

La forma de la historia profunda: una revisión de algunos estudios etnohistóricos en Mesoamérica*

Kazuyasu Ochiai**

RESUMEN: Con el fin de explorar el potencial del método etnográfico para el análisis histórico, el autor reseña la etnohistoria latinoamericana, nombra a la ya establecida "etnohistoria histórica" y llama a las tendencias recientes y radicales "etnohistoria etnológica o antropológica". Para evaluar las premisas epistemológicas y metodológicas cita estudios etnohistóricos de África oriental. Además son analizadas las contribuciones que Eva Hunt y Victoria Bricker, hicieron a la etnohistoria de Mesoamérica. Finalmente, discute la posibilidad de una integración de los métodos histórico y etnológico en un solo enfoque, asimismo, hace referencia a la historia de las mentalidades.

ABSTRACT: With the purpose of exploring the explanatory power of the ethnographic method for historical analysis, the author discusses Latin American ethnohistory, he appoints the existing brand of this discipline as historical ethnohistory and calling its recent radical tendencies ethnological and anthropological ethnohistory. Ethnohistorical studies from East Africa are discussed, aiming toward an evaluation of epistemological and methodological premises. After this, the Eva Hunt's and Victoria Bricker's contributions about Mesoamerican ethnohistory are analyzed in detail submitting their method, purposes and accomplishment to scrutiny. In the end the author discusses the possibilities of integrate the historical and the ethnological method in one single approach, and references to the history of mentalities.

El principal objetivo de este trabajo es explorar el potencial del método etnográfico para el análisis histórico. El trabajo consta de cuatro secciones. La primera sección, "La etnohistoria de América Latina", es una reseña breve de la etnohistoria latinoamericana. La ya establecida etnohistoria latinoamericana es nombrada como "etnohistoria histórica", y las tendencias recientes y radicales de la etnohistoria lati-

* El artículo fue publicado originalmente en inglés como "The Form of Deep History: A Review of some Ethnohistorical Studies in Mesoamerica", en Ochiai, Kazuyasu, *Meanings Performed, Symbols Read: Anthropological Studies on Latin America* (Performance in Culture, núm. 5), Tokio, Tokyo Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 1989, pp. 227-270. Traducción de Leif Korsbaek, con la colaboración de Leonardo E. Márquez Mireles y Jaime Iturbide Pardiñas.

** Instituto de Estudios de las Lenguas y Culturas de Asia y África, Universidad de Tokio de Estudios Extranjeros.

noamericana son designadas "etnohistoria etnológica" o "etnohistoria antropológica". Para evaluar las premisas epistemológicas y metodológicas, y con fines comparativos serán citados como ejemplos estudios etnohistóricos del este de África.

En la segunda y tercera secciones, son analizadas dos contribuciones a la etnohistoria de Mesoamérica, específicamente, metodología, objetivos y logros.

En la última sección, se discutirá la posibilidad de una integración de los enfoques histórico y etnológico.¹

LA ETNOHISTORIA LATINOAMERICANA

La etnohistoria se ha establecido sólidamente como una disciplina bien fundamentada en los estudios latinoamericanos durante los últimos cuarenta años. Su principal tendencia ha sido lo que llamo "etnohistoria histórica". Además, ha surgido recientemente, también en la etnohistoria latinoamericana, una nueva tendencia que llamaré "etnohistoria etnológica".

LA ETNOHISTORIA HISTÓRICA

Hay dos tipos de estudios en esta categoría: los estudios sincrónicos y los estudios diacrónicos. Los primeros constituyen el campo de estudio que Howard F. Cline llama "etnografía histórica". Su objetivo es la reconstrucción de "una descripción etnográfica sincrónica de una etapa de una cultura, normalmente basada en documentos escritos contemporáneos de esa etapa" [Cline, 1972:11]. Robert M. Carmack también lo llama "etnografía histórica", "el proceso de reconstrucción de sociedades y culturas pasadas, como partes institucionales o como totalidades culturales" [Carmack, 1972:238].

Cline define los estudios diacrónicos como la "historiografía de culturas que son esencialmente no literarias":

[...] tienden a ser un intento de reconstruir una relación diacrónica de una sociedad o una cultura pasada (aún la que está en la actualidad en proceso de fragmentación) de documentos que no provienen necesariamente de la misma sociedad o cultura, ya que es posible que haya producido solamente pocos documentos [Cline, 1972:11].

Carmack parafrasea esta definición, llamándola "historias específicas". Él las caracteriza como "la escritura de las historias de sociedades específicas en términos de sus acontecimientos pasados, o rasgos culturales como manifestados en tiempo, espacio y actos concretos" [Carmack, 1972:236].

¹ El presente ensayo fue escrito originalmente en 1982. En la elaboración de la primera sección fue muy importante el texto de Masudo *et al.* [1975].

Metodológicamente hablando, ambos tipos de estudios etnohistóricos son auténticamente históricos, están basados en la crítica y el análisis de documentos escritos. Los códices y los jeroglifos también son utilizados como posibles fuentes etnohistóricas. La tradición oral, sin embargo, no se utiliza en la reconstrucción etnográfica o de historias específicas.

Hablando de las temáticas, los etnohistoriadores históricos describen “historias marginales”, diferenciando las “historias centrales” que tratan las historias de los pueblos e instituciones ibéricas en América Latina.

En otras palabras, los etnohistoriadores históricos estudian cómo eran las sociedades y culturas indígenas antes de la llegada de los españoles, y de qué manera cambiaron bajo la influencia de las culturas e instituciones europeas. Los estudios de Cline [1964] y Charles Gibson [1952, 1964] son ejemplos tempranos de la etnohistoria histórica en Mesoamérica.

Este tipo de etnohistoria ha sido recibido con entusiasmo por los historiadores nacidos en América Latina quienes se esfuerzan por entender el pasado y el presente de su cultura nacional desde su propio punto de vista (en México, por ejemplo, Garibay [1953-1954], León Portilla [1959a, 1959b, 1964]; en Perú, Varcárcel, [1959]. *Ethnos* podría sonar como sinónimo de marginalidad para el historiador occidental, mientras que para los historiadores del Tercer Mundo lleva directamente al nacionalismo.

LA ETNOHISTORIA ETNOLÓGICA

A diferencia de la etnohistoria histórica, la etnohistoria etnológica tiene su propio método y objetivo distinto, se fundamenta en la tradición no escrita y también en documentos escritos; y su objetivo es entender el pensamiento de los indígenas. El interés de los antropólogos en la etnohistoria etnológica ha ido creciendo, especialmente desde la década de 1970. Antes de hacer referencia a algunos ejemplos de esta nueva tendencia es necesario discutir brevemente la manera en que los antropólogos han llegado a interesarse por la historia.

Se puede decir con seguridad que el interés de los antropólogos por la historia surgió como un reflejo de la atmósfera antihistórica que dominaba en la antropología anglosajona desde los años veinte. Después, los antropólogos funcionalistas acumularon una enorme cantidad de datos, los antropólogos sociales comenzaron a percibir que debían tomar en cuenta los factores temporales. Se estaba volviendo dudoso que los modelos estáticos pudieran explicar las llamadas “sociedades primitivas” [Leach, 1954]. Al mismo tiempo empezaron a imponerse cambios rápidos en las “sociedades primitivas”, después de la Segunda Guerra Mundial. Fue al principio de los años sesenta en Inglaterra, cuando Evans Pritchard [1962], I. Scha-

pera [1962] y M. G. Smith [1962] comenzaron a hablar acerca de la antropología y la historia. Varios años más tarde fue publicada una monografía de la *Association of Social Anthropologists* (ASA) sobre la historia [Lewis, 1968].

De hecho, fue hacia el final de los cincuenta, inmediatamente después de que se empezara a hablar de la etnohistoria, cuando inició en los Estados Unidos la época de "repensar la historia". En otras palabras, la preocupación de los antropólogos por la historia coincidió con el interés de los historiadores en "la historia de la gente que normalmente estudiaban los antropólogos" [Sturtevant, 1966:6]. Un ejemplo de este encuentro interdisciplinario es John V. Murra que comenzó como etnólogo y más tarde llegó a ser etnohistoriador. Él había extraído las ideas de reciprocidad y redistribución como mecanismos estructurales de las sociedades tradicionales de las descripciones etnográficas de Raymond Firth y Max Glukman, entre otros, antes de que Karl Polanyi las elaborara y las estableciera como conceptos de la antropología económica [Murra, 1974, Polanyi, 1957]. Murra [1975, 1978 (1956)] aplicó sus ideas de reciprocidad y redistribución al análisis del Estado incaico en los Andes antes de la conquista y logró explicar los mecanismos de formación y mantenimiento de Estados de gran escala.

Los historiadores han mostrado también un vivo interés en aplicar los conceptos antropológicos a la interpretación de la dinámica social [Spalding, 1972]. Por ejemplo, Nathan Wachtel, siguiendo la tradición de la Escuela de los Annales de la historiografía francesa, ha demostrado la utilidad de los conceptos de antropología económica en la interpretación de la decadencia de la sociedad de los Andes después de la conquista [Wachtel, 1971].

Metodológicamente hablando, estos estudios basados en documentos escritos pertenecen a la etnohistoria histórica. Mientras tanto se ha venido desarrollando otro tipo de estudios etnohistóricos en África. En pocas palabras, etnohistoria en África es la historia basada en tradiciones orales y no es una "historia marginal".

Este carácter singular de la etnohistoria africana tiene mucho que ver con el surgimiento y la caída de la dominación europea en África. En América Latina, el colonialismo europeo continuó durante 300 años. En este periodo, la cultura y las instituciones ibéricas fueron implantadas en América Latina, y formaron su "historia central". Los ibéricos dejaron enormes cantidades de documentos administrativos y eclesiásticos como una "herencia colonial". consecuentemente, las historias de los indígenas han sido consideradas "historias marginales" que deben ser rastreadas en los archivos locales. Ya que las instituciones coloniales europeas fueron establecidas tarde, los primeros documentos escritos aparecieron en África hasta la segunda mitad del siglo XIX, con excepción de Congo, Etiopía y África Occidental.

Katherine M. Stahl dice que especialmente en África "el historiador tiene la ventaja de tratar un pasado que está cerca, es vivo y continuo. Trata una tradición oral

que se extiende hacia atrás, sin interrupción, desde el presente hacia el pasado” [Stahl, 1964:11].

La profundidad del “pasado” vivo en África, a la cual descienden las tradiciones orales, tal vez no es comparable a la profundidad temporal que los etnohistoriadores latinoamericanos intenta rastrear. En Mesoamérica, por ejemplo, los etnohistoriadores por lo regular se han interesado en los primeros siglos del régimen colonial y/o el mundo prehispánico. Eso no significa que no existe tal “pasado vivo” entre los indígenas mesoamericanos. Su pasado “vivo” sigue siendo por el momento desconocido, esto no se debe a su inexistencia sino a que pocos investigadores se han esforzado por recoger sistemáticamente la tradición oral indígena con el fin de reconstruir su historia desde el presente y hacia atrás, hacia el pasado [Gossen, 1974].

Aparte de las tradiciones orales, ¿existen otros datos etnohistóricos no escritos? Las historias de las tribus africanas [Cohen, 1972; Ehret, 1972; Ogot, 1967; Roberts, 1973; Shorter, 1972; Stahl, 1964] muestran una variedad de potenciales fuentes etnohistóricas. No solamente incluyen documentos escritos y tradiciones orales, sino también evidencia material, como edificios y herramientas, evidencia tecnológica, evidencia lingüística, por ejemplo, los datos derivados del análisis componencial, las interpretaciones de la gente, la memoria colectiva, etcétera.

Con respecto a Mesoamérica, Victoria Bricker ha apuntado que algunos de los atuendos de los participantes en los rituales zinacantecos muestran vestigios de conflictos étnicos prehispánicos entre los tzotziles y los aztecas [Bricker, 1981:139]. Eso es un ejemplo del uso de evidencia material como dato etnohistórico. Luis Casagrande y Chip Morris estudian el proceso de difusión histórica de los diseños de los textiles tzotziles [Casagrande, comunicación personal]. Esta evidencia técnica sería potencialmente decisiva en la reconstrucción histórica de la expansión demográfica de los tzotziles.

Dirigimos nuestra atención al problema de la tradición oral como dato etnohistórico. El historiador africano Bethwell A. Ogot, quien escribió una historia de su propia tribu, los *luo* de Kenia y Uganda, dice:

Quando yo decidí, en 1958, estudiar la historia precolonial del África Oriental, muchos de mis amigos y profesores se rieron de mí, ya que no es posible estudiar lo que no existe. Me recordaban que no hay documentos sobre este periodo, y sin documentos no puede haber historia alguna. Pero yo insistí porque personalmente no me parecía perturbador el hecho de que tenemos que depender en grado considerable de las tradiciones orales de ciertos periodos de la historia del este de África [Ogot, 1967:13].

Refiriéndose a Gordon Childe [1947:22] y Jan Vansina [1960:52], Ogot señala: “el problema de la evidencia oral no le es peculiar a África. Como evidencia histórica,

ni la tradición oral ni las palabras escritas pueden dar una evidencia fidedigna y desprovista de pasiones del pasado" [Ogot, 1967:13 y s].

Como expone Ogot, este problema no es exclusivo de África; también en Mesoamérica se manifiesta el problema en las tradiciones orales. Bricker [1981] intenta dar solución al problema mediante la crítica de las fuentes y el método comparativo. Incluso utiliza la "distorsión temporal" encontrada en los mitos y rituales mayas con el fin de detectar la configuración de la visión histórica del indígena.

Aparte de la reconstrucción etnohistórica del pasado de un pueblo específico, hay también otra etnohistoria que trata la relación entre los mitos en la tradición oral y la historia, es decir la visión histórica del pueblo en cuestión. Es un estudio de la manera en que un pueblo específico percibe su propio destino. Eso es exactamente el tercer objetivo que Carmack plantea con su etnohistoria. El lo llama "historia *folk*" (historia popular). Con el término historia *folk* piensa en "la visión que un pueblo tiene de su propio pasado" [Carmack, 1972:239].

En esta luz, los dramas populares que Wachtel [1971] y Bricker [1981] describen, constituyen ejemplos interesantes. Wachtel, en su análisis de los dramas populares de los Andes ("La tragedia de la muerte de Atahualpa"), los compara con sus contrapartidas mesoamericanas ("La danza de la conquista") y encuentra una estructura paralela, pero con resultados muy distintos. Como hipótesis plantea que la precisión histórica de los dramas populares en los Andes se debe a los frecuentes movimientos mesiánicos en aquella región durante el periodo colonial, y las distorsiones históricas encontradas en los dramas populares en Guatemala se deben a la escasez de movimientos mesiánicos coloniales. El análisis que Bricker hizo de los carnavales tzotziles ha revelado que una multitud de conflictos étnicos son ritualmente dramatizados y ejecutados por actores indígenas durante los carnavales [*infra*, tercera sección].

El último libro de Bricker [1981] es un buen ejemplo del logro reciente de la etnohistoria etnológica, que se encuentra en proceso de crecimiento. Muchos antropólogos mesoamericanistas han mostrado interés en la "historia popular", en el sentido de Carmack, y en la tradición oral, a continuación algunos ejemplos.

Para empezar, recientemente los folkloristas han llevado a cabo una intensa actividad de recolección de tradiciones orales [Fought, 1972; Gossen, 1974; Horcasitas, 1972; Laughlin, 1976]. La colección de sueños de los indígenas zinacantecos de Laughlin [1976] proporciona a los historiadores populares datos singulares.

Gary Gossen actualmente realiza el análisis de las tradiciones orales en Chamula, los cuales narran la historia, igual que el drama histórico ritualizado del carnaval de Chamula. Su interés se centra en la visión histórica de los indígenas chamulas que se encuentra encapsulada en el folklore. Hasta ahora Gossen ha encontrado que un orden sintagmático específico de motivos se ve repetidamente; los hechos

históricos y míticos pertinentes a un tiempo y un contexto específico son arreglados en un orden simétrico y cíclico. Se recita de esta manera en las tradiciones orales y de igual manera se dramatiza en el carnaval [Gossen, 1980].

La historia de los indígenas lacandones de Chiapas escrita por Jan de Vos [1980] es un brillante ejemplo de una "historia marginal", basado en un muy exhaustivo estudio de documentos escritos. Otra virtud del libro es que en el último capítulo Jan de Vos presenta los datos etnográficos que muestran cómo los indígenas coloniales extintos aún sobreviven como figuras rituales en el carnaval de Bachajón, una comunidad tzeltal cercana. Aquí Jan de Vos logra convencernos de que el conocimiento histórico es transmitido de una generación a otra, no solamente en forma escrita, sino también mediante la ejecución anual de un drama histórico. En este sentido la idea de Jan de Vos coincide por completo con las de Bricker [1981] y Gossen [1980].

En otro trabajo Jan de Vos [1981] presenta tradiciones orales de Bachajón alrededor de un personaje histórico, Juan López, quien fue uno de los líderes indígenas en la Rebelión de Cancuc en 1712. Jan de Vos muestra que las tradiciones orales pueden ser interpretadas de diferentes modos. Permiten una lectura morfológica en el sentido de Vladimir Propp, una lectura histórica en el sentido de precisión histórica; y más importante, en el sentido de una "historia folk" de acuerdo con Camack, una lectura étnica que les permite a los indígenas perpetuar a aquella persona como un rey indígena inmortal.

Es sorprendente que durante la última década han aparecido trabajos precisamente acerca de Chiapas, todos buscan entender la visión indígena de la historia. Universalmente sostienen que la historia de un pueblo solamente puede ser comprendida cabalmente cuando es colocada y vista en su contexto social y cultural. Así entiendo el aforismo de Evans-Pritchard [1962:64]: "la historia tiene que escoger entre ser antropología social o ser nada".

La etnohistoria ha producido ya algunos resultados notables, y seguirá contribuyendo de manera importante a nuestra comprensión de las culturas indígenas de Mesoamérica. En las siguientes dos secciones se discute sobre las obras *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*, de Eva Hunt [1977]; y *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrata of Maya Myth and Ritual* de Victoria Reifler Bricker [1981].

Las dos autoras abordan los temas de la tradición oral, el mito y el ritual, y la historia. Ambas comparten un mismo fin teórico, someter a un estudio crítico la teoría de Lévi-Strauss acerca de la historia y la estructura mítica. Pero se acercan a su objeto de modos muy distintos; el enfoque de Hunt es estructuralista, mientras que el método de Bricker es histórico. La diferencia entre sus premisas metodológicas adquiere máxima claridad cuando se refieren a Vansina [1965], quien estableció en la

antropología la importancia del método histórico para el análisis de materiales del folklore. Bricker sigue el método comparativo de Vansina, diciendo:

Vansina creía que las tradiciones orales son una fuente de información histórica, igual que cualquier otra fuente, y que la mejor manera de descubrir la distorsión de los hechos es utilizando el enfoque comparativo, es decir comparando las tradiciones con otros tipos de evidencia histórica, como información arqueológica, documentos escritos y lingüística [Bricker, 1981:3].

Hunt [1977:33], en contraste, expresa que en su libro trata de “usar el procedimiento inverso [de Vansina], es decir mostrar la utilidad de los textos históricos en la reconstrucción del proceso de formación de símbolos en los mitos”.

Como consecuencia, sus conclusiones son muy diferentes. Comparando los dos libros, será posible evaluarlos plenamente. En las siguientes reseñas de los libros la discusión girará no solamente en torno a sus premisas teóricas y metodológicas, sus objetivos y sus resultados, sino también, hasta donde sea posible, su procedimiento de análisis de los detalles etnográficos.

LA TRANSFORMACIÓN DEL COLIBRÍ.

EVA HUNT (1977)

Antes de escribir el libro sobre el Colibrí, Eva Hunt había llevado a cabo investigaciones etnohistóricas en la región cuicateca de Oaxaca, México. El resultado fue publicado como parte de un reporte del Proyecto Tehuacán dirigido por Richard S. MacNeish [Hunt, 1972]. En aquel trabajo, basado en documentos que pertenecen a la segunda mitad del siglo XVI y su propia observación etnográfica, Hunt analiza la relación entre el sistema político cuicateco y la irrigación. Hunt, con la experiencia obtenida en esta investigación, tenía un sólido trasfondo en cuanto etnohistoriadora etnológica.

El mito y la historia

El uso específico que hace Hunt [1977:28] del término “perspectiva histórica” en relación con el estudio del mito, es examinado a continuación.

La autora inicia el libro con el texto del poema mítico “El Colibrí” (“*The Hummingbird*”) de Zinacantán en Chiapas, un texto que “ciertamente parece arbitrario a la vista, lleno de absurdos y *nonsequitur*” [Hunt, 1977:30].² La exégesis nativa de los zinacantecos “solamente nos puede proporcionar interpretaciones de los símbolos

² En seguida se presenta una traducción al inglés del mito-poema [Hunt 1977:29-30]: (→)

que dan sentido en su contexto social contemporáneo" [*ibid.*:35]. Hunt, preguntando cómo se puede entender a fondo este poema mítico, sugiere interpretarlo con base en los datos históricos concernientes a la religión y simbolismo prehispánicos de Mesoamérica. Los datos históricos:

[. . .] van desde manuscritos pictóricos (códices) con textos anexados de los mitos y rituales relevantes, hasta un calidoscopio de otros materiales relacionados (por ejemplo, esculturas arqueológicas cuyo significado simbólico es conocido) [*ibid.*:36].

Ya que "El Colibrí" contiene simbolismo ritual relacionado con "sus antecedentes estructurales originales prehispánicos" [*ibid.*:28] de la mitología mesoamericana, Hunt está convencida de que "puede proporcionar el eslabón perdido para el análisis de las estructuras simbólicas que han sido telescopeadas, acortadas, simplificadas o dejadas en forma inacabada en la relación contemporánea" [*ibid.*:36].

Hunt afirma que el significado de los códigos simbólicos de este poema:

no podrían haber sido descifrados sin la comprensión de la llave simbólica de referencias y transformaciones que se les han perdido a los zinacantecos contemporáneos y que se encuentran enterradas en el pasado colonial [*ibid.*:28].

The Hummingbird.

The hummingbird is good and big.
 So that's the way it is;
 There were workers in hot country.
 They were burning bean pods,
 The fire could be seen well, it was so tall.
 The hummingbird came,
 It came out,
 It came flying in the sky.
 Well, it saw the fire;
 Its eyes were snuffed out by the smoke.
 It came down,
 It came down,
 It came down so that they saw it was big.
 Don't you believe it is little, it is big.
 Just like a dove its wings are white,
 all of it is white.
 I say they tell lies when they say the hummingbird was little.
 The men said it was very big.
 Then they recognized how it was,
 For none of us had seen it,
 We didn't know what it was like.
 Yes, it says 2Ch'un ch'un" in the evening,
 But we didn't know what size it was.
 But they, they saw how big it was.
 They saw that it was the same as, the same size as a hawk,
 Having to do with the father-mother (Totilme7il)
 "One leg" as we call it.

Así, el método de su estudio tiene que ser histórico:

El objetivo de este libro es demostrar el valor de un enfoque histórico documental, en combinación con un análisis estructural, en la interpretación del simbolismo mitológico [...] En este trabajo propongo mostrar la utilidad de los textos históricos en la reconstrucción del proceso de formación de símbolos en los mitos [*ibid.*, 1977:25, 33].

Consecuentemente, la mayor parte del libro se ocupa de la comprensión de la estructura de los conceptos religiosos prehispánicos de Mesoamérica, en particular el "Who's Who" del panteón azteca.

Con los anteriores pasajes ya debe quedar claro que con el término "perspectiva histórica", Hunt se refiere al uso de documentos concernientes a la estructura pasada que puede verter luz sobre la estructura presente. Por eso Hunt designa a su trabajo como "arqueología de símbolos" [*ibid.*:32]. En su calidad de Arqueóloga de símbolos, Hunt primero intenta establecer una tipología de los componentes de la mitología mesoamericana. Ella logra establecerla. Luego, haciendo referencia a la tipología, encuentra los orígenes y los significados de los componentes de un poema mitológico contemporáneo. Finalmente, Hunt reconstruye la estructura total del poema mítico. Sin embargo, durante este proyecto arqueológico, la estratigrafía de los componentes no es la principal preocupación de la arqueóloga, ya que sus datos provienen solamente de dos periodos, el prehispánico y el siglo veinte; no tiene otra opción que telescopiar los cuatrocientos cincuenta años interinos.

La transformación

De acuerdo con Hunt, la transformación es un principio distintivo que controla las figuras mitológicas del pensamiento nativo de Mesoamérica. La idea de transformación es la herramienta analítica fundamental en el libro. Hunt explica:

La transformación tiene al menos dos distintos usos semánticos en la obra de Lévi-Strauss. En primer lugar, significa la transformación mágica que los textos míticos atribuyen a sus actores. En segundo lugar, significa la transformación lógica en el sentido estructural, descubierta por el interprete [*ibid.*:43].

Es importante destacar que no se le atribuye ningún aspecto temporal al concepto de transformación. No implica una transformación de los actores a lo largo del tiempo. Bricker podría llamarlo un concepto ahistórico, ya que carece de factores temporales.

Hunt dice:

[...] los dioses del panteón mesoamericano eran conjuntos de transformaciones eslabonadas de carácter metafórico-metonímico, adquiriendo símbolos identificadores de diferen-

tes códigos derivados de la observación empírica y la disección del flujo continuo de la realidad [*ibid.*:43 y s].

Dicho de otra manera:

[. . .] el sistema transformacional mesoamericano contiene más de treinta taxonomías codificadas separadas o clases de símbolos. Los taxa fueron seleccionados y combinados a través de las fronteras entre las clases, es decir, un símbolo adquirido de las otras clases, y así fueron creadas concentraciones de símbolos. Cada deidad era definida por medio de una de estas concentraciones singulares de símbolos interclase, intertaxonomía. Cada concentración funcionaba como una unidad transformacional distintiva y fue personificada por una deidad [*ibid.*:54].

Las deidades pueden tener diferentes caras y características entre ellas, ya que los símbolos en cada concentración eran “jerárquicamente ordenados, con algunos símbolos dominando a otros como identificadores distintivos de cada dios” [*ibid.*:45].

Hunt concluye, “la realidad, la naturaleza y la experiencia no eran otra cosa que manifestaciones múltiples de una sola unidad de ser. Dios era a la vez uno y muchos” [*ibid.*:55].

Es cierto que Hunt habla de la mitología mesoamericana prehispánica, pero con base en la experiencia del trabajo de campo es posible decir que el principio transformacional de los caracteres míticos tiene relevancia para el pensamiento indígena en Mesoamérica en la actualidad. Hunt [*ibid.*:224] dice: “del flujo de experiencia zinacanteca, los conquistadores españoles, los guerreros prehispánicos y los militares mexicanos llamados capitanes se convirtieron en una misma persona”.

La transformación ha sido utilizada como una herramienta analítica para decodificar símbolos. Sarah C. Blaffer la ha utilizado en su análisis simbólico del *Blackman* (“El hombre negro”) de Zinacantán; Donald Cordry la ha utilizado parcialmente para la interpretación del simbolismo de las máscaras ceremoniales de la región nahua en México. Sin embargo, Hunt se destaca por su aplicación del concepto de transformación de una manera más consciente y con mayor profundidad, con el fin de desenredar todos los símbolos lógicamente posibles que se encuentran en la concentración simbólica de Huitzilopochtli-Colibrí en el pensamiento azteca.³

Hunt comienza su análisis buscando símbolos transformacionales de Huitzilopochtli-Colibrí en taxonomías animales de los aztecas, taxonomías simbólicas de plantas, y taxonomías corpóreas; después amplía su búsqueda para cubrir las características de Huitzilopochtli-izquierdo hacia dentro en el cosmos de los aztecas

³ Huitzilopochtli es la principal deidad tribal de los aztecas. Significa literalmente Colibrí-izquierdo en náhuatl.

(fenómenos naturales, cuerpos celestiales, el espectro visible, minerales), los dominios culturales (cultura material, estructura social y estratificación, relaciones de parentesco, transformaciones lingüísticas y de nombres, *ethos*), órdenes matemáticos (las direcciones, el continuo de tiempo-espacio, los asentamientos humanos y la numerología) [*ibid.*:57-218]. El análisis hace referencia constantemente al simbolismo zinacanteco del siglo XX, el cual es plenamente analizado en el capítulo VII [*ibid.*:219-237]. En lugar de resumir la discusión enredada pero convincente y el elaborado proceso analítico del libro de Eva Hunt, en las siguientes páginas son formuladas algunas dudas y cuestiones centrales relativas a algunos puntos específicos que tienen que ver con las premisas metodológicas y las interpretaciones etnográficas del libro.

La comparación y el contexto

El libro es un estudio comparativo que trata la cultura azteca del siglo XVI y la cultura de Zinacantán del siglo XX. Hunt presupone la importancia de la "preservación del contexto etnográfico dentro de la tradición, establecida por Fred Eggan [1954], de la comparación controlada" [*ibid.*:37]; sin embargo, más allá de esta declaración, Hunt no discute cuáles son los criterios aplicados en su estudio para una comparación bien fundamentada.

En mi opinión, se deberían explicitar por lo menos dos premisas antes de comenzar este estudio comparativo. La primera suposición es que el sistema profundo de simbolismo zinacanteco no haya cambiado desde el siglo XVI. La segunda es la suposición de que los aztecas y zinacantecos compartían el mismo sistema simbólico en el tiempo de la conquista española.

Aparentemente, Hunt da por hecho la primera premisa: Respecto a la segunda premisa, el problema es que poco se sabe acerca de la cultura zinacanteca del siglo XVI que pueda ser comparado con la cultura azteca contemporánea. La poca información etnográfica a nuestra disposición, especialmente sobre la religión y la mitología de los Altos de Chiapas del siglo XVI, se debe, en cierto sentido, a la ausencia de tales códices y "etnografías históricas" como los materiales de Bernardino de Sahagún y Diego Durán en el centro de México. Para comenzar su análisis Hunt consideró suficiente que Edward E. Calnek creyera que en el tiempo de la conquista había hablantes del náhuatl en Zinacantán [*ibid.*:49 y s]. Aun siendo aceptable la hipótesis de Calnek, eso no garantiza que el sistema simbólico de Zinacantán fuera paralelo al sistema simbólico de los aztecas en aquel tiempo. En otras palabras, Hunt carece de un "contexto etnográfico" de Zinacantán en el siglo XVI, y como consecuencia no le queda otro camino que emplear expresiones un tanto vagas, tales como "dentro de la tradición" [*ibid.*:37] o "dentro de Mesoamérica" [*ibid.*:49].

Como conclusión, aunque Hunt podría tener razón, hasta cierto grado, no tiene los fundamentos lógicos y explicativos para afirmar: "culturalmente, en muchos aspectos [Zinacantán] pertenece a las tradiciones de la Planicie Central (náhuatl, mixteca, etcétera), del Valle de México, Puebla-Cholula y Oaxaca" [*ibid.*:49].

El estudio comparativo es una tarea difícil, sobre todo cuando los factores temporales son agregados, paradójicamente llega a ser complicado cuando se lleva a cabo entre regiones que comparten una así llamada "gran tradición cultural", como es el caso de la tradición cultural mesoamericana. Habría que cuestionar acerca del método comparativo no solamente a Hunt, sino también a Bricker [1981] quien libremente compara los mitos, el ritual y la historia de Yucatán, Guatemala y Chiapas, ignorando casi por completo los diferentes procesos políticos, económicos, culturales y ecológicos que han sufrido estas subáreas de las "tierras mayas".

La "libertad" de Hunt en relación con las restricciones temporales y espaciales del método comparativo, le permite señalar una serie de comparaciones un tanto descontextualizadas, por ejemplo:

Uno de los usos simbólicos más notables de la clase fue en una serie de 13 volátiles, llamados cargos (náhuatl: *i mamal*; español: cargo; tzotzil de Zinacantán: *yikats* o *skojob*) que corren en una serie paralela con la semana de 13 días, en una de las secuencias calendáricas [. . .].

[Debido a que] los quetzales vuelan "en saltos", movimientos cortos y espasmódicos, fueron equiparados al viento, y por tanto eran una imagen del dios del viento (Quetzalcóatl en náhuatl, *K'uk'ulchon* en Zinacantán, *Kukulkan* entre los mayas de los Altos de Guatemala) [*ibid.*:58, 73].

Acerca del primer ejemplo, no me puedo imaginar por qué Hunt menciona *yikats* o *skojob*. En mi opinión es un error identificar estas palabras con la palabra y el concepto originales en náhuatl, como si todos compartieran el mismo concepto. Que yo sepa, *yikats* o *skojob* no tienen en el contexto zinacanteco el significado de "13 volátiles". Si ésta es la hipótesis de Hunt, sería justo explicitarlo. No niego la posibilidad; pero su estilo es desconcertante e inaceptable. Acerca del segundo ejemplo, aparte de confundir a Yucatán con los mayas de los Altos de Guatemala, me siento perplejo, pues no sé con qué fundamento asocia Hunt, *K'uk'ulchon* con el dios del viento. Que yo sepa, no hay ninguna prueba etnográfica que lo justifique. Ya que *k'uk'ulchon* significa literalmente en tzotzil, serpiente emplumada, sospecho que Hunt lo asoció también semánticamente con la "serpiente emplumada (Quetzalcóatl)" del centro de México, el dios del viento. De ser así, es incomprendible, ya que Hunt declara: "la lengua es un medio conservador. Mientras que los indígenas mantengan su propia lengua, es muy poco probable que mueran estas asociaciones simbólicas lingüísticamente basadas" [*ibid.*:281].

Si la transferencia lingüística de las lenguas indígenas al español causa, como su-

giere Hunt, la pérdida de las “asociaciones simbólicas lingüísticamente basadas”, ¿por qué no sucede lo mismo cuando se lleva a cabo una transferencia lingüística de una lengua indígena a otra?

Otro ejemplo muestra la soberbia intuición de Hunt, aunque es etnográficamente incorrecto, ya que telescopa los 450 años entre la conquista española y la actualidad:

Tezcatlipoca-Itzam Na, como “unicidad”, el principio divino unificador, es ahora Yahval Balamil, el Señor del Mundo y de la lluvia y la tierra. Dentro de la iglesia, sin embargo, puede ser Dios Padre. Su nombre genérico es Kahvaltik en tzotzil, e incluye el sol, Cristo, los dioses padre-madre, y el Señor del Mundo (Robert Laughlin, comunicación personal). La palabra Kahvaltik proviene de la raíz 7ohov = ahau = Señor, como en Yahaval (deletreada de manera clásica) o Yahval (deletreada de manera moderna) Balamil [*ibid.*:231].

Aquí Hunt es lo suficientemente perspicaz como para apuntar el paralelismo entre Tezcatlipoca-Itzam Na⁴ y *Yahval Balamil* (de aquí en adelante: *Yajval Balamil*),⁵ es una sugerencia altamente importante para la comprensión de la naturaleza de *Yajval Balamil* que aún no ha sido bien reconocida por los antropólogos. Pienso que antes de la conquista, seguramente *Yajval Balamil* era casi comparable a *Tezcatlipoca-Itzam Na*. De acuerdo con la información obtenida, en primer lugar, *Yajval Balamil* del siglo XX ya no es “el principio divino unificador”, o la “unicidad”. En segundo lugar, aunque *balamil* se puede traducir como “tierra” o “país”, no es, como postula Hunt, “el mundo”; pues *balamil* es tierra sólida, físicamente palpable. No incluye el aire o el cielo. Dicho de otra manera, *balamil* no es el mundo entero o todo el universo, sino una parte de él. En tercer lugar, no creo que *Yajval Balamil* tenga su espacio dentro de la iglesia. Finalmente, aunque *Yajval Balamil* proviene de la raíz 7ojov (Señor), no se incluye etnográficamente en la categoría de kajvaltik (Nuestro Señor). *Kajvaltik* cubre todos los caracteres divinos que Hunt enumera, con excepción de *Yajval Balamil* [Laughlin, 1975:66]. Mi trabajo de campo en San Andrés Larrainzar, otra comunidad tzotzil cerca de Zinacantán, también sugiere que la categoría de *kajvaltik* (en San Andrés, *kajualtik*) no incluye *Yajval Balamil* (*yajjual balumil*, en San Andrés).

Según mi hipótesis, desde que el catolicismo fue introducido entre los tzotziles en el siglo XVI, *Yajval Balamil*, el principio divino unificador en el periodo prehispánico, ha sido reducido a ser el Señor de la Tierra; ha perdido algunas de sus cualida-

⁴ Tezcatlipoca es la deidad azteca del cielo oscuro de la noche, y es también el dios de los guerreros. *Itzam Na* es la deidad yucateco-maya del cielo y del tiempo.

⁵ *Yahval Balamil* es el Señor de la Tierra en la cultura tzotzil actual en Zinacantán. La misma deidad se llama *yajjual balumil* en San Andrés Larrainzar, otra comunidad tzotzil donde realicé trabajo de campo (véase los capítulos III y IV de este volumen). En el presente texto adopto la ortografía tzotzil predominantemente que difiere ligeramente de la de Hunt (véase la nota 2 del capítulo III de este volumen).

des y características, que han sido asignadas a la deidad del sol-Cristo y los recientemente introducidos santos católicos [Ochiai, 1989].

Otro problema que tiene Hunt son las asociaciones que establece, el sur con el verano y el sol vital, y el norte con el invierno y el sol débil, es decir, a su afirmación de la dominación del último complejo por el primero. Ulrich Köhler [1980] ya había refutado el argumento de Hunt:

Para aclarar el problema en cuestión, parece útil delinear primero el curso aparente del sol en ciclo anual. Al norte del trópico de cáncer, tanto el ciclo diario como el anual, son caracterizados por la salida en el oriente, una posición hacia el sur al medio día, y el ocaso en el poniente, [sic] En regiones entre el trópico de cáncer y el ecuador, sin embargo, este curso del sol se ve solamente en la cercanía del solsticio invernal y en su asociación con los equinoccios, cuando típicamente tiene un camino bajo, mientras que el astro anda en un camino alto en el norte, durante su cercanía al solsticio estival. Este movimiento, como se representa a simple vista en Mesoamérica, claramente sugiere una asociación del norte con el verano y del sur con el invierno.

En conocimiento de este curso del astro, Hunt ha mantenido la interpretación contraria, postulando que el sol dominante del concepto prehispánico era un dios sureño, mientras que sólo sus aspectos más débiles eran asociados con el norte y el invierno [Hunt, 1977:70]. Sus argumentos principales son los siguientes: el sol está en el sur la mayor parte del año, arriba de una latitud norteña de 23.5 grados el sol nunca es visto en la parte más norteña del cielo [*ibid.*], y en él empieza su movimiento hacia el sur [*ibid.*:71]. Extraña que se aquí mencione como argumento la ausencia del sol en el norte, como se presenta en una zona de Mesoamérica.

En cambio, la visibilidad del sol en el norte del cielo, como se le ve en Mesoamérica, es simplemente descalificado por la afirmación, de que se encuentre allí solamente por un periodo extremadamente corto [*ibid.*:70]. De hecho son 103 días en la latitud de Copán y aún en la de Tenochtitlan son 72 días.

Al aplicar su interpretación a la cosmovisión de los tzotzil de Zinacantán, Hunt ha producido un esquema complejo, conteniendo cualidades asociadas con las cuatro direcciones del universo. En relación con las cuatro estaciones del año se postula un ciclo que empieza en el oriente, pasa por el sur y el poniente y termina en el norte. En adelante se dan algunas características postuladas para el sur y el norte. Con el sur se asocia el solsticio de verano y el sol victorioso, con el norte el solsticio de invierno y el sol vencido [*ibid.*:236]. Las relaciones presentadas en el esquema están claramente en contradicción con el aparente curso del sol en Mesoamérica. Para poder determinar si la interpretación propuesta corresponde de veras a la cosmovisión indígena, se necesita confrontarla con fuentes autóctonas.

En cuanto a los tzotzil, ellos tienen un concepto claramente estructurado acerca del curso anual del sol y llaman su camino bajo el solsticio invernal *skomil*, "su corto (o bajo)", mientras que su camino alto es el solsticio estival el llamado *snatil*, "su largo (o alto)". Además, no está puesta en duda la fuerza del dios en su camino alto (en el norte) y su debilidad en su camino bajo (en el sur). Para un tzotzil, todavía enterado de los conceptos de su cultura, un esquema como el de Hunt es simplemente ridículo. Pasando a las fuentes precolombinas, vasta llamar la atención otra vez sobre el estudio de Thompson [1934],

en el cual ha demostrado inequívocamente que el dios mesoamericano de la muerte era un dios sureño. Su ámbito es la región de mayor debilidad del sol en su ciclo anual. Sólo entre los aztecas, y algunos otros nahuas, existían ciertas nociones contrarias, y parece probable que estos grupos que llegaron tarde al centro de México habían conservado todavía algunos elementos de una cosmovisión "norteña" [Köhler, 1980:589 y s].

Los datos de San Andrés Larraínzar confirman la teoría de Köhler. El punto medular en el argumento de Köhler también se puede encontrar, en otra forma, en la tabla 5 del libro de Hunt [1977:236]. Hunt divide el calendario anual prehispánico en cuatro partes, cada una de las cuales recibe una dirección cardinal como símbolo transformacional de tiempo. De acuerdo con la tabla, la primera parte (la primavera) es el este, la segunda (el verano) es el sur, la tercera (el otoño) es el oeste, y la cuarta parte (el invierno) es el norte. Como consecuencia, la marcha anual del tiempo es percibida por los tzotziles, según el argumento de Hunt, como un movimiento en la dirección de las manecillas del reloj. Sin embargo, a esta interpretación se oponen los datos etnográficos no solamente de Zinacantán [Vogt, 1969, 1976], sino también de otras comunidades tzotziles como Chamula [Gossen, 1974:34, figura 2; 1979] y San Andrés Larraínzar. Estos datos confirman que los movimientos rituales se llevan a cabo contra las manecillas del reloj, paralelamente con el movimiento del sol.

Basándose en su esquema, Hunt [1977:279] expresa:

[. . .] el periodo del solsticio de invierno tiene algunas ventajas, ya que el sol se encuentra entonces en su posición extrema liminal transicional y debido a que el solsticio toma lugar inmediatamente después de la cosecha, lo que significa que hay comida a la disposición para mayores fiestas rituales, dinero de la venta de la cosecha y tiempo libre. No es una coincidencia que muy pocos campesinos indígenas en Mesoamérica celebren alguna concentración mayor de fiestas de santos durante el periodo más duro de las labores agrícolas (desde el fin de julio hasta el fin de octubre).

Pero los datos del área tzotzil no apoyan la afirmación de Hunt. Durante este periodo los indígenas celebran fiestas de primera importancia, como la de Santo Domingo (4 de agosto), la de San Lorenzo (10 de agosto) y la virgen del Rosario (15 de octubre) en Zinacantán, la fiesta de Santa Rosa y de San Agustín (ambas el 30 de agosto) en Chamula, y las fiestas de los santos patronos de Magdalena (22 de julio), de Santiago (25 de julio) y Santa Marta (29 de julio) que son las fiestas de mayor importancia en estas comunidades.

Me siento confundido cuando Hunt escribe:

[. . .] muchas otras sociedades asentadas al norte del Ecuador, en el clásico y en tiempos presentes, han hecho la misma asociación. El norte frecuentemente es visto como la re-

gión del frío, de la oscuridad y del invierno, y el sur es, como dijo D. H. Lawrence, el camino hacia el sol [*ibid.*:70 y s].

Eso no es otra cosa que la visión etnocéntrica de Hunt. Sin embargo, estos errores y malentendidos, no disminuyen el valor del libro. Mientras que algunas de las interpretaciones de los datos etnográficos y aplicaciones del modelo al contexto etnográfico son erróneas o buscadas, el modelo propio, basado en datos del México central, es en mi opinión excelente. No dudo de que este trabajo intuitivo, basado en un análisis estructural-semiótico es uno de los mejores libros que jamás se haya escrito sobre el simbolismo mesoamericano. El libro abre los ojos de uno para comprensiones nuevas de la cosmología mesoamericana.

Lo que le permitió a Hunt escribir este libro que marcó época fue, creo, su profundo conocimiento del simbolismo del México central que no poseen muchos antropólogos especializados en la cultura de los mayas contemporáneos. Hunt nos convence de que es casi imposible entender la cosmología tzotzil sin un sólido conocimiento de la cosmología azteca. No es suficiente hacer referencias solamente a la *Relación de las cosas de Yucatán* de Diego de Landa [Tozzer, 1941] y al *Popol Vuh* [Edmundson, 1971]. En esta luz, es sugerente que algunos de los mejores estudios recientes del simbolismo maya, tales como Hunt, Köhler [1977] y Miguel León Portilla [1968], entre otros, hayan sido escritos por investigadores que tienen un buen conocimiento de las culturas de México central.

La historia y la estructura

Finalmente, a continuación se resume el interés teórico de Hunt en la relación entre la estructura y la historia.

Después de haber terminado el análisis del mito-poema "El Colibrí", Hunt [1977:248] expresa, "La estructura simbólica no ha cambiado (la estructura sigue allí); y paradójicamente sí ha cambiado (ha sido 'enterrada')".

Para resolver esta paradoja plantea Hunt que la estructura de un mito posee tres componentes que cambian por varias razones a diferentes velocidades. Distingue entre los mensajes de los sistemas simbólicos, los códigos de los mensajes, y la armazón de la estructura simbólica, es decir, la estructura profunda. Los mensajes son "rápidamente afectados por la inmediatez del flujo del proceso social, y por cambios menores en la organización social" [*ibid.*:258]. Los códigos de los mensajes "cambian más lentamente y son menos afectados por el proceso social en el sentido inmediato" [*ibid.*]. Hunt sostiene que es en el nivel de código donde se realiza la riqueza etnográfica de los sistemas simbólicos [*ibid.*]. En el tercer nivel los armazones, "parecen ser fijados durante largos periodos de tiempo a través de fronteras

geográficas, sociales y culturales [. . .] En realidad cambian, pero raras veces de una manera radical" [*ibid.*]. Como consecuencia, en el caso del mito-poema de "El Colibrí", a diferencia del caso de la estructura simbólica en el México central del siglo XVI, "la armazón ha cambiado poco, pero el código y las unidades-símbolo (los mensajes) han cambiado radicalmente" [*ibid.*:249].

Pienso que este sofisticado modelo de la relación tiempo-estructura es una importante contribución teórica a la antropología moderna.

En su opinión, el sincretismo religioso en Mesoamérica raras veces toma lugar en el tercer nivel, el más profundo; más bien es en el segundo y el primer nivel: "El sincretismo [. . .] es simplemente el nombre técnico de un proceso ya inherente en la naturaleza del panteón de los dioses antes de la influencia de la cristiandad" [*ibid.*:243].

Aparentemente, Hunt piensa que los movimientos tzotzil-tzeltales de revitalización religiosa de 1708-1713 y 1857-1870 afectaron únicamente el primer y segundo nivel de la estructura simbólica de los tzotziles. Hunt menciona dos veces a Herbert S. Klein quien estudió la rebelión de Cancuc de 1712 [Klein, 1970], pero no le dedica más atención [Hunt, 1977:50, 240]. La guerra de Santa Rosa (1867-1870) ni siquiera es mencionada en la obra de Hunt. Sin embargo, parece que Hunt está en lo cierto. Aunque no es de su interés principal, Bricker ha verificado posteriormente que estos movimientos religiosos no afectaron la estructura profunda simbólica de los tzotziles (véase la siguiente sección de este capítulo).

Enseguida veremos que Bricker utiliza el término "historia" con un significado diferente. Ella estudia los 450 años, entre la conquista española y el presente, que Hunt visualiza y salta. Las diferencias en su epistemología del tiempo son evidentes, por ejemplo, en su interpretación de la fiesta de San Sebastián de Zinacantán. Hunt considera a la fiesta que se lleva a cabo durante el invierno, después de la cosecha, como un ritual de fertilidad [*ibid.*:77]; y opone el complejo de San Sebastián-invierno-norte al complejo de San Lorenzo-verano-sur [*ibid.*:223, 227; tabla 4]. Bricker ve la misma fiesta desde un punto de vista diferente; ella postula hipotéticamente que el simbolismo ritual encapsula un número de conflictos étnicos en los cuales los indígenas estuvieron involucrados directa o indirectamente [Bricker, 1981:x].

Como lo muestra este ejemplo, la diferencia fundamental entre Hunt y Bricker estriba en su epistemología del tiempo y de la estructura. Hunt es estructuralista, mientras que Bricker es historiadora.

EL CRISTO INDÍGENA, EL REY INDÍGENA.
VICTORIA R. BRICKER (1981)

La perspectiva histórica

El mito y la historia - A

Como se mencionó en la sección anterior, Bricker usa el término "historia" de una manera diferente de la de Hunt. Bricker dice que hizo "más uso de datos históricos, muchos de ellos no publicados, para mostrar que el folklore maya no se puede entender sin tomar en consideración su sustrato histórico" [Bricker, 1981:IX].

Juzgando las palabras "sustrato histórico", se puede decir con seguridad que Bricker con el término historia quiere decir "estrato temporal o proceso". En la última sección de este trabajo se encuentra caracterizada la principal preocupación de Hunt, la tipología—y no la estratigrafía—de los símbolos en su "arqueología de los símbolos". Bricker, en cierto sentido, está más interesada en la estratigrafía histórica de los símbolos míticos y rituales, que en su tipología. Es lamentable la ausencia de la tipología de los símbolos en su libro, ya que podría haber tratado ambas dimensiones.

Bricker se propuso dos objetivos con el estudio, "El trabajo ha llegado a ser una crítica de la historiografía posconquista de los mayas, y al mismo tiempo una interpretación diacrónica del mito y del ritual mayas" [Bricker, 1981:IX].

En relación con el primer objetivo, Bricker critica la indiferencia que los etnólogos han mostrado ante los 400 años desde la conquista española:

Aunque los etnólogos han avanzado mucho, relacionando las creencias y las prácticas de los mayas de hoy con el registro arqueológico y las descripciones, las costumbres indígenas inmediatamente posteriores a la conquista, han ignorado *grosso modo* los cuatro siglos que siguieron a la conquista y el impacto que pueden haber tenido sobre los mitos y los rituales mayas" [*ibid.*].

Sin embargo, no estoy de acuerdo en que los etnólogos hayan ignorado por completo la importancia de la historia. Una de las conclusiones del simposio *Heritage of Conquest*, celebrado treinta años antes de la publicación del libro de Bricker, fue que el periodo entre la conquista y la actualidad debería ser estudiado para llegar a una mejor comprensión de las culturas contemporáneas [Tax, *et al.*, 1952]. En mi opinión, el problema es que solamente pocos etnólogos han sido formados para investigaciones históricas desde entonces, aunque William N. Fenton [1952:328] ya ha expresado:

[. . .] tenemos que invocar la ayuda de los historiadores para capacitar a algunos antropólogos en el método histórico, de manera que nuestros estudiantes se sentirán igualmente a gusto en el campo y en la biblioteca.

Sin embargo, no han sido más que historiadores especializados que trabajan en los archivos históricos y escriben acerca de las sociedades indígenas coloniales y pos-coloniales [Chiapas, e. g., Vos J., 1980; Klein, 1970]. Creo que Bricker es uno de los primeros mesoamericanistas que jamás haya trabajado con tanta intensidad en los archivos históricos. Su esfuerzo ha sido premiado. Su libro revela de manera convincente que la investigación histórica es un elemento indispensable en la etnología mesoamericana.

Bricker [1981:xi] señala a Hunt como una de las etnólogas que ignoran la historia. Hunt hubiera podido refutar la crítica, ya que su punto de vista no es tan sencillo; propone explícitamente que los mensajes de los sistemas simbólicos y los códigos de los mensajes pueden cambiar con el transcurso del tiempo, en tanto que la armazón puede no cambiar [Hunt, 1977:258 y s].

En lo que concierne al segundo objetivo de su libro, Bricker se propone discutir la teoría de Lévi-Strauss acerca de la mitología y la historia. Bricker dice de acuerdo con Lévi-Strauss:

[. . .] el mito esta compuesto de "sobras y escombros" de eventos históricos organizados en una estructura [. . .] la estructura es constante; los elementos que conforman la estructura pueden producir variación, cambiando su lugar en ella [. . .] la interpretación de Lévi-Strauss de la relación entre el mito y la historia es una hipótesis que se puede someter a una prueba, sistemáticamente comparando un cuerpo de mitos con los datos históricos de los cuales derivan [Bricker, 1981:4].

El conflicto étnico

Bricker elige los mitos y los rituales alrededor del conflicto étnico como el tema principal de su libro, ya que es tal vez "el aspecto mejor documentado de las relaciones étnicas en el Nuevo Mundo" [Bricker, 1981:5]. El foco especial de su trabajo son los movimientos de revitalización maya, los cuales han sido desarrollados muchas veces en la historia. De acuerdo con Bricker:

[. . .] el conflicto étnico se caracteriza por guerra, muerte, violación, soldados, armas, fuegos artificiales, y la división de la gente en dos grupos, los conquistadores y los conquistados [Bricker, 1981:8].

En relación con los movimientos de revitalización, Bricker cita la definición de Anthony F. C. Wallace [1956:263]: "[un movimiento de revitalización es] un esfuer-

zo deliberado, organizado, consciente, por parte de una sociedad, con el fin de construir una cultura más satisfactoria”.

En otro lugar, Bricker [1981:177, nota 4] identifica “nativismo” con movimiento de revitalización, cita a Linton [1943:230] quien define nativismo como “cualquier intento consciente por parte de los miembros de una sociedad de revivir o perpetuar aspectos seleccionados de su cultura”.

Bricker [1981:177] también se refiere a Munro S. Edmonson [1960:184], quien dice que el nativismo es una:

[. . .] etapa particularmente enfocada del fenómeno general de etnocentrismo. Arraigado en este proceso, por el cual todos los grupos humanos se definen a sí mismos mediante el contraste con otros grupos, el nativismo es la manifestación consciente y abierta del etnocentrismo en uno de sus aspectos más nítidamente definidos, exclusivos y divisibles.

Sin embargo, es difícil juzgar en la declaración de Bricker, cuál es la relación entre el “conflicto étnico” de ella y el “movimiento de revitalización” de Wallace. Especialmente, ¿qué quiere decir “construir una cultura más satisfactoria” en el contexto del “conflicto étnico”? Una de las razones de esta dificultad es que define el conflicto étnico tan estrechamente que parece ser sinónimo de lucha o confrontación. En mi opinión, Bricker no presta suficiente atención a los aspectos sociopolíticos y económicos del conflicto étnico entre los indígenas y los ladinos. La indiferencia de Bricker ante estos aspectos, es decir el trasfondo del conflicto étnico, causa ciertos problemas en su análisis.

La tradición oral

Con el fin de reconstruir la historia del conflicto étnico en el área Maya, Bricker utiliza la tradición oral y también documentos escritos.

Bricker piensa que la “distorsión temporal” caracteriza tanto a las tradiciones orales indígenas como a las correspondientes tradiciones orales ladinas acerca del conflicto étnico [Bricker, 1981:9]. En su opinión, hay tres mecanismos que pueden causar distorsión temporal en la tradición oral, el telescopio del tiempo, el mito de la pacificación y la noción cíclica del tiempo.

El telescopio del tiempo es una distorsión que se observa frecuentemente en la tradición oral [Vansina, 1965:102; Bricker, 1981:6]. Antiguos y diversos sucesos históricos con frecuencia son recordados y clasificados como si hubieran ocurrido casi al mismo tiempo o como si fueran hechos idénticos. Bricker dice que el telescopio del tiempo es causado por otros dos mecanismos:

[. . .] en el caso de los indígenas, la distorsión (el telescopio del tiempo) es consistente con la tradicional noción cíclica del tiempo entre los mayas. En el caso de los ladinos, parece haber sido inspirado en el mito de la pacificación [Bricker, 1981:9].

“El mito de la pacificación” es un término acuñado por Bricker, basado en la suposición de los españoles, la cual plantea que los indígenas no tenían razón para rebelarse contra ellos. Este mito deriva de la política europea de la época de los descubrimientos hacia el final del siglo XV. Debido a que el Papa Alejandro en 1493 trazó la línea de demarcación que cedió a la Corona de Castilla las tierras y los pueblos al oeste de la línea, los españoles dieron por hecho que los indígenas que encontraran en el Nuevo Mundo deberían obedecerlos inmediatamente como súbditos del monarca de Castilla. En caso contrario, se podría llevar a cabo una “guerra justa” contra los indígenas. El hecho de que los indígenas se opusieran a los españoles sería considerado como una “rebelión”. Los españoles no consideraron una “guerra justa” como una “conquista”. De acuerdo con la teoría de los españoles, fue una “pacificación”, pues los indígenas ya eran vasallos de la Corona. Bricker llamó a esta teoría “el mito de la pacificación” [Bricker, 1981:6]. Este mito ha categorizado tanto las conquistas del siglo XVI como la supresión de rebeliones, después como “reconquistas”, así estableció un eslabón metafórico entre ellas [*ibid.*:164]. Bricker dice que el mito de la pacificación ha matizado la interpretación histórica del conflicto étnico de muchos autores ladinos [*ibid.*:6]. Pienso que el complejo de superioridad racial de los ladinos ha reforzado este mito.

De acuerdo con Bricker, “La noción cíclica del tiempo” tiene mucho que ver con el sistema calendárico prehispánico. Desde esta perspectiva los mayas:

[. . .] creían que la historia era repetitiva, que los acontecimientos de un ciclo se repetirían en todos los ciclos sucesivos, de la misma manera que se habían repetido desde tiempos inmemoriales. Por eso, el calendario podría servir para predecir acontecimientos futuros (o sea, en ciclos posteriores), y que la gente no tenía control alguno de su propio destino [*ibid.*:7].

Según Bricker, un buen ejemplo es el libro de *Chilam Balam de Chumayel* el cual registra fenómenos paralelos que tuvieron lugar cada 256 años, en el año de *Katun 8 Ahau*. Piensa que “si ocurriera o no un hecho anunciado para un futuro *Katun 8 Ahau*, el registro maya lo señalaría como ocurrido en el debido *katun* para que se cumplieran los requisitos de su visión cíclica de la historia” [*ibid.*].

Bricker afirma que la visión cíclica del tiempo se encuentra también entre los pueblos mayas contemporáneos de Chiapas; para ellos los ciclos importantes son los ciclos naturales, tales como el ciclo de la vida, el ciclo agrícola anual o el ciclo anual de fiestas. Sin embargo, esta lógica es confusa; en mi opinión, no proporciona

argumentos sólidos para el descubrimiento de su paralelismo, en términos de la calidad y el sentido del telescopio y la profecía, entre los dos aparentemente muy diferentes sistemas cíclicos de calendario, el ciclo de 256 años y el ciclo anual.

La rebelión de Cancuc de 1712

Después de describir la historia de las primeras "rebeliones" o la conquista española de Yucatán, Guatemala y Chiapas, Bricker comienza a discutir las rebeliones coloniales de las tres áreas. El capítulo 5, "Los santos indígenas en los Altos de Chiapas", es el capítulo más informativo en este libro, basado en la investigación exhaustiva de Bricker en archivos históricos, y su esmerada organización de los datos. Lo más importante es que claramente separa su interpretación del *corpus* de datos.

De acuerdo con Bricker, surgieron cuatro cultos de santos entre los indígenas de los Altos de Chiapas durante 1708-1713. Ella piensa que estos cuatro cultos tienen el mismo patrón, especialmente en las fases más tempranas. Aunque dos de ellos terminaron pronto, uno involucró a un número de comunidades tzotzil, y uno culminó en la rebelión armada contra los españoles de treinta y dos comunidades indígenas.

Resumiendo la discusión de Bricker, el proceso de los movimientos era el siguiente. Primero, los indígenas se esforzaron por obtener el reconocimiento eclesiástico de los santos que habían aparecido milagrosamente ante ellos. Segundo, las autoridades religiosas españolas no aceptaron los cultos de los santos como legítimos, más bien los oprimieron. Tercero, los indígenas rechazaron a las autoridades religiosas españolas y pusieron en su lugar un clero indígena. Finalmente, tuvo lugar una confrontación armada entre los indígenas y los españoles, y éstos quedaron como vencedores.

En lo referente a la fase más temprana de los cuatro cultos, expresa Bricker [1981:67 y ss]:

[. . .] los cultos de Zinacantán, Santa Martha, Chenalhó y Cancuc se deberían de ver como una serie de experimentos en la búsqueda de los indígenas de su propio santo que sería aceptable a las autoridades religiosas españolas [. . .].

[La rebelión de Cancuc] fue precedida por un número de movimientos sin éxito, intentando obtener reconocimiento eclesiástico de los santos indígenas [. . .].

[Los líderes del culto de Cancuc] derrotados en sus numerosos esfuerzos por encontrar un espacio legítimo dentro de la religión católica para un santo indígena [. . .] finalmente decidieron rechazar por completo el control religioso y político de los españoles y formar su propio estado y burocracia religiosa [Bricker, 1981:67-69].

Sin embargo, al parecer los datos presentados por Bricker sugieren un proceso diferente. El proceso de la formación del culto en Santa Marta y Cancuc, es analizado a continuación siguiendo la descripción de Bricker.

La virgen apareció en el otoño de 1711 ante Dominica López, una mujer indígena de Santa Martha [*ibid.*:56]. Después de haber certificado la autenticidad de la aparición de la virgen, las autoridades indígenas llevaron la virgen al pueblo con pompa y ceremonia. Los oficiales del pueblo “nombraron a un “alférez” y dos “mayordomos” para cuidar a la virgen” [*ibid.*]. Se construyó una capilla para la virgen, y llegaron peregrinos de pueblos de todas partes de los Altos. Todos esos hechos tuvieron lugar antes de que las noticias les llegaran a los oficiales eclesiásticos.

Aparentemente, fue después de Pascua de 1712 cuando el padre Monroy se dirigió a Santa Martha a interrogar a Dominica López. Cuando le preguntó por qué no le había avisado a su cura parroquial del milagro durante seis meses, respondió que el no había visitado el pueblo durante este periodo.

Cuando éste la contradujo, alegando que sí había visitado Santa Martha durante la fiesta de San Sebastián (hacia el final del mes de enero), presentó el pretexto de que los oficiales del pueblo le habían prohibido informarle durante aquella fiesta [*ibid.*:57].

La razón por la cual los oficiales del pueblo impidieron que informara al cura del milagro era que:

[...] la virgen les había ordenado a los indígenas no informar ni a los curas ni a cualquier otro español del milagro. Dijo que había venido del cielo para ayudar a los indígenas y que si revelaran el milagro morirían [*ibid.*].

Después de que el cura se enteró por primera vez del culto, algunos de los indígenas le rogaron que diera una misa en la nueva capilla de la virgen. El sacerdote se negó y, más tarde, autoridades eclesiásticas engañaron a los indígenas, quitándoles la imagen y encarcelando a los líderes indígenas del culto [*ibid.*].

Con estas declaraciones parece obvio que los indígenas no hicieron esfuerzo alguno por obtener la sanción oficial de su virgen. Más bien parece que quisieron evitar la intervención eclesiástica.

La virgen volvió a aparecer ante María de la Candelaria, una mujer indígena de Cancuc, en mayo de 1712. La virgen le dijo que “pusiera una cruz con una vela en la aldea, que la enceraran y luego le construyeran una capilla” [*ibid.*].

María de la Candelaria y su familia le creyeron y “colocaron la cruz en la aldea, y todos fueron allá a encerarla” [*ibid.*].

No fue sino hasta el 15 de junio cuando el cura supo de la nueva aparición de la virgen. Al recibir la noticia, este cura removió la cruz y se la llevó a su iglesia, María de la Candelaria y su familia fueron fatigados y “les sermoneó de que eran los in-

termediarios del diablo y que no deberían de creer en tales apariciones". María de la Candelaria lloró y dijo que habían sido latigueados por causa de la virgen y que era cierto que ésta le había hablado [*ibid.*:59].

Por lo anterior, parece razonable decir que María de la Candelaria y su familia no habían solicitado ningún reconocimiento oficial acerca de la virgen por parte del cura. En primer lugar, los habitantes del pueblo no le informaron pronto del milagro al cura del pueblo y cuando le llegó la noticia, intentó detener el culto en sus inicios, pero éste logró sobrevivir.

En ninguno de los dos casos los indígenas intentaron obtener el reconocimiento eclesiástico de los santos indígenas, porque la virgen les prohibió informar a cualquier español del milagro (Santa Martha) y porque inmediatamente el culto fue eliminado (Cancuc). Cabe señalar que la gente de Santa Martha ya había elegido a los oficiales del culto antes de que los españoles supieran del suceso, y ya habían organizado fiesta en honor a la virgen [Bricker, 1981:58]. Es decir que los indígenas no necesitaban de la intervención de los españoles, e incluso prefirieron evitarla.

La evaluación general de Bricker sobre la rebelión de Cancuc se puede deducir de las siguientes declaraciones:

[Lo que] empezó como un culto religioso dentro del orden colonial se convirtió en una rebelión política contra el régimen colonial [. . . Y si] los ladinos no hubieran intentado eliminar los nuevos cultos religiosos, los indígenas no se habrían rebelado [Bricker, 1981:68, 169].

Al decir eso, Bricker aparentemente sostiene que los cultos religiosos en sí, no eran acontecimientos capaces de subvertir el orden colonial. Sin embargo, detrás de los cultos se hallaba un generalizado descontento indígena de los españoles y del orden colonial. El descontento podría haber asumido dos formas alternativas de anti-colonialismo, el separatismo y el confrontacionismo. Como ya se vio, los indígenas prefirieron primero un culto religioso separatista, excluyendo a las autoridades españolas, y luego decidieron enfrentarse a los españoles con el fin de vencerlos. Bricker piensa que el separatismo indígena se encontraba dentro del orden colonial. No tiene razón, sin embargo, el colonialismo español no podría permitir que los indígenas se separaran de la Iglesia en cualquier forma, ya que le proporcionaban la fuerza de trabajo y el tributo. Así, los nuevos cultos no podrían evitar la opresión de los españoles y de la iglesia. Concluyendo, la interpretación general de Bricker acerca de la rebelión de Cancuc es cuestionable.

La guerra de Santa Rosa

Entre 1867 y 1870 ocurrió un movimiento, primero religioso y luego armado, contra los ladinos en Chamula y sus inmediaciones. Bricker explica, aunque en pocas palabras, el trasfondo socioeconómico del movimiento, posteriormente llamado la Guerra de Santa Rosa:

La situación de los indígenas [después de la independencia de México en 1821] era peor de lo que había sido durante el periodo de la colonia, pues la independencia de España trajo como consecuencia el fin del control español de la explotación de los indígenas [. . .] En los Altos de Chiapas esta explotación tenía la forma de un abuso económico por parte del clero que residía en los pueblos indígenas y por los comerciantes ladinos que vivían en San Cristobal de las Casas [centro regional de los ladinos] [Bricker, 1981:119].

En estas circunstancias un culto comenzó en Chamula al final del año 1867. Bricker encontró el mismo patrón entre los cultos a los santos del siglo XVIII y el nuevo culto en Chamula:

No fue sino hasta después de que los promotores del culto fracasaron en sus intentos de legitimarlos ante los ojos de las autoridades católicas, que decidieron rechazar por completo a los curas católicos y crear cleros indígenas basados en el modelo católico [Bricker, 1891:125].

Con base en sus propios datos han sido refutados los resultados de Bricker respecto al carácter incipiente de los cultos a los santos en el siglo XVIII. En lo referente a la Guerra de Santa Rosa, también la interpretación de Bricker se vuelve cuestionable bajo un análisis más detallado de la cronología de los sucesos.

De acuerdo con Bricker, fue el 22 de diciembre de 1867 cuando Agustina Gómez Checheb, una joven chamula, insistía en haber visto tres grandes piedras caer del cielo mientras que cuidaba sus ovejas [*ibid.*:119 y s]. El 10 de enero de 1868, Pedro Díaz Cuscat, el fiscal de la iglesia de Chamula, fue a investigar el problema, llevó las piedras a su casa y las guardó en una caja en vez de informar a su cura parroquial. Cuscat insistía en que deberían ser tratadas como objetos sagrados. Los indígenas comenzaron a llegar a adorarlas, llevándoles ofrendas, como velas, inciensos, flores y espinas de pino. Con la ayuda de Cuscat y Agustina Gómez Checheb, las piedras "hablaron" a los adoradores. A la parafernalia del culto se agregaron figurillas de arcilla. Cuzcat declaró que era la Madre de Dios, convocó a un número de mujeres indígenas para que le sirvieran y las instaló como santas [*ibid.*:120].

El 13 de febrero de 1868 Miguel Martínez, el cura parroquial de Chamula, fue a investigar el problema, se dirigió al hogar de Cuscat para investigar el acontecimiento y exhortó a los indígenas a dispersarse [*ibid.*]. Cuscat decidió mover su culto

a Tzajaljemel, una aldea retirada, donde dirigía su culto hasta el 3 de mayo de 1868 cuando 25 soldados ladinos hicieron una incursión sobre la “capilla” [Molina, 1934:366]. Un joven indígena fue crucificado el Viernes Santo [Bricker, 1981:121].

Con este resumen queda claro que el culto se desarrolló independientemente, casi sin sanción alguna por parte de los curas católicos. Los indígenas aparentemente prefirieron no hacer esfuerzos por legitimarlo a los ojos de las autoridades católicas.

Hay una descripción confusa en esta parte. Bricker describe primero la incursión de los soldados ladinos, sin darnos la fecha, y luego continúa diciendo que “el siguiente paso de Cuscat fue exhortar a los indígenas a dejar de adorar imágenes fabricadas por los ladinos en honor al dios blanco, y los incita a crucificar a un miembro de su propia raza a quien podrían adorar” [Bricker, 1981:121]. La crucifixión del muchacho chamula se llevó a cabo el Viernes Santo. Así que parece que primero vino la represión ladina y luego los indígenas rechazaron la religión de los blancos, como sostiene la teoría de Bricker. Pero si tomamos en cuenta que el testigo Cristóbal Molina —de cuya información depende fuertemente Bricker— nos indica que la incursión ocurrió el 3 de mayo [Molina, 1934:366] y ya que el Viernes Santo no llega sino después del 3 de mayo, es imposible evitar rechazar la teoría de Bricker acerca del carácter incipiente del culto.

Bricker encuentra otro paralelismo entre las rebeliones del siglo XVIII y la Guerra de Santa Rosa. Sostiene que en ambos casos “la revitalización religiosa precedió a la formulación explícita de una ideología política etnocéntrica” [Bricker, 1981:125].

En términos de las rebeliones del siglo XVIII es correcta. En el caso de la Guerra de Santa Rosa, Bricker no hace el punto explícito. Hubo un culto a los santos, y fue seguido por una rebelión armada. Atacaron a los ranchos de los ladinos, matando a los ladinos y a los curas [Bricker, 1981:124]. No fue manifestada de manera explícita “ideología política” alguna durante las rebeliones. Para definir una ideología política no basta una serie de asaltos a ranchos de ladinos. Desde este punto de vista es diferente de la rebelión de Cancuc donde los indígenas establecieron una burocracia política autónoma.

Bricker concluye:

[. . .] la Guerra de Santa Rosa, como la Guerra de las Castas de Yucatán, era un movimiento de revitalización más exitoso que la rebelión de Cancuc de 1712. Lo que lograron ambos movimientos del siglo XIX fue un clero indígena y un cierto grado de libertad religiosa, que ha sido defendida con éxito en Chamula y Quintana Roo durante más de un siglo [Bricker, 1981:125].

Me gustaría comentar dos puntos en la conclusión de Bricker.

Primero, no estoy seguro de que la Guerra de las Rosas fuera “un movimiento de revitalización más exitoso que la rebelión de Cancuc de 1712”. De acuerdo con la

definición de Wallace, definición que acepta Bricker, "los movimientos de revitalización" son "esfuerzos deliberados, organizados, conscientes de miembros de una sociedad *por construir una cultura más satisfactoria*" [Wallace, 1956:265; Bricker, 1981: 51]. En la rebelión de Cancuc las autoridades eclesiásticas y administrativas españolas fueron rechazadas y remplazadas por oficiales indígenas recientemente nombrados [Bricker, 1981:61 y s]. El movimiento era dominado por una "interpretación etnocéntrica del evangelio" [Bricker, 1981:62], y su culto excluía a los españoles como una cuestión de principio. Consecuentemente, era un movimiento totalmente nativista (recuérdense las definiciones de "nativismo" de Linton y Edmundson). Desde este punto de vista parece poco relevante afirmar que la rebelión de Cancuc de 1712 era un movimiento de revitalización menos exitoso que la Guerra de Santa Rosa.

Segundo, al comparar las rebeliones, Bricker aparentemente no considera que las situaciones política, social y religiosa de la segunda mitad del siglo XIX eran diferentes de las del inicio del siglo anterior. Al principio del siglo XVIII existía la Inquisición, la cual les aseguraba a los españoles la razón legal para indagar y desacreditar los cultos indígenas. En el juicio de los líderes del culto a la virgen de Santa Martha, el investigador de la Inquisición "hizo todo lo que podía para descubrir evidencia de idolatría" [Bricker, 1981:57]. La Inquisición fue abolida en España hasta 1820, y aproximadamente en 1823 había desaparecido en México [Cumberland, 1968: 181]. Así, la rebelión de Cancuc se llevó a cabo en un ambiente religioso bastante severo, mientras que el movimiento de la Guerra de Santa Rosa fue protegido por la Constitución Mexicana de 1857 que garantizaba la libertad religiosa. El culto de los santos hablantes de Quintana Roo no fue legalmente perseguido como idolatría anticristiana después de 1857.

LA PERSPECTIVA ETNOLÓGICA

El drama histórico del carnaval

Bricker señala que los conflictos étnicos son ritualizados como dramas históricos, especialmente durante el carnaval. Es ejecutado por actores rituales indígenas en un patrón determinado. Los diferentes actores del drama histórico son en realidad "los tropos de un número de roles, cada uno de los cuales tiene su origen en épocas históricas" [Bricker, 1981:130].

Bricker comienza con una minuciosa iconografía de los actores rituales; concluye que siete conflictos étnicos históricamente distintos son dramatizados en el carnaval de Chamula: 1) la conquista de México (incluyendo a Chiapas) por los españoles en el siglo XVI; 2) la rebelión de Cancuc en 1712; 3) la intervención francesa de

1862-1867; 4) la rebelión de Chamula de 1867-1870; 5) la disputa fronteriza con Guatemala en el siglo XIX; 6) la rebelión de Pineda en 1920; y 7) la pasión de Cristo [Bricker, 1981:135]. Bricker distingue también siete conflictos étnicos en el carnaval de Chenalhó [Bricker, 1981:135 y s], y cinco en el carnaval de Zinacantán [*ibid.*:138].

Esta multitud de conflictos étnicos son tratados como uno solo en el ritual del carnaval [*ibid.*:135]. El mismo principio lo encontramos en la tradición oral. Bricker señala que una tradición oral [*ibid.*:texto c-7, 286-317] “trata a los líderes de varios conflictos étnicos como equivalentes e intercambiables” [Bicker, 1981:149]. Ella atribuye esta “confusión” al “telescopio del tiempo” y dice: “El tiempo es telescopado en el mito y el ritual del conflicto étnico en Chamula, Zinacantán y Chenalhó, así se hace posible simbolizar muchos acontecimientos al mismo tiempo” [Bricker 1981:150].

Entonces Bricker presenta una importante observación. Ella dice:

[. . .] la distorsión temporal produce una estructura similar en el mito y el ritual del conflicto étnico. En la atemporalidad de la tradición oral no hay lugar para la individualidad, el héroe de un conflicto es héroe de todos los conflictos. Se puede referir a él con el nombre de *todos* los héroes o con *cualquiera* de ellos. El villano quien se opone a él, puede ser llamado con el nombre de cualquier villano de cualquier periodo [Bicker, 1981:150].

Esta observación es paralela a la que hace Hunt, quien dice que la realidad es una y muchas [Hunt, 1977:56]. Utilizando la idea de transformación como una herramienta analítica, Hunt observa que fuera del flujo histórico de la experiencia zinacanteca “los conquistadores españoles, los guerreros prehispánicos y los soldados mexicanos llegaron a ser en una sola persona” [Hunt, 1977:224].

Planteado de esta manera, podemos preguntarnos ¿cuál es la diferencia entre Hunt y Bricker respecto a este hecho?

Bricker piensa que la “distorsión” simbólica del tiempo es causada por el telescopio del tiempo que efectúan los indígenas, mientras que Hunt dice que es el producto de una “transformación”, que es un método de clasificación simbólica de los indígenas. En mi opinión, la teoría de Hunt es más sólida. La teoría de Bricker tiene como consecuencia natural otra pregunta, ¿porqué telescopian los indígenas el tiempo? Bricker contestaría que se debe a que los indígenas tienen una “noción cíclica del tiempo”. Esta respuesta en su turno inevitablemente provoca otra pregunta, ¿por qué ven los indígenas el tiempo cíclicamente?

El problema fundamental del análisis de Bicker es que intenta explicar todos los mitos y ritos exclusivamente desde el punto de vista de la “distorsión temporal” de los hechos históricos. La distorsión de los acontecimientos es, en otras palabras, clasificación de experiencias. Una visión específica del tiempo —“la visión cíclica del tiempo”— puede ser un método de clasificación; pero solamente uno entre varios.

Bricker está a punto de descubrir otro método de clasificación de los indígenas, partiendo de su propio análisis; sin embargo, prefiere apoyarse solamente en la teoría de la "distorsión temporal".

Bricker está en lo cierto cuando dice: "las así llamadas 'inconsistencias' son en realidad pistas hacia los diferentes acontecimientos históricos simbolizados por las categorías" [Bricker, 1981:154].

Bricker disecciona cuidadosamente los rituales del carnaval de las comunidades tzotzil y ofrece una respuesta a las mistificantes "inconsistencias", identificando a cada uno de los actores rituales como actores históricos de conflictos étnicos. Muy a mi pesar, allí interrumpe su investigación. Lo que queda sin analizar es el significado de estas "inconsistencias" para los indígenas. Todos los héroes son, al mismo tiempo, cualquiera de ellos. ¿Qué es lo que los indígenas intentan comunicar mediante esta retórica? La diferencia entre Hunt y Bricker es que Hunt contesta esta cuestión al mostrar de qué manera el concepto de "transformación" de los indígenas clasifica su experiencia; Bricker todavía no ha contestado la cuestión.

Sin embargo, Bricker sí avanza en su análisis del caso yucateco. Encuentra un atributo compartido por las gentes a las cuales se aplica la palabra del maya yucateco *dzul*:

Los mayas [de Yucatán] han extendido el significado del término *dzul* (*c' ùul*) en cada época sucesiva, haciéndolo de esta manera relevante para cada nueva instancia de conflicto étnico. En vísperas de la conquista, el término significaba "extranjero" [...] y en algunos contextos hacía referencia a los invasores mexicanos [...] Después de la llegada de los españoles, el término adquirió un nuevo significado, "extranjero caucasoide". Hoy los mayas lo utilizan para referirse a los ladinos, los herederos de los españoles. Así que en el contexto del mito, la palabra *dzul* tiene el significado estructural y atemporal de "miembro de un grupo de dominadores extranjeros" [Bricker, 1981:166].

Esta es la única ocasión en que Bricker se desvía de la historia cronológica. Llega casi a descubrir de qué manera se condensa la experiencia en formas, o taxa, en la historia profunda. Si fuera desarrollada, esta visión se podría aplicar al análisis de los actores rituales del carnaval en los Altos de Chiapas. Para entender la visión histórica de los indígenas, es esencial preguntar qué son las imágenes que evocan los actores rituales para los indígenas tzotzil y de qué manera son clasificadas por ellos.

El Drama de la Pasión

La Pasión de Cristo, es decir, el conflicto entre los cristianos y los judíos, es uno de los conflictos étnicos que se ritualiza en la forma de un drama histórico durante la Semana Santa en los Altos de Chiapas. Una de las figuras se llama *Paxyon*, la Pasión.

Bicker pregunta la razón por la cual algunas comunidades consideran que el drama de la Pasión es importante y otras no. Ella encuentra que:

[...] el papel de la Pasión se encuentra únicamente en las comunidades que participaron en la guerra de Santa Rosa, o las que colindan con Chamula [...] Amatenango, Oxchuc y Tenejapa, como otras comunidades tzeltales, no jugaron ningún papel en la rebelión, tampoco colindan sus comunidades con Chamula. En Amatenango, donde no hay mayordomos llamados Pasión, la gente "aparentemente no identifica a Jesús como uno de ellos, y se preocupan poco por su destino en la representación teatral de la Pasión" [Nash, 1970: 228 y s]. La identificación más fuerte de los indígenas con Cristo la encontramos en Chamula, donde la crucifixión de un muchacho indígena el Viernes Santo de 1868 le confirió al Drama de la Pasión un significado indígena [Bricker 1981:161 y s].

El punto medular es que Bricker relaciona el Drama de la Pasión con la Guerra de Santa Rosa. Para este propósito Bricker presupone una asociación que yo entiendo como la siguiente correspondencia:

La Persecución por los judíos: La Guerra de Santa Rosa

Cristo: El Cristo indígena

La Pasión de Cristo: El Drama de la Pasión

Ésta es la lógica mediante la cual Bricker relaciona el Drama de la Pasión con la Guerra de Santa Rosa. Sin embargo, el significado de la crucifixión de un muchacho indígena es aparentemente muy nebuloso, y Bricker no encuentra rastro alguno de la crucifixión en el drama histórico ritualizado en el carnaval de Chamula. Como consecuencia, la posición importante del tema de la Pasión en Chamula no se deja explicar de manera convincente por medio de la asociación que Bricker establece con la Guerra de Santa Rosa.

Mi propia opinión es que la importancia del Drama de la Pasión varía de acuerdo con la naturaleza de la religión de cada comunidad. En otras palabras, mi hipótesis es que las comunidades que tienen un vigoroso culto al dios del sol, le confieren gran importancia al tema de la Pasión y lo ritualizan a gran escala; en las comunidades donde domina el culto a los dioses ancestrales, el tema de la Pasión carece de importancia.

Chamula es probablemente una de las comunidades donde tiene mayor fuerza el culto al dios del sol [Gossen 1974; Vogt, 1973]. Parafraseando a Bricker y cambiando "identificación" y "con Cristo" por "creencia" y "en el dios del sol" respectivamente, "La creencia más fuerte en el dios del sol está en Chamula". Desde la visión de los chamulas, el sol está relacionado con Cristo-Dios [Gossen, 1974]. Así, los chamulas le asignan gran importancia al Drama de la Pasión, que es un ritual en honor de Cristo-Sol-Dios.

Al contrario, Amatenango está caracterizado por su vigoroso culto a los ancestros, como lo indica el título de la monografía de June Nash: "En la mirada de los ancestros" [1970]. Por eso es probable que Amatenango no tenga el Drama de la Pasión, es decir, debido al predominio del culto a los ancestros sobre el culto del dios del sol; también es posible que no tenga nada que ver con el hecho de que Amatenango no participó en la Guerra de Santa Rosa.

Las Pasiones del carnaval constituyen las posiciones rituales más costosas y más prestigiosas en Chamula; mientras tanto, en Zinacantán no consideran ni el carnaval ni las pasiones como las fiestas o los rituales más importantes en el calendario ritual de la comunidad [Vogt, 1969:551-556]. Esta diferencia podría explicarse de igual manera, ya que el culto al sol no es tan fuerte como en Chamula; es de una importancia secundaria, después del culto a los ancestros [Vogt, 1973].

Movimientos religiosos recientes

Bricker compara los movimientos religiosos contemporáneos en los Altos de Chiapas, como la construcción de capillas en las aldeas indígenas, con los movimientos religiosos de nativismo de los siglos XVIII y XIX. Bricker dice: "los movimientos actuales de construcción de capillas en Zinacantán son muy similares a los cultos a la Virgen de la primera parte del siglo XVIII" [Bricker, 1981:173].

Bricker tiene razón en el sentido de que la posesión de una capilla propia le da un significado simbólico a la independencia de la comunidad o aldea. Sin embargo, según Robert F. Wasserstrom [1978], las aldeas de Zinacantán construyen sus propias capillas como una expresión de su desarrollo económico y como símbolo de su independencia política y religiosa de los indígenas de otras comunidades. Al principio del siglo XVIII, sin embargo, las capillas fueron construidas en honor a la Virgen que había aparecido para ofrecerles su exclusivo apoyo a los indígenas oprimidos y empobrecidos bajo el régimen colonial español. Lo que significa que la situación socioeconómica y política de los indígenas de hoy sea la opuesta a la situación de hace doscientos cincuenta años. Bricker no toma en cuenta esta diferencia cuando compara los movimientos de construcción de capillas y los cultos a la Virgen de la primera parte del siglo XVIII.

El mito y la historia - B

Bricker refuta la teoría de Lévi-Strauss sobre el mito y la historia en dos puntos.

Por un lado, Lévi-Strauss trata al pensamiento mítico como compuesto de "desechos y escombros" y "cabos sueltos" de sucesos históricos [Lévi-Strauss, 1966:21 y s; Bricker, 1981:180].

Bricker [*ibid.*] comenta:

[...] ya no considero a estos caracteres [los actores rituales de la fiesta de San Sebastián de Zinacantán] como “desechos y escombros”. Pertenecen a complejos de rasgos que pueden ser identificados históricamente.

Por otro lado, Lévi-Strauss sostiene que los componentes de un mito pueden desplazarse libremente entre las categorías de una estructura; pueden servir alternativamente como fines y como medios [Lévi-Strauss, 1966:32 y s; Bricker, 1981:180]. Bricker señala que los mitos y rituales mayas de conflictos étnicos no apoyan su teoría; los actores rituales y míticos tienen una posición fija en la estructura, y la movilidad de los elementos es restringida.

Según parece, el concepto de “estructura” tiene diferente significado para Lévi-Strauss y para Bricker. Esta diferencia es más explícita si se toma en cuenta el significado que Hunt le confiere a ese término.

Hunt distingue tres niveles en los sistemas simbólicos: los mensajes, los códigos y la armazón. Los mensajes de los sistemas simbólicos son rápidamente afectados por la inmediatez del flujo del proceso social, y por cambios menores en la organización social. Los códigos de los mensajes cambian más lentamente y son menos afectados por el proceso social en el sentido inmediato [Hunt, 1977:258]. Las armazones de la estructura simbólica, o la estructura profunda, parecen ser muy estables durante largos periodos, a través de las fronteras geográficas, sociales y culturales. De hecho cambian, pero raras veces radicalmente [Hunt, 1977:259]. Siguiendo estos conceptos sofisticados, la “estructura” de Lévi-Strauss es lo que Hunt llama la “armazón”, y la “estructura” de Bricker es el equivalente a los “códigos” de Hunt. Es apropiado redefinir sus “estructuras” de esta manera, ya que el sujeto de Lévi-Strauss es atemporal, y como consecuencia incambiable, mientras que el principal interés de Bricker en el presente libro ha sido estudiar la manera en que los sucesos históricos han sido sincretizados con los paradigmas existentes.

Las dos preguntas que le plantea Bricker a Lévi-Strauss derivan de la discrepancia del significado entre sus concepciones de “estructura”. Hasta cierto grado los vehículos de símbolos, en el nivel de mensaje o de código, guardan todavía su nombre y su origen, o siguen estando ligados a su contexto. Los actores rituales tzotziles todavía no son libres de su “descendencia” histórica y guardan sus posiciones fijas en toda la estructura simbólica. Pero los vehículos de símbolos, en el armazón, ya han perdido su contexto y tienden a ser “desechos y escombros” “puros”, atemporales y sin nombre propio, o “cabos sueltos”. Los componentes míticos, en el sentido de Lévi-Strauss, son libres de su contexto y capaces de hacer inversiones. Por lo que la crítica de Bricker es desatinada.

Bricker está interesada principalmente en el "sincretismo", o en procesos sincréticos en la experiencia humana. Ella dice del sincretismo:

[. . .] es el mecanismo por el cual los acontecimientos de una tradición ajena son absorbidos en el paradigma general del conflicto étnico [. . .] El sincretismo integra creencias y prácticas de origen y significado diferente y las hacen formar parte de la historia maya.

El "paradigma generalizado de conflicto étnico" es un concepto que pertenece al nivel de los códigos de Hunt.

La frustración que sentí durante la lectura de este libro puede estar relacionada con el hecho de que todos los esfuerzos de Bricker están dirigidos exclusivamente hacia la clarificación del nivel de código de la estructura del mito y del ritual en la cultura y de la historia de los mayas. Con los datos que cita, podría haber analizado parte de la estructura profunda del simbolismo maya, en particular de la mitología y del ritual tzotzil. Deploro esta autorrestricción, o falta de exhaustividad en el análisis. Tengo la misma impresión de su primer libro, *Humor ritual en Chiapas* [1973].

A pesar de algunas deficiencias, no dudo que el libro de Bricker tiene un enorme valor para los estudios mesoamericanos, en especial para los estudios de los Altos de Chiapas. Alguien tenía que hacer este trabajo agotador, difícil y tardado; y Bricker lo llevo a cabo con esmero y talento. Bricker muestra excelentemente que la historia tradicional de un pueblo "forma parte del pensamiento del hombre, y por ende es parte de la vida social" [Evans-Pritchard, 1962:51]. De ahora en adelante no será posible discutir la etnohistoria mesoamericana sin tomar en cuenta este trabajo excepcionalmente informativo.

LA HISTORIA Y LA ETNOLOGÍA

Aparentemente, Hunt y Bricker no consideran sus trabajos como etnohistóricos. El término "etnohistoria" no aparece en sus libros, la única excepción se encuentra en el libro de Hunt, quien usa la expresión "un dato etnohistórico" [Hunt 1977:50], sencillamente como una abreviación de "datos etnológicos e históricos". Es probable que ambas, consciente o inconscientemente, evitan llamar a su esfuerzo etnohistórico, ya que el objetivo de sus libros no es seguir la ya establecida tradición mesoamericana de "etnohistoria histórica". Su propósito es explorar una combinación efectiva de la historia y la etnología.

En última instancia, es posible evaluar los trabajos de Hunt y Bricker como un empeño antropológico por hacer una contribución a la historiografía.

En la historiografía moderna francesa se encuentra el término *ethno-histoire*, o *anthropologie historique*, sugerido por algunos de los historiadores afiliados a la Escuela de los Annales. El fin de la *ethno-histoire* es describir *l'histoire totale* [Le Goff,

1973], lo que se podría parafrasear como la historia de la estructura profunda. Estas ideas no son necesariamente nuevas, ya que fueron lanzadas por Lucien Febvre y Marc Bloch, quienes fundaron en 1929 *Annales d'Histoire Économique et Sociale*.

Dicho en pocas palabras, la *ethno-histoire* trata el folklore, es decir la parte "marginal" de la sociedad; sus métodos analíticos son antropológicos y su descripción etnográfica. Ellos no usan únicamente documentos escritos en archivos, sino también novelas del periodo y fuentes no escritas, es decir arqueológicas, y conversaciones y sermones encontrados en novelas y cuentos populares. Un buen ejemplo es *Montaillou: The promised Land of Error*, escrito por Emmanuel Le Roy Ladurie [1978 {1975}].

En la *ethno-histoire*, los métodos de la antropología estructural son utilizados para llegar a entender la estructura profunda del espíritu del tiempo. Jacques Le Goff considera que es esencial entender *l'histoire des mentalités* para poder interpretar la sociedad como una totalidad [Le Goff, 1973]. La combinación de estructuralismo e historia no tiene nada de extraña, ya que el estructuralismo nunca ha rechazado la historia como tal, aunque sí ha sembrado dudas acerca del valor de una simple descripción cronológica de la historia. En este sentido, se considera importante estudiar lo que la gente ha heredado en el pasado y que continúa heredando en el presente como la *mémoire collective* [ibid.]. No es difícil identificar la influencia de Émile Durkheim sobre la *ethno-histoire*, ya que fue Durkheim quien subrayó la importancia del estudio del *holos* colectivo o la totalidad, antes que del individuo.

En resumen, una *ethno-histoire* de la moderna historiografía francesa tiene por fin la reconstrucción del pasado con base en una comprensión cosmológica de la sociedad, para lo cual los logros de la antropología se usan como modelos para desarrollar un nuevo estilo de descripción. Sin exageración, es posible decir que el fin último es la liberación de la descripción histórica cronológica y un cambio hacia una descripción histórica profunda o una historiografía gestáltica. Para los historiadores, la *ethno-histoire* es nada menos que una revolución epistemológica.

Los trabajos de Hunt y Bricker ciertamente pertenecen a esta historiografía radical; intentan narrar la *mémoire collective* de la integración simbólica de la naturaleza y de la historia del conflicto étnico de los pueblos de Mesoamérica. Una de las ventajas que tiene el antropólogo en comparación con el historiador es que rastrea la historia de una sociedad desde el presente; el/ella no trata una "sociedad pasada". En este sentido, los libros de Hunt y Bricker muestran *l'histoire* viviente de algunos pueblos específicos que Febvre y Bloch se esforzaron por descubrir. Cabe señalar que sus trabajos han arrojado luz sobre nuestra comprensión de la historia profunda viva de los indígenas mesoamericanos.

BIBLIOGRAFÍA

Blaffer, Sarah C.

1972 *The Black-man in Zinacantan: A Central American Legend*, Austin, Texas, University of Texas Press.

Bricker, Victoria R.

1973 *Ritual humor in Highland Chiapa*, Austin, Texas, University of Texas Press.

1981 *The Indian Chist, The Indian King: The Indian Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Austin, Texas University of Texas Press.

Carmack, Robert M.

1972 "Ethnohistory: A Review of its Development, Definitions, Methods and Aims", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 1, pp. 227-246.

Childe Gordon

1947 *History*, Londres.

Cline, Howard F.

1964 "The Geographies Relationships of the Spanish Indies 1577-1586", en *Hispanic American Historical Review*, núm. 44, pp. 347-374.

1972 Introduction: Reflection on Ethnohistory", en *Handbook of Middle American Indian. Guide to Ethnohistorical Source*, parte 1, vol. 12, Austin, Texas, University of Texas Press, pp. 3-6.

Cohen, David W.

1972 *The historical Tradition of Busiga: Mukama and Kintu*, Oxford, Oxford University Press.

Cordry, Donald

1980 *Mexican Mask*, Austin Texas, University of Texas Press.

Cumberland, Charles C.

1986 *Mexico: The Struggle for Modernity*, Oxford, Oxford University Press.

Edmonson, Munro S.

1960 "Nativism, Syncretism and Anthropological Science", en *Middle American Research Institute, Publication*, núm. 19, Nueva Orleans, Louisiana, Tulane University, pp. 181-204.

1971 "The Book of Counsel: Popol Vuh", en *Middle American Research Institute, Publication*, núm. 35, Nueva Orleans, Louisiana, Tulane University.

Eggan, Fred

1954 "Social Anthopology and the Method of Controlled Comparison", en *American Anthropologist*, núm. 56, pp. 743-763.

Ehret, Christopher

1972 *Southern Nilotic History: Linguistic Approaches to the Study of the Past*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.

Evans Pritchard, E. E.

1962 "Anthropology and History", en *Essays in Social Anthropology and Other Essays*, Londres, Faber & Faber, pp. 46-65.

Fenton, William N.

1952 "The Training of Historical Ethnologists in America", en *American Anthropologist*, núm. 54, pp. 328-339.

Fought, John G.

1972 *Chorti (Mayan) Texts*, Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.

Garibay K., Angel M.

1953 *Historia de la literatura náhuatl*, México, UNAM.

Gibson, Charles

1952 *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.

1964 *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, California, Stanford University Press.

Gossen, Gary H.

1974 *Chamulas in the World of the Sun: Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

1979 "Temporal and Spatial Equivalents in Chamula Ritual Symbolism", en Lessa, W. A. y E. Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion*, 4a ed., Nueva York, Harper & Row, pp. 116-129.

1980 "Chamula Theory of History in Time and Space", en *Lecture at the Institute for Mesoamerican Studies*, Albany, State University New York, February 29.

Horcasitas, Fernando (ed.)

1972 *Life and Death in Milpa Alta*, Norman Oklahoma, University of Oklahoma Press.

Hunt, Eva

1972 "Irrigation and the Socio-Political Organization of Cuicatec Cacicazgos", en Johnson y MacNeish (eds.), *The Prehistory of the Tehuacan Valley*, vol. 4, Austin, Texas, University of Texas Press.

1977 *The transformation of the Humminbird: Cultural Roots of a Zinacantecan-Mythical Poem*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.

Klein, Herbert S.

1970 "Rebeliones de las comunidades campesinas: la República Tzeltal de 1712", en N. McQuown y J. Pitt-Rivers (eds.), *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas*, México, INI, pp. 149-170.

Köhler, Ulrich

- 1977 "Conbilal C'ulelal: Grundformen mesoamerikanischer Kosmologie und Religion in einen Gebestext auf Maya-Tzotzil", en *Acta Humboldtiana*, series Geographica, Ethnographica, núm.5, Wiesbaden.
- 1980 "Cosmovisión Indígena e interpretación europea en estudios mesoamericanos", en Francis Polo Sifuentes *et al.*, *La Antropología Americanista en la actualidad: homenaje a Rapahael Girard*, t. 1. México, Editores Mexicanos Unidos, pp. 583-596.

Laughlin, Robert M.

- 1975 *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, Smithsonian Contributions to Anthropology 19, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press.
- 1976 "Of Wonders Wild and New: Dreams from Zinacantan", en *Smithsonian Contributions to Anthropology*, núm. 22, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press.
- 1977 "Of Cabbages and Kings: Tales from Zinacantan", en *Smithsonian Contributions to Anthropology*, núm. 23, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press.

Leach, Edmund

- 1954 *Political Systems of Highland Burma*, Londres, Bell.

Le Goff, Jacques

- 1973 "Histoire et ethnologie: l'historien et l'homme quotidien", en *Méthodologie de l'Histoire et des Sciences Humaines. Mélanges en l'Honneur de fernand Braudel*, t. II, Toulouse, Privat.

Le Roy Ladurie, Emmanuel

- 1978 *Montaillou: The promised Land of Erro*, Nueva York, George Braziller, Inc., (original publicado en Francés, 1975).

León Portilla, Miguel

- 1959a *La filosofía náhuatl*, 2a. ed., México, UNAM
- 1959b *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM.
- 1964 *El Reverso de la Conquista*, México, Joaquín Mortiz.
- 1968 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM.

Lévi-Strauss, Claude

- 1966 *The savage Mind*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press.

Lewis, I. M. (ed.)

- 1968 *History and Social Anthropology*, Londres, A. S. A., Monograph.

Linton, Ralph

- 1943 "Nativists movements", en *American Anthropologist*, núm. 45, pp. 230-240.

Masuda, Yoshio, et al.

- 1975 "Book Reviews and Discussions in Current Latin American Studies. II Ethnohistory", en *Minzokugakukenkkyu*, vol. 40, núm. 3, pp. 227-260.

Molina, Cristóbal

- 1934 "War of the Caste: Indian Uprisings in Chiapas, 1867-1870", en *Middle American Research, Publication*, núm. 8, Nueva Orleans, Louisiana, Institute, Tulane University, tr. Noyes, E. y D. Morgadanes.

Murra, John V.

- 1974 "Débat", en *Annales*, núm.6, noviembre-diciembre, pp. 1358-1361.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
1978 *La organización económica del Estado Inca*, México, Siglo XXI Editores (original en inglés, 1956).

Nash, June

- 1970 *In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behavior in a Maya Community*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.

Ogot, Bethwell A.

- 1970 *History of the Southern Luo Migration and Settlement 1500-1900*, vol. 1, Nairobi, East African Publishing House.

Polanyi, Karl

- 1957 "The Economy as Instituted Process", en Polanyi, K., C. M. Arensberg y H. W. Pearson (eds.), *Trade in Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, Glencoe, Illinois, Free Press, pp. 243-269.

Roberts, A.

- 1973 *A history of the Bemba: Political Growth and Change in Northeastern Zambia before 1900*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin press.

Schapera, I.

- 1962 "Should Anthropologists Be Historians?", en *Journal of Royal Anthropological Institute*, núm. 92, pp. 143-156.

Schorter, A.

- 1962 *Chiefship in Western Tanzania: A Political History at the Kimbu*, Oxford, Oxford University Press.

Smith, M. G.

- 1962 "History and Social Anthropology", en *Journal of Royal Anthropological Institute*, núm. 92, pp. 73-85.

Spalding, Karen

- 1972 "The Colonial Indian: Past and Future Research Perspectives", en *Latin American Research Review*, núm. 7, pp. 47-76.

Stahl, K. M.

1964 *History of the Chagga: People of Kilimanjaro*, Londres.

Sturtevant, William C.

1966 "Anthropology, History and Ethnohistory", en *Ethnohistory*, núm.13, pp. 1-51.

Tax, Sol, et al.

1952 *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*, Glencoe, Illinois, Free Press.

Thompson, J. Eric S.

1934 "Sky Bearers, Colours and Directions in Maya and Mexican Religion", en *Contributions to American Archaeology*, vol. 2, núm. 436, Washington, D. C., Carnegie Institution of Washington, pp. 209-242.

Tozzer, Alfred M.

1941 *Landa's Relación de las cosas de Yucatán a Traslacion*, documento del Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, núm. 18, Massachusetts, Harvard University Cambridge.

Vansina, Jan

1960 "Recording of the Oral History of the Bakuba", en *The Journal of African History*, núm. 1, pp. 45-51, 257-270.
 1965 *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, Chicago, Illinois, Aldine, tr. Wright H. M.

Varcárcel, Luis E.

1959 *Etnohistoria del Perú Antiguo*, Lima.

Vogt, Evon Z.

1969 *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas.*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
 1973 "Gods and Politics in Zinacantan and Chamula", en *Ethnology*, vol. 12, núm. 2, pp. 99-114.
 1976 *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Vos, Jan de

1980 *La paz del dios y del rey: la conquista de la selva Lacandona 1522-1821*, Tuxtla Gutiérrez Chiapas, gobierno del Estado de Chiapas (Ceiba, 10).
 1981 "Juan López, del rey de los indios", en ponencia presentada en la xvii Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, junio 26, San Cristobal de las Casas, Chiapas.

Wachtel, Nathan

1971 *La Vision des Vaincus: Les Indiens du Pérou devant la Conquête Espagnole 1530-570*, París, Gallimard.

Wallace, Anthony F. C.

1956 "Revitalization Movements", en *American Anthropologist*, núm. 58, pp. 264-281.

Wassertrom, Robert F.

1978 "The Exchange of Saints in Zinacantan: The Socioeconomic Bases of Religious-exchange in Southern Mexico", en *Ethnology*, vol. 17, núm. 2, pp. 197-210.