



Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta

Saúl Millán*

E. Garza. "A mi muy querida amiga, La señora Gualupita V. de González como prueba de mi sincero cariño". *Luis Veraza e hijos*, 1872. © BNAH-INAH.

En un país como el nuestro, que carece por lo general de interlocutores, es posible que todo antropólogo sienta alguna vez la tentación de efectuar tres tareas a lo largo de su vida: tener un hijo, escribir un libro y mantener una polémica con Alfredo López Austin. Para un etnólogo que estudia pueblos indígenas, como es mi caso, esta última tarea adquiere las dimensiones de una obligación casi epistemológica, ya que en los últimos años hemos asistido a una etnografía que bien podría calificarse de corte "lópez austiniano". Como todas las grandes obras, en efecto, la de Alfredo López Austin desborda los límites de su propia disciplina, en la medida en que no se reduce a ser una descripción histórica y puntual de una sociedad singular, sino aspira por el contrario a construir un modelo general a partir del cual puedan examinarse las adopciones locales, los giros y los detalles que tradicionalmente interesan a los etnógrafos. Los vínculos entre la obra de López Austin y numerosas monografías sobre los pueblos indígenas contemporáneos han reforzado, de hecho, la imagen de una unidad cultural mesoamericana, al grado que Kirchhoff se sentiría hoy halagado al constatar que las investigaciones futuras habrían de corroborar sus hipótesis originales. No se me oculta, en consecuencia, que me sitúo en una posición hasta cierto punto delicada, la cual navega contra una corriente cada vez más dominante al interior de la antropología nacional.

Si bien es cierto que los vínculos entre la historia y la etnografía han resultado fructíferos, también lo es que han conducido con demasiada frecuencia a la "búsqueda frenética de elementos prehispánicos que pueden permanecer escondidos en las culturas indígenas contemporáneas", de tal manera que diversos estudios sobre los grupos indígenas contemporáneos, como advierte Lupo (1991:i), terminan por "confundir lo que fue con lo que

* El doctor Saúl Millán es investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia - INAH.



es”. La tendencia a considerar la diversidad como una manifestación superficial, argumentando que la unidad histórica reinaría en lo profundo, ha llevado en efecto a sugerir que la herencia prehispánica es predominante para comprender las cosmovisiones indígenas actuales. Siguiendo esta línea de argumentación, algunos autores estiman que, a fin de apreciar la riqueza etnográfica de las fiestas indígenas contemporáneas, resulta “útil hacer la interpretación a partir de la realidad prehispánica, cuando cosmovisión y ritual indígena formaban parte de un sistema autónomo y coherente” (Broda, 2001:227). Entre sus posibles virtudes, este método interpretativo encierra sin embargo dos riesgos complementarios, cuya aplicación indiscriminada puede inducir a generar falsos modelos de la realidad.

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

El segundo riesgo consiste en establecer correspondencias demasiado formales entre culturas y sistemas simbólicos que guardan una distancia histórica considerable. Así, ante una ceremonia indígena que celebra la Semana Santa, en la que el ruido estridente de las matracas puede desempeñar la función simbólica de distinguir ámbitos conceptualmente separados, los antropólogos que adoptan este método interpretativo se sienten obligados a afirmar que “las matracas suenan en lugar del *ayochicahuiztli*”, la sonaja de niebla con la cual “*Tlaloc* llamaba a las nubes” (Segre, 1979:39-40). La recurrencia a este tipo de similitudes, empleadas en numerosas monografías que tienden a buscar ídolos detrás de los altares, olvida que la disparidad de rasgos aparentemente similares proviene sobre todo de las diferencias de significados y de los valores localmente asignados. Desde 1940, en efecto, Boas había ya argumentado que las máscaras de una sociedad específica, utilizadas para engañar a los espíritus, no pueden ser asimiladas arbitrariamente con las máscaras de otra socie-

dad distante, empleadas en este caso para conmemorar a los ancestros.

Los diferentes significados atribuidos a determinados elementos hacen que objetos similares se conviertan en los vehículos de significaciones divergentes. De ahí que, antes de establecer una similitud formal entre las matracas de Semana Santa y la sonaja mítica de *Tlaloc*, sea necesario examinar el campo de significados que cada uno de estos elementos abarca en el contexto cultural al que pertenece. En la medida en que una comparación cultural involucra principalmente el campo de las representaciones, la similitud no se restringe al aspecto formal de dos instrumentos sonoros, sino al conjunto de ideas y creencias que los actores les confieren como elementos simbólicos de una ejecución ceremonial. El sentido que una cultura atribuye a sus palabras y a sus actos no se obtiene en este caso mediante una comparación formal que omita el punto de vista del nativo, sino mediante lo que Clifford Geertz (1994) ha llamado *conceptos cercanos de la experiencia* para caracterizar esa forma de descripción, densa y profunda, que emplea los contrastes y las distinciones de los propios agentes como las diferencias que son pertinentes para el análisis. Para un método que busca ante todo formular relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, resulta sin duda poco conveniente apresurarse a instituir identidades sustantivas entre fenómenos aparentemente similares.

El interés que numerosas monografías muestran por el origen de ciertas prácticas contemporáneas, clasificándolas generalmente como prehispánicas y coloniales, no sólo exhibe un desinterés excesivo por el sistema de creencias como tal, sino también una taxonomía que ha sido elaborada mediante conceptos de experiencia distante, lejanos a las distinciones y los contrastes que los actores descritos consideran significativas. De esta forma, cuando un etnógrafo afirma que tal o cual celebración es de origen prehispánico y se distingue por lo tanto de otra ceremonia, cuyo origen es en este caso colonial, está describiendo una distinción que puede resultar significativa para el historiador de las religiones, pero inexistente para el pensamiento indígena que hace posible su ejecución. Prehispánico y colonial no son términos que pertenezcan a la experiencia cercana de los protagonistas, cuyas clasificaciones suelen ser tan singulares como las que los huaves establecen entre “encontrar alimento” y “encontrar el cuerpo” para distinguir dos tipos de celebraciones, sin que el carácter colonial o precolombino de alguna de ellas se convierta para el pensamiento indígena en una distinción pertinente.

El hecho de que los huaves conceptualicen sus celebraciones en categorías diferentes, de la misma manera que clasifican al rayo y a la serpiente en rubros antagónicos, en cierta medida los hace distintos a otros grupos mesoamericanos que también cuentan con un pasado prehispánico y colonial, cuya huella en el tiempo no es garantía de un pensamiento uniforme. De ahí que el análisis no consista en saber de antemano



si la cosmovisión huave, otomí o teenek es una variante local de un modelo regional mesoamericano, sino en describirlas de tal manera que sus clasificaciones internas arrojen luces unas sobre otras. La forma más visible de este método consiste en volver significativas las diferencias antes de catalogar las similitudes en rubros tan vastos que, sin duda, resultan ajenos al pensamiento indígena que las ha generado.

En 1966, Hjemstev había ya advertido que la forma de la expresión no agota nunca la expresión del contenido. En términos del lingüista danés, la primera muestra tan sólo un plano denotativo en el que una cruz remite a una formación cristiana y un padrino a una relación de parentesco ritual. La expresión del contenido abarca en cambio un plano connotativo que permite pensar a la cruz o al padrino con distintos sentidos o, para ser más exactos, con distintas “unidades conceptuales” que han sido culturalmente construidas. La diferencia entre la denotación y la connotación es por lo tanto esencial para comprender formaciones ceremoniales que, a pesar de presentarse en regiones culturales muy extensas,



Señora Lhosse. Retratos Fotográficos Prevot, ca. 1870. © BNAH-INAH.

como es el caso de los padrinos y las cruces, pueden adquirir significados variables entre una y otra comunidad. Más que en el plano denotativo, las variaciones culturales se expresan necesariamente en aquellas connotaciones que remiten a contextos y representaciones locales, propias de un grupo o de una comunidad de sentido. Roland Barthes ha señalado que aun cuando el plano de la connotación tiene un carácter general y difuso, puede entenderse como un fragmento de ideología cuyos “significados están íntimamente relacionados con la cultura, el saber y la historia” (1971:105), de tal manera que su sentido no alcanza a ser universal y generalizable. En toda cultura, en efecto, la connotación es una unidad conceptual que está localmente definida y distinguida como entidad. Puede ser una persona, un lugar, un sentimiento, un estado de cosas, una fantasía, una esperanza o una idea, pero siempre un campo semántico que está sujeto a las variaciones conceptuales de la propia lengua que las formula.

Un ejemplo etnográfico permite ilustrar mejor este punto. Los huaves de San Mateo del Mar designan con el nombre de *nichech* a ese elemento del sistema ceremonial que nosotros denominaríamos “ofrenda”. Se llama por lo tanto *nichech* a la ofrenda que el mayor-domo deposita sobre el altar durante el transcurso de una festividad, así como a las velas y a las flores que el alcalde deposita a la orilla del mar en el momento de solicitar la lluvia. Hasta aquí nos encontramos en los márgenes de significación que la literatura antropológica atribuye a la noción de “ofrenda”, en el sentido de un don que se confiere a la divinidad. Pero, entre los huaves, la palabra aparece también asociada con la última de las ceremonias mortuorias que cierra el ciclo de los ritos fúnebres, llamada *ajtep nichech*, así como a las estrellas que aparecen en el poniente durante el ocaso, conocidas también como *nichech*. En estas situaciones, la palabra adquiere connotaciones que ya no se ajustan a la noción antropológica de ofrenda, y que se encuentran a su vez relacionadas a las representaciones sobre la muerte y sobre el firmamento.

Acceder a este campo de significados es una tarea compleja que implica considerar tanto las exégesis de los huaves como las categorías lingüísticas que se ponen en juego para representar las ofrendas, la muerte o las estrellas. La lengua vernácula ofrece en este caso una vía de acceso a un conjunto de diferencias significativas que difícilmente podrían ser identificadas en un lenguaje ajeno al de la cultura que se pretende examinar. Pero la traducción de la lengua vernácula no es suficiente, porque es sólo en el universo del discurso donde estas construcciones culturales adquieren una dimensión simbólica. Ya se trate de las ofrendas como figuras del cielo o de la muerte, esos símbolos no se inscriben en el lenguaje como fisonomías directamente perceptibles, sino como significados culturalmente construidos. La tarea etnográfica no consiste en afirmar que la palabra *nichech* significa ofrenda, sino en reconstruir el conjunto de aso-





Pedro Celestino Negrete. Valletto y Cía., 1867. © BNAH-INAH.



Paz Marrón de Haro, Dama de palacio. *Valleto y Cía.*, 1869. © BNAH-INAH.



Joven de la época. *Cruces y Campa Cía.*, ca. 1870.

ciaciones que la expresión evoca cuando es empleada en una mayordomía o en un rito fúnebre.

Abusando de un vocabulario técnico que sólo existe en el diccionario de nuestra propia disciplina, los antropólogos y los historiadores solemos llamar “religión”, “ritual” y “sacrificio” a prácticas que sólo tienen un parecido familiar con otros actos descritos por la literatura etnográfica (Sperber, 1981). En un sentido muy general, en efecto, el sacrificio azteca no difiere en esencia del sacrificio nuer, a pesar de que unos y otros puedan otorgarle sentidos divergentes a sus acciones colectivas. Es posible que mediante este procedimiento la antropología acceda a explicaciones generales, pero también lo es que pierda una valiosa comprensión de los fenómenos culturales que trata de volver inteligibles. Por estas razones, a muchos etnólogos nos sorprende la soltura con que arqueólogos e historiadores formulan la interpretación de sus datos, extrapolando categorías generales a contextos y culturas singulares. Se habla, en efecto, de ritos de sacrificio, tabúes religiosos, dioses acuáticos y linajes ancestrales sin considerar que las nociones de sacrificio, divinidad y parentesco pueden presentar variaciones significativas con respecto a nuestro propio repertorio analítico. Los efectos de esta tendencia no sólo han motivado que culturas radicalmente distintas se inscriban en libros asombrosamente similares (Boon, 1990:31), sino también que los criterios étnicos y lingüísticos perdieran un terreno considerable frente aquellas esferas de la vida social que se caracterizaban más por sus diferencias que por sus semejanzas.

En otros lugares (Millán, 2004) he señalado que la etnografía es una disciplina que singulariza la manera de conocer, y al hacerlo nos revela lo que es distintivo de los huaves, los otomíes o los mazahuas. Lo que algunos llaman *profundidad* y otros *densidad* etnográfica no depende de hecho de un ejercicio explicativo y general, sino de una descripción que hace posible captar las particularidades ahí donde otras disciplinas identifican planos uniformes y semejantes. Por razones que no son sólo de hecho, sino también de derecho, la tarea etnográfica exige otorgar una relevancia especial a lo local, particular y diverso, sin abandonar cuanto antes las diferencias locales para llegar rápidamente a arquetipos universales o a regiones culturalmente homogéneas. En uno de los trabajos que Alfredo me hizo el favor de circular entre ustedes, traté de demostrar que la antropología mexicana ha promovido una visión increíblemente uniforme de la población indígena del país, avalada casi siempre por la existencia de un “área cultural” que Kirchhoff había unificado como Mesomérica. En nombre de una teoría de la “aculturación”, la antropología mexicana terminó por suprimir una gama significativa de diferencias, cuyo registro hubiera hecho más visible la complejidad étnica y cultural del país.

En cierta medida, es inevitable que el método etnográfico se interrogue constantemente sobre el problema de la unidad o, mejor aún, sobre la forma en que



esa unidad ha sido construida. La idea de una unidad (llámese unidad universal, unidad histórica o unidad mesoamericana) encierra siempre la idea de un contenido invariante. Sin embargo, cabe preguntarse, ¿invariancia bajo qué descripción del contenido? Pensemos, por ejemplo, en la forma en que ha de ser descrita una relación social entre dos personas de distinto género. Como sugiere Shweder (1991), la descripción afecta necesariamente la naturaleza del contenido. Una relación social entre personas de distinto sexo puede ser descrita simultáneamente como: a) *Juan y María se aman mutuamente*; b) *un matrimonio monógamo*; c) *una relación sicótica entre dos personalidades ego-céntricas*; d) *una atracción entre dos elementos*, o bien como (e) *dos puntos en una línea de vectores*. En la medida en que cada descripción modifica el contenido, la descripción más general ampliará el rango del fenómeno y lo volverá equivalente a tantos otros fenómenos que pueden ser descritos de



Señor Vera. Vallete y Cia., 1870. © BNAH-INAH.



Personajes vestidos de charro. Cruces y Campa Cia., 1878. © BNAH-INAH.

manera similar. Así, cuando el contenido se vacía lo suficiente, deviene abstracto y lo llamamos “unidad cultural”. De la misma manera, cuando el rango de invariancia se amplía lo suficiente, deviene general y lo llamamos “unidad mesoamericana”.

De acuerdo con el principio de Goodman, la equidistancia lógica entre los objetos establece que “dos cosas cualquiera tienen tantas propiedades en común como cualquiera otras dos” (citado Shweder, 1991: 96). De ahí que sea factible preguntarse si los fenómenos de una cultura se clasifican juntos porque son realmente más parecidos que otros o, por el contrario, si los fenómenos se parecen más porque han sido clasificados juntos. Una vez que se ha establecido que la figura del quince reproduce la imagen del universo, para emplear un ejemplo clásico, todos los objetos, prácticas y representaciones que estén organizados con cuatro esquinas y un centro formarán parte de la misma clasificación. En consecuencia, formarán parte de una categoría general, previamente clasificada, según una imagen dual del universo en la que el cielo, el calor y la sequía ocupan la parte superior y masculina, mientras el inframundo, el frío y la humedad ocuparían la parte inferior y femenina, como López Austin (1980: 59) ha dibujado la geometría del universo nahua anterior a la conquista espiritual.¹

¹ “En esta cosmovisión destaca magna (y al mismo tiempo filtrada en todos los ámbitos) una oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios, relacionados sus elementos entre sí por su oposición como contrarios en uno de los grandes segmentos, y ordenados en una secuencia alterna de dominio” (López Austin, 1980: 59).





Juan L. Aurora y Rosita. Rafael Rocafull, 1869. © BNAH-INAH.

Aunque este modelo tiene sin duda el valor de proporcionar a la etnografía contemporánea un marco histórico de referencia, en el que ciertos dominios y sistemas ideológicos han estado sujetos a procesos de larga duración, tiende a paralizar el esfuerzo etnográfico de registrar las variaciones del pensamiento indígena, cuyas cosmovisiones “asemejan a galaxias ideológicas que apenas empiezan a conocerse” (Baéz-Jorge, 1988:31). La idea de una concepción homogénea debe en efecto ser matizada, a riesgo de perder de vista numerosas diferencias que resultan significativas para el método etnográfico. Aun cuando distintos elementos de las cosmovisiones precolombinas permanecieron a lo largo de los siglos, conformando un repertorio común, el trabajo etnográfico permite comprender que las relaciones entre ellos varían sustancialmente de una cosmovisión a otra. Un ejemplo de esta variación es la que se presenta entre dos elementos indiscutiblemente precolombinos, como son el trueno y la serpiente. Si la presencia de estas figuras cosmológicas puede registrarse en espacios tan lejanos como la Huasteca potosina y las zonas meridionales de Oaxaca, las relaciones entre ambas presentan diferencias tan significativas que nos inducen a pensar que se trata de representaciones heterogéneas, basadas en una valoración diferente de aquellos elementos provenientes de una matriz ancestral. En la cosmovisión de los teenek potosinos, por ejemplo, el trueno aparece en una relación de alianza sumamente estrecha con el reptil, animal que protege su territorio y que funge a la manera de un aliado, al grado que la “serpiente se encuentra bajo la protección de esa deidad” (Ariel de Vidas, 2003:510).

Para los huaves, en cambio, la relación entre ambos elementos es profundamente antagónica y da lugar a mitos y danzas de confrontación que se encuentran asociados con la creencia en un *alter ego* animal, creencia que por el contrario “parece no existir entre los teenek veracruzanos”, según reporta Ariel de Vidas (*ibidem*, 343). La existencia de un repertorio común, extraído del ámbito precolombino, ciertamente explica la presencia del rayo y la serpiente como figuras centrales en ambas cosmovisiones, pero no explica lo que estos elementos significan para los miembros de estas culturas ni por qué los relacionan de la manera como lo hacen.

Hace varias décadas, en efecto, Evon Vogt (1979:17) hizo notar que “aún cuando la historia ciertamente explica la introducción de muchos elementos del ritual, no explica lo que los rituales significan para los indios ni por qué siguen realizándolos como lo hacen. Cualquiera que sea el origen último de un ritual (maya, azteca, español o sincrético de cualquier modo), los rituales que observamos hoy tienen una forma y una coherencia típicamente zinacantecas”, y la labor del investigador consiste básicamente en descubrir los principios ordenadores de esa coherencia. Personalmente, no creo que esa coherencia pueda alcanzarse mediante un método que identifica elementos aislados y los compara con otros elementos (también aislados) de las culturas prehispánicas, a fin de establecer correspondencias



Isabel Gómez de Rojas. Adolfo M. Eguren, 1868. © BNAH-INAH.





Costumbres napolitanas. Geoges Sommer, ca. 1870. © BNAH-INAH.



Personaje desconocido en el estudio de *Valleto y Cia.*, ca. 1870. © BNAH-INAH.

lineales entre un significativo contemporáneo y un significado precolombino. ¿Qué coherencia ganamos, por ejemplo, al afirmar que las matracas de Semana Santa son el significativo contemporáneo de los instrumentos de *Tlaloc*, si no somos además capaces de establecer correspondencias adicionales entre el sentido de la celebración cristiana y los atributos de la antigua deidad prehispánica, asociada por lo general con el agua? Desde esta perspectiva, en mi opinión, terminamos por convertir al simbolismo indígena en un pensamiento casi esquizofrénico, escindido entre dos mundos de sentido que no logran dialogar coherentemente entre sí. De hecho, existe un argumento, utilizado con demasiada frecuencia, que estipula que la tradición cultural precolombina se refugió en la intimidad de los hogares, mientras el mundo católico sólo es parte del culto público y festivo. Más que dar cuenta de un pensamiento articulado, coherente en su lógica y en su sentido, este tipo de argumentación ofrece la imagen de un pensamiento escindido, una especie de esquizofrenia religiosa que no lograría otorgar un sentido coherente a las acciones de sus protagonistas.

Hay, por último, un riesgo adicional sobre el que quisiera insistir, porque atañe al tipo de etnografía

que habrá de realizarse en el futuro. En diversas ocasiones, López Austin ha argumentado que a fin de “estudiar las similitudes y las semejanzas es adecuado empezar por las similitudes, por todo aquello que nos permita, posteriormente, aquilatar la forma, el grado, el tiempo y la geometría de la diversidad” (López Austin, 2001: 53). Sin embargo, una disciplina cuyo principal objetivo consiste en analizar e interpretar las diferencias, como es la etnografía, se ahorra todas las dificultades si sólo toma en cuenta las semejanzas. Vuelvo a insistir: ¿unidad y semejanza bajo qué descripción del contenido? Lo que el etnógrafo teme, me parece, es que una vez establecidas las similitudes y las semejanzas, una vez que éstas han sido clasificadas dentro un rubro general, las diferencias significativas se vuelvan simples variaciones de un principio uniforme, basado en el “núcleo duro”, cuya aplicación indiscriminada terminaría por hacer de la etnografía una tarea sencillamente inútil. En estas circunstancias, estudiar una comunidad indígena, alejada en la sierra, equivaldría tan sólo a describir las adaptaciones más o menos contemporáneas de lo que ya dijeron “hace siglos” Fray Bernardino de Sahagún, Duran o Torquemada. El reino de la unidad, tan apreciado por la historia y la arqueología nacionalista, terminaría finalmente por imperar en un país que se sabe diverso y se sueña uniforme.

Hoy en día, la confianza de Gamio por acceder a la “unidad cultural” de la nación falta cada vez más entre los antropólogos contemporáneos que, a través de la etnografía, advierten que no se pueden suprimir las diferencias culturales bajo una supuesta definición económica del indio. Las nociones de cultura, identidad y diversidad étnica forman parte del lenguaje antropológico actual y sustituyen paulatinamente a las categorías de articulación, modo de producción y campesinado. Esta sustitución conlleva sin embargo un reconocimiento implícito, que consiste en otorgar a la diferencia y a la diversidad un papel más destacado como categorías analíticas. El respeto que los antropólogos exigen para los usos y costumbres de las poblaciones indígenas, es también un reconocimiento de que las diferencias étnicas, lingüísticas y culturales tienen un valor sociológico que acaso no habíamos imaginado. Confrontada con la diversidad de grupos que estudia, la etnografía tiene derecho a suponer que la uniformidad cultural no llega a producirse plenamente y que la diversidad puede encontrarse en planos que otras disciplinas identifican como homogéneos y semejantes. El valor conceptual de la diferencia, en todo caso, reside en mostrar nuestro contexto social como un marco que no es definitivo y universal, sino tan sólo una variante que difiere de otros contextos sociales. Imaginar la diferencia, como decía Geertz, sigue siendo una ciencia de la que todos necesitamos.



Bibliografía:

- ARIEL DE VIDAS, Anath, 2003, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de San Luís, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- BÁEZ-JORGE, Félix, 1998, *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México.
- BARTHES, Roland, 1971, *Elementos de semiología*, Ed. Alberto Corazón, Madrid.
- BOON, James, 1993, *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BRODA, Johanna, 2001, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coors), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica, México.
- GEERTZ, Clifford, 1994, *Conocimiento local*, Ed. Paidós, Barcelona.
- HJELMSLEV, Louis, 1984, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1980, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- _____, 2001, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coors), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica, México.
- LUPO, Alesandro, 1991, "Introducttion", en Rossana Lok, *Gifts to the dead and the living. Forms of exchange in San Miguel Tzinzapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, Center of Non-Western Studies, Leiden University Press, Leiden.
- SEGRE, Enzo, 1987, "Las máscaras de lo sagrado", INAH, México, D.F.
- MILLÁN, Saúl, "La etnología: una ciencia de la diversidad cultural", en Gloria Artís (coord.), *La antropología en su lugar*, INAH, México, 2004
- SHWEDER, Richard, "La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo o el pensamiento es más que razón y evidencia", en G. Geertz y J. Clifford, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Ed. Gedisa, México, 1991
- SPERBER, Dan, 1981, "L' Interprétation en anthropologie", *L Homme*, número XXI, Paris
- VOGT, Evon Z., 1993, *Ofrendas para los dioses*, Fondo de Cultura Económica, México.



Manuela Gutiérrez del Barrio. *Valleto y Cía.*, ca. 1868. © BNAH-INAH.



José Manuel Saldaña. *Cruces y Campa Cía.*, ca. 1867. © BNAH-INAH.

