe novias siempre está más o menos subordinado a su socio que le entrega novias. Ésta no es solo una diferencia de estatus sino de derechos y obligaciones mutuas. Por ejemplo, el clan subordinado está obligado a consultar con el clan superordinado y tomar sus deseos en cuenta en asuntos que conciernan al clan como un todo; mientras que el superordinado tiene el derecho correspondiente de ejercer una cierta cantidad de control sobre los asuntos del subordinado y, si es necesario, interferir en ellos.

Es fácil ver que no se necesitan más que tres clanes para tener el sistema funcionando perfectamente. Cada uno de los clanes funciona de tres maneras distintas en este sistema de tríadas y ocupa tres clases diferentes de estatus desde el punto de vista de la jerarquía: como



Mapa 1. Listado de sitios de Indonesia con Malasia y Papúa-Nueva Guinea.



donador de novias y por tanto clan superordinado, como receptor de novias o clan subordinado y como centro de la tríada, en cuya situación puede considerarse como neutral. Hay, por tanto, no sólo tres clanes sino también tres tríadas y cada clan adicional significa una tríada adicional. Al seguir la pista del sistema de intercambios de personas y bienes en todas sus implicaciones, se hacen algunos descubrimientos notables. Por el momento señalaré solamente la consecuencia económica de un sistema tal, que es la circulación constante por toda la sociedad de ciertos artículos importantes moviéndose en dirección opuesta, dependiendo de si son bienes “masculinos” o “femeninos”.

Hasta aquí el sistema es bastante sencillo pero entonces sucede que este sistema de tríadas es intersectado por otro agrupamiento. Éste es la división en dos grupos unilineales y por tanto exógamos, o “fratrías” —como acostumbramos llamarlos—. Por necesidad existe un connubio completo [simétrico] entre estos dos grupos, en vez de estar relacionados mediante lazos afinales unilaterales como los clanes. Podemos suponer actualmente que este dualismo de fratrías estaba vigente, si no en toda, en cualquier caso, en una parte extremadamente grande de Indonesia, a pesar de que a menudo escapó a la atención de los etnógrafos. Las fratrías se encuentran en una relación muy especial frente a sus contrapartes, lo cual sucede en todas partes, sea con insignificantes diferencias locales de forma y de la importancia que se le da. Las características típicas de esta relación son la rivalidad y el antagonismo junto con la ayuda recíproca y la cooperación sistemática. Generalmente, una fratría es representada como masculina y superior, y la otra como femenina e inferior. Hay siempre una fuerte conciencia de su dependencia mutua como las dos mitades complementarias de una comunidad total que se mantiene por su intercambio de parejas de matrimonio y su cooperación mutua. El dualismo de fratrías, desde luego, sólo puede acoplarse con el sistema de tríadas si el número de clanes es par e incluye por lo menos cuatro. En ese caso dos de los tres miembros de cada triada pertenecen a la una y la

tercera a la otra fratría. Como el estatus y las relaciones jerárquicas entre las fratrías también ejercen influencia considerable en las relaciones económicas y sociales entre los grupos e individuos, la combinación de las dos formas de organización crea una cantidad de relaciones que no siempre son fáciles de analizar.

Estos sistemas son considerablemente más complicados de lo que uno podría creer a partir de lo dicho hasta ahora. Se ha vuelto obvio que en realidad no tratamos aquí con clanes o fratrías patrilineales o matrilineales, como hasta el momento he pretendido en aras de la claridad, sino con grupos que son tanto patrilineales como matrilineales. Incluso antes de que se supiera nada del sistema de tríadas, se llamó la atención sobre el hecho de que en todas partes en Indonesia, donde hubiera todavía sistemas de clanes reconocibles (especialmente en Sumatra e Indonesia Oriental), los pueblos organizados patrilinealmente a menudo tenían vecinos organizados matrilinealmente. En el interior de cada pueblo o tribu individual algunas costumbres o términos que eran contradictorios con el método predominante para determinar la filiación, eran encontrados repetidamente. Como los sistemas patrilineales eran dominantes, se prestó especial atención a los rasgos matrilineales aparentemente aislados por completo, que nunca faltaban y que —se pensaba— tenían su mejor explicación como vestigios de un periodo anterior cuando la organización matrilineal todavía prevalecía de manera exclusiva (Wilken 1912: vol. IV, s.v. “Matriarchaat”).

Esta hipótesis, sin embargo, ha resultado insostenible. Se vuelve más y más claro que cada forma de organización de parentesco unilineal, y por tanto, cada sistema de clanes, está basado en la distinción entre parentesco patrilineal y matrilineal, considerados como esencialmente diferentes. En los hechos, sabemos de muchos pueblos —y su número está en constante crecimiento— que están organizados tanto patri como matrilinealmente, donde cada individuo pertenece tanto al clan patrilineal del padre como al clan matrilineal de la madre. Cada uno de estos grupos de clanes



tiene su propio lugar y función en el sistema de parentesco. Debemos nuestro conocimiento de este doble sistema unilineal como un tipo estructural normal, no a datos de Indonesia sino en particular de África (Luttig, 1930) y Australia (Radcliffe-Brown, Elkin y otros en *Oceania*, I ss.), aunque en la actualidad ya no hay duda de que también es originario de Indonesia.

Como en muchas otras áreas donde hay sistemas de clanes, en Indonesia también una de las dos formas de agrupamiento se torna marcadamente predominante sin que la otra se vuelva por completo disfuncional, y menos que desaparezca por completo. El sistema de doble filiación es todavía reconocible entre los acehnesios, por ejemplo.

Antes, éstos estaban agrupados evidentemente en clanes matrilineales locales y clanes patrilineales no locales. En otras palabras, el grupo de parentesco matrilineal continuaba viviendo en el mismo lugar tanto como fuera posible, habitando un puñado particular de aldeas, mientras que los grupos patrilineales estaban ampliamente dispersos. Aunque éstos últimos todavía existen, sólo funcionan en asuntos de *vendettas*, o al menos así era cuando Snouck Hurgronje estuvo en Aceh. Los anteriores han desaparecido por completo como grupos funcionales, aunque su tipo organizativo ha sobrevivido en la comunidad aldeana, que todavía puede considerarse como esencialmente un grupo matrilineal (Snouck Hurgronje 1893: vol. I, párrafos 4-5).

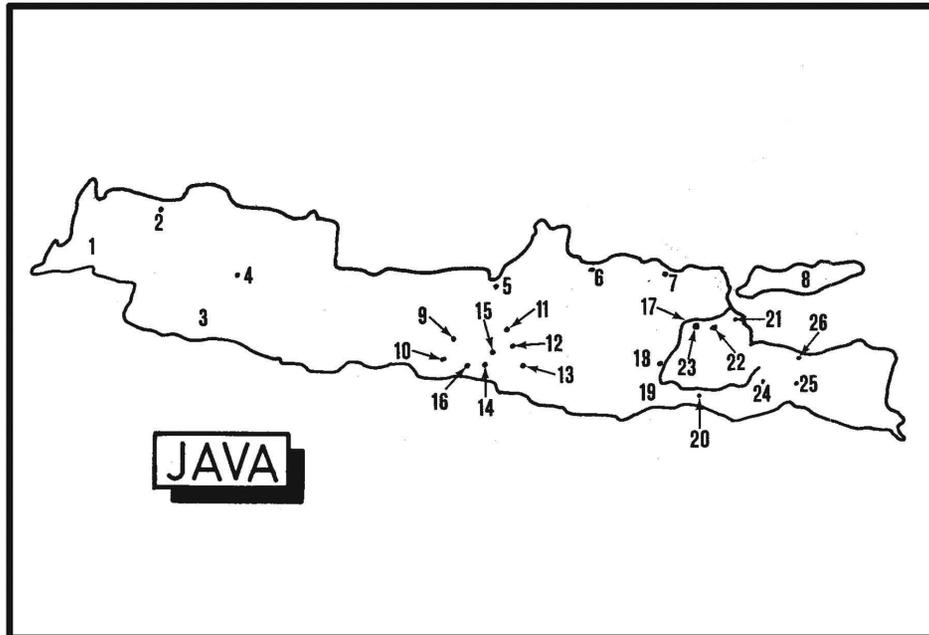
Cuando los sistemas clánicos dobles así como los sistemas de tríadas agrupadas dualmente, bosquejados más arriba, fueron conocidos, ningún estudioso de la estructura social pudo evitar llegar a la conclusión de que una combinación de ambos sistemas en uno era teóricamente posible. Una conexión orgánica no estaba fuera de consideración, aunque la existencia de sociedades organizadas sobre estos lineamientos no podía por el momento ser demostrada con certidumbre. Sólo los más recientes intentos por cerrar esta brecha han tenido éxito. Un estudio cuidadoso de todos los detalles a nuestra disposición (Van Wouden, 1935) ha traído a la luz el hecho de que, en la parte oriental del Archipiélago Malayo, estos sistemas tan complicados efectivamente se dan. Sin embargo, como era de

esperarse, están desintegrándose más o menos en todas partes, así que en realidad nunca se corresponden por completo con los tipos de organización construidos teóricamente. Las agrupaciones en dos clanes han sufrido de manera particularmente severa, pero teniendo en cuenta lo inadecuado de los datos (como resultado, entre otras cosas, de la circunstancia de que ninguno de los etnólogos que investigaron esta área tenía la menor idea sobre la naturaleza de estos sistemas) podemos concluir que tenemos indicios más que suficientes para considerar como hecho demostrado que el doble agrupamiento unilineal también está presente aquí.

Aunque el sistema, cuyos rasgos principales he tratado de bosquejar arriba, puede por sí solo ser suficientemente importante como tipo de agrupamiento social, su significado completo sólo se manifestará después de que nos hayamos familiarizado con la visión del mundo con el cual se encuentra conectado orgánicamente de la manera más íntima, y examinemos entonces en detalle la función que el sistema cumple en la vida práctica cotidiana de la comunidad. Sería demandar demasiado del lector pedirle que me siga ahora sobre esta línea de investigación. Por tanto me referiré sólo a unos cuantos puntos principales.

La sociedad humana y todo lo que le concierne o se relaciona con ella —como por ejemplo el medio geográfico— es concebido como especie de microcosmos en el sentido de la parte visible y tangible del macrocosmos. En otras palabras, es el macrocosmos mismo en la medida en que se encuentra al alcance humano. La dicotomía fundamental de la sociedad humana en dos grupos de filiación, dos fratrías, dos series de clanes (que implica una división primaria en cuatro) es al mismo tiempo una dicotomía cósmica en la que el cielo y la tierra, el mundo de arriba y el inframundo, y numerosas otras oposiciones, especialmente las de superior e inferior, y bien y mal, quedan incorporadas. Este dualismo socio-cósmico forma el núcleo de un sistema clasificatorio que lo incluye todo, en el que a cada clan se le asigna su propio lugar según sea patri o matrilineal y pertenezca a esta o aquella fratría, y de una sociedad cósmica en la que cada grupo tiene que cumplir su propia función especial. Resultará evidente para

INDEX TO SITES ON MAP II:
JAVA

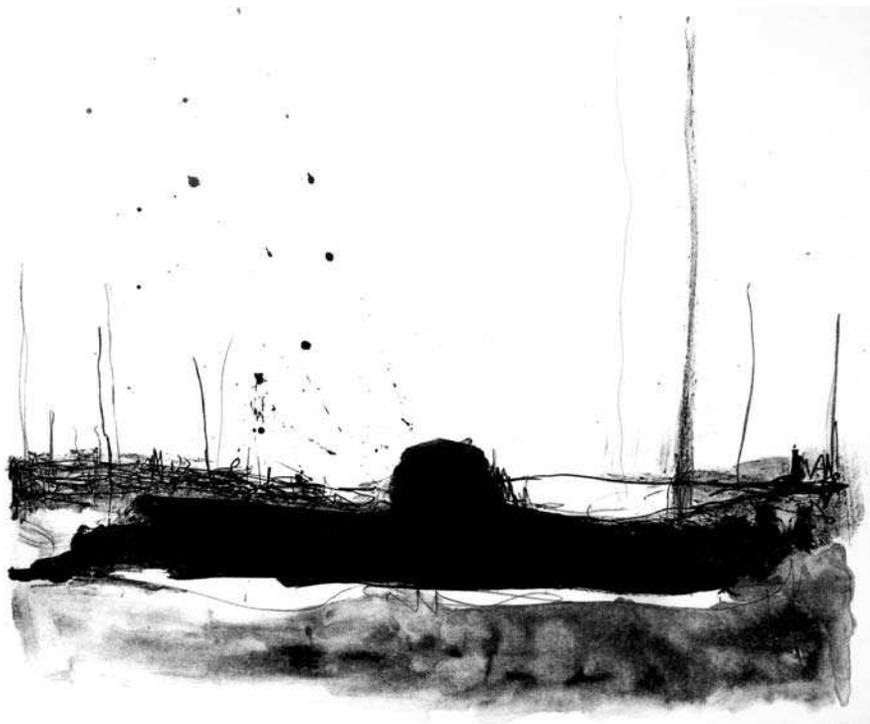


MAP II

- | | |
|-------------------------------|---|
| (1) <i>In numerical order</i> | (2) <i>In alphabetical order</i> |
| 1 Banten (or Bantam) | Bandung 4 |
| 2 Jakarta (formerly Batavia) | Bantam, see Banten |
| 3 Sunda region | Banten 1 |
| 4 Bandung | Batavia, see Jakarta |
| 5 Semarang | Borobudur 10 |
| 6 Lasem | Brantas river 17 |
| 7 Tuban | Daha 19 |
| 8 Madura | Jakarta 2 |
| 9 Magelang | Janggala 22 |
| 10 Borobudur | Kabalan (probably) 20 |
| 11 Pajang | Kadiri, see Kediri |
| 12 Surakarta (Sala, Solo) | Kahuripan, see Koripan |
| 13 Mangku Nagaran | Kartasura 15 |
| 14 Prambanan | Kediri 18 |
| 15 Kartasura | Koripan 23 |
| 16 Yogyakarta | Lasem 6 |
| 16 Paku Alaman | Magelang 9 |
| 12, 13, 16 The Principalities | Mangku Nagaran 13 |
| (<i>Vorstenlanden</i>) | Pajang 11 |
| 17 Brantas river | Paku Alaman 16 |
| 18 Kediri (or Kadiri) | Prambanan 14 |
| 19 Daha | Principalities 12, 13, 16 |
| 20 Kabalan (probably) | Probolinggo 26 |
| 21 Surabaya | Sala, see Surakarta |
| 22 Janggala | Semarang 5 |
| 23 Koripan (or Kahuripan) | Solo, see Surakarta |
| 24 Tengger region | Sunda region 3 |
| 25 Wirabumi | Surabaya 21 |
| 26 Probolinggo | Surakarta 12 |
| | Tengger region 24 |
| | Tuban 7 |
| | <i>Vorstenlanden</i> , see Principalities |
| | Wirabumi 25 |
| | Yogyakarta 16 |

cualquiera que haya captado los principios del sistema que los clanes no pueden ser sino totémicos. A cada clan pertenecen no sólo sus miembros humanos sino ciertos animales, plantas, objetos, fenómenos naturales e incluso conceptos, que son considerados idénticos e intercambiables *sub specie aeternitatis* y forman una comunidad mística integrada. Es una característica inherente de esta visión del mundo (como se hará aquí manifiesto) que además de las partes y oposiciones en los que el cosmos es dividido, su totalidad y unidad abarcadoras de todo también están fuertemente acentuadas. En el sistema social esto se expresa en la manera en que un grupo particular, que según los principios de agrupamiento arriba bosquejados está en exceso del número normal, es considerado como símbolo de unidad y totalidad. Hace 18 años van Ossenbruggen explicó la división en cinco partes de Java, de esta manera (van Ossenbruggen, 1918), pero en aquel tiempo nadie sospechaba que conoceríamos esencialmente el mismo fenómeno en su contexto orgánico más amplio en el Archipiélago de Timor y en otros lugares en Indonesia oriental. La triada debe ser también vista a esta luz, aunque está dominada parcialmente por otros principios clasificatorios. En cada triada los dos grupos laterales —el superior, donador de esposas y el inferior, el receptor— representan a las dos fraternías con respecto al clan central. El tercero, que combina las dos funciones arriba mencionadas, es al mismo tiempo superior e inferior, y por esta razón representa la totalidad.

Todo lo que hemos dicho hasta ahora concierne a esa parte del cosmos que está al alcance del hombre, es decir, el ordenamiento cósmico de la sociedad en cuestión. Pero las fuerzas que dominan el orden mundial, o macrocosmos en un sentido más profundo, yacen más allá y sólo son acequibles para el hombre a través del ritual religioso. La unidad social principal, que es el clan, está representada en este mundo sacro *supra* humano por los ancestros y tótemes, i.e. los ancestros míticos o prototipos de miembros no humanos del clan. Ellos constituyen al clan en el pasado y su asistencia supernatural es indispensable para el bienestar



del clan en el presente. También encontramos el dualismo en sus diferentes expresiones sociales (las cuales, como se dijo arriba, también se asocian particularmente con la oposición entre el bien y el mal) en diferentes formas en el mundo de los dioses y especialmente en la pareja mítica: el benefactor y el *trickster*.

En los eventos míticos que tuvieron lugar después de la creación en el sentido estricto, esta pareja tuvo un papel activo que resultó en que el hombre y el mundo llegaran a su estado actual. La pareja forma parte también de la contraparte mítica de las dos fraternías con totalidad dualista. Finalmente, reconocemos la unidad y totalidad del cosmos en el ser supremo, primordial que creo el ordenamiento dualista desde dentro de sí. Existe como una figura mítica separada, aunque es una figura considerada más como creador que como preservador y, por tanto, recibe poca o ninguna atención en el culto. Esta visión del mundo no es una filosofía primitiva, producto de la especulación filosófica ingenua desconectada de la realidad práctica. Por el contrario, es una creencia religiosa que sostiene la vida tanto del individuo como de la comunidad, y la domina de una manera difícil de imaginar para el europeo moderno. El hombre no es consciente del sistema como tal, al igual que no es consciente de la construcción gramatical de su lengua. Pero aplica el sistema de todas



maneras y es guiado por él en todas sus actividades, de una manera similar a aquélla en que usa el sistema de su lengua y al mismo tiempo es controlado por él en su habla.

La fuerza contundente de esta clasificación cosmológica se manifiesta no sólo en la preferencia por formas particulares de agrupamiento social sino también en la distribución de las funciones entre dignatarios individuales y entre grupos. Las oposiciones y distinciones fundamentales de cielo y tierra, masculino y femenino, del centro y los dos lados, son expresadas constantemente —con una repetitividad monótona pero sugerente— en títulos y en la jerarquía social, en la preferencia por ciertos números particulares, e incluso en toda clase de desviaciones e irregularidades. Que vamos por buen camino en nuestra interpretación del sistema, a pesar de que por el momento muchos detalles permanecen oscuros, está claro a partir de la mitología —una fuente de información antropológica de riqueza sin par, aunque todavía descuidada o mal utilizada, dada su conexión orgánica con la estructura social y el ritual—. La comparación de diferentes variantes locales del sistema a menudo también arrojará nueva luz sobre el tema. Como afirmamos arriba, encontramos este sistema por toda Indonesia Oriental —en el archipiélago de Timor, en Kai [o Kei] y Tanimbar, y en las Molucas— excepto en donde virtualmente toda la cultura no material indígena ha sido suplantada como resultado de influencias europeas. Y no está ausente en la parte occidental del archipiélago. Se pueden encontrar rastros por todo Sumatra, y entre los *batak*, particularmente entre los *batak* de Toba, despliega todavía sorprendente fuerza, según la información más reciente (Vergouwen, 1933; Van Ossenbruggen, 1935). Hasta ahora no se le ha encontrado ni en Célebes ni en Borneo, pero nuestro conocimiento etnográfico de estas dos importantes islas dista mucho de ser completo (excepto por el área estudiada por Adriani y Kruyt), así que cualquier afirmación concerniente a los tipos dominantes de estructura social en estas áreas sería extremadamente prematura.

Ahora pediría la atención para otro grupo de fenómenos, el de la reacción de la cultura indígena a ciertas poderosas influencias culturales del exterior. Ni qué

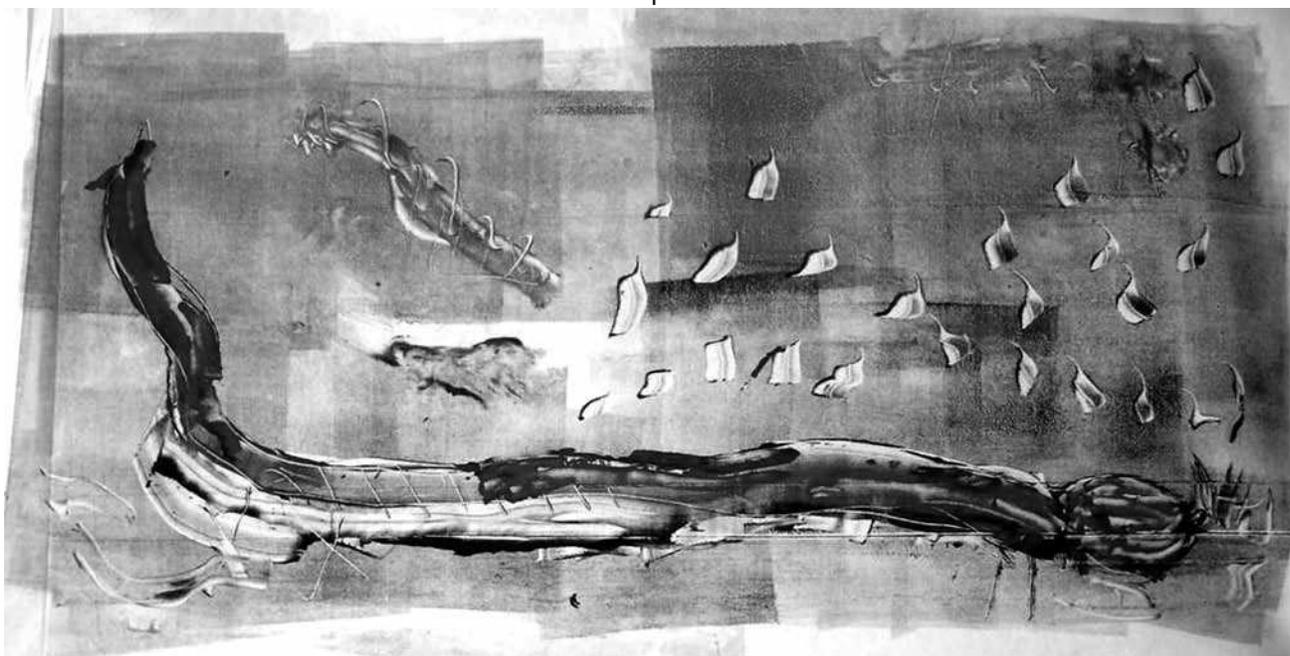
decir que debemos mirar hacia Java de manera especial para el examen de este problema.

Desde un punto de vista etnológico, la historia cultural de Java y áreas vecinas durante los primeros quince siglos de la era cristiana, es valiosa como un gran experimento cultural. Durante quince siglos la parte occidental del archipiélago estuvo bajo influencia directa hindú. Esta influencia se impuso en Java de tal manera que se justifica hablar de formas religiosas indo-javanesas, arte indo-javanés, y sociedad indo-javanesa (véase Krom 1923, 1931). Hasta ese momento las consecuencias de la colonización hindú no son más de lo que uno podría esperar. Pero a medida que avanzó el estudio del desarrollo de este indo-javanismo, algo apareció que era completamente diferente de lo que pudo haberse esperado como resultado de un proceso de hinduización en avance constante.

Durante el apogeo del reino central javanés en los siglos VIII y IX, el elemento hindú fue totalmente dominante y las culturas indígenas parecen haber sido suplantadas por completo. Los grandes monumentos de este periodo son predominantemente hindúes en forma y decoración. El tipo de budismo expresado en los relieves del Borobudur es hindú, separado en el tiempo del *sivaísmo*, que también se encuentra aquí, aunque como religión popular.

En el periodo javanés oriental que inició en el siglo X, el arte monumental desplegó un carácter sorprendentemente javanés. Su budismo fue de naturaleza javanesa y fue igual en fuerza al *sivaísmo*, que floreció en la misma época. En la cosmología javanesa tanto Buda como Siva parecen haber sido dotados de su propio lugar como deidades suplementarias (Rassers, 1926: 222 ss.). Aquí estamos confrontados por el problema de que el indo-javanismo estaba siendo desplazado culturalmente por el empuje irresistible de elementos indígenas durante el periodo mismo de su máxima expansión política en el reino de Majapahit. ¿Cómo puede este proceso de 'javanización', como Krom lo llama, ser explicado?

En mi opinión, las investigaciones de Rassers relativas al drama y teatro en Java nos han proporcionado el entendimiento necesario para contestar esta pregunta. Hazeu había primero demostrado convincentemente



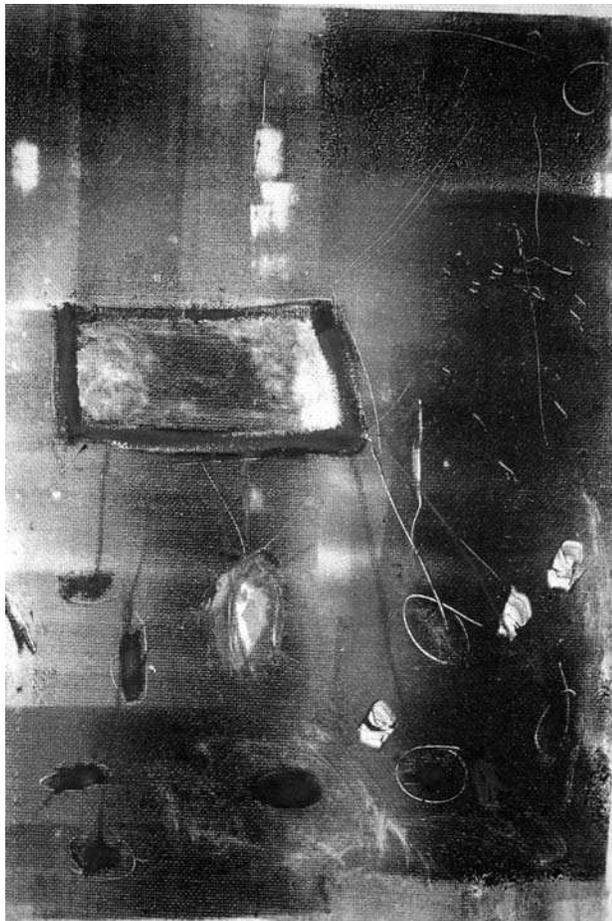
en su excelente tesis doctoral que en el teatro javanés, especialmente en su forma de teatro de sombras, vivía un ritual autóctono original y que el material hindú que conformaba el repertorio *wayang purwa*¹ había parcialmente reemplazado y parcialmente incorporado a los mitos indígenas (Hazeu, 1897). Después Rassers logró reconstruir el mito dominante de toda la literatura javanesa anterior y de la técnica teatral, independientemente de que el material fuera hindú o javanés, sometiendo el repertorio *wayang* notoriamente menos hindú a un análisis etnológico minucioso (Rassers, 1922). El contenido esencial de este mito es extremadamente sencillo, refiriéndose al nacimiento, infancia, adolescencia y matrimonio de los deificados ancestros masculino y femenino. Pero estos dos pueden revelarse o esconderse en toda clase de formas. Las pruebas de la iniciación ritual que precede su matrimonio toman la forma de vagabundeos interminables con metamorfosis, aflicciones y privaciones de toda especie, una pesadilla de malentendidos, desilusiones y terror hasta que finalmente se rompe el encanto y sus aflicciones llegan a un fin. Se permite al héroe y a la heroína encontrarse y el matrimonio al que están destinados tiene lugar. Estas dos figuras principales no son meras representa-

ciones de los dos ancestros míticos de los javaneses, sino que son al mismo tiempo manifestaciones del principio de dualidad que se encuentra en el sistema clasificatorio de la cosmología javanesa. Representan el lado izquierdo y el lado derecho del cosmos, así como las dos mitades exógamas de la sociedad primitiva, son complementarias la una a la otra como el hombre y la mujer. El mito de su vida, en el que las pruebas de iniciación forman el tema central y elemento dramático por excelencia, no sólo es narrado por la literatura dramática sino que es dramatizado ritualmente en el teatro de sombras.

El punto de vista de Hazeu resultó ser correcto, ya que el teatro guñol *wayang* es un rito convertido en teatro. Es el antiguo ritual de iniciación y para los javaneses es más que simplemente teatro —a veces un acto sagrado o ritual como antaño—. Los temas míticos introducidos por los colonizadores hindúes junto con el teatro de sombras mismo también se transformaron de acuerdo con la estructura fija del cuento javanés *panji*². Los héroes y heroínas del Mahabharata se convirtieron en personajes del drama javanés y fueron entonces manifestaciones del antepasado y antepasada javaneses (Rassers, 1925: 311 ss.). Una vez que se establecieron la relación entre los temas hindúes, la literatura dramá-

¹ *Wayang*: el teatro de sombras o de títeres. *Wayang purwa*: aquella forma del *wayang* que extrae su repertorio del Mahābhārata.

² *Panji*: el héroe de un ciclo de mitos javaneses. Tal vez pueda considerársele como el héroe cultural javanés.



tica nativa y el mito original, el camino estaba despejado para intentar el logro de un entendimiento más profundo. Rassers pudo entonces demostrar convincentemente que la ceremonia viva en una obra *wayang* era una de las más importantes partes de un ritual de la primitiva casa de los hombres, el de la iniciación de los novicios. La pantalla [sobre la cual aparecen las sombras de los títeres] representa la pared detrás de la cual se llevaba a cabo este ritual que debía ser mantenido en estricto secreto frente a los no iniciados y especialmente frente a las mujeres. Según la antigua costumbre javanesa, los espectadores masculinos se sentaban detrás de una pantalla del mismo lado del hombre que manipulaba los títeres, donde pudieran ver los títeres mismos, mientras las mujeres tenían que permanecer en frente de la pantalla, donde sólo podían ver las sombras. Finalmente, Rassers indicó que no sólo era el teatro de sombras conocido tanto en la India aria como en la India pre-aria, sino que también lo era el ritual de la casa de los hombres y la forma dualista de clasificación cosmológica (Rassers, 1931: 317 ss.).

Así, la investigación etnológica llevó al mismo resultado que obtuvo Krom, aunque en parte mediante un enfoque diferente: el teatro de sombras es de hecho una “creación indo-javanesa”. Lo que es más —y esto es lo que nos interesa de manera especial por el momento— reveló un proceso cultural complicado y sorprendente, y de esa manera arrojó luz sobre la “javanización” antes mencionada. El teatro de sombras hindú fue fácilmente incorporado a la cultura javanesa. Al principio sólo se representaron temas hindúes, aunque estos fueron adaptados a los requerimientos del mito y del rito javanés, mientras la terminología teatral también permaneció javanesa a pesar de una cierta preferencia por todo lo que fuera hindú. Posteriormente un repertorio más marcadamente javanés (*wayang gedog*)³ apareció lado a lado con el hindú. Fue también en esta época cuando se manifestó el proceso de javanización en la arquitectura y la ornamentación tipo *wayang* de los templos de Java oriental.

Este proceso fue en realidad de rejuvenecimiento. Bajo la influencia estimulante de la más altamente desarrollada, aunque en esencia estrechamente relacionada cultura hindú, los elementos de la antigua cultura javanesa adquirieron nuevas formas sin alienarse, sin embargo, de su base. Y cuando la inspiración hindú se había agotado, las formas tempranas fueron nuevamente revividas. La cultura javanesa se había enriquecido pero había, en esencia, permanecido fiel a sí misma.

Muchos otros fenómenos en la cultura indo-javanesa, o más bien, indo-indonesia, tendrán que ser vistos bajo esta luz. Mencionaré solamente los sistemas de clases tipo casta que se encuentran por toda Indonesia. Como resultado de la colonización hindú, entraron en contacto con los diversos sistemas de castas hindúes, a los cuales estaban estrechamente relacionados culturalmente. En este complejo podemos nuevamente observar, por una parte, una receptividad considerable hacia las formas hindúes y por la otra, un aferramiento tenaz a elementos indígenas, que pueden sobrevivir latentes durante un largo periodo de tiempo. Y no estará fuera

³ *Wayang gedog*: una forma de *wayang* con títeres similares a los del *wayang purwa*, pero con su repertorio tomado de ciclo *Panji*.



de lugar que nos recordemos en este contexto que a pesar de numerosas palabras en sánscrito que han sido adoptadas consciente o inconscientemente, la lengua javanesa no ha perdido nada de su carácter nativo. Ha seguido siendo una lengua completamente indonesia.

Desde luego, la pregunta de cómo se habría desarrollado la cultura javanesa si un hinduismo declinante no hubiera sido confrontado por la irresistible y superior fuerza del Islam, permanece sin respuesta. Lo que sucedió en Bali y Lombok, donde la constelación histórica fue bien diferente, no nos hace más sabios al respecto. En cualquier caso, los rastros dejados por el hinduismo en la cultura contemporánea fuera de Bali y Lombok son, como regla general, muy débiles, aunque sería peligroso afirmar, para cualquier lugar, que están por completo ausentes.

El experimento con el hinduismo fue seguido por el del Islam, que continúa hoy día. Como resultado del trabajo de Snouck Hurgronje (1893; 1906; 1903; 1924) tenemos un conocimiento virtualmente completo de la naturaleza del proceso de islamización, de la relación entre la cultura indígena y las enseñanzas y prácticas cotidianas del Islam, y de la importancia que el Islam ha asumido para el pueblo indonesio en tiempos recientes. Los datos de los que disponemos gracias a esta obra son tan precisos y detallados que incluso un etnólogo que no sea experto en este campo podría verse tentado a anticipar el resultado del experimento con una prognosis. Sin embargo, no aventuraré ninguna afirmación prematura de ese tipo.

La acción y la influencia musulmanas son en todo diferentes de las del hinduismo, lo cual arroja luz, desde diferentes ángulos, en lo que es característico de la cultura nativa. El Islam, sin duda, no encontró tantos ni tan importantes puntos de contacto como el hinduismo. Difícilmente se puede hablar de una relación estrecha en esencia entre las enseñanzas musulmanas y la cultura indonesia o hindu-indonesia. Para los indonesios, hinduizados o no, la ausencia de un clero debe haber parecido extraña al principio, como también debe haber sido la idea de propagar la fe, prescrita por el Islam a todos sus partidarios. Los puntos de contacto entre el Islam y la cultura indígena caen todos en el campo del ritual y la religión popular con sus antiguos

elementos que se desvían de las doctrinas estrictas. Como Snouck Hurgronje ha señalado repetidamente, la religión popular cohabita con la religión oficial en todos los países musulmanes, sin que la *comunidad* musulmana, en su carácter religioso o político, sea menos solidaria o el *sentimiento* musulmán en absoluto menos puro por ello. Los grandes festivales musulmanes, que después de todo contienen muchos elementos primitivos, lograron incorporar toda clase de ritos indígenas sin ninguna dificultad y sin perder su carácter musulmán o apartarse de la religión popular. Por ejemplo, el Islam absorbió los ritos mortuorios que se encuentran por toda Indonesia y que ciertamente no habían sido abolidos bajo la influencia del hinduismo. Fue posible para innumerables personajes míticos y legendarios seguir jugando su papel en el mundo sobrenatural de los javaneses, fuera mediante su islamización y conversión en ángeles, diablos o *djinn*, o incorporándose en las historias musulmanas de profetas y santos, sin que el pueblo se diera cuenta del hibridismo e incongruencia de todo esto.

Pero esto es muy diferente de la afinidad cultural fundamental que dio lugar al surgimiento de la mezcla íntima de elementos autóctonos e hindús. Las características del Islam que más atrajeron a los indonesios fueron las grandes aspiraciones, la autoconfianza sin paralelo y la inquebrantable creencia de esta comunidad de mentes semejantes que no reconoce razas o fronteras. ¿Sería demasiado audaz especular que justo en el momento cuando, en parte como resultado de la influencia del hinduismo, un impulso hacia el desarrollo intelectual comenzó a sentirse, esta necesidad fue llenada por el Islam con sus sistemáticos métodos de instrucción? Aun así, el Islam debe su éxito generalizado, particularmente en el Archipiélago Malayo, a otra cosa: su tolerancia de viejas costumbres indígenas, su indulgencia (no en la teoría, pero sí en la práctica de la vida cotidiana) hacia mucho con lo que no está de acuerdo y a veces es diametralmente opuesto a su enseñanza y sus leyes. Sin su tolerancia callada, que sabe cómo esperar su momento y buscar fuerza en la construcción paciente más que en la destrucción violenta, el Islam probablemente nunca habría podido jugar un papel tan prominente en el desarrollo de la cultura



indonesia, u ocupar un lugar tan preponderante en la vida y pensamiento indígenas.

No paso por alto que el Islam también ha utilizado la violencia frecuentemente en Indonesia. Pero estas “guerras santas” —y esto es algo que nunca deberíamos perder de vista— fueron guerras entre pueblos de la misma raza y tribu, y nunca enfocadas a, o resultado de, la renuncia a la cultura nativa. Los javaneses que fueron convertidos al Islam por otros javaneses siguieron siendo javaneses en todos los aspectos. Fueron incorporados a una nueva comunidad, impresionante por su poder y conocimientos, que no limitó lo que les era más caro o les impuso deberes o les hizo demandas en conflicto con sus convicciones más íntimas.

En el proceso de islamización, la cultura indonesia manifestó la misma resistencia que se manifestó tan fuertemente en el proceso de hinduización. Esta vez, sin embargo, no fue un resurgimiento de la antigua cultura indígena después de que fuera suplantada aparentemente por la nueva; fue el aferramiento tenaz a ciertas costumbres y perspectivas tradicionales y la construcción de un Islam indonesio sobre una base cultural indonesia. Aun en el campo de la vida familiar, en el que el Islam no tolera ninguna otra autoridad, no sólo han logrado las costumbres indonesias mantenerse,⁴

⁴ Están, por ejemplo, las leyes puramente tradicionales de herencia de los habitantes del territorio Gayo, las diversas y nada pequeñas desviaciones de la ley islámica en las costumbres de matrimonio de los acehnesios y, especialmente, desde luego, la organización marcadamente matrilineal de los minangkabau.



sino que a veces han surgido nuevas costumbres musulmanas indonesias de la confrontación entre las ideas autóctonas y la ley islámica. A lo que me refiero aquí, por ejemplo, es a la sorprendente forma de repudio condicionado⁵ como una costumbre aceptada al término de los contratos matrimoniales, que salvaguarda los intereses de la mujer más de lo que la ley islámica considera necesario. Es notable (lo cual confirma nuestra perspectiva de la cultura indígena como un factor principal y dinámico en el desarrollo del Islam indonesio) que precisamente sobre este tema, sobre el cual la ley islámica es tan defectuosa, el punto de vista nativo no ha permitido que se le suplante. Y eso no es todo. Ciertamente no es coincidencia que en los círculos musulmanes indonesios, las mujeres hayan participado tan activamente en los asuntos religiosos y sociales durante los últimos veinticinco años (*cf.* Pijper, 1934). Este movimiento femenino, que es especialmente visible en la fundación de mezquitas para mujeres y asociaciones de mujeres, no sólo trata de lograr un enriquecimiento de la vida religiosa, sino también de independencia en asuntos religiosos y emancipación en los campos sociales y de la educación. Desde luego, este fenómeno no debe explicarse como una mera moda femenina; está profundamente enraizado en la cultura indígena que continúa su resistencia tanto activa como pasiva de cualquier aspecto del Islam con el cual no pueda conciliarse. Desde una perspectiva más amplia, es consecuencia de un agudo y, por lo visto, todavía creciente interés en aquello que ocupa a las mentes principales del Islam moderno y de una simpatía profunda con sus esfuerzos y luchas en los campos teológico, político y social. Este interés es observable en muchos círculos de la sociedad musulmana indonesia de hoy. En

⁵ El “repudio condicional” (árabe: *taclik*) es un trámite de la ley islámica mediante el cual el novio declara, inmediatamente después de la conclusión del contrato matrimonial, que su esposa será “repudiada” automáticamente (esto es, divorciada) si ciertos eventos específicos llegan a ocurrir. En Indonesia, el *taclik* ha sido generalmente adoptado para proteger los intereses de la esposa: ella puede pedir su divorcio si su marido resulta culpable de negligencia, abandono, mal trato o cualquier otra falta menor específicamente definida.

vista de tales fenómenos, quién podría negar que el Islam ha enraizado firme y profundamente en Indonesia, y que más que cualquier otra influencia cultural ha dado a sus seguidores la seguridad de ser miembros de una comunidad a nivel con la civilización mundial moderna.

He intentado hacerles ver la importancia de Indonesia como campo de estudio etnológico con la ayuda de algunos pocos ejemplos impactantes. Si mi intento ha sido exitoso, se darán cuenta de que los fenómenos arriba discutidos son dignos del interés no sólo para la antropología cultural sino también porque nos lleva a conclusiones que son de importancia eminente para la administración, para las misiones y para todos aquellos que ocupan posiciones destacadas en la sociedad de las Indias Orientales Neerlandesas. Éste no es ni el momento ni el lugar para formular tales conclusiones; en cualquier caso, no son nuevas. Pero recompensan al etnólogo, cuya voz es todavía, a menudo, la de quien clama en el desierto a causa de sus trabajos; éstos lo fortalecen en su convicción de cuan dignos son sus esfuerzos y del valor de su tema de estudio.

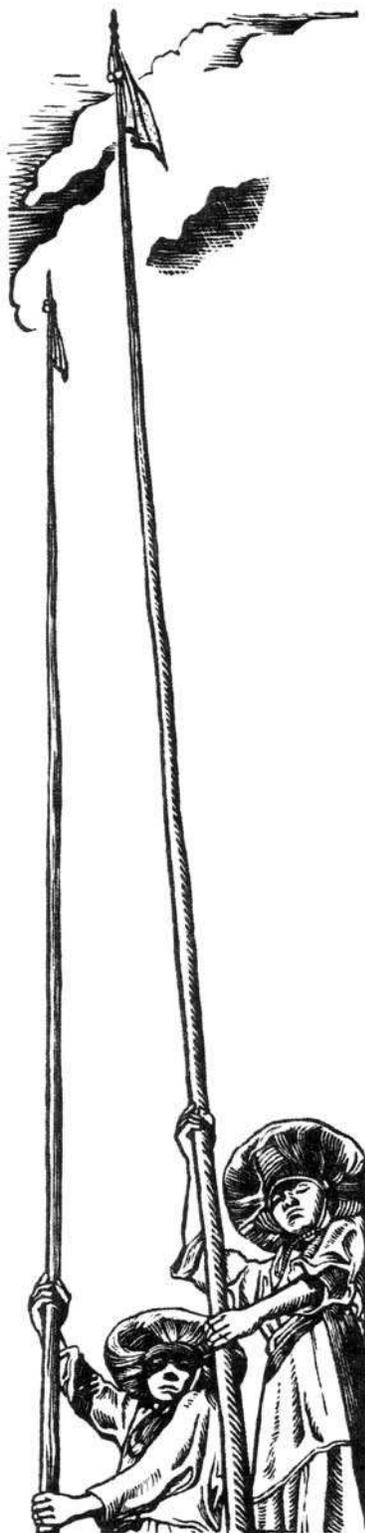
BIBLIOGRAFÍA

- Eickstedt, Egon von, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit* [Tratado e historia de las razas de la humanidad], Stuttgart, Ferdinand Enke, 1934.
- Hazeu, G.A.J., *Bijdrage tot de kennis van het Javaansche toneel* [Una contribución al estudio del teatro javanés], Leiden, E.J. Brill, 1897.
- Krom, N.J., *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst* [Introducción al arte indo-javanés, segunda edición], 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1923.
- , *Hindoe-Javaansche geschiedenis* [Historia indo-javanesa, segunda edición], 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1931.
- Luttig, H.G., *The religious system and social organization of the Herero: A study in Bantu Culture*, Utrecht, Kemink en Zoon, 1930.
- Ossenbruggen, F.D.E. van, "De oorsprong van het Javaansche begrip montja-pat, in verband met primitieve classificatie" [El origen del concepto javanés de monca-pat y su conexión con los sistemas primitivos de clasificación], en *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, 5-3, 1918, pp. 6-44.
- , "Het oeconomisch-magische element in Tobasche verwantschapsverhoudingen" [Los aspectos económicos y mágicos del parentesco Toba-Batak], en *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, 80-B-3,



1935, pp. 63-125.

- Pijper, G.F., *Fragmenta Islamica. Studiën over het Islamisme in Nederlandsch-Indië* [Estudios sobre el Islam en las Indias Holandesas], Leiden, E.J. Brill, 1934.
- Radcliffe-Brown, A.R., "The social organization of Australian tribes", en *Oceania*, Melbourne núm. 1, 1931, pp. 34-63, 206-256, 322-341, 426-456.
- Rassers, W.H., *De Pandji-roman* [El romance de Panji], Antwerpen, De Vos-van Kleef, 1922.
- , "Over den zin van het Javaansche drama" [Acerca del significado del drama javanés], en *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, núm. 81, 1925, pp. 311-384.
- , "Giwa en Boeddha in den Indische Archipel" [Siva y Buda en el Archipiélago de las Indias Orientales], en *Gedenkschrift uitgegeven ter gelegenheid van het 75-jarig bestaan van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1926, pp. 222-253.
- , "Over den oorsprong van het Javaansche toneel" [El origen del teatro javanés], en *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, núm. 88, 1931, pp. 317-450.
- , *Panji, the Culture Hero: a structural study of religion in Java*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1959. Incluidos en la traducción al inglés de Rassers 1959: 1925, 1926 y 1931.
- Snouck Hurgronje, C., *De Atjehers* [Los Acehnesios], Batavia, Landsdrukkerij y Leiden, E.J. Brill, 1893.
- , *The Achehnese*, Leyden, E. J. Brill, 1906. [Traducción de Snouck Hurgronje, 1893].
- , *Het Gajoland en zijne bewoners* [El territorio Gayo y sus habitantes], Batavia, Landsdrukkerij, 1903.
- , *Verspreide Geschriften-Gesammelte Schriften*, [Escritos compilados-obras completas], vol. IV, 1 y 2, Bonn, Leipzig, Kurt Schroeder & Leiden, E. J. Brill, 1924.
- Vergouwen, J.C., *Het rechtsleven der Toba-Bataks*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1933. [Traducido al inglés como: ———, *The social organization and customary law of the Toba-Batak of northern Sumatra*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964].
- Wilken, G.A., *Verspreide Geschriften* [Escritos compilados, 4 vols.], Semarang, Soerabaja, Bandoeng, 's-Gravenhage, G.C.T. van Dorp, 1912.
- Wouden, F.A.E. van, *Sociale structuurtypen in de Groot Oost*, Leiden, J. Ginsberg, 1935. [Traducida al inglés como: ———, *Types of social structure in Eastern Indonesia*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968].



La región cultural del Gran Nayar como “campo de estudio etnológico”

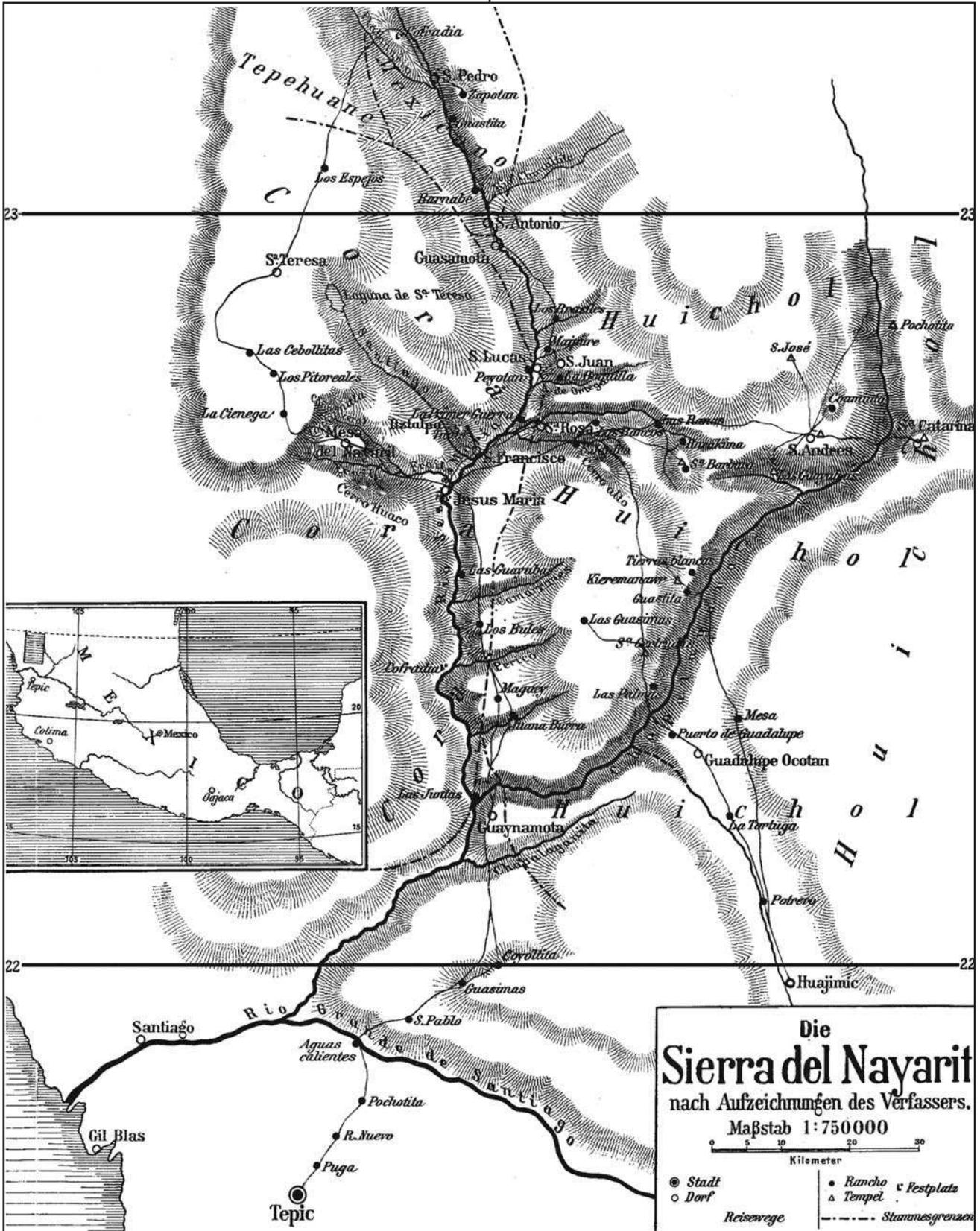
CLAUDIO . LEVI . STRAVSS
VERSALIARVM . RABBINI . NEPOTI
CONNVBIIS . RECIPROCATIONIS . RELATIONVM . PERITO
MENTIS . SILVESTRIS . THEORICO
MYTHOLOGIAE . AMERICANAE . STRVCTVRALISTAE . ANTHROPOLOGO
GALLICANAE . ACADEMIAE . SODALI . QVE
SVMMO . CVM . GAVDIO . CENTESIMO . ANNIVERSARIO . DICATVM

Hace más de cien años que Carl Sophus Lumholtz (1851-1922), el primer etnógrafo moderno de la sierra Madre Occidental mexicana, había constatado que “Los tepehuanes del sur ejecutan una danza religiosa llamada por los mexicanos [mestizos] *mitote*; también se le encuentra entre los aztecas [mexicaneros], coras y huicholes” (1981 [1902], I: 450; corrección de la traducción al español por J.J.). Konrad Theodor Preuss (1869-1938), antropólogo de la escuela de Berlín, siguiendo esa pista sobre la generalidad de este ritual entre los cuatro grupos indígenas serranos, explicaba que

[...] las tres tribus —coras, huicholes y mexicaneros [aun cuando era su intención, no logró estudiar a los tepehuanes en sus comunidades]— comparten básicamente las mismas ideas antiguas, aunque las fiestas son bastante diferentes en su ejecución y en su número. Por eso, cuando no se entienda algún detalle de una ceremonia en particular, es muy aconsejable hacer comparaciones con las fiestas correspondientes de los otros grupos (1998 [1908d]: 267).

Así, más allá de una delimitación espacial, ante una proximidad geográfico-ecológica y una vinculación histórica y lingüística evidentes, Preuss planteaba cierta pertinencia analítica de la comparación entre los procesos religiosos de estos grupos indígenas, a partir de las ceremonias que se realizaban en los templos comunales de tradición aborígen, conectados estacionalmente con el cultivo del maíz de temporal (en sus fases de semilla, elote y mazorca). De hecho, este autor avanzó en la confirmación de la unidad cultural de los grupos indígenas serranos con base en el análisis filológico de los textos rituales que registró y tradujo al alemán (Preuss, 1998 [1908b]: 214; 1998 [1908d]: 267). Si bien aclaró que “El objetivo principal es ofrecer este material como fundamento para futuras investigaciones” (1912: IV; traducción de Ingrid Geist).

Preuss no consideró como un problema pertinente la delimitación espacial de la región serrana nayarita y sólo presentó en el mapa de la sie-



Mapa 2. Sierra del Nayarit (Preuss, 1912: lámina II).

zapotecos, los mixtecos y los mayas. Sin embargo, entre todas estas tribus siempre encontramos el mismo calendario, así como deidades y fiestas similares. [...] Hasta ahora, las únicas tribus [contemporáneas] que se han estudiado en profundidad son los coras y los huicholes [...]. Se trata de grupos que hablan lenguas bastante similares, las cuales también están emparentadas con el náhuatl. Especialmente las religiones de estas tribus se prestan para realizar los primeros estudios comparativos con los antiguos mexicanos (1998 [1911]: 404-405).

El antropólogo berlinés precisa que no se trata de semejanzas superficiales, sino de “correspondencias en los mismos fundamentos del pensamiento, o sea, relaciones que solamente pueden explicarse en virtud de una antigua cultura común” (*ibidem*: 406). Y señala que, “aunque la región [del Nayarit] nunca formó parte del imperio azteca, se trata de pueblos que están culturalmente emparentados con los antiguos mexicanos” (1998 [1908c]: 236). Si bien indica que “No dudo que pueden sobrnarnos una serie de elementos en los círculos culturales [o complejos culturales compactos], pero me parece que lo más sensato es no preocuparse demasiado en tales fenómenos aislados y dejarlos para una segunda fase de la investigación” (1998 [1911]: 404).

* * *

En la década de 1930, Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong (1886-1964) —fundador de la antropología estructural holandesa y seguidor de Preuss (Effert, 1992: 62-64)— no concordaba con el enfoque funcionalista de Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942), predominante en el escenario internacional, según el cual el carácter de cada elemento sólo debía remitirse a la totalidad del medio cultural local-comunitario “cerrado” del cual formaba parte (P.E. de Josselin de Jong, 1983: 75).¹

¹ De hecho, “Hubo una revolución funcionalista, y Malinowski fue su líder, pero no creó una teoría funcionalista” (Kuper, 1973: 15). Desde su primera etnografía clásica sobre los trobriandeses, en su conclusión sobre “El significado del kula”, el antropólogo polaco había proclamado “La influencia [mutua] entre los distintos aspectos de una institución, el estudio de los mecanismos sociales

y psicológicos en que se basa una institución...” (Malinowski 1973 [1922]: 503). Para este autor, “los fenómenos culturales no son la consecuencia de la caprichosa inventiva o el simple préstamo, sino que están determinados por las necesidades básicas y por las posibilidades de satisfacerlas” (Cairns, *apud* Malinowski, 1979 [1948 (1944)]: 9).

“La influencia radical que Malinowski tuvo sobre los métodos de trabajo de campo no puede ponerse en duda. Los antropólogos [...] se ajustaron a sus preceptos y se aprovecharon de su ejemplo para llevar a cabo sus investigaciones sociológicas intensivas de sociedades particulares” (Kaberry, 1974 [1957]: 103). La enseñanza por vía de cursos y conferencias y la síntesis de los postulados escritos de su exitosa postura funcionalista aparecieron, entre otros, en el resumen “Functionalism in Anthropology” (1936) y en el libro póstumo *Una teoría científica de la cultura* (1970 [1944]).

“Las contribuciones de Malinowski a la teoría de la antropología social son de dos tipos marcadamente diferentes. En primer lugar creó una teoría del trabajo etnográfico de campo. [...] Malinowski transformó la etnografía, de un estudio museográfico de piezas de costumbres, en un estudio sociológico de sistemas de acción” (Leach, 1974 [1957]: 291). “...las características específicamente distintivas del trabajo de campo de Malinowski son, primero, la rigurosa selección del uso de los informantes profesionales y, segundo, la presuposición teórica de que la totalidad del campo de los datos observados por el etnógrafo debe encajar y tener sentido” (*ibidem*: 292). “Malinowski se arraiga en la lengua papúa primero, en la vida social después, no como un observador mudo, sino justamente como un ‘idiota de pueblo’ que siempre hace preguntas y a quien hay que enseñar lo que todos conocen, y por su parte debe descubrir aquello de lo que nadie es consciente y que sin embargo constituye la trama interna de la cohesión de esta sociedad en su expansión presente” (Duvignaud, 1977 [1973]: 158).

“Pero al mismo tiempo [...] Malinowski hizo numerosas manifestaciones teóricas de tipo abstracto, sociológico y de alcance general, supuestamente válidas para todas las situaciones culturales [...]. Y en esto pienso que fracasó. Para mí, Malinowski, hablando de los trobriand, es un genio estimulante; pero Malinowski, divagando sobre la cultura en general, es un vulgar pelmazo” (Leach, 1974 [1957]: 291). “Es en la calidad de la observación, más que en la interpretación, donde está el mérito del funcionalismo de Malinowski” (*ibidem*: 292). “...el funcionalismo en la forma en que Malinowski lo concebía se ha hecho inaceptable” (*ibidem*: 292).

“El fervor con que se acogió el funcionalismo en un círculo intelectual restringido no se basaba en un análisis razonado. [...] La tesis de Malinowski de que las culturas están funcionalmente integradas [es la expresión de] su credo con consignas, con *slogans* [...]. Esas consignas afirman de un modo claro y preciso, pero enormemente simplificado, algunas cosas que a todos los propósitos del profeta [caudillo carismático] les gustaría que fueran verdad” (*ibidem*: 297). “Uno de los dogmas que Malinowski enseñaba era que los hechos son inteligibles en su contexto social...” (*ibidem*: 293). “[Meyer] Fortes ha señalado (1974 [1957]: 167) que Malinowski siempre prometía un libro sobre el parentesco en las Trobriand, y sugiere que el libro nunca se escribió precisamente porque no podía concebir un ‘sistema de parentesco’” (Kuper, 1973: 45).

El antropólogo de Leiden, por un lado, rechazaba la comparación mecánica de inventarios de rasgos culturales aislados y, por otro, compartía el postulado de que la cultura constituía una totalidad sistémica fundada en principios subyacentes. Tomando como inspiración los recientes estudios comparativos de Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) sobre la organización social australiana (1931) —en los que se demostraba que todas las variedades son formas de un solo tipo de orden general—, de Josselin de Jong dirigió la tesis de van Wouden, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia* (1968 [1935]), en la que se adelantaban importantes desarrollos sobre los sistemas matrimoniales que posteriormente serían denominados por Lévi-Strauss como de intercambio generalizado. Simultáneamente —en retroalimentación con la investigación de su alumno— formuló el concepto de “campo de estudio etnológico” (*ethnologisch studieveld*), definido de la siguiente manera:

“Se entiende por campo de estudio etnológico, aquellas regiones de la tierra con una población cuya cultura es suficientemente homogénea como para formar un objeto de estudio etnológico particular, y, al mismo tiempo, revela suficiente diversidad en su interior como para que su investigación comparativa sea fructífera” (de Josseling de Jong, 1977 [1935]: 167-168).²

“Pero un campo de estudio [—o más bien, la región cultural a la que está asociado—], dada su naturaleza tentativa, nunca está definido de manera nítida; por decirlo de alguna manera, está hecho jirones en sus orillas” (P.E. de Josselin de Jong, 1965: 290).

Así, “En lugar de postular, *a priori*, un área delimitada geográfica o políticamente, [... P.E. de Josselin de Jong] preconiza el empleo del “campo de estudio antropológico” [a partir de 1984 se usa indistintamente el calificativo “etnológico” o “antropológico”] como un método para analizar las relaciones estructurales entre los elementos culturales” (Plantenkamp, 1988: 148).

Este concepto “permite estudiar culturas relacionadas como variantes estructurales vinculadas por trans-

formaciones” (Oosten, 1988: 257). “Se trata de un concepto heurístico para organizar en términos estructurales [varias] culturas relacionadas” (*ibidem*: 260).

De esta manera, el sentido de “región cultural” empleado originalmente por Preuss para El Nayarit —y luego el de “campo de estudio etnológico”, planteado por de Josselin de Jong para el Archipiélago Malayo— es totalmente diferente al de una “área cultural” esencialista, con fronteras precisas y establecida por listados rígidos de presencias y ausencias con respecto a las “áreas vecinas”. Se trata, por el contrario, de un complejo cultural en el que unos pocos fenómenos revelan al menos “algo de la unidad que convierte a la diversidad en muy instructiva e interesante” (de Josselin de Jong, 1977 [1935]: 168), pues permiten lograr correlaciones significativas. De esta manera, dentro del conjunto cultural establecido, el análisis comparativo incita y permite de manera intensa, en forma bascular, el permanente esclarecimiento de las peculiaridades y diversidades en el seno de una unidad general mínima.

Es notable la proximidad de la formulación de P.E. de Josselin de Jong con respecto a la de Preuss, expresada casi medio siglo antes:

[...] por medio de un análisis estructural, el antropólogo busca entender los datos factuales que ha obtenido [en la investigación etnográfica de campo] acomodándolos dentro de un modelo de la estructura que él considera fundamental para la cultura en cuestión. Frecuentemente, la estructura se esclarece por un procedimiento comparativo. Elementos que son inexplicables en una cultura particular, porque no aparecen [a primera vista] como relacionados con otros elementos, se vuelven perfectamente comprensibles en otra cultura, donde aparecen como elementos de un sistema. Al comparar varias culturas dentro de un ‘campo de estudio etnológico’ relevante, el antropólogo puede acceder a un patrón que él postula como válido para el campo de estudio completo. Teniendo este patrón en mente, el antropólogo tiene una mayor oportunidad de percibir la estructura particular de la cultura que está estudiando (P. E. de Josselin de Jong, 1977 [1956]: 234).

El mérito del enfoque de campo de estudio etnológico-

² La traducción al español de todas las citas que originalmente están en inglés o en francés corresponde a Jesús Jáuregui.

co es [...] que las culturas individuales son consideradas como variaciones dentro de un tema común y de esta manera cada cultura puede, al menos en principio, contribuir a una comprensión de las demás (P. E. de Josselin de Jong, 1980: 325). La ventaja de estudiar una cultura en tanto miembro de un campo de estudio etnológico es que la cultura bajo escrutinio y sus congéneres del campo etnológico se vuelven mutuamente interpretativas (*ibidem*: 319). Cuando [este enfoque] es empleado, después de que se ha logrado una razonable familiaridad con un número de culturas dentro de un campo de estudio, el modelo que comienza a emerger puede ser utilizado para interpretar elementos de una cultura particular que no son del todo comprensibles y que no tienen sentido cuando dicha cultura se considera aislada (*ibidem*: 320). Con esta base [el modelo del nódulo estructural] es entonces posible proceder a un análisis mutuamente interpretativo de culturas individuales... (*ibidem*: 323). El campo de estudio etnológico permanece como un contexto eminentemente adecuado en el cual realizar estudios de problemas abstractos por medio de hechos concretos (*ibidem*: 326).

A la formulación anterior Moyer agrega: “el significado fundamental del campo de estudio etnológico no es un conjunto estrecho de conceptos que caractericen una región, sino un sistema más abierto que ayude a concebir preguntas que faciliten la investigación productiva y avancen nuestra comprensión del [conjunto de] culturas [involucrado]” (1988: 283).

“La aplicación de este concepto [de campo de estudio etnológico] hace posible, por una parte, ampliar el ámbito de investigación, pues varias culturas pueden ser incluidas en la comparación, pero, por otra parte, previene que la comparación llegue a ser planteada a escala mundial” (Claessen, 1988: 2). Lo que se busca es una “...comparación regional controlada” (Moyer, 1988: 283), en lugar de una “comparación global”.

“En primera instancia, la comparación regional es el objetivo fundamental. Más que nada, este interés promueve la investigación antropológica productiva y, específicamente, la investigación de campo productiva” (*ibidem*: 285). Así, “una de las ideas centrales de este concepto es que se esté en capacidad de realizar, en primera instancia, comparaciones regionales” (*ibidem*:

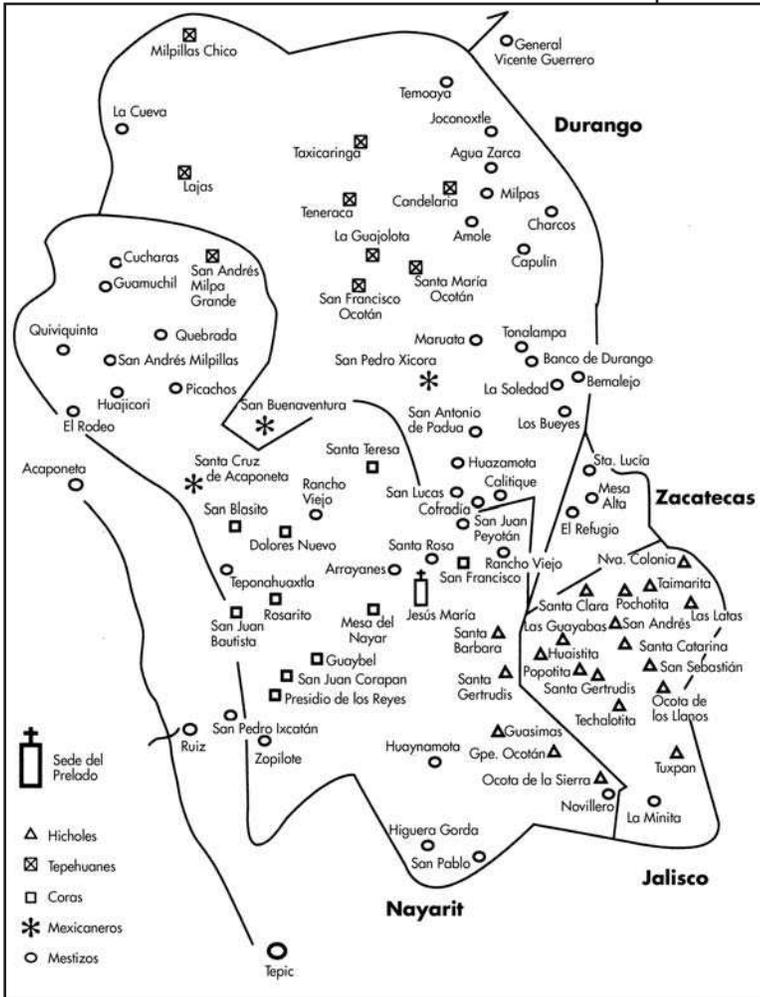


278). Además, “pueden ser planteadas subregiones más pequeñas, permitiendo que el trabajo de comparación pueda ser realizado dentro de un área mucho más reducida” (*ibidem*: 282).

Los criterios para el establecimiento de una región cultural y luego del campo de estudio etnológico que le corresponde pasan desde una perspectiva principalmente empírica hacia un enfoque predominantemente teórico. Pero un campo de estudio etnológico, en principio, está asociado sistémicamente con una determinada región cultural.

Por otra parte, existe una relación dinámica entre la “región cultural” y el “campo de estudio etnológico”, ya que la primera varía en sus límites geográficos, en términos histórico-temporales, y la segunda presenta variaciones en enfoques, matices y métodos, desde el punto de vista teórico. En este sentido, a partir de la influencia de Lévi-Strauss, en la década de 1960, la escuela estructuralista holandesa desplazaría sus investigaciones desde el tratamiento de las “semejanzas imperfectas” hacia la problemática de los sistemas de transformaciones (P.E. de Josselin de Jong, 1983: 84), para considerar las oposiciones como partes de un grupo y plantear el estudio de “una variación conectada con otras por transformaciones” (P.E. de Josselin de Jong, 1980: 322). De esta manera, se supera la sola semejanza formal para avanzar en la elucidación de la posición que los elementos ocupan unos en relación con los otros.

La propuesta de un campo de estudio etnológico debe partir de una base factual suficientemente sólida para su planteamiento, pero su finalidad no es lograr



Mapa 3. Prelatura del Nayar. Medina, 2002:6; a partir de Ramírez O.F.M., 1987: contraportada.

te hoy en día, de tal manera que —una vez adecuado a situaciones etnográficas precisas y a partir de las propuestas estructuralistas de Lévi-Strauss— su legado metodológico ofrece una inspiración idónea para las culturas del Gran Nayar. En este caso, tomando en consideración la información etnográfica disponible, se puede avanzar con fundamento en las investigaciones de campo especialmente diseñadas, con base en esta hipótesis programática sobre la existencia de patrones estructurales comunes al interior de una región cultural. Así, “Esta perspectiva puede ser probada empíricamente y las propuestas teóricas confirmadas o modificadas en consecuencia” (de Wolf, 2002: 117).

De hecho, en el Gran Nayar, desde hace casi una década, la perspectiva estructuralista ha venido siendo empleada como guía para la investigación empírica en combinación orgánica con la propuesta de “región cultural” de Preuss. Las condiciones mexicanas permiten llevar a cabo trabajo de campo intensivo en distintas comunidades de los cuatro grupos etnolingüísticos nativos y con énfasis en diferentes temas teóricos.

* * *

un resultado definitivo, sino sobre todo señalar un programa de investigación a futuro (P.E. de Josselin de Jong, 1983: 75): “es un concepto puramente heurístico que sirve para resaltar un área determinada para estudios subsecuentes” (P.E. de Josselin de Jong, 1965: 290). En ese sentido, se trata de “una indicación para investigaciones futuras a lo largo de ciertas líneas” (*ibidem*: 289).

Los elementos básicos del nódulo estructural “son seleccionados por el antropólogo debido a su relevancia etnográfica y teórica” (Oosten, 1988: 260). De hecho, se requiere “un marco teórico más general para la construcción de un ‘campo de estudio antropológico’ y para la interpretación de las relaciones estructurales entre las diferentes culturas” (*ibidem*: 261).

El potencial teórico del enfoque comparativo estructural-regional de la escuela de Leiden es relevan-

A partir del método holandés de comparación estructural-regional, lo que nos permite definir, a principios del siglo XXI, al Gran Nayar como “región cultural” y luego como “campo de estudio etnológico” es un procedimiento semejante al propuesto por de Josselin de Jong, el cual debe ser desarrollado en dos momentos sucesivos.

En primer lugar, *a)* se trata de una región cultural porque los cuatro grupos étnolingüísticos “nayaritas” están vinculados, debido a la proximidad geográfica, que queda manifiesta en el mapa interétnico de la Prelatura del Nayar.

b) Son hablantes de lenguas nativas americanas de la misma familia yutoazteca; la profundidad temporal de la vinculación de las lenguas indígenas del Gran Nayar, está suficientemente esclarecida por los lingüistas

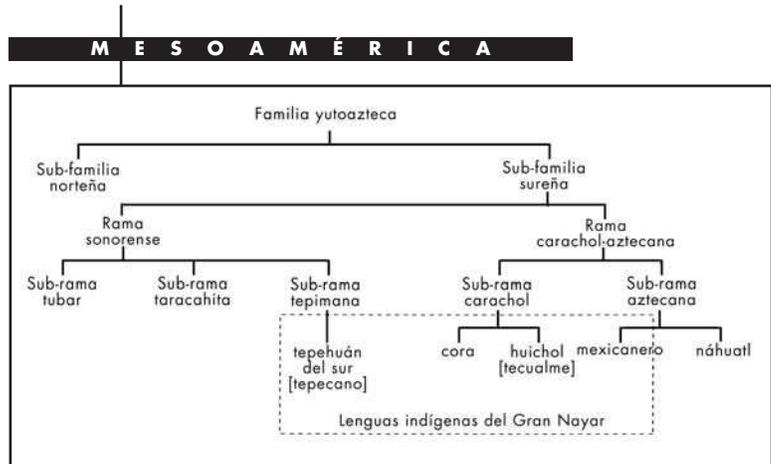


Figura 1. Ubicación de las lenguas indígenas del Gran Nayar dentro de la familia lingüística yutoazteca.

(Miller, 1983 y 1984; Hill, 1992 y 2001; Campbell, 1997; Valiñas, 2000). Tal como se ilustra en la figura número 1, las lenguas de la familia yutoazteca se agrupan en dos grandes subfamilias, de tal manera que el tronco meridional conforma la “subfamilia yutoazteca del sur”, que se diferencia de la “subfamilia yutoazteca del norte” (o shoshoneana). La subfamilia sureña está dividida entre la rama sonorense y la rama azteca. El cora y el huichol (con su variante, el tecuálme, que se extinguió en el siglo XVIII) constituyen la subrama corachol; en tanto el tepehuán del sur (con su variante, el tepecano, que se extinguió a principios del siglo XX) forman parte de la subrama tepimana; finalmente, el mexicanero (náhuatl de la sierra Madre Occidental) queda agrupado en la subrama azteca.

Independientemente de lo discutible que pueda ser la representación gráfica de una determinada agrupación lingüística con base en un árbol genealógico, ya que remite de manera inevitable a una profundidad temporal, en la figura referida se expresan las interrelaciones entre las lenguas indígenas de la región cultural del Gran Nayar al interior de la familia yutoazteca.

Se debe tener presente que “Generalmente, el concepto de ‘campo de estudio antropológico’ aparece como más fructífero donde se puede establecer un origen común lingüístico y cultural, pero puede ser aplicado también donde no es compartido un origen lingüístico común” (Oosten, 1988: 261). “Obviamente, la naturaleza de las relaciones entre diferentes culturas en un ‘campo de estudio antropológico’ de este [segundo] tipo debe esperarse que difiera considerablemente con respecto a las de un ‘campo de estudio antropológico’ que está conformado por un origen común cultural y lingüístico de los pueblos involucrados” (*ibidem*: 261).

c) Han compartido en buena medida procesos históricos desde hace varias centurias; este punto ha sido tratado, en una primera aproximación, en el inciso sobre “Relaciones históricas entre los grupos indígenas del Gran Nayar: un recuento inicial” (Jáuregui y Magriñá, 2005: 250-259). No obstante las peculiaridades de cada uno de los grupos etnolingüísticos serranos

(coras, huicholes, tepehuanes, tecuálmes-mexicaneros y tepecanos) y, sobre todo, las particularidades de sus procesos de resistencia al sometimiento del poder virreinal y al adoctrinamiento por parte de los sacerdotes católicos, las fuentes documentales permiten inferir una profunda interrelación histórica en términos políticos, rituales y matrimoniales.

d) Presentan una herencia compartida de fórmulas culturales a partir de una “elasticidad” notable ante los elementos culturales foráneos, de tal manera que no los rechazan ni los adoptan simplemente, sino que los integran a la matriz cultural nativa. Este punto ya ha sido demostrado, en especial sobre la problemática del denominado “sistema de cargos”, en el ensayo: “La autoridad de los antepasados...” (Jáuregui, coord., 2003). Ahí se presenta un modelo integral acerca de la organización social de las culturas del Gran Nayar, de tal manera que para toda la región cora-huichola-tepehuana-mexicanera se postula un mismo modelo general, con variaciones acordes con cada comunidad, más que con cada grupo étnico. Este modelo, a diferencia de las versiones ortodoxas sobre los sistemas de cargos de los indígenas mexicanos —que los postulan como derivados de imposiciones coloniales—, introduce los cargos de clara tradición prehispánica. En el Gran Nayar, la integración de los rituales del mitote con las fiestas emanadas del catolicismo tridentino dio como resultado un solo “costumbre”, vinculado a la jerarquía cívico religiosa de la cabecera. Así, tras sucesivos ajustes acordes con las diferentes situaciones históricas, se reformuló el sistema de cargos a partir de una matriz cultural de resistencia, basada en un modelo nativo —diferente a la impuesta por la política colonial—, la cual permanece hasta nuestros días.

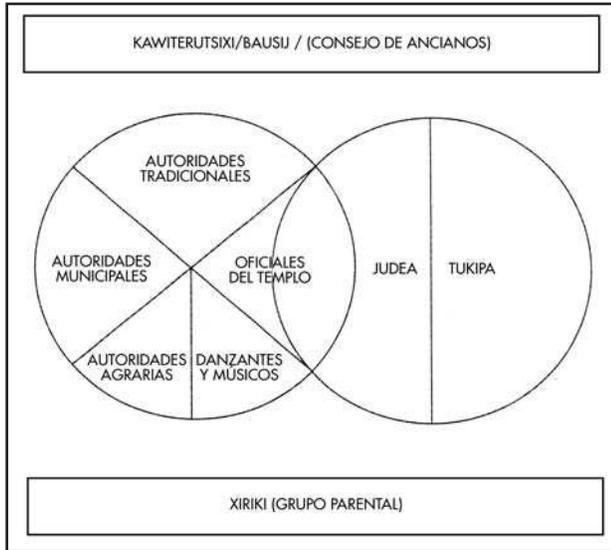


Figura 2. Modelo general para la organización social del Gran Nayar.

En segundo lugar, el nódulo estructural de este campo de estudio etnológico está conformado por e) una cosmovisión fincada en el dualismo jerarquizado; f) el cual, en el nivel de las expresiones del cosmograma, se desplaza principalmente hacia el triadismo, la cuatripartición y el quincunce, y g) una organización social relacionada con la agricultura del maíz de temporal y basada en tres niveles: el adoratorio del grupo parental, el templo comunal de tradición aborígen y la cabecera comunal de origen colonial (Jáuregui, coord., 2003). Los elementos del nódulo estructural constituyen una totalidad integrada, esto es, un sistema.

* * *

Unas breves precisiones sobre el nódulo estructural. El motivo central de la cosmovisión nayarita consiste en un dualismo asimétrico que implica la inversión, de tal forma que lo que es superior en el nivel superior se vuelve inferior en el nivel inferior. Esto es, cada polo aparece alternativamente como superior e inferior. Se trata de un dualismo inestable, cuyas mitades se encuentran en perpetuo desequilibrio, y cuyo dinamismo se basa en un juego de balanza entre reciprocidad y jerarquía. A partir de este modelo cognitivo quedan establecidas las principales relaciones diádicas: entre lo luminoso y lo oscuro, el día y la noche, la temporada de secas y la de aguas, el sol y las lluvias, el cielo y la tierra, lo caliente y lo frío, lo masculino y lo femenino, el lado derecho y el izquierdo...

El universo se concibe como un quincunce —es decir, como un conjunto integrado por cinco elementos distribuidos espacialmente—, pero estos rumbos, más que una realidad preexistente, son objetos conceptuales sometidos a un sistema de clasificación. En esta operación predomina una concepción holista, que establece a cada término del conjunto como resultado de las relaciones que lo conforman y, a la vez, lo vincula con los demás en cuanto elementos. Cada rumbo sólo es reconocido e identificado como tal a partir de la relación recíproca que mantiene con los demás rumbos de esa totalidad. Definir un rumbo del universo supone, así, esclarecer —de manera consciente o inconsciente— su lugar dentro del conjunto del cual forma parte. Por lo tanto, el esquema de los cuatro rumbos y el centro no mantiene en su interior una situación de equivalencia. Los elementos que constituyen el quincunce no pueden ser iguales entre sí, ya que se definen y se organizan respecto de una totalidad. Así, el valor relativo de los puntos está determinado por su posición en el todo, de manera que éste les es inherente y no puede ser dissociado de su propia diferencia.

En síntesis, si bien todos los elementos del cosmograma son imprescindibles y cada uno puede aparecer como el principal —de acuerdo con los tiempos rituales y con las circunstancias ceremoniales—, la totalidad no corresponde a un sistema igualitario, sino jerarquizado por principio. Precisamente, éste es el fundamento para comprender las transformaciones del cuatro, considerado a partir sólo de los cuadrantes, que se convierte en cinco, al añadir el punto central; en seis, cuando el centro se divide en el arriba y el abajo; y en siete, si el eje se desglosa en el arriba, en el enmedio y en el abajo. Por otra parte, si se establecen además los interrumbos, desde la división cuatripartita se pasa al ocho, y si se asimila el norte con el oriente, por una parte, y el sur con el poniente, por la otra, se obtiene la bipartición; por último, de la estructura dualista se pasa a la triádica, si se le incorpora el centro.

Los coras, huicholes, tepehuanes del sur, mexicaneros y tepecanos (estos últimos hasta fines del siglo XIX) son los únicos grupos indígenas que conservan un centro ceremonial colectivo de raigambre aborígen, en el cual precisamente se llevan a cabo los rituales del “mi-

tote” comunal. Los demás grupos indígenas del noroeste —y del resto de México y de Centroamérica en general— cuentan con los ciclos rituales correspondientes al templo parental y al comunal “católico”, pero carecen ya —con muy contadas excepciones y sólo de manera fragmentaria— de los propios de un templo comunal de tradición nativa.

Este sistema ritual del Gran Nayar se expresa en la presencia general del mitote, con una variante de “mitología explícita” e “implícita” fuerte. Esto es, la representación de la lucha cósmica del sol, o de Venus, contra las estrellas se escenifica en el ciclo ritual asociado al cultivo del maíz (a partir de la técnica de roza, tumba y quema) con un discurso más completo y complejo que el correspondiente a otras versiones indígenas nortteñas, orientales y sureñas. Asimismo, los relatos míticos verbales asociados proporcionan la exégesis más coherente para la comprensión de tales ceremonias.

Tales características —que corresponden a la proximidad espacial, a la coincidencia en los procesos históricos y a la afinidad lingüística— conforman a estos grupos en los referentes principales para la mutua comprensión de sus tradiciones culturales. Lo cual no sólo no impide, sino que exige, ampliar permanentemente la comparación analítica con otras culturas más lejanas del presente y del pasado, pero en otro nivel de sistematización.

Un paso de esta naturaleza lo realizó la antropología estructural holandesa en la década de 1960, cuando se avanzó en el análisis comparativo del complejo mítico y ritual del Asia insular (pueblos indonesios) y del Asia continental (pueblos proto-indochinos) (P.E. de Josselin de Jong, 1965). Un especialista de los segundos reconoció que con el enfoque del “campo de estudio etnológico se logra establecer los grandes temas que se encuentran dispersos; pero no se trata de realizar sólo un inventario, sino de examinar igualmente de qué manera cada medio restringido los ha adoptado otorgándoles variaciones locales” (Condominas, 1965: 293).

**Transformaciones estructurales en el Gran Nayar:
un bosquejo preliminar a partir de los rituales
de la Semana Santa**

Neurath actualizó el planteamiento de los etnólogos

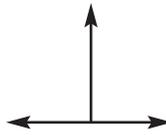
clásicos (Lumholtz, Diguet y Preuss) sobre la unidad cultural del Gran Nayar, al esclarecer la armadura del “complejo mitote” a partir del tema de la escenificación de la lucha cósmica (2002 [1998]); aclaró que, dentro de un esquema general común, existen amplias posibilidades de variación. De manera expresa, Reyes (2006 [2001]) ha demostrado el nexo estructural del mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán (Juct̄r) con respecto a los rituales correspondientes de los coras, huicholes, mexicaneros y tepecanos. Además analiza el sistema de transformaciones del “complejo mitote”, con base en los estudios de Preuss (1912) sobre los coras de San Francisco (Kuaxata) y Jesús María (Chuiset’e), Guzmán (2002 [1997]) sobre los coras de La Mesa del Nayar (Yaujque’e), Valdovinos (2002) sobre los coras de Jesús María (Chuiset’e), Neurath (2002 [1998]) sobre los huicholes de Santa Catarina Coexcomatitán (Tuapurie), Gutiérrez (2002 [1998]) sobre los huicholes de San Andrés Cohamiata (Tateikie), Rodríguez (1996 y 1997) sobre los mexicaneros de Santa Cruz de Güejolota y San Buenaventura, Alvarado (1996 [1994]) sobre los mexicaneros de San Pedro Jícoras, Mason (1914 y 1918) sobre los tepecanos de Azqueltán y Mason (1948) sobre los tepehuanes de Xoconostle.

En esta obra de Reyes se resaltan las coincidencias y las variaciones en lo referente al calendario ritual (mitote de petición de lluvias, mitote de los primeros frutos y mitote del maíz-semilla); a las prácticas rituales (ayunos, abstinencias, velaciones, peregrinaciones a los rumbos del universo, sacrificios y danzas); a los instrumentos musicales (arco musical, tambor vertical y tambor de parche); a las ofrendas (de flores, agua, tamales y algodón); a los cantos, plegarias verbales y textos recitados; al consumo de plantas psicotrópicas (peyote y tabaco *makuchi*); al patio circular (que es una réplica del cosmos), al altar oriental (que representa los tres niveles del universo) y al fuego central.

Es relevante señalar que exactamente bajo el lugar donde se enciende el fuego ritual, al centro del patio del mitote, se encuentra enterrado un objeto sagrado preciso (Reyes, 2006 [2001]: 66-67):

tepehuanes: olla de barro con cal
(horno: inframundo ardiente;
transformación de elementos acuáticos
[conchas] por la acción del fuego)

huicholes: efigie pétreo
del Dios del Fuego (el
Fuego como personaje
ígneo primigenio)



coras: jícara vegetal con
algodón (inframundo
acuático; nubes-agua)

Este triángulo estructural no puede ser más coherente, ya que no sólo se contrastan sistémicamente la dureza de la cáscara vegetal y del barro horneado con respecto a la de la piedra, sino que el algodón (en tanto representación sublime de las nubes y, por lo tanto, de la lluvia) se opone signíficamente a la representación antropomorfa del Dios del Fuego y a la cal, que tradicionalmente se obtenía del horneado de las conchas marinas en la zona de marismas del actual Nayarit. Hasta el momento no se dispone de informes acerca de qué objeto sagrado se encuentra enterrado bajo el punto central del patio del mitote de los mexicaneros.

La tesis de Medina (2002) ha estudiado las tradiciones rituales de los huicholes de Bancos de Caltique (Uweri Muu Yewe), emigrados en el sur de Durango, enfatizando la dialéctica entre permanencia e innovación, dependencia y autonomía con respecto a la cabecera ancestral de San Andrés Cohamiata (Tateikie). Se ha logrado también un modelo integral sobre el sistema de organización social, con base en las variantes cora y huichola (Jáuregui, coord., 2003), el cual puede ser extendido, con los ajustes correspondientes, a las variantes tepehuana y mexicana.

Asimismo, al analizar las relaciones —en gran medida inconscientes— que mantienen entre sí los grupos serranos, sobre todo en el ámbito simbólico, se ha llegado a conclusiones importantes sobre la variación y complementariedad entre los coras y huicholes (Jáuregui, coord., 2003: 202-210). Dentro de la concepción del universo como un quincunce con cuatro rumbos y un centro, para los indígenas del Gran Nayar el eje oriente-poniente es preeminente sobre el eje norte-sur. El primero corresponde al curso cotidiano del sol, que emerge por el oriente y se oculta por el poniente; mientras que el segundo remite al curso anual de dicho astro, que arranca del sur en el solsticio

de invierno —con el sol tierno— y llega a su extremo norte en el solsticio de verano —con el sol maduro—, para retornar cíclicamente al extremo meridional, durante la temporada de lluvias, en la que el sol es dominado por las fuerzas del inframundo.

En el límite oriental del universo se encuentra el Cerro Quemado (Xaunari) —cerca de Real de Catorce, San Luis Potosí—, donde apareció por primera vez el sol y lo hace de nuevo cada mañana; el extremo occidental corresponde al océano (Haramara) —en el puerto de San Blas, Nayarit— y el agua está asociada a la oscuridad. El oriente es conceptualizado, así, como el arriba luminoso y el poniente, como el abajo oscuro.

El territorio de los huicholes está ubicado en el oriente del Gran Nayar, próximo a la planicie desértica central; por el contrario, el territorio de los coras se encuentra en el poniente, en la proximidad de la costa, las marismas y el mar. Así, a partir de los contrastes formales y funcionales dentro de un mismo eje semántico y de organización social, se ha llegado a demostrar que entre los “guerreros”-coras y los “peregrinos”-huicholes existe —en el contexto de la escenificación de la lucha cósmica, durante el equinoccio de primavera— una macrodivisión ritual del trabajo. De esta manera, a partir del principio del dualismo jerarquizado, los coras se asumen como seres oscuros y les corresponde interpretar a los antagonistas del Cristo-sol, en tanto los huicholes se reconocen como seres luminosos y les está asignado el papel de sus aliados y defensores.

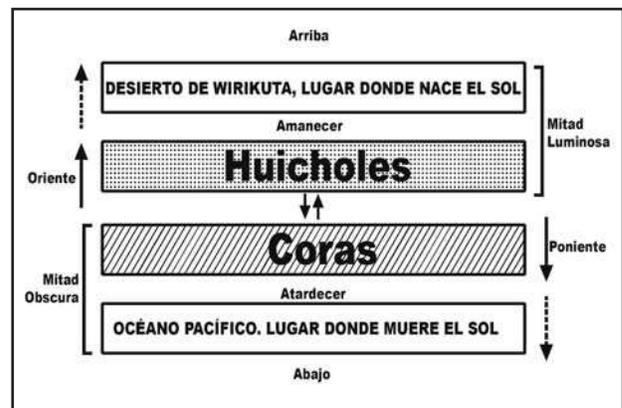


Figura 3. Transformaciones de los seres luminosos y oscuros en el Gran Nayar, durante la escenificación de la Semana Santa.

a *Xumuabikari* (guerreros coras)

1a. De entrada, los Judíos resaltan por su parcial desnudez con respecto al traje cotidiano, su tinte corporal en negro y blanco o, durante el Viernes Santo, en tonos encarnados; por el uso de cuernos de venado en la frente y, sobre todo, por su asociación con el templo cuadrangular católico y las ceremonias de la Semana Santa.

2a. El disfraz —que incluye la parcial desnudez, la embijada corporal, el uso de máscaras y de coronas con cuernos de venado— borra su personalidad cotidiana y convierte a los Judíos coras en seres del inframundo. Su comunicación se realiza mediante voces en tono agudo fingido y frases en las que permanentemente se invierte el significado de los términos, de tal manera que hasta en el habla se manifiesta la inversión social.

3a. Los Judíos coras representan las fuerzas del inframundo que se posesionan del poblado durante los tres días santos, en la primera luna llena después del equinoccio de primavera; particularmente invaden el templo y allí dan muerte al sol-Jesucristo. Por lo tanto, aunque se relacionan con dicho espacio sagrado, no se consideran cargos del templo; más aún, se confrontan, en diálogo verbal, con los Mayordomos y, en combate ritual, con los Variceros, ambos grupos guardianes del templo.

4a. Asimismo, los jefes de los Judíos —los Capitanes, Cabos y Soldados o Centuriones— rempazan temporalmente a las autoridades tradicionales, sin disponer de una sede específica, y los primeros portan guardados sus sellos; en tanto, las varas de mando —emblema de los cargos de la Casa Real— permanecen cubiertas, sepultadas en el templo junto al Santo Entierro.

5a. En el caso de los Judíos, se trata de un ejército invasor que debe mantener en su interior un estricto ordenamiento, garantizado por los Capitanes y Cabos, quienes marchan en los extremos anterior y posterior de la formación en líneas. Ayunan de alimento y agua hasta después del mediodía; prácticamente no duermen durante el tiempo ritual de la Semana Santa y su actividad física de patrullaje y de marchas por el poblado, así como de danzas, es continua. Se encargan de mantener el orden del pueblo y de supervisar que nadie entre ni salga del perímetro delimitado ritualmente; que no se toque música, no se enciendan los aparatos de radio o grabadoras, no se juegue y no se consuman bebidas embriagantes; que ni siquiera los esposos se enamoren; que no se realice ninguna

b *Hikuritamete* (peregrinos huicholes)

1b. Por su parte, los Peyoteros llaman la atención por mantener el traje cotidiano, por su decoración facial y de las muñecas en tono amarillo brillante, por el profuso empleo de plumas de guajolote (de color café o blanco) en sus sombreros y por su asociación con el templo circular *tukipa*.

2b. Más que su atuendo, lo que constituye a los Peyoteros (*hikuritamete*) huicholes en dioses es el ocupar el cargo de Jicareros (*xukurikate*), esto es, de custodios y, por lo tanto, encarnación de la divinidad correspondiente a la jícara de su cargo en el templo *tukipa*. Durante los cinco años que duran en el cargo permanecen, por tanto, en un estado liminal y sagrado. El humor ritual con el que se comportan en las ceremonias implica hablar en antónimos de tal forma que se invierte la realidad.

3b. Por el contrario, “los peyoteros fungen como ayudantes o tropas auxiliares del sol en sus luchas contra las fuerzas de la oscuridad” (Neurath, 2002 [1998]: 225).

4b. Las autoridades tradicionales huicholas también entregan el poder, durante los tres días santos, a unos cargueros sustitutos designados *ad hoc* el miércoles de la Semana Santa por la noche. Pero estas autoridades interinas no se caracterizan como fuerzas del inframundo. Ellos se harán cargo del orden del poblado, ocupando los mismos sitios de las autoridades oficiales. Las varas de mando serán guardadas en el *xiriki* correspondiente —adoratorio cuadrangular de raigambre prehispánica—, sobre una mesa y cubiertas-sepultadas con un lienzo.

5b. Los Peyoteros, por su parte, son la personificación de los ancestros deificados y, por lo tanto, de la “comunidad original”, y tienen como sede el templo comunal *tukipa*, de raigambre prehispánica. Las autoridades interinas huicholas son quienes se encargan de guardar el orden del pueblo, de manera semejante a los Judíos coras, pero ponen especial cuidado en que se guarden las vigilias y los ayunos por parte de toda la población.

labor, excepto los trabajos rituales de esta fiesta o los trabajos cotidianos imprescindibles para su desarrollo.

6a. Pero, tanto en las danzas de los Judíos, como en sus recorridos por el poblado, emerge la vertiente carnavalesca, de tal manera que las bromas sexuales son continuas. Incluso, durante la procesión vespertina del Nazareno niño el Viernes Santo, un trío de ellos recita en “tono gregoriano”, aunque no en latín, todas las faltas sexuales —adulterios, abandonos conyugales, deseos fallidos, homosexualidad, bestialismo— de los lugareños. Con esta confesión pública —aunque no enunciada por los propios protagonistas— las culpas quedan expiadas, ya que un poco más tarde se lleva a cabo la destrucción del Nazareno fálico —el redentor “que tomó las culpas de los hombres sobre sus espaldas” — a manos de los Judíos.

7a. Los Judíos ejecutan danzas eróticas, cantan estribillos con temas sexuales, eventualmente simulan coitos y en ocasiones blanden sus machetes en calidad de penes.

8a. Los instrumentos musicales propios del tiempo de Cuaresma y Semana Santa de los coras son la flauta de carrizo de cinco tonos con boquilla y el tambor militar de parche, a los que se puede añadir la “trompeta” (que consiste en un largo instrumento aerófono recto, sin pabellón, fabricado del tallo de una planta tropical o, recientemente, también de un tubo de PVC). En el templo, las campanas son suplidas por la matraca y los cohetes de trueno marcan el cierre y la apertura de “la gloria”, esto es, del tiempo y de la organización social normales.

9a. Los Judíos —para caracterizarse como tales— salen a las intermediaciones de su comunidad para convertirse en seres del inframundo e invadir y tomar posesión del pueblo y ser obsequiados, primero en forma denigrante a nivel comunal, con las sobras de un festín y, luego, jubilosamente a nivel doméstico con alimentos y bebidas preparados exclusivamente para ellos.

10a. En el caso de la Judea (*xumuabikahetse*) de los coras —ceremonia del equinoccio de primavera—, Jesucristo es muerto directamente por los Judíos en sus tres facetas: de niño (sol naciente), adulto (sol del mediodía) y anciano (sol del atardecer). Pero los agentes rituales no realizan ninguna acción para que resucite, sino que él vuelve a la vida por sí mismo y, entonces, derrota a los Judíos. De hecho, la Semana Santa sólo comprende el periodo del jueves al sábado. De esta manera, queda confirmado el papel de los Judíos en tanto enemigos e inmoladores del sol.

6b. Durante la peregrinación a Wirikuta, los Peyoteros proceden con una inversión social, pero en absoluta continencia sexual. Durante el viaje de ida, han ido confesando sus pecados sexuales de manera personal, y éstos son borrados al quemar en el fuego el mecate en el que se contabilizaron las faltas, por medio de nudos. Su comunicación es igualmente en tono apoyado y con términos invertidos.

7b. Cuando retornan los peyoteros de la peregrinación, en las ceremonias de la Semana Santa repiten versos durante sus cantos y danzas característicos, en los que se maneja un discurso burlesco y en doble sentido.

8b. Los instrumentos musicales de los Peyoteros son “la” *xaveri* (especie de violín) y “el” *kanari* (especie de guitarra), a los que se les añaden pequeñas trompetas de cuernos de res. Curiosamente, en el sector más apegado a las tradiciones aborígenes, los instrumentos musicales empleados son ajustes de cordófonos o aerófonos llegados del área cultural mediterránea.

9b. A diferencia de éstos, los Peyoteros ya se han convertido en dioses en el *tukipa* comunal —en la medida en que son los custodios de las jícaras divinas— y parten, en una larga peregrinación, desde la comunidad hacia el desierto de Wirikuta, para retornar con el *hikuri* (peyote) y ofrecerlo a los demás comuneros, en calidad de alimento o bebida sagrado.

10b. En el caso de la *weiya* de los huicholes —ceremonia del equinoccio de primavera—, Jesucristo muere sin que los agentes rituales realicen ninguna acción para que la deidad solar se colapse. Pero Jesucristo no resucita solo, pues se llevan a cabo sacrificios de animales (toros, guajolotes, chivos y gallos), con cuya sangre se revive al sol, así como ofrendas especiales de tejuino (*nawá*), tortillas, bolitas de maíz, tamales, caldos de venado, jabalí y pescado, las cuales son entregadas con el mismo fin. De hecho, durante la Semana Santa se enfatiza el segmento del sábado al domingo, por encima del periodo del jueves a la madrugada del sábado. De esta manera, queda confirmado el papel de los huicholes en tanto aliados y apoyadores del sol.

* * *

Es posible prolongar el análisis de este aspecto semántico hacia los grupos septentrionales, para esclarecer el papel de los tepehuanes y mexicaneros en el conjunto cultural. De hecho, en la subregión norteña se presenta una de las transformaciones del eje arriba-abajo, de tal manera que el norte pasa a ocupar el lugar simbólico del oriente y el sur el del poniente. No se debe perder de vista que la cuatripartición jerarquizada del espacio en las culturas del Gran Nayar implica su transformación hacia un modelo binario, de tal forma que el norte queda asimilado con el oriente y el sur con el poniente (Jáuregui, 2003 [1999]: 282).

En este sentido, “La distribución espacial de los asentamientos de la comunidad [de San Pedro Jícoras] está claramente definida. La población hablante de mexicanero se ubica al sur de la comunidad y los hablantes de tepehuano al norte.” (Alvarado, 1996 [1994]: 48). De tal manera que “los mexicaneros de San Pedro consideran que son parte del lado bajo del territorio comunitario” (Alvarado, 2001: 71). Asimismo, “La reconstrucción de los topónimos en náhuatl que designan los espacios habitados de la comunidad de San Pedro sugiere que los mexicaneros están más vinculados al lado bajo de la comunidad” (*ibidem*: 69).

Aunque “La división en dos lados distintos casi no se percibe en el territorio de San Buenaventura”, ya que “La población de lengua náhuatl habita casi todo el territorio. [Sin embargo,] Al sur del poblado se encuentra el caserío de los coras. Los tepehuanes ocupan algunas casas al norte, los tepehuanes y los mestizos al poniente...” (*ibidem*: 72). Santa Cruz es un asentamiento poblado por mexicaneros emigrados de San Pedro Jícora y San Buenaventura durante la Revolución mexicana (1910-1917), devastado por la Guerra Cristera (1926-1929) y alterado profundamente por la violencia del narcotráfico de finales del siglo XX; allí el patrón de distribución étnica presenta a los mexicaneros distribuidos por todo el territorio, pero los huicholes se ubican tendencialmente al nor-oriente y los coras viven en el sur-poniente (Rodríguez, 2003).

En síntesis, la única comunidad mexicanera que manifiesta un modelo claro de mitades es San Pedro

—la más norteña y oriental—, ya que en San Buenaventura el patrón residencial se presenta mezclado, aunque todavía se trasluce el tipo binario; en cambio, en Santa Cruz se encuentra el ajuste a una situación ternaria, en la que los extremos corresponden a los huicholes y a los coras, en tanto los mexicaneros ocuparían una situación intermedia. De esta manera, en la interrelación regional inconsciente los mexicaneros de San Pedro Jícoras expresan una transformación estructural del lugar de los coras, de tal forma que se ubican simbólicamente en el lado sur-abajo con respecto a los tepehuanes, que quedarían en el lado norte-arriba; al igual que los coras se colocan en el lado poniente-abajo con respecto a los huicholes, quienes se sitúan en el lado oriente-arriba (Jáuregui, 2000).

Se llegaría, así, a la fórmula huicholes : coras :: tepehuanes : mexicaneros, de tal manera que huicholes = tepehuanes y coras = mexicaneros.

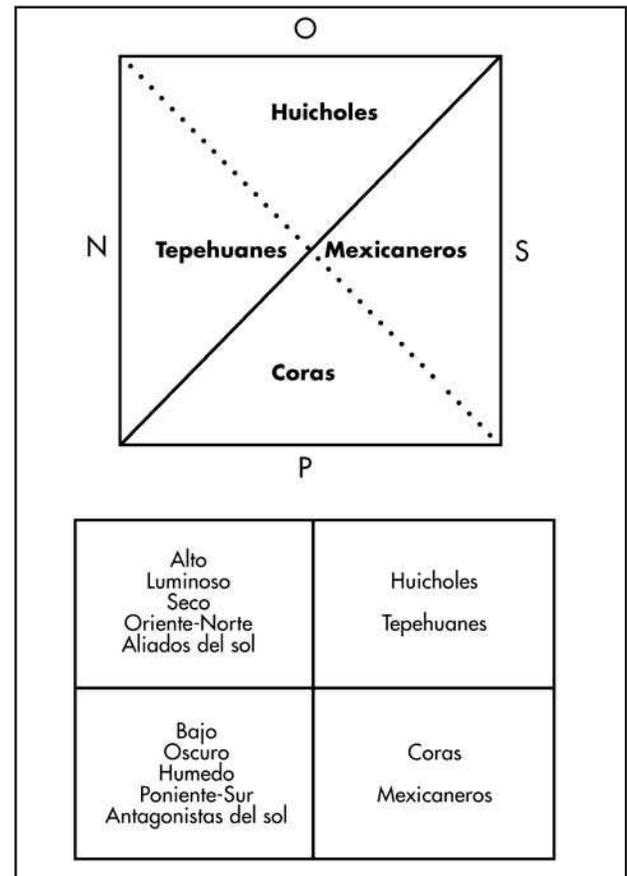


Figura 4. Huicholes : coras :: tepehuanes : mexicaneros.

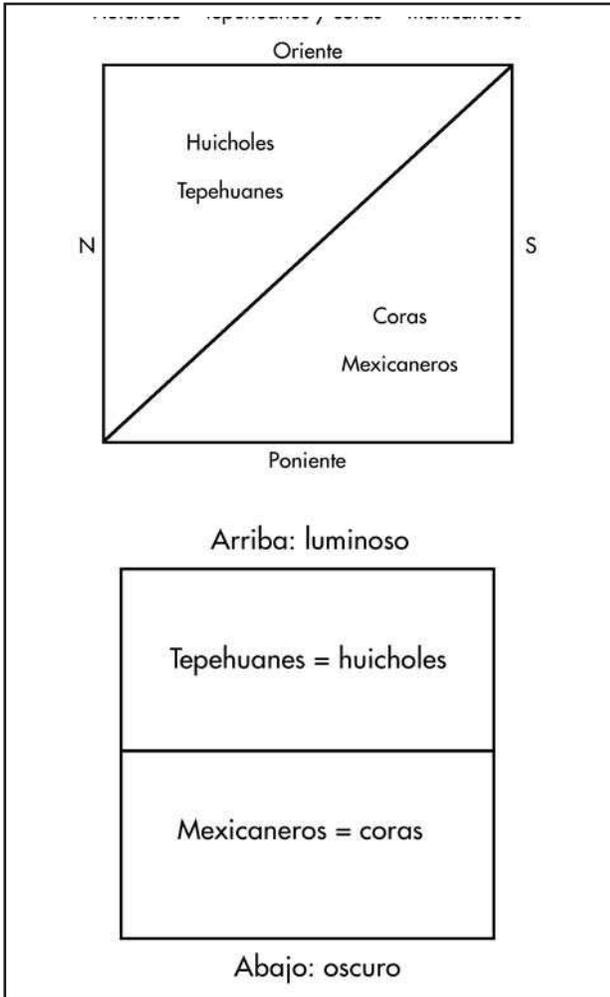


Figura 5. Huicholes = tepehuanes y coras = mexicaneros.

Tepehuanes + -	Huicholes + +
Mexicaneros - +	Coras - -

Leyenda: + Alto
- Bajo

Figura 6. Relación estructural entre los cuatro grupos indígenas del Gran Nayar.

Este planteamiento se ve confirmado al analizar el papel que, de manera preponderante, asumen los dos grupos norteños del Gran Nayar en la dramatización de la muerte y resurrección del Cristo-sol, durante la celebración de la Semana Santa en el equinoccio de primavera. Los “arqueros” tepehuanes de Santa María de Ocotán se reconocen como un “ejército de la Estrella de la Mañana”, “una tropa del sol, que enfrenta a las fuerzas del inframundo” (Reyes, 2006 [2001]: 169-187); asimismo, los “lanceros” tepehuanes de San Bernardino Milpillas Chico ocupan la función de acompañantes-protectores del sol (Gamiño *et al.*, 1991: *passim*). De esta forma, se equiparan a los huicholes, en tanto seres luminosos, “de arriba”. Por el contrario, los mexicaneros de Santa Cruz de Güejolota (Rodríguez, 1996) y de San Buenaventura (Rodríguez, 1997) reiteran, al transformarse en oscuros “judíos”, la posición de abajo, que los convierte —de entrada, metafóricamente, pero también en ciertas acciones rituales— en adversarios-atacantes del sol, al mismo título que los coras.

El caso de San Pedro Jícoras se presentaría, en cierto sentido, como atípico dentro del conjunto mexicanero, ya que Preuss señalaba en 1907 que hacía poco los sanpedreños habían perdido la tradición de los judíos al estilo de los coras (1998 [1907]: 198-199). En cambio, hoy en día, a partir de la información etnográfica proporcionada por Alvarado (1996 [1994]: 69-73 y 2001: 191-208), en esa cabecera comunal, los arqueros *taminani* son “soldados de Cristo”, que disparan flechas a pencas de nopal, icono de la vagina y del inframundo (Rodríguez, 1996, 1997; Reyes, 2006 [2001]: 169-187); también se sacrifica una res, con cuya sangre se unta a las imágenes y —suponemos— a Jesucristo, para auxiliarlos en su renacimiento. Estos elementos ubicarían a los sanpedreños —en el contexto de las judeas del Gran Nayar— como “luminosos”. Sin embargo, es necesario un análisis más puntual sobre el ritual y los cantos de las pachitas, así como de la versión verbal del “mito de Cristo en la forma de niño perseguido por los malvados” (Preuss, 1998 [1928]: 356-363). Estos elementos los acercarían a la posición de seres oscuros, del inframundo, que buscan al niño-sol para castigarlo. Por lo que los sanpedreños

quedarían en una situación en cierto sentido intermedia entre “luminosos” y “oscuros”: de hecho, ocupan actualmente el extremo oriental-septentrional del territorio mexicano.

Hay un detalle más que se añade en favor de esta argumentación. Los huicholes que se han desplazado hacia el norte —en territorio de Durango, en las inmediaciones de Huazamota— se han alejado, en sus interpretaciones rituales de Semana Santa, del papel luminoso y han adquirido —en su oposición con respecto a los tepehuanes “de arriba”— el rol de judíos-morenos “de abajo”, atacantes de Jesucristo (Medina, 2002: 141-153), asimilándose así a la interpretación teatral-mímica que desempeñan sus vecinos, los mestizos de Huazamota (Samaniega, 2006 [1997]) y San Juan Peyotán (Jáuregui, 1997).

Una situación semejante se encuentra entre los huicholes de Guadalupe Ocotán (Xatsisairie), quienes se ubican hacia el sur del eje principal oriente-poniente del Gran Nayar. Si bien mantienen una armadura ritual “huichola” de la Semana Santa —que implica el apoyo explícito, por medio de sacrificios de animales (reses, principalmente) y la untada de la sangre y jugos de vegetales a las imágenes, con el fin de lograr la resurrección de Jesucristo, los santos y las varas de mando—, han incorporado como un elemento fundamental en la escenificación al grupo de Judíos-tiznados-borrados, cuya iconografía, armas emblemáticas y funciones rituales son equivalentes a las de los Judíos mestizos de Huaynamota (Jáuregui, 1994; Jáuregui, 1995).

Asimismo, los huicholes de Roseta, asentados en el cañón del río Santiago —al sur-poniente del Gran Nayar—, aunque sus ascendientes provienen de la zona de Tuxpan de Bolaños (Tutsipa), actualmente celebran la Semana Santa con el distintivo de “la borrada”, esto es, convirtiéndose en seres oscuros del inframundo, atacantes de Jesucristo.

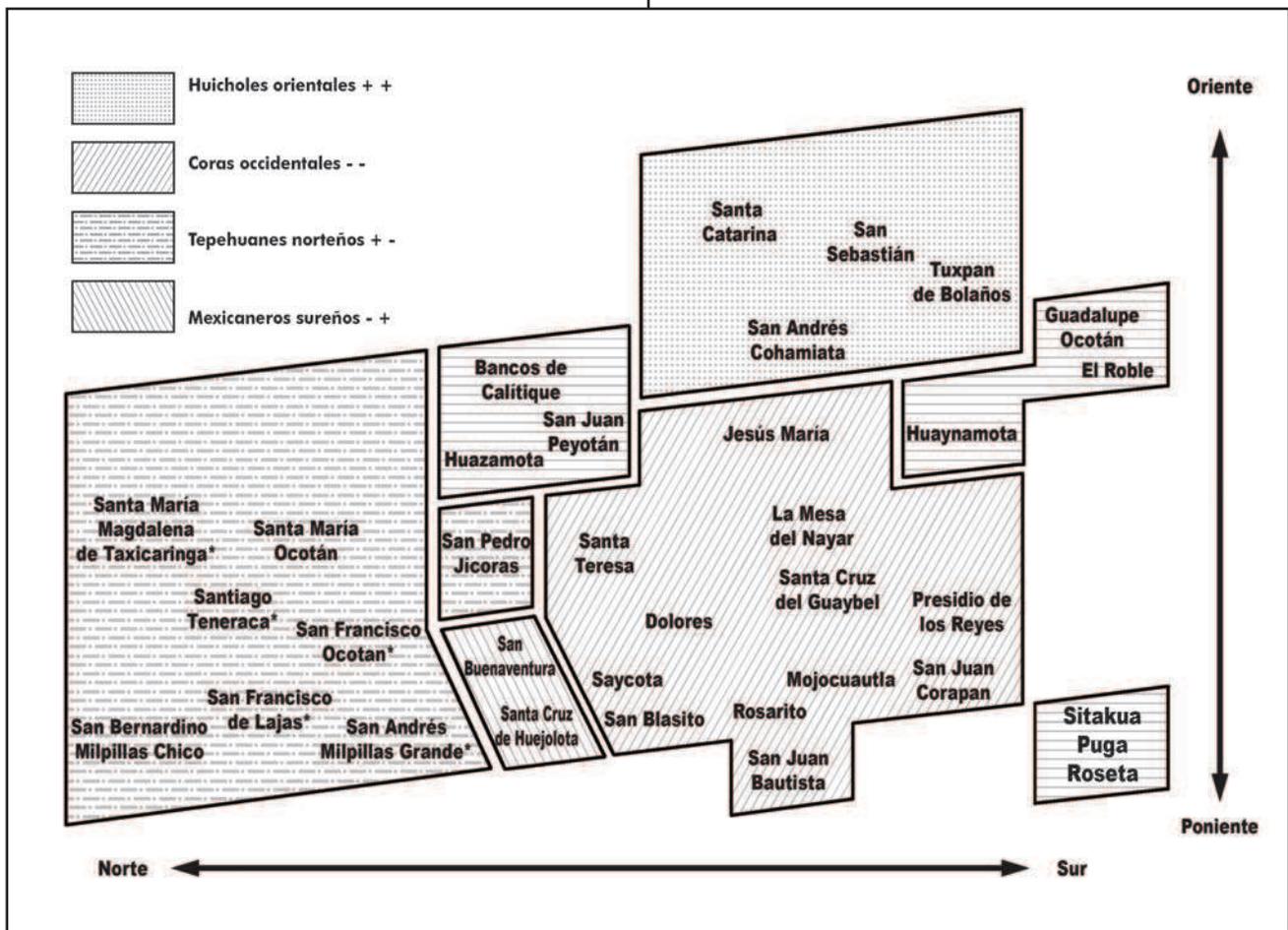
Por lo que también la macro-distribución escénica de la Semana Santa entre los grupos indígenas del Gran Nayar corrobora la transformación estructural del eje oriente/arriba/luminoso - poniente/abajo/oscura hacia el eje norte/arriba/luminoso - sur/abajo/oscura, convalidando, de esta manera, la equiparación oriente/norte - poniente/sur. Sin embargo, la versión mítica “fuerte”

(si bien implícita, esto es, desarrollada principalmente con base en lenguajes no-verbales) de la lucha cósmica entre el sol y las estrellas corresponde al eje oriente-poniente, mientras que las versiones encontradas hacia el norte y el sur constituyen variantes “débiles” de este argumento temático.

Esta asimilación simbólica de los mexicanos con los coras concuerda con la hipótesis de que son descendientes de los tecualmes del siglo XVIII, quienes fueron reducidos en la misión jesuítica de San Pedro Ixcatán en la bocasierra de la región de enterríos del San Pedro y del Santiago (Jáuregui y Magriñá, 2003). De igual forma, este planteamiento se ve confirmado por el hecho de que, de los cuatro grupos etnolingüísticos del Gran Nayar, solamente los coras y los mexicanos celebran la temporada del carnaval con los cantos de las Pachitas, los cuales incluyen una buena cantidad de textos en náhuatl (Preuss, 1976: 115-181; Téllez Girón, 1964: *passim*; Benítez, 1970: 344-349; Ziehm, 1976; Benítez, 1980: 266-271; Jáuregui, 2005 [1994]; Jáuregui, 1998; Coyle, 2001 [1997]: 138-147). La mención, insistente y reiterada, a Gualalo —la virgen de Guadalupe— remite la introducción de dichos cantos en el periodo jesuítico; sería poco probable que los franciscanos, a partir de 1767, hubieran propiciado un culto tan abrumador a la advocación guadalupana, de la cual habían sido tenaces detractores.

Pero la región cultural del Gran Nayar no presenta contornos amurallados, pues en San Juan Bautista —comunidad dominada por los mestizos— los inmigrantes indígenas (coras, huicholes, tepehuanes y mexicanos) en los últimos años han logrado realizar, en términos generales, una judea acorde con el patrón cora de Rosarito (Yauatsaka).

El eje semántico de las judeas prolonga su relación analítica de manera bifurcada hacia el poniente y el sur, en los territorios de los mestizos. Así, en la región costera occidental de Rosamorada (San Juan Bautista [el caso de la judea de los mestizos], Paramita, Teponahuaxtla, Paso Real del Bejuco) y en Ruiz (El Venado y Ruiz) predominan los grupos de jóvenes varones “judíos”, embijados de negro, que recorren y patrullan los poblados, solicitando donaciones en especie o en dinero. Lo mismo hacen las camadas de mes-



Mapa 4. Sub-regiones del Gran Nayar de acuerdo con las transformaciones temáticas del ritual de Semana Santa.

tizos, aunque sin marca corporal distintiva, en la región serrana sureña (El Juanacastle), pero aquí llegan a “robar” las colaboraciones alimentarias. Hacia el surponiente —en Puga, Jala y San Pedro Lagunillas— el recitado del coloquio verbal, cuyo tema es próximo a las narraciones evangélicas, constituye el eje de la escenificación. Sin embargo, a pesar de las modificaciones formales y temáticas, todas estas judeas mestizas mantienen importantes asideros comparativos con respecto a las de los indígenas serranos.

Una aproximación a las transformaciones estructurales en el ritual de las Pachitas (Carnaval)

La conformación y la reproducción de la región del Gran Nayar se ha realizado en términos ontológicos, por la interrelación de los grupos étnicos que la integran, con base en un modelo cosmológico compartido. Además, al interior de cada grupo étnico también

opera la interrelación de las comunidades de acuerdo con su ubicación dentro del conjunto. Sin embargo, las representaciones de las relaciones espaciales son fluidas, de tal manera que las vinculaciones topológicas de prioridad y orden de sucesión entre los componentes de la totalidad llegan a presentar reversibilidad e inversión con respecto al arriba y el abajo, lo luminoso y lo oscuro, lo masculino y lo femenino. Este aspecto se puede apreciar para el caso de los coras, con un análisis somero del ritual de las Pachitas.

Con el nombre de las Pachitas se conoce —entre los coras y mexicaneros— el ritual que, tradicionalmente, se inicia en la Fiesta de la Candelaria, o un poco antes, pero después de Navidad, y concluye el Miércoles de Ceniza y, por lo tanto, queda asociado terminalmente con el festival de la víspera, denominado en la cultura occidental como el “carnaval”. El ritual de las Pachitas comprende varias semanas y tiene su clímax a partir del sábado previo al martes de carnaval.

Entre estos indígenas, el aspecto carnavalesco apenas se insinúa al final de este prolongado proceso ceremonial, por medio del exceso de comida y bebida, en la licencia de bailar abrazados y en la danza incesante sobre la tarima (tambor de pie). Sin embargo, toda la secuencia está regida por un ordenamiento ritual claro, acorde con las normas de las jerarquías establecidas. La inversión del régimen social y la pérdida de la personalidad por medio del disfraz se desplazan a la siguiente secuencia del ciclo ritual, esto es, a la Semana Santa, cuarenta días después.

Las Pachitas es una fiesta que, durante un periodo de tres a cinco semanas, pone en una relación efervescente a la comunidad y a sus unidades familiares. Los representantes comunales (Pachiteros, Malinches y banderas-emblema) recorren todas y cada una de las casas del pueblo llevando sus cantos y recibiendo “flor de jocote” (polen de pino) o pinole de maíz en las mejillas. La víspera y el martes de carnaval, los agentes rituales se congregan para participar alrededor de los Pachiteros en un baile comunal de coreografía circular y alternativamente en un baile individual de desfogue rítmico (los sones de tarima). Entonces reciben tamales, trago, cigarros y pinole y participan en una comensalidad grupal. Previamente, la mañana del martes de carnaval, ellos habían dado su colaboración de trago, cigarros y pinole a los Pachiteros, quienes concentran y redistribuyen estos bienes. Las esposas de las personas con cargo —auxiliadas por otras mujeres del vecindario— elaboran los tamales, el atole y los demás platillos en las cocinas comunales, mientras en los fogones de las casas se prepara el pinole. Se trata de una fiesta de reciprocidad grupal, en la que todos dan y todos reciben; una fiesta de abundancia, alegría y derroche. Es significativo que las Malinches presentan un sobreexceso de ropa y cambian de atuendo día con día.

El ritual de las Pachitas está centrado en la Diosa de la Tierra, la cual es personificada por una o dos niñas vírgenes, denominadas Malinches. Lo que distingue abruptamente las variantes coras y mexicaneras de las otras celebraciones del carnaval en el Gran Nayar (hui-



Figura 7. Las Malinches de las Pachitas (Alberto Beltrán, *apud* Téllez Girón, 1964 [1939]: 41).

cholas, tepehuanas y mestizas) son los cantos, con letras preponderantemente en náhuatl (aunque también existen letras en castellano y en cora; luego se aclarará este punto), que son entonados continuamente de día y de noche.

El Gobernador en turno designa a sus Pachiteros, esto es, al violinero y los cantadores que entonarán las estrofas de los cantos, pues varios de los comuneros pueden ocupar sin problema estas funciones. Estos cantos son acompañados con melodías de violín y el sonido de la percusión contra el suelo de la percha-bandera portada por la Malinche, la cual lleva una campanita metálica cerca de la punta.

La bandera de las Malinches constituye un instrumento musical, esto es, una “sonaja de bastón”, documentada en Sudamérica (Izikowitz, 1970 [1935]: 117-118 y 135-139; Vega, 1946: 127-130) como un elemento musical característicamente femenino y asociado a niñas vírgenes o a adolescentes en su transición ritual hacia mujeres. En el caso nayarita, las “campanitas” vegetales u obtenidas de pezuñas de animales o los cascabeles metálicos prehispánicos se han sustituido por campanitas metálicas de origen europeo.

La percha de la bandera materializa el poste cósmico, el *axis mundi*, por el que se vinculan la parte de arriba del mundo con la de abajo, las fuerzas superiores con las inferiores. De hecho, el otate de la percha es una planta eminentemente femenina, relacionada con el inframundo, con la parte acuática del universo; el

atado de plumas —de un azul brillante y cuya punta es blanca— del ave urraca (*Callocitta colliei*), que se amarra en su extremo superior, representa también el agua, pero en su forma de nube y lluvia que cae desde el cielo (Preuss, 1998 [1908c]: 244; Preuss 1912; Ramírez, 2003). “Los poderes específicos de las plumas dependen del color y del hábitat del pájaro en cuestión” (Preuss, 1998 [1906]: 108). Así, “la representante de la Madre Tierra, que también aparece en los mitotes, lleva una vara adornada con las plumas azules de la urraca. Al parecer es el agua lo que simbolizan estas plumas, el océano que rodea la tierra y también pertenece a la diosa madre” (*ibidem*: 108).

La vinculación de lo alto con lo bajo es resaltada, asimismo, por el contraste sonoro que emite simultáneamente la sonaja de bastón (la bandera), al ser percutida: por un lado, el tintineo metálico y agudo, arriba, y, por otro, el golpe sordo y grave de la percha de otate contra la tierra, abajo.

A la vez, el reiterado movimiento arriba-abajo que implica el percutir la bandera contra el suelo se opone y se complementa con los traslados horizontales que realizan los pachiteros: recorridos circulares en sentido levógiro y desplazamientos precisos en los ejes oriente-poniente y norte-sur, así como las visitas reverenciales a los cuatro puntos cardinales y al centro de la plaza ritual. De esta manera, los desplazamientos rituales de los Pachiteros y de las Malinches, así como sus movimientos coreográficos y organológicos (la bandera) reproducen reiteradamente el cosmograma indígena y, al mismo tiempo, la sucesión de la secuencia ritual va reconstruyendo la relación de orden que le corresponde a cada una de las partes dentro del conjunto. El circuito circular privilegiado es oriente-norte-poniente-sur; la deambulación principal es oriente-poniente y luego norte-sur. El centro es el punto principal, por lo que inicia o termina los movimientos rituales. Los giros dancísticos sinistroversos constituyen una mimesis del movimiento del huracán y en la medida en que el poblado queda constituido en “todo el mundo”, los agentes rituales reconstruyen el movimiento primigenio del universo, una réplica de la creación del mundo (Preuss, 1998 [1908c]: 257-258; Neurath, 2002 [1998]: 81).

El lienzo de la bandera generalmente exhibe un diseño que representa el cosmograma aborigen. En la figura 9 se presentan las transformaciones de la representación del cosmograma, tal como se manifiestan en las banderas de las diferentes comunidades coras.

En Presidio de los Reyes (Muxate’e), poblado de la bocasierra, las dos banderas de las Malinches presentan diseños muy próximos a los de La Mesa del Nayar, debido a que muchos de sus habitantes han emigrado de esta comunidad alteña. En el segmento final de la ceremonia de las Pachitas —el martes de carnaval hacia las tres de la tarde, en el punto oriental del poblado—, se presenta una reduplicación de la imagen del quince-universo. Para realizar las reverencias a los rumbos del universo, las banderas son colocadas en el centro de unos diseños, elaborados con flores en el suelo —en un caso amarillas y en otro violáceas, conforme a los colores de cada bandera— que corresponden a los que se exhiben en los lienzos en la punta de las perchas. De esta manera, el concepto del universo

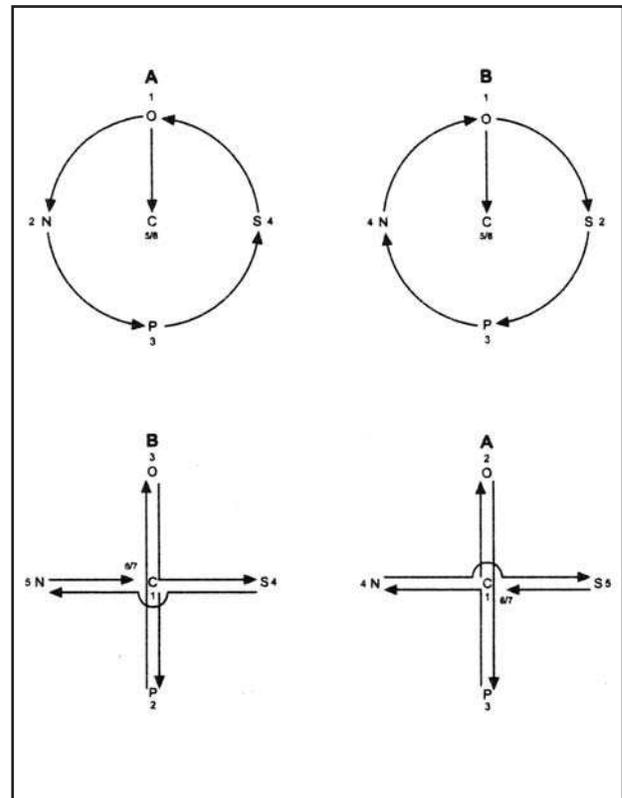


Figura 8. Patrón de los movimientos rituales

expresado arriba se duplica —con los mismos diseños gráficos y tonos— en la parte baja, sobre la tierra.

Como un ejemplo del cuidado en la selección y preparación de los elementos rituales, Pedro Gutiérrez Hernández, mexicanero avecindado ritualmente en el barrio indígena de la comunidad de San Juan Bautista y quien anteriormente participó por varios años en el “costumbre” de Rosarito (Yauatsaka), comentó que las varas de las banderas de las Malinches se elaboran de otate (planta cuyo tallo es macizo), nunca de carrizo (planta cuyo tallo es hueco). Pero se deben cortar hacia el oriente del poblado, y de ninguna manera hacia el poniente. El encargado de prepararlas debe arrancar la planta con todo y raíz para luego colgarla durante cinco días, habiéndole quitado solamente la parte más notoria del follaje. Después de ese lapso, comienza a despojarla de su follaje detallada y progresivamente, iniciando de la punta hacia la raíz. Después de otros cinco días, se le corta la parte baja, correspondiente a la raíz. Finalmente se aliza cuidadosamente la vara con el filo del machete. Así se logra una percha larga pero muy ligera, que puede ser manejada sin problema por las niñas que ocupan el cargo de Malinches.

La calidad femenina de la bandera de las Pachitas, en tanto sonaja de bastón, queda confirmada por una característica de la fiesta en la comunidad norteña de Santa Teresa. Allí es el único caso en el que, en la parte final de la secuencia de las Pachitas, no se incorpora otra niña Malinche, sino un niño denominado Monarco, quien viste de color rojo y también porta una bandera. Pero, en manifiesto contraste con la de la Malinche, su bandera no incluye campanitas (Coyle, 1997: 322).

Tanto la flor blanca de campanilla, en tanto equivalente de las campanitas metálicas que tocan las Malinches —a veces directamente con la mano (Coyle, 1997: 322; Jáuregui, 2007), a veces indirectamente, cuando están amarradas en lo alto de la percha de la bandera— son réplicas de las campanas del templo y, en tanto tales, son representaciones eminentes de la femineidad de la niña-Malinche (Coyle, 1997: 318), la

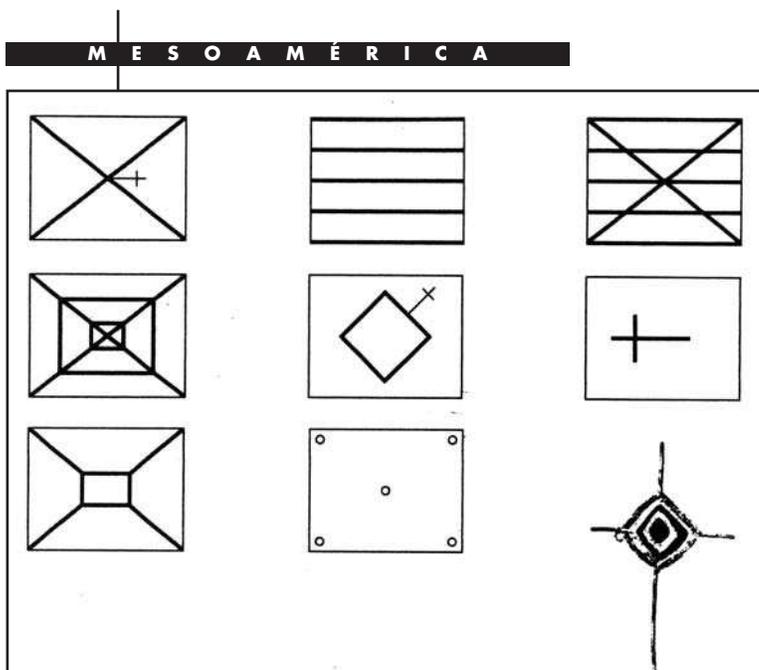


Figura 9. Transformaciones del cosmograma en los diseños de las banderas de las Malinches.

cual, a fin de cuentas, remite al templo católico, que para los coras no es otra cosa sino el vientre de la Madre Tierra. De hecho, el encargado de vigilar ritualmente la puerta del templo, denominado Cha'ayaka, es considerado como la vagina... entrada.

Durante los cantos, sobre todo en los días finales del ciclo de las Pachitas, la comunidad danza —alrededor de las Malinches, los músicos y los cantantes— de manera circular preponderantemente en sentido antihorario, con el “paso de sapo”, esto es, apoyo con un pie, caída a dos plantas, apoyo con el pie contrario, caída a dos plantas, etcétera.

El baile de las Pachitas corresponde formalmente a la coreografía y el paso dancístico del mitote. En la medida en que el segundo se ha convertido en un ritual “oculto”, que se realiza en el monte, cabe la hipótesis de que los coras desplazaron ciertos elementos de aquél a las Pachitas, ritual que sí podían desarrollar en la cabecera comunal sin la amenaza de castigos por idolatría, ya que al menos verbalmente están rindiendo culto a la Virgen María. Sin embargo, a diferencia del mitote, al que los coras denominan en español “danza”, a las Pachitas se les nombra “baile” (Valdovinos, 2002: 128).

La danza de las Pachitas constituye el polo estructural simétrico e inverso de la danza del Volador (de las culturas indígenas del Golfo de México), dentro del sistema de danzas giratorias alrededor de un poste axial (Jáuregui, 2003).

El tema del descenso del poste cósmico sobre la tierra se expresa por la inserción del tronco en un pozo, en el caso del Volador, y por el continuo percutido de la percha contra el suelo, en el caso de las Pachitas. La danza cora se ejecuta sobre la tierra y, dada la sencillez de su paso, permite que la participación sea generalizada; por el contrario, el Volador, dada su especialización acrobática, se limita a los actores entrenados y pasa a ser un espectáculo que admiran los asistentes.

En el caso de la danza del Volador se enfatiza el descenso de las fuerzas del cielo sobre la tierra, en tanto que en las Pachitas se manifiesta la solicitud de los humanos terrenales hacia las fuerzas cósmicas superiores. Esta última danza se lleva a cabo durante los meses de enero a marzo, cuando no hay lluvias e inicia la parte más calurosa de la temporada seca. De esta manera, se trata de un rito mimético pluvífero ejecutado por medio del lenguaje de los gestos, ademanes, trajes, emblemas y coreografías que conforman una danza colectiva propiciatoria, esto es, una provocación del futuro. Por medio de la técnica mágica, el baile giratorio de carácter colectivo forma un remolino de viento y crea, así, la tempestad pluvífera que traerá aguas benéficas. Se reproducen, por medio de la actuación, los fenómenos atmosféricos que se desea provocar y, al mismo tiempo, las actitudes típicas de las entidades sobrenaturales que los gobiernan. Por esta razón, las Pachitas —en tanto encantamiento mágico por medio de la mimesis coreográfica— no se pueden interrumpir, durante varias semanas, hasta su conclusión ritual prescrita en el carnaval-miércoles de ceniza.

Las representaciones rituales coras son manifiestamente polisémicas. Según Coyle, la fiesta de las Pachitas representa, por vía de la escenificación dramática, un segmento de la vida en la tierra de Hesu Kristu Tavástara, de tal manera que se enfatizan los aspectos pecaminosos de él, personificado en un niño llamado San Miguel Sáutari (1997: 315). Este personaje, concebido durante la fiesta de los difuntos, había nacido en la Navidad y, posteriormente, alcanzaría su destino fatal en la Semana Santa. “Durante esta fiesta [las Pachitas], por lo tanto, emerge con fuerza el aspecto de Sáutari [la Estrella de la Tarde] en el personaje Hesu

Kristo Tavástara, quien tiene dos caras [la otra es Hátsikan, la Estrella de la Mañana]. Al igual que Sáutari, en su viaje terrenal, este niño y sus compañeros borrachos y festivos sólo parecen estar interesados en su auto-gratificación” (*ibidem*: 316).

De acuerdo con la exégesis cora, los Pachiteros, en sus deambulaciones por el poblado, andan buscando a Hesu Kristo Tavástara. Pero eso es tan sólo una simulación imaginaria, ya que en realidad se dedican a cantar, bailar, ser untados con polen de pino en las mejillas y recibir regalos —florales, de comida, pinole, bebida, tabaco y cigarrillos— en los hogares de la comunidad. Así, debido a su debilidad e indulgencia, los pachiteros fracasan en la búsqueda del niño perseguido. Al final de la fiesta, dicha tarea quedará encomendada a los Judíos, quienes serán los agentes rituales del siguiente periodo festivo que concluirá en la Semana Santa.

La conducta pecaminosa de San Miguel Sáutari, durante su estancia terrestre, trae vida al mundo de la estación seca (*ibidem*: 316). De hecho, este personaje lleva a cabo sus acciones pecaminosas en determinados lugares del paisaje, lo cual constituye un encuentro con su madre, la Diosa de la Tierra (*ibidem*: 317).

“El polvo amarillo del polen de pino es el ‘dios amarillo’ de la Aurora” (Preuss, 1998 [1906]: 113). El “pinole” amarillo que se unta en las mejillas de los pachiteros en todas las casas del poblado y que luego les es lanzado, junto con flores, en calidad de lluvia colorida, es una manifestación de la fertilidad del tiempo de lluvias que San Miguel Sáutari ha traído a la tierra (Coyle, 1997: 328).

Preuss había esclarecido que la Malinche, vestida de ropaje blanco, encarna a Tatej, la diosa cora de la Tierra y de la Luna (1998 [1908c]: 241).

Sobre la comunidad de Jesús María, Valdovinos refiere, acerca de La Malinche, que “Se trata de una niña virgen [...] que representa el Santo Entierro en su faceta más oscura y femenina, es decir, aquella relacionada con el sol nocturno. Para los maritecos, la Malinche de las Pachitas es, en realidad, Cristo que está buscando esconderse en las casas del pueblo, quien, como parte de su fuga, ha cambiado su apariencia masculina por una femenina” (2002: 128)

De hecho, la ambivalencia sexual queda plasmada en la representación escultórica del incestuoso Nazareno fálico de cera (de abejas nativas silvestres), pues tanto la melena como el vello púbico son proporcionados en unas comunidades por un niño que deja crecer su cabello por cinco años como manda (promesa) y en otras es cortado de la cabellera de la niña que funge como Malinche Blanca.

Al terminar la visita a los hogares de la comunidad, la Malinche recibe ofrendas de flores frescas por parte de los caseros, de tal manera que su sombrero queda cubierto totalmente con ellas. Esto confirma la identidad de la niña con Nuestra Madre primordial, una virgen pura, cuya “flor” será irresistible al loco de sexo Sáutari (Coyle, 1997: 321). “De hecho, aun el nombre Sáutari, que está basado en la partícula verbal —*sauta*— (“corta-flores”), parece indicar hacia la relación sexualmente cargada del niño [que aparece en Santa Teresa (*cf. infra*)] con la Malinche revestida de flores” (*ibidem*: 322).

En este tiempo [temporada de las Pachitas] se pone de manifiesto el lado más oscuro del Santo Entierro, al grado de que éste es capaz de adquirir una apariencia joven y femenina, esto es, la de la Malinche de las Pachitas, la niña que durante toda la fiesta sostiene la bandera. Nada más con aproximarse a ella es suficiente para despertar todos los vicios del hombre. Por ello se dice que, a partir de las Pachitas, muchas jóvenes quedan embarazadas, ya que tanto ellas como los novios pierden el juicio y hacen locuras que en otros tiempos nos se atreverían a hacer (Valdovinos, 2002: 128).

Don Esteban Chávez Silverio, chamán de 90 años de edad de la comunidad cora de Rosarito, comentó en 1998 que el martes de carnaval era “para andar bailando con una vieja de un lado y otra del otro”; que en ese tiempo “uno podía meterse con las mujeres”. Según Antonino Flores, también rosareño: “La Pachitiada es un ejemplo de que él ha quedado mal con su madre por estos tiempos. Es que Jesucristo, por estos tiempos, durmió con su madre, quedó mal con ella. Ya que fue grande [aunque apenas había nacido en Navidad], durmió con su mamá. Jesucristo podía parecer otro, no de la misma familia” (*apud*, Jáuregui, 2003[1999]: 264).

Esta fiesta se considera altamente femenina, no sólo por la [importante] presencia de la niña [Malinche], sino porque en ella se exige la presencia de todas las mujeres de los cargueros de las Varas, los Mayordomos y Tenanches. Ellas participan siempre activamente en todas las fiestas, pero generalmente desde sus casas. Sin embargo, en esta ocasión deben estar siempre alrededor de la Malinche. Si alguno de los cargueros no tiene mujer, debe pedir a una mujer de su familia que lo acompañe (Valdovinos, 2002: 129).

En una clara inversión temática de la interrelación de los rumbos, los colores y los sexos, los personajes centrales de la fiesta de las Pachitas expresan una transformación gradual y progresiva, desde lo blanco-femenino-oriental hacia lo rojo-masculino-occidental, conforme se desplaza la escenificación desde el oriente hacia el poniente o hacia el eje norte-sur. Así, en el extremo oriental del territorio cora, en Jesús María, sólo aparece una Malinche vestida de blanco, con una bandera que lleva en lo alto cinco campanitas (*ibidem*: 129 y 132); en la porción central, en la Mesa del Nayar, dos Malinches, ambas vestidas de blanco, cuyas banderas exhiben en lo alto una combinación de una campanita y varios cascabeles; en el extremo occidental, en Rosarito, una Malinche vestida de blanco y otra de rojo, ambas con una sola campanita en la parte superior de su bandera (Jáuregui, 1998; Jáuregui, 2003[1999]: 254-255).

En la zona de la bocasierra, conforme se desplaza el desarrollo de la festividad hacia el sur, tanto en San Juan Corapan como en Presidio de los Reyes, la oposición entre las dos Malinches se mantiene, pero atenuada, ya que el contraste blanco-rojo no se expresa en el vestido, pero sí en ciertos detalles de los sombreros y las banderas; posiblemente se presentaba una situación semejante en San Pedro Ixcatán en 1939 (comunidad cora antecesora de la de Presidio de los Reyes), aunque allí la tela blanca de los vestidos era moteada, pero —con base en las imágenes de las fotografías en blanco y negro— en la blusa sí se percibe una con tono más claro y otra con tono más oscuro (Téllez Girón, 1964: 42 y 45).

Finalmente, en la comunidad norteña de Santa Teresa, se presentan una Malinche, vestida de blanco

—cuya bandera lleva dos campanitas (Coyle, 1997: 318)— y un niño vestido de rojo, el Monarca, quien es la personificación de Sáutari, el copulador por excelencia, cuya bandera no lleva ninguna campanita (*ibidem*: 322). Más hacia el norte, en la comunidad mexicana de San Pedro Jícora, Ziehm reporta, para la década de 1960, cuatro banderas, de las cuales una era portada por una niña y las restantes por niños (Preuss y Ziehm, 1976: 115 y 154); lamentablemente, no dejó información acerca del atuendo de estos agentes y sobre el número o la carencia de campanitas de las banderas. De cualquier manera, sí informa que dos niñas eran el centro del culto —junto a la imagen de la virgen María, Tonansin— en esa festividad (*ibidem*: 166).

Conforme se avanza desde el lugar de lo alto y de la luz, el oriente, hacia el lugar de lo bajo y de la oscuridad, el occidente, se pasa gradualmente de lo claro (aunque en esta festividad, corresponde a lo femenino) hacia lo rojo (que corresponde a lo masculino) y de

mayor a menor número de campanitas, instrumento musical femenino por excelencia. De esta manera, se va manifestando con mayor detalle —en forma no verbal— el mitema del incesto del hijo (Hesu Kristo Tavástara) con su madre (Tatej, la diosa de la Tierra). La doble personalidad en que, para los indígenas del Gran Nayar, se puede manifestar Jesucristo, pasaría por la de un personaje femenino, pero rojo, la Malinche roja de Rosarito, a medio camino entre las Malinches blancas y el Monarca rojo de Santa Teresa.

Para los huicholes de la parte occidental (San Andrés Cohamiata y las comunidades del cañón del río Santiago y los alrededores de Tepic) —no así para los de las comunidades centrales (Santa Catarina) y orientales-sureñas (San Sebastián, Tuxpan de Bolaños y Guadalupe Ocotán)—, el Cristo crucificado se expresa en dos imágenes gemelas, una masculina y la otra femenina, a la que se viste con falda (José Benítez Sánchez, comunicación personal, 1994; Gutiérrez, 2002 [1998]). En el límite, el cristo de Huaynamota —el santuario más célebre de la región serrana, ubicado en la parte sureña— es conceptualizado como una imagen doble, cuya parte derecha es masculina y está asociada al peyote-*hikuri*, en tanto su parte izquierda puede ser masculina o femenina y está asociada al *kieri* (Martín Aguirre Díaz, comunicación personal, 1994; Aedo, 2001: 186-195).

Conclusión

En el libro *Anthropology, by Comparison*, se sugiere que el método comparativo desarrollado por la escuela estructuralista de Leiden debe ser reactivado (de Wolf, 2002), en la medida en que “el concepto [de campo de estudio etnológico] puede ser reformulado y remodelado para que se adecúe al problema que se está manejando” (Moyer, 1988: 285). Se debe tener presente que la utilidad de este concepto es resultado de su ductibilidad, pues no se trata de un conjunto rígido de herramientas conceptuales. Pero en ningún momento se deben ignorar los problemas teó-

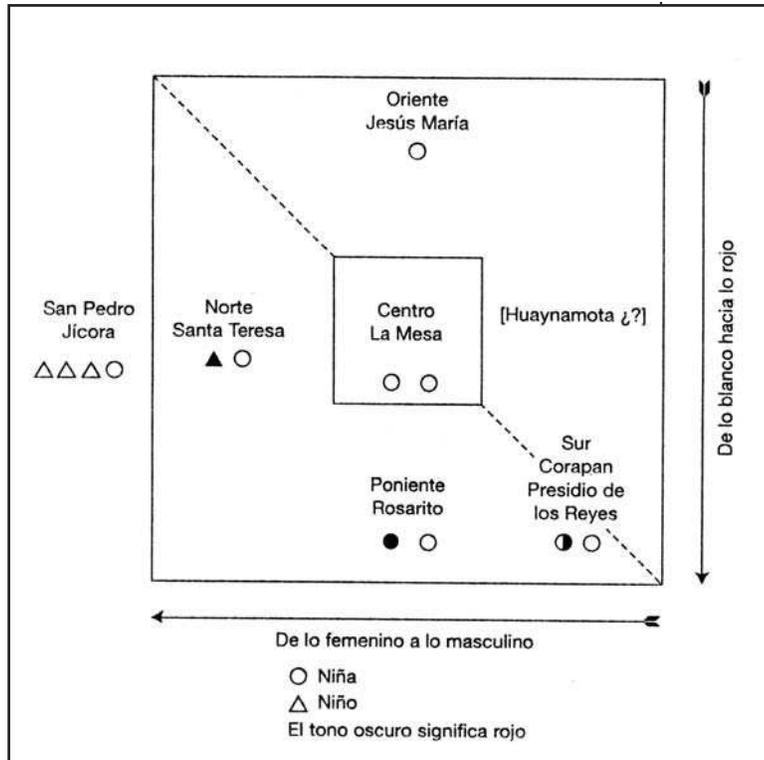


Figura 10. Transformaciones de las Malinches de las Pachitas en el cosmograma cora.

ricos que implica su puesta en práctica y su reelaboración.

“Hay diversas opiniones sobre qué tan amplio deber ser el conjunto contemplado [...]. Sin embargo, ninguna invalida el concepto original de *studieveld*” (*ibidem*: 285). No obstante, la perspectiva sobre cuál debe ser el contexto cultural de los datos etnográficos con fines comparativos se debe desplazar tendencialmente desde la comunidad hacia el campo de estudio etnológico.

La comparación entre dos campos de estudio etnológico permanece como un ejercicio para el cual hace falta desarrollar la metodología correspondiente. Oosten se preguntaba si “¿Seremos capaces de desarrollar métodos que nos permitan lograr comparaciones significativas entre diferentes *studievelden*?” (*apud* Moyer, 1988: 285). Según este autor, “Como un primer paso [...] uno puede considerar los avances obtenidos en un *studieveld* y reflexionar de qué manera pueden ser utilizados en otro” (*ibidem*: 285).

Si bien “los procesos de cambio histórico son considerados como esenciales para el entendimiento de cualquier *studieveld*” (Moyer, 1988: 286), se han desarrollado dos grandes perspectivas al respecto. Por una parte, el estudio de las respuestas de las culturas nativas ante las foráneas dominantes en términos políticos y, por otra, el análisis de los elementos y de su interrelación dentro del nódulo estructural nativo, que ya estaba presente antes de la introducción de las poderosas influencias culturales exteriores. La combinación de ambas perspectivas ha resultado interesante, útil y constructiva.

Como el concepto de campo de estudio etnológico ha sido formulado desde la etnología —que se fundamenta en el estudio y análisis de culturas contemporáneas—, esta problemática ha privilegiado el enfoque de la historia regresiva, esto es, el estudio de los procesos históricos desde el presente hacia el pasado. En esta perspectiva destacan las obras de tres autores: Konrad Theodor Preuss, *La religión de los coras* (1912); Edmund Ronald Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin* (1954) y Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI* (1990).

Finalmente, uno de los problemas que no ha sido abordado de manera sistemática hasta la fecha se refiere a “¿cuál es el papel de la etnicidad en el concepto de *studieveld* y cuál es el papel de la identidad étnica en la conformación de fronteras en las entidades culturales dentro de un *studieveld*?” (Moyer, 1988: 281).

BIBLIOGRAFÍA

- Aedo, Angel, “La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri”, México, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.
- Alvarado, Neira, *Oralidad y ritual. “El dar parte” en el xuravét de San Pedro Jícoras, Durango*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1996 [1994].
- , “Los mexicaneros en el norte de México: una aproximación interdisciplinaria”, México, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- , “Lier la vie défaire la mort. Le système rituel des Mexicanero (Mexique)”, París, tesis doctoral, Université de Paris X-Nanterre, 2001.
- , *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004 [2001].
- Benítez, Fernando, “Nostalgia del paraíso”, en *Los indios de México*, III, México, Era (Biblioteca Era, Serie Mayor), 1970, pp. 283-655.
- , *Los indios de México*, V, México, Era (Biblioteca Era, Serie Mayor), 1980.
- Cairns, Huntington, “Prefacio”, en B. Malinowski, *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, Sudamericana (Perspectivas), 1970 (1948 [1944]), pp. 7-10.
- Campbell, Lyle, “Uto-Aztecan”, en *American Indian Languages. The Historical Linguistics of Native America*, Oxford, Oxford University Press, (Oxford Studies in Anthropological Linguistics), 1997, pp. 133-138, 358 y 398-399.
- Claessen, Henri J.M., “Patrick Edward de Josselin de Jong. Some Biographical Notes”, en *Time Past, Time Present, Time Future. Perspectives on Indonesian Culture. Essays in Honour of Professor P.E. de Josselin de Jong* (Henri J. M. Claessen y David S. Moyer, eds.), (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor taal- en Volkenkunde, 131), Dordrech, Foris Publications, 1988, pp. 1-6.
- Condominas, George, “Commentaires sur L’Étude du Professeur P.E. de Josselin de Jong: ‘Agricultural Rites in Southeast Asia – An Interpretation’”, en *The Journal of Asian Studies*, Ann Arbor, Michigan, XXIV, 2, 1965, pp. 291-293.
- Coyle, Philip E., “*Hapwán Chánaka* (“On the Top of the Earth”): The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico”, Tucson, tesis doctoral en antropología, The University of Arizona, 1997.

- , *From Flowers to Ashes. Náyari History, Politics, and Violence*, Tucson, The University of Arizona Press, 2001 [1997].
- Diguet, Léon, “Contribución al estudio etnográfico de las razas primitivas de México. La Sierra de Nayarit y sus indígenas”, en *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas* (Jesús Jáuregui y Jean Meyer, eds.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México / Instituto Nacional Indigenista, 1992 [1899], pp. 109-150.
- , “El idioma huichol. Contribución al estudio de las lenguas mexicanas”, en *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas* (Jesús Jáuregui y Jean Meyer, eds.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México / Instituto Nacional Indigenista, 1992 [1911], pp. 161-193.
- Duvignaud, Jean, “Malinowski”, *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*, México, Siglo XXI Editores, 1977 [1973], pp. 151-188.
- Effert, F.R., *J.P.B. de Josselin de Jong. Curator and Archaeologist. A Study of his Early Career (1910-1935)*, Leiden, Leiden University (Centre of Non-Western Studies, 7), 1992.
- Fortes, Meyer, “Malinowski y el estudio del parentesco”, en *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1974 [1957], pp. 161-200.
- Gamiño, Juan *et al.*, “La Semana Santa de los tepehuanos del sur”, en *Cuicuilco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, núm. 25, 1991, pp. 89-104.
- Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara (Etnografía de los pueblos indígenas de México, Estudios monográficos), 2002 [1998].
- Guzmán, Adriana, *Mitote y universo cora*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Estudios monográficos), 2002 [1999].
- Hill, Jane, “The Flower World of Old Uto-Aztecan”, en *Journal of Anthropological Research*, Albuquerque, University of New Mexico, núm. 48, 1992, pp. 117-144.
- , “Proto-Uto-Aztecan: A Community of Cultivators in Central Mexico?”, en *American Anthropologist*, vol. 103, núm. 4, 2001, pp. 913-934.
- Izikowitz, Karl Gustav, *Musical and other Sound Instruments of the South American Indians. A Comparative Ethnographical Study*, Yorkshire, S.R. Publishers, 1970 [1935].
- Jáuregui, Jesús, “Dones y piedad a tres voces étnicas: la Semana Santa en Huaynamota”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1994, mecanografiado.
- , “Las estrellas matan al sol: la Semana Santa en Guadalupe Ocotán (Xatsisairie)”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1995, mecanografiado.
- , “Tres variantes de ‘judíos’ entre los mestizos de Nayarit”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1997, mecanografiado.
- , “La fiesta de las Pachitas en Rosarito (Yauatsaka)”, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, mecanografiado.
- , “El *chánaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el *tamoanchan* de los mexicas”, en *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de los coras y huicholes* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003 [1999], pp. 251-285.
- , “La vía de los cargos: los guerreros coras (*xumuabikari* - judíos) y los peregrinos huicholes (*bikuritamate*-peyoteros)”, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, mecanografiado.
- , “Una comparación estructural del ritual del volador”, en *Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica* (Johannes Neurath, coord.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, en prensa.
- , “Las Pachitas en la Mesa del Nayar (Yaujué’e)”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 12, núm. 34, 2005 [1995], pp. 23-66.
- , “Consideraciones históricas adicionales acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la sierra Madre Occidental”, en *Misiones del Noroeste de México. Origen y destino, 2005* (José Rómulo Félix Gastélum y Raquel Padilla Ramos, comps.), Hermosillo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste, 2007, pp. 269-310.
- Jáuregui, Jesús (coord.), “La autoridad de los antepasados. ¿Un sistema de organización social de tradición aborigen entre los coras y huicholes?”, en *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México, III*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos), 2003, pp. 113-216.
- Jáuregui, Jesús y Laura Magriñá, “Ensayo etnohistórico acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la sierra Madre Occidental”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 10, núm. 26, 2003, pp. 27-74.
- , “La región cultural del Gran Nayar y los estudios sobre su área septentrional: tepehuanos del sur, mexicaneros y tepicanos”, en *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico, III* (Jesús Jáuregui y Aída Castilleja, coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Bibliografía comentada), 2005, pp. 235-283.
- Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de, “The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study”, en *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader* (Patrick E. de Josseling de Jong, ed.), Dordrecht, Foris Publications (Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Translation Series, 17), 1977 [1935], pp. 164-182.
- Josselin de Jong, Patrick Edward de, “The Participants’ View of their Culture”, en *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader* (Patrick E. de Josseling de Jong, ed.), Dordrecht, Foris Publications (Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Translation Series, 17), 1977 [1956], pp. 233-252.

- , “An Interpretation of Agricultural Rites in Southeast Asia, with a Demonstration of Use of Data from both Continental and Insular Areas”, en *The Journal of Asian Studies*, Ann Arbor, Michigan, vol. XXIV, núm. 2, 1965, pp. 283-291 y 297-298.
- , “The Concept of the Field of Ethnological Study”, en *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* (James J. Fox, ed.), Cambridge, Harvard University Press (Harvard Studies in Cultural Anthropology, 2), 1980, pp. 317-326.
- , “Un champ d'étude ethnologique en transformation”, en *L'Ethnographie*, París, LXXIX, 90/91, 1983, pp. 75-86.
- Kaberry, Phyllis, “La contribución de Malinowski a los métodos de trabajo de campo y a la literatura etnográfica”, en *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1974 [1957], pp. 85-109.
- Kuper, Adam, *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Barcelona, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 1), 1973.
- Leach, Edmund Ronald, *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*, Barcelona, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 8), 1976 [1954].
- , “La base epistemológica del empirismo de Malinowski”, en *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1974 [1957], pp. 291-312.
- Lumholtz, Carl, “El arte simbólico de los huicholes”, en *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Artes y tradiciones Populares, 3), 1986 [1900], pp. 25-322.
- , *El México desconocido (edición facsimilar)*, México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología, 11), 1981 (1904 [1902]), I y II.
- Malinowski, Bronislaw, *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, Barcelona, Península (Historia/Ciencia/Sociedad, 97), 1973 [1922].
- , “Functionalism in Anthropology”, en *Enciclopedia Britannica*, primer vol. suplementario, 1936, pp. 132-139.
- , *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, Sudamericana (Perspectivas), 1970 (1948 [1944]).
- Mason, John Alden, “Folk-Tales of the Tepecanos”, en *Journal of American Folk-Lore*, Boston, Nueva York, vol. XXVII, núm. CIV, 1914, pp. 148-210.
- , “Tepecano Prayers”, en *International Journal of American Linguistics*, Nueva York, vol. 1, núm. 2, 1918, pp. 91-153.
- , “The Tepehuan and other Aborigines of the Mexican Sierra Madre Occidental”, en *América Indígena*, México, año 8, núm. 4, 1948, pp. 289-300.
- Medina, Héctor, “Los hombres que caminan con el Sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango”, México, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- , “Muerte y resurrección del astro diurno: la Semana Santa en San Pedro Jícoras”, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003 (mecanografiado).
- Miller, Wick R., “Uto-Aztecan Languages”, en *Handbook of North American Indians, vol. 10, Southwest* (William C. Sturtevant, ed. general; Alfonso Ortiz, ed. del volumen), Washington, Smithsonian Institution, 1983, pp. 113-124.
- , “The Classification of the Uto-Aztecan Languages Based on Lexical Evidence”, en *International Journal of American Linguistics*, Chicago, vol. 50, núm. 1, 1984, pp. 1-24.
- Moyer, David S., “The Poem [of Thomas Stearns Eliot (1888-1965)]. Time Past, Time Present, Time Future”, en *Time Past, Time Present, Time Future. Perspectives on Indonesian Culture. Essays in Honour of Professor P.E. de Josselin de Jong* (Henri J.M. Claessen y David S. Moyer, eds.), Dordrech, Foris Publications (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor taal- en Volkenkunde, 131), 1988, pp. 276-288.
- Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2002 [1998].
- Oosten, Jarich G., “The Stranger-King. A Problem of Comparison”, en *Time Past, Time Present, Time Future. Perspectives on Indonesian Culture. Essays in Honour of Professor P.E. de Josselin de Jong* (Henri J.M. Claessen y David S. Moyer, eds.), Dordrech, Foris Publications (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor taal- en Volkenkunde, 131), 1988, pp. 259-275.
- Plantenkamp, J.D.M., “Myths of Life and Image of Northern Halmahera”, en *Time Past, Time Present, Time Future. Perspectives on Indonesian Culture. Essays in Honour of Professor P.E. de Josselin de Jong* (Henri J.M. Claessen y David S. Moyer, eds.), Dordrech, Foris Publications (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor taal- en Volkenkunde, 131), 1988, pp. 148-167.
- Preuss, Konrad Theodor, “Observaciones sobre la religión de los coras”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1906], pp. 105-118.
- , “Viajes a través del territorio de los huicholes en la sierra Madre Occidental”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1907], pp. 171-199.
- , “Un viaje a la sierra Madre Occidental”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1908b], pp. 213-233.
- , “Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1908c], pp. 235-260.
- , “Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús

- Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1908d], pp. 265-287.
- , “El recipiente de sangre sacrificial de los antiguos mexicanos explicado según los planteamientos de los coras”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1911], pp. 403-419.
- , *Die Nayarit Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unte mexikanischen Indianern I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch [La expedición al Nayarit. Registros de textos y observaciones entre indígenas mexicanos I. La religión de los indios coras según sus textos. Con diccionario cora-alemán]*, Leipzig, B.G. Teubner, 1912.
- , “El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicanos (texto, traducción y comentarios)”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1928], pp. 355-367.
- Preuss, Konrad Theodor y Elsa Ziehm, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von [...]. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem kapitel über die Musik der drei von Preuss besuchten Stämme [Textos nahuas de San Pedro Jicora, Durango. Tercera parte: rezos y cantos, registrados por (...), traducidos y editados por Elsa Ziehm. Con un capítulo sobre la música de las tres tribus que Preuss visitó]*, Berlín, Gebrüder Mann Verlag (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 11), Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, 1976.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, “The Social Organization of Australian Tribes”, en *Oceania*, Melbourne, núm. 1, 1931, pp. 34-63, 206-246, 322-331 y 426-456.
- Ramírez O.F.M., Ignacio, “Prelatura del Nayar. 25 aniversario”, en *Ideales franciscanos*, Zapopan, 23, 398, 1987, pp. 1-33 y contraportada.
- Ramírez, Maira, “La danza de los ‘urraqueros’ (ve’eme): ritual de petición de lluvias”, en *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 387-410.
- Reyes, Antonio, *Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán (Juctír)*, Durango, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Estudios monográficos), 2006 [2001].
- Rodríguez, Mayra, “La Semana Santa en Santa Cruz de Huegolota”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1996, mecanografiado.
- , “La Semana Santa en San Buenaventura”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1997, mecanografiado.
- , “Simbolismo y ritual en la comunidad mexicana de Santa Cruz de Huegolota”, México, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2003 (segundo borrador).
- Samaniega, Francisco, “La Judea de Guazamota”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2006 [1997], mecanografiado.
- Tellez Girón, Roberto, “Informe sobre la investigación folklórico-musical realizada en la region de los coras del estado de Nayarit. Enero a mayo de 1939”, en *Investigación folklórica en México. Materiales*, vol. II, México, Instituto Nacional de Bellas Artes/Secretaría de Educación Pública, 1964.
- Valdovinos, Margarita, “Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete’e): una réplica de la cosmovisión cora”, México, tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Valiñas, Leopoldo, “Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar en la reconstrucción histórica del Norte de México”, en *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff* (Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Dolores Soto y Miguel Vallebuena, eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 175-205.
- Vega, Carlos, *Los instrumentos musicales aborígenes y criollos de la Argentina*, Buenos Aires, Centurión, 1946.
- Wachtel, Nathan, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México (Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Ensayos), 2001 [1990].
- Wolf, Jan J. de, “Conditions of Comparison. A Consideration of two Anthropological Traditions in the Netherlands”, en *Anthropology, by Comparison* (Andre Gingrich y Richard G. Fox, eds.), Nueva York, Routledge, 2002, pp. 95-123.
- Wouden, Franciscus Antonius Evert van, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968 [1935].
- Ziehm, Elsa, “Musik der drei von Preuss besuchten Stämme” [“Música de las tres tribus que Preuss visitó”], en *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von [...]. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm [Textos nahuas de San Pedro Jicora, Durango. Tercera parte: rezos y cantos, registrados por (...), traducidos y editados por Elsa Ziehm]*, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Gebrüder Mann Verlag (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 11), 1976, pp. 195-277.

