

Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México¹

David LORENTE FERNÁNDEZ

Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México
david_lorente_fernandez@hotmail.com

Recibido: 14 de enero de 2009

Aceptado: 17 de octubre de 2009

RESUMEN

La etnografía como método constitutivo de la disciplina etnológica ha centrado los debates contemporáneos de la antropología mesoamericanista. El problema de cómo afrontar con recursos renovados las transformaciones de las *modernas* poblaciones de tradición indígena y la propia revisión epistemológica de la disciplina han conducido a un examen atento de la manera en que se lleva a cabo la etnografía. El presente artículo representa una pequeña contribución a este debate al plantear, mediante la descripción del desarrollo de una experiencia de campo específica, una suerte de pauta de trabajo etnográfico. Ésta surge de la realidad empírica y muestra cómo el objeto de estudio y el itinerario metodológico van indisolublemente unidos y se nutren recíproca y creativamente. Narrado desde la experiencia personal sobre el terreno, el ensayo describe técnicas etnográficas de valor quizá más general para investigaciones efectuadas en otras áreas.

Palabras clave: Metodología etnográfica, observación participante, trabajo de campo, técnicas, nahuas, Mesoamérica.

Methodological Trajectory of an Ethnographic Research in Mexico

ABSTRACT

Ethnography as a method of ethnology has been a key topic of contemporary debate in Mesoamericanist anthropologist. The problem of how to address with renewed resources the transformations of modern populations of indigenous tradition and the epistemological shift in the discipline have led to a careful examination of the way ethnography should be exercised. Based on a description of a specific field experience, this article provides a small contribution to that debate by proposing a type of model for ethnographic work. This is drawn from experience and shows how the object of study and the methodological itinerary are inextricably linked and reinforce each other reciprocally and creatively. Narrated from a personal experience in the field, the essay describes ethnographic techniques that could be of a more general value for research carried out in other areas.

Key words: Ethnographic methodology, participating observation, fieldwork, techniques, Nahuas, Mesoamerica.

Sumario: 1. Introducción. 2. El guión etnográfico y el hallazgo del objeto de estudio. 3. El desarrollo de la investigación: etapas, informantes y técnicas específicas. 4. Los conceptos nativos, principios heurísticos: el problema lingüístico. 5. Referencias bibliográficas.

«...debo señalar que la pauta de análisis que presento a continuación no fue elaborada, ni mucho menos, en mi mesa de estudio antes de iniciar el trabajo sobre el terreno. Esta pauta es el resultado de diversas aproximaciones; de improvisaciones; de muchas dudas y tanteos; de observaciones y conversaciones de corte muy distinto; y, en fin, de otras investigaciones etnográficas que, en un principio, no estaban relacionadas...» Lluís Mallart (1996: 193)

1. Introducción

En las últimas dos décadas, la antropología mesoamericanista ha manifestado un interés creciente no sólo por destacar el método etnográfico como un elemento central

¹ El presente artículo se inspira en la conferencia pronunciada en las *Jornadas Antropológicas del Instituto*

y constitutivo de la disciplina etnológica, sino por evaluar a su vez cualitativamente los logros obtenidos mediante el mismo, señalando algunos aciertos y aplicaciones contemporáneos. Los textos reunidos en la obra antológica *Encuentro de voces: la etnografía de México en el siglo XX* (Artís 2005) son un ejemplo privilegiado al respecto, así como la fructífera polémica suscitada por la revista *Diario de Campo* (véanse principalmente los números 92, 93, 94) y la serie de publicaciones derivadas del ambicioso proyecto nacional *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*².

Inscribiéndose en esta línea de interés, el presente artículo describe una serie de recursos metodológicos y experiencias personales en torno al trabajo de campo y la práctica de la etnografía en una región indígena nahua del centro de México. Dichas experiencias y procedimientos metodológicos aparecen en el texto ejemplificados conjuntamente, para así argumentar de manera integrada cómo «objeto de estudio» e «itinerario metodológico» discurren indisolublemente unidos y se nutren recíproca y creativamente. Con tal fin recurriré a mi investigación sobre la cosmología vinculada a los manantiales de la Sierra de Texcoco, a las ideas de numerosos colegas y profesores³ y a una revisión de la literatura etnográfica mesoamericana referida a otras áreas de tradición indígena nahua. Puesto que mi argumento resulta en gran parte dependiente de la naturaleza colectiva de las prácticas de campo efectuadas por la Universidad Iberoamericana, en ciertos momentos aludiré brevemente a particularidades de su programa. Finalmente, al tiempo que este artículo supone la exposición de una suerte de pauta de trabajo etnográfico también representa la introducción a un variado *corpus* de artículos sobre la zona publicados anteriormente⁴. El estilo predominantemente narrativo del texto se deriva de las necesidades expositivas de la experiencia personal sobre el terreno.

2. El guión etnográfico y el hallazgo del objeto de estudio

En la revisión crítica de numerosas etnografías observamos con cierta frecuencia, ya desde las primeras líneas, comentarios del tipo: «fui al campo a estudiar cierto asunto y estudié tal otro». Este aparente fracaso constituye en realidad lo que podría denominarse el *sello de autenticidad* del etnógrafo. La comprensión profunda del conjunto de la vida indígena va modificando paulatinamente el propósito inicial planteado.

Nacional de la Cultura (INC) de Cuzco el 28 de mayo de 2008, y en la leída en la «Primera práctica de campo supervisada» del postgrado en antropología social de la Universidad Iberoamericana, en el seno de la línea de investigación *Cambio y continuidad en el México rural* dirigida por los Drs. David Robichaux y Roger Magazine en la casa José de Acosta, Tepetlaoxtoc, 1 de julio de 2008. Agradezco a Emilio Lorente Moreno sus valiosas sugerencias y correcciones acerca del título y la estructuración de este artículo.

² Puede consultarse al respecto la página www.etnografia.inah.gob.mx. Dicha discusión en torno a la etnografía ha ido acompañada de una revisión del empleo de la historia prehispánica en la labor antropológica, criticada en ocasiones como una suerte de «canon» al que la etnografía se debe ajustar (véase al respecto Pitarch 2007).

³ Con David Robichaux, Roger Magazine y James M. Taggart sostuve frecuentes y fructíferas discusiones sobre distintos aspectos de método y de contenido. Extiendo aquí a ellos mi agradecimiento.

⁴ Véanse, entre otras, Lorente 2006a, 2006b, 2008, 2009a, 2009b y 2009c.

Lo revela la obra de Pedro Pitarch referida a las almas tzeltales, en la que éste confiesa:

En un comienzo la cuestión de «las almas» no figuraba entre mis intereses; me había propuesto como investigación de tesis doctoral un estudio de la religión indígena y para tal fin ponía toda mi atención en las ceremonias públicas y en las narraciones formales. Pero transcurridos los primeros meses de trabajo de campo en Cancuc, a medida que por las conversaciones escuchaba sobre sucesos, detalles, fragmentos de incidentes que parecían guardar relación con las concepciones anímicas, comencé a tener por éstas una verdadera curiosidad que en los últimos meses desembocó en obsesión. / En este cambio de orientación, pienso ahora, debieron influir los propios ritmos de la actividad colectiva [...] (1996: 11).

Esta influencia decisiva de la experiencia de campo, que parece conducir en ocasiones no sólo a reformular sino incluso a redefinir el propio objeto de estudio, podría verse a su vez afectada por las orientaciones iniciales –de índole más teórica– que serían encauzadas así hacia nuevos intereses.

Una situación análoga, en cuanto a la incidencia de la experiencia etnográfica en la conducción de la investigación, se me planteó cuando en mayo de 2003 fui enviado por la Universidad Iberoamericana a su área de prácticas de trabajo de campo –el medio rural de Texcoco–, un conjunto de comunidades emplazadas a unos 40 km. de la ciudad de México. Dieciséis estudiantes mexicanos y extranjeros elegimos una población serrana en la que residiríamos durante un mes. Para realizar nuestra «práctica de campo supervisada» partíamos de un guión etnográfico que nos permitiría elaborar una suerte de «estudio de comunidad» relativamente exhaustivo, pues reunía un inventario de temas e instituciones cuyo conjunto presentaba holísticamente la vida social y hacía notar ciertas relaciones entre ámbitos que podían no resultar a simple vista evidentes.

Dicho guión había sido configurado integrando los principales aspectos constitutivos de las poblaciones rurales del centro de México y, enriquecido anualmente por su autor mediante afinaciones periódicas (véase Robichaux 2007), representaba una guía de gran utilidad para orientarse en el entramado de los datos empíricos y conducir la atención del antropólogo hacia los más diversos aspectos de la vida comunitaria. Además, poseía la utilidad suplementaria de que, al rastrear información respectiva a cada campo, uno estaba obligado a formularse nuevos problemas y preguntas que estimulaban el avance de la investigación.

El guión reunía cinco apartados centrales referidos a la organización territorial, las actividades económicas, la organización social, el sistema político, la organización religiosa, las fases del ciclo de vida y la perspectiva histórica comunitaria, ya fuera ésta mítica o documental. Cada apartado se desglosaba en una serie de secciones o variantes temáticas respecto al tronco principal. Dos ejemplos sirven para ilustrarlo y poseen además utilidad para mi argumento posterior. La *organización social* –apartado tercero– incluía secciones como los criterios locales de definición de las clases sociales; el desarrollo del grupo doméstico (los ciclos de la familia extensa y la familia nuclear, los patrones de residencia, las formas de transmisión y sucesión, etc.); el sistema de parentesco (nomenclatura y terminología, clases de parientes, ideología); el matrimonio (considerando el rapto o robo de la novia, noviazgo, boda y la residencia postma-

rital de la pareja, la exogamia de pueblos o barrios y las relaciones cotidianas entre esposos) y el mundo del compadrazgo (clasificación por etapas del ciclo vital, obligaciones entre compadres, «ideología» –derechos y obligaciones– y ceremonias). Por su parte, el quinto apartado –la *organización religiosa*–, incluía el culto católico (cofradías, cargos religiosos, organización y patrocinio de fiestas, y calendarios rituales con las ceremonias de siembra y cosecha y las celebraciones desaparecidas); los sobrenaturales católicos (santos y leyendas, diablo, apariciones y milagros, peregrinaciones y procesiones, rosarios y altares domésticos); y los que podríamos considerar elementos de origen prehispánico en la cultura actual: mitos (etiologías fundadoras y diluvio), los astros, creencias sobre los manantiales, la lluvia y el agua, los cerros sagrados, los animales, los *nanuales* (brujos metamórficos), el *Miquetl* (el Muerto), los rituales agrícolas y pluviales, los *graniceros* (o ritualistas atmosféricos), las brujas que chupan la sangre, los hechiceros y los procedimientos de encantamiento y magia. Por último, el apartado incluía también las actividades de sectas protestantes⁵.

El método para la obtención de la información lo constituyó la *observación participante* en el que incluíamos –adaptadas a las condiciones locales– técnicas como las entrevistas, los cuestionarios, las genealogías, las historias de vida, etc., que permitían, a través de las estancias prolongadas, discernir las observaciones no fortuitas –o *prácticas*– de lo que los nahuas afirmaban que hacían –los elementos más *ideológicos* de su cultura–. Los aspectos históricos también eran considerados, averiguando cómo ocurrían o se creía que ocurrían las cosas en el pasado para obtener una visión panorámica de las posibles transformaciones del área en el transcurso de los procesos diacrónicos de larga duración. Tras ser consignada en una libreta, la información era trasladada y elaborada en el diario de campo. Cotidianamente llevábamos un registro minucioso de las actividades realizadas recogiendo el mayor número posible de detalles en apariencia insustanciales –breve semblanza de los informantes que proporcionaban el material y situación precisa en la que ocurría, reacciones precisas al preguntar por ciertos temas (temor, evitación, duda, etc.)– y clasificábamos la información conforme a las entradas del guión. Cada jornada redactábamos un registro independiente que era ordenado después mediante archivos informáticos (destacando en negrita los términos clave) para localizar posteriormente la información temática en una lectura rápida⁶. Los aspectos que podríamos considerar de índole más subjetiva (reacciones y actitudes personales ante determinados contextos de interacción o entrevistas), pero posteriormente significativos a la hora de abordar distanciadamente la investigación, eran reproducidos entre corchetes con el fin de diferenciarlas visualmente del texto principal.

Una vez a la semana acudíamos a la estación de campo emplazada en el pueblo de Tepetlaotoc –la casa denominada José de Acosta⁷– donde los profesores revisaban

⁵ Como puede apreciarse, el guión no es sino una variante –adaptada concretamente al caso mesoamericano de las comunidades del centro de México– de la gran *Guía para la recopilación de datos culturales* elaborada George P. Murdock y publicada hacia 1954, en la que se establecen entradas para clasificar y ordenar cualquier clase de dato recogido en trabajo de campo. Huelga decir que éste no suponía un acercamiento prejuiciado a la realidad al partir de categorías taxonómicas occidentales, pues su uso era meramente orientativo.

⁶ Sobre la importancia de las grabaciones y el registro digital del material etnográfico, puede consultarse el artículo de Lluís Mallart (2005).

⁷ Su nombre rinde homenaje al misionero-etnólogo jesuita autor de la *Historia natural y moral de las Indias* (1979 [1590]). La casa alberga a los estudiantes durante la primera semana y constituye un punto de referencia



Figura 1: Sábado de Gloria, Santa María celebra el agua y los manantiales. (Foto: David Lorente)

los diarios de campo y discutíamos colectivamente la aplicación de las técnicas más personales.

Concluida la estancia sobre el terreno, la práctica terminaba con la redacción de un informe que reunía dos partes: primero, una descripción general de la región en la que se inscribía el pueblo, fruto de los recorridos iniciales de área⁸, anotando sus rasgos geográficos, económicos, sociales y culturales más generales; y segundo una monografía de comunidad que incluía el mayor número de los enunciados del guión. La densidad de la información oscilaba según los lugares específicos y las personalidades de los informantes, que poseían sus propias «preocupaciones» temáticas. Una vez transcurrido el mes de trabajo y escrito el informe, formulábamos una pregunta central de investigación; ésta surgía del contexto y representaba, para quienes optaban por la elaboración de una tesis en la región, un tránsito desde el material etnográfico hacia problemas de índole más teórica.

En el pueblo en que yo había residido –Santa María Tecuanulco– destacaba un rasgo cardinal: la importancia que los nahuas concedían a los arroyos y al sistema hidráulico prehispánico –vigente aún en la actualidad– en la vida cotidiana comunitaria. Mujeres y niños iban a lavar la ropa, recoger agua y abrevar los animales; el cultivo dependía de la apertura y cierre de las acequias y existía la creencia en individuos –designados con el significativo término de «enfermos de lluvia»– cuyos *espíritus*⁹ eran atrapados por los *ahuaques* o sobrenaturales «dueños del agua».

para el trabajo de campo en la región, cuenta con ficheros monográficos y material de estudio.

⁸ Las comunidades que abarcaban estos recorridos se describen en el volumen de Pérez Lizaur (1975) acerca del denominado Acolhuacan septentrional.

⁹ Valga señalar aquí brevemente, para fines del argumento, que los nahuas conciben el cuerpo integrado por un conjunto indeterminado de *espíritus* vinculados a los pulsos de las articulaciones y ligados al *alma-vida* que mora en el corazón (*yolotl*). Los espíritus pueden constituir una entidad independiente denominada *espíritu*

3. El desarrollo de la investigación: etapas, informantes y técnicas específicas

Decidido a realizar la investigación de postgrado sobre este aspecto, amplié mi residencia a un periodo de cinco meses por espacio de cuatro años en un itinerario metodológico que permite distinguir ahora retrospectivamente tres etapas principales –definidas por obstáculos específicos– que parecen corresponderse con tres categorías distintas de informantes y tres recursos etnográficos diferentes.

La primera etapa supuso un problema. A pesar de la presencia de creencias y rituales relativos a los *ahuaques*, la mayoría de los serranos se resistía a abordar el tema. Muchos adultos afirmaban que con la introducción de la luz eléctrica y el agua potable la pretérita noción de «espíritus del agua» resultaba obsoleta. En un discurso que parecía reflejar el planteamiento teórico de los propios antropólogos, los nahuas sugerían que el proceso de transformación económica había implicado una eficaz secularización. Pero ciertos indicios apuntaban en otro sentido. Así fue como acudí a los niños: «los niños y los borrachos no mienten», dice el refrán, y dice bien. Comencé a realizar cuestionarios en las escuelas a los alumnos de 10 a 12 años¹⁰ inspirándome en la información general reunida en la monografía. Los formularios poseían cuatro secciones temáticas y progresivas: la primera trataba sobre los familiares con los que el niño se relacionaba cotidianamente y con los que compartía el espacio doméstico. Considerando el sistema de parentesco nahua que acentúa la residencia virilocal, así como la vecindad de los parientes patrilineales en terrenos heredados por el abuelo¹¹, este hecho resultaba relevante para las pautas de transmisión, y por ello, de generalización del conocimiento. El niño recibía un saber que se encontraba ampliamente extendido entre los adultos. La segunda parte del cuestionario indagaba si los niños conocían historias sobre los *ahuaques* y podían reproducirlas por escrito. El resultado fue una compilación de alrededor de un centenar de relatos. La tercera parte abordaba, en consecuencia, la relación entre categoría de parientes y momento del día en que narraban las historias, lo que derivó en el inventario de una serie de circunstancias comunicativas adecuadas para la transmisión. La cuarta parte, por último, exploraba la existencia de especialistas rituales (o graniceros) conocidos por los niños, pero ésta resultó infructuosa. Sin embargo, la información general parecía contradecir significativamente los remisos y disuasorios comentarios de los adultos.

En el Cuadro 1 reproduzco una relación tabulada entre las categorías de parientes y las situaciones domésticas en las que los conocimientos míticos emergen de una manera más natural (situaciones restringidas con frecuencia al investigador).

Veamos ahora dos ejemplos ilustrativos de esta literatura oral infantil que formó la primera pista para el estudio de la cosmovisión –cuya transcripción respeta los errores ortográficos de la redacción original–:

[Relato narrado por la niña Norma Hernández Cornejo, de 12 años, alumna de 6º de Primaria:] Bueno [,] mi papá me dijo que una vez un señor le conto a mi papá lo que le

(en sing.), separable y mortal. Existen versiones similares de la misma tanto en la época prehispánica como entre los grupos nahuas contemporáneos (véase la revisión efectuada por McKeever Furst 1995).

¹⁰ Es en dicho intervalo cuando los niños comienzan a expresarse con soltura por escrito y a elaborar mentalmente el conocimiento recibido de los adultos.

¹¹ Véase al respecto Robichaux 2001, 2005a y 2005b sobre el «sistema familiar mesoamericano».

Cuadro 1: Transmisión de relatos sobre ahuaques a los niños de 10 a 12 años.
(Fuente: Lorente 2006b: 158.)

Narrador	Proporción	Situación
1. Padre	33,3	noche, desayuno, comida, trabajo
2. Abuelo paterno	29,3	noche, desayuno
3. Tío y tía paternos	28,0	desayuno, comida, noche, manantial, paseos
4. Amigos y hermanos	22,6	manantial, desayuno, comida noche, desayuno, paseo, trabajan juntos
5. Madre	20,0	noche, desayuno
6. Abuela paterna	16,0	manantial, comida
7. Abuelo materno y abuela materna	12,0	desayuno, comida, paseo, trabajan juntos desayuno, paseo, manantial
8. Primo	10,6	noche, manantial, trabajan juntos, desayuno, comida
9. Vecino	8,0	noche, desayuno
10. Otra persona	5,3	---
11. Cuñado y sobrina	1,3	trabajan juntos paseo, manantial

avía sucedido. Una vez el señor venía por el manantial y que vio como los duendes [ahuaques] estaban jugando [;] el no pudo ver los juguetes y piso un juguete [,] no le importo y se fue a su casa, en la noche se sentía mal y tenía mucha calentura el nadie lo podía curar, hasta que lo llevaron con un brujo y el lo curó y le dijo que vaya a dejar juguetes para que le perdonaran y jamás se volvió a enfermar ().



Figura 2: Niños nahuas de Santa María Tecuanulco, conocedores de la cosmovisión.
(Foto: David Lorente)

[Relato narrado por Paola Elicalde Amador, de 12 años, alumna también de 6° de Primaria:] Una vez un señor yba pasado por la barranca y rompio los objetos de ellos [,] los duendes [*ahuaques*] se enojaron y le mandaron una maldición, el señor a un tiempo después enfermo y por poco moria y una señora que curaba le dijo que era una maldición [,] el señor recordo, la señora le dijo que compusiera lo que abia echo el señor lo hiso y después se curo.

Como se observa en los testimonios, una ventaja de trabajar etnográficamente con niños es que constituyen una suerte de *ventana* privilegiada y más espontánea hacia la cultura. Como señala Marie-Noëlle Chamoux en su estudio sobre los nahuas de la región de Huachinango, en Puebla:

Nada, o casi nada, de la actividad de los adultos se oculta voluntariamente a un grupo de edad o a un grupo de género. Por lo que respecta a los niños [...] el acceso a los saberes no está protegido especialmente; se encuentra al alcance de todos bajo una sola condición: la participación en la vida familiar y comunitaria (Chamoux 1992: 76).

Y esta situación característica de la infancia –que permite aplicar dicha metodología– parece estar presente en el mundo indígena más allá de las fronteras de Mesoamérica. Como revela Meyer Fortes refiriéndose a los africanos tallensi:

el proceso de educación [...] resulta inteligible cuando se reconoce que la esfera social de los adultos y los niños es unitaria e indivisible [...]. Nada del universo del comportamiento adulto se esconde a los niños o les está prohibido. Son parte activa y responsable de la estructura social, del sistema económico, del sistema ritual e ideológico [...] el niño es orientado desde el principio hacia la misma realidad de sus padres y tiene los mismos materiales físicos y sociales para su desarrollo instintivo y cognitivo (Fortes 1970: 205).

Aunque en Texcoco el saber de la cosmovisión era evidentemente un conocimiento más restringido entre los niños que entre los adultos, ciertas nociones y lógicas esenciales sí se hallaban en posesión de aquéllos. Las narraciones que recogí reunían motivos similares y estaban regidas por un mismo valor cultural: el intercambio-reciprocidad y el principio ritual de restitución¹². Como se muestra en el Cuadro 2, existía un abanico de variantes o posibilidades estructurales constitutivas del argumento los relatos.

Hasta aquí la primera etapa. La segunda etapa se centró en los informantes adultos y ancianos mediante entrevistas elaboradas a partir de la etnografía inicial y la información infantil, que constituía lo que podría denominarse los rudimentos del sistema. El problema ahora se planteó a la hora de efectuar dichas entrevistas. Los manuales etnográficos no ofrecen generalmente mucha información útil sobre su aplicación. Después de los fracasos reiterados decidí transcribir cuidadosamente las primeras tentativas y observar qué era exactamente lo que estaba fallando. Reparé en *cómo los propios informantes se preguntaban entre sí para satisfacer sus propias inquietudes* y en qué difería esto de mi propia manera de abordar las cosas.

No tardé en darme cuenta de que incurría en un error radical: los nahuas evitaban expresarse directamente sobre los *ahuaques* y recurrían a complejos eufemismos y

¹² Dicha información aparece elaborada con detalle en Lorente 2006b.

Cuadro 2: Características estructurales del contenido de los relatos. (Fuente: Lorente 2006b: 160)

Elementos constantes	Elementos variables
Naturaleza de los ahuaques (agresión, maldad)	Descripción de los ahuaques (tamaño, fisonomía, atuendo)
Acciones (castigo)	
Hábitat (acuático)	Situaciones
Procedimientos terapéuticos (reemplazar objetos rotos por nuevos e intervención ritual del granicero)	
Transgresión versus restitución	Protagonistas (parientes, vecinos, etc.)
Desenlaces posibles (curación o muerte de la víctima)	

circunloquios muy elusivos (nombrar implicaba invocar). Sin embargo, yo estaba condicionado por mi propia tradición cultural –la española– en la que la mayoría de los temas, incluidos los sobrenaturales, se trataban abiertamente, incluso demasiado abruptamente, y los serranos enmudecían ante mis preguntas. Lo que hacía vulneraba los usos tradicionales nahuas de «respeto» (*icatlasotla*)¹³. En cierta ocasión pedí a un anciano que me dijera cuántas velas había comprado para su altar de Muertos; éste, molesto, me espetó: «¡Aquí no se pregunta: ¿compró usted velas?! Se dice: ¿Se compran velas para esta fiesta? ¡Tú eres muy preguntón!». A pesar de que las conversaciones discurrían en castellano, lengua en que los nahuas serranos conversan en su vida cotidiana, resultaba evidente que las pautas de interacción respondían a una lógica eminentemente indígena. Sobre esto ha llamado la atención el etnólogo Lluís Mallart, indicando al respecto:

[durante su investigación] el antropólogo puede haberse planteado muchos problemas y tener en la punta de la lengua muchísimas preguntas, pero lo que ignora es hasta qué punto su interlocutor está dispuesto a someterse a un interrogatorio que, si no se tiene cuidado, puede transformarse en un interrogatorio de carácter inquisitorial. [...] La etnografía ha de tener en cuenta, por otro lado, las formas de comunicación usuales en la sociedad en la cual el antropólogo trabaja (Mallart 1996: 181).

Las formas de comunicación nahuas requerían rodeos. Así diseñé un tipo de *entrevista abierta relativamente dirigida* que incluía dos fases: primero, crear contextos comunicativos temáticos aparentemente insustanciales –aludía a la escasez o la abundancia de lluvia, al día nublado, a los manantiales y canales de regadío, al granizo que destruye las cosechas, a los muertos que visitan anualmente los altares, etc.– y, segundo, poner en práctica lo que podría denominarse «preguntar sin preguntas», es decir, conducir al sujeto de un aspecto de la conversación al siguiente –cualquiera que éste fuese– permitiendo que delinease causas y efectos estableciendo así amplios campos semánticos. Estrictamente hablando, con este procedimiento no hacía sino emular las tradicionales dinámicas expresivas nahuas, tortuosamente evasivas.

¹³ Véase, sobre este aspecto, Taggart 1983 y 2007.



Figura 3: Mujeres de Santa Catarina del Monte en el contexto de una entrevista.
(Foto: David Lorente)

El éxito principal de este modo de entrevistar radicaba en que no sólo constituía el «más natural», puesto que él mismo es en sí «cultural» —podría decirse—, sino en que demostraba tener más visos de ofrecer información etnográficamente fidedigna que otras formas de proceder más «inquisitoriales» u occidentales que proceden del mundo del etnógrafo. Además, permitía evaluar hipótesis primerizas por el simple mecanismo de referir las historias narradas por unos informantes a otros y determinar cómo eran interpretadas, o por el recurso de alterar sustancialmente su contenido para comprobar si eran aceptadas o rechazadas por ellos —y de qué manera, con qué matices, por qué problemas. Poca satisfacción intelectual podía igualar al poder predecir las fases de un episodio terapéutico explorando con detalle cada símbolo ritual y procedimiento curativo.

Un ejemplo destacado de este procedimiento indirecto de entrevista es el de una mujer de alrededor de 60 años, quien, en el transcurso de una conversación en la que yo me había referido a las actividades que se desarrollaban en

el arroyo, ilustró su relato con un episodio. Puesto que sintetiza una parte del sistema de creencias y destaca los nexos entre conceptos relevantes, vale la pena escuchar sus palabras:

...Había una señora que trabajaba de nana allá en mi casa. Un día quiere que fuéramos a lavar, y de veras lavó una sábana de manta y una sábana blanca. Dejó la mantota bien bonita allá en el caño y, adonde la fue a tender, ¡[que] se deslava el pedazo de terreno, se cayó ella pa' bajo dentro del agua! Y todavía lavó otro tanto de ropa... Y después ya nos apuramos a la vuelta, y ya vámonos, ya acabamos, ya vámonos. Y que ya salimos de allá del río ya, y llegamos abajo, había un tepopotito [un arbusto], cuando el niño [su hijo] dice: «¿Por qué está tocando la música? Yo voy a bailar». Y que ella ya le dice pero en otro idioma, como que ya [estaba perdiendo el sentido]. Cuando la vi ya empieza... está cargando el bulto de la ropa, está así... cuando la vi ya empezó a bailar, pero como baila ya va quedándose así, va dando[se la] vuelta pero ya se va torciendo ella misma, ya no es normal. Y aquí unos relampagotes empezó, ¡pero Madre Purísima, relampaguea y relampaguea! Y está diciendo que ya va a bailar con el muchacho bonito [un *ahuaque*], y yo no lo veo a nadie... Dice [entonces la mujer], «¡tú quitate, tú quitate, tú vete a ver el Leno!», se llamaba Magdaleno el niño que tenía ella. Dice, «tú vete a

ver, córrele, que yo lo dejo llorar, vete, que yo ya me voy a casar». Así decía. Se iba a casar. Pues ya va viendo al muchacho [*ahuaque*], por eso empezó a tronar el cielo, por que lo querían agarrar o lo agarraron [los *ahuaques*]. Pero la curaron a la señora. Un granicero. Don Joaquín Torres. El señor lo ha de conocer [usted]. Le vine a decir a su mamá pronto [lo que había sucedido] y mi tío ya me trajo pa' la casa adonde yo vivía. Y ya le dijeron [a su madre]: «yo creo que Ignacia ya se *aduéndó*, quien sabe qué le pasó porque ya se quedó». Así dijeron, «ya se *aduéndó*». Él ya está bailando. Ya le vine a decir al señor don Joaquín Torres. Pero viera usted que cortó una vara de ruda, la cortó de abajo y le hizo su ramo, de ruda y de una hierba que se logra en la barranca, su flor parece como huevitos de pájaro pero blancos, nosotros le decimos el *iacxuitl* – ése que apesta bien feo–, y con eso ya lo hizo su rama y ya lo fue a arrear. Con ése lo fue a limpiar y con ese le vino pegado, le vino pegando, nadie lo agarró, qué cosa es la que habla el señor, déjenlo que se vaya, eso solamente ellos saben qué cosa le dice. Y ahí se viene, ella ya agarró la cubeta y con su blusa y adonde no le dejaban [volverse al manantial]. Como que se sentaba y hablaba ella también. Y después ya la metieron adentro [de la casa] y ya la empezaron a limpiar con tantas hierbas. Y a los tres días ya lo fueron traer, con su ropa lo hicieron una muñeca, su falda, le pusieron su falda a la muñeca, y allá lo fueron a traer a donde se cayó, en el agua lo fueron a traer; sus papás lo acompañaron para acarrearlo. Y sí lo fueron a traer, dice mi papá que le pesaba, que era un trapo nada más; pesaba harto porque yo creo que su *espíritu* allí venía. Y ya lo vienen pegando, le vienen pegando al muñeco; llegan y lo acuestan así con ella. Después ya dijo el señor, el granicero, dice: «Se va a aliviar ella, pero el niño lo van a llevar». El niño estaba en la cuna, ya tenía cinco meses. Se murió. Estaba bien el niño, nomás estaba acostadito en la hamaca; a las doce del día se murió. Pues de que la terminaron de curar ella estaba diciendo que el niño ya no era de ella porque ya lo vio con una señorita [*ahuaque*] del lugar.

Y con eso nos quedamos a creer las cosas, porque así nosotros no creíamos las cosas¹⁴.

Metodológicamente, el relato presenta de manera espontánea un *leit motiv* a la vez cronológico y temático. Las secuencias se suceden en el tiempo pero también vinculan diferentes elementos a partir de una única lógica mítica: un mismo hilo articula los sucesos en el arroyo y los relámpagos en el cielo, los *ahuaques* como entes pequeños y su interés en apresar niños, el empleo de un muñeco-terapéutico y ciertas características sugeridas del espíritu humano, etcétera.

La segunda etapa concluyó con la ampliación de la *región* de estudio. En la etnología mesoamericanista existen diferentes definiciones pertinentes para delimitar la región, casi tantas como objetos de estudio. Por referir tres ejemplos, algunas consideran el vínculo entre las fronteras del grupo social y sus actividades rituales, como sucede en numerosos trabajos sobre los huicholes en los que se asocia territorio geográfico, peregrinaciones y sucesos mitológicos¹⁵. Otras destacan los nexos entre grupo étnico y medio geográfico en una suerte de enfoque topográfico o *ecológico*, como es el caso de George Collier en su obra sobre los *Planos de interacción del mundo tzotzil* (1976). Otros más, por último, definen la región conforme a los postulados teóricos subyacentes a la investigación, como ocurre con el estudio de Robert Redfield (1944)

¹⁴ Testimonio grabado en Santa Catarina del Monte el 23 de junio de 2004.

¹⁵ Véanse, entre otras, las etnografías de Neurath (2002) y Gutiérrez del Ángel (2002) referidas a la denominada región del Gran Nayar.

sobre el *continuum folk-urbano* de Yucatán: la región la forman las poblaciones que participan en lo que podría llamarse el circuito de aculturación. La región trasciende así el consabido «territorio homogéneo en el que prospera una cultura homogénea» de las etnografías tradicionales.

La Sierra de Texcoco ya había sido clasificada como perteneciente al Acolhuacan septentrional prehispánico por Palerm y Wolf (1972), y descrita luego con más detalle como una de sus subzonas topográficas por Pérez Lizaur (1975)¹⁶. Pero la taxonomía no era muy útil para mi estudio, pues respondía a factores geográficos e ignoraba los criterios de los propios informantes. Así, las entrevistas y la observación participante me hicieron considerar dos aspectos centrales para redefinir la región. Por un lado, los nahuas consideraban la existencia de graniceros¹⁷ o ritualistas atmosféricos que circulaban entre ciertas comunidades para efectuar curaciones, pueblos entre los que existía, empero, un complejo mítico-ritual muy semejante. Por otro lado, dicho complejo parecía corresponderse geográficamente con la distribución del antiguo sistema hidráulico prehispánico, erigido en la época del monarca Netzahualcoyotl, y vigente aún en la actualidad. Los propios serranos ratificaron mis observaciones refiriendo los límites de la endogamia regional, las relaciones con las iglesias y sus criterios de etnoadscripción asociados al sistema: «todos estos pueblos –me explicaron– son igual, son lo mismo: los matrimonios y bodas, los compadrazgos, las fiestas y autoridades tradicionales; además, compartimos el agua de riego y poseemos una única junta comunitaria o junta de río para su control colectivo»¹⁸.

Teniendo esto en cuenta, decidí residir en las dos poblaciones vecinas a Santa María Tecuanulco y abarcar de este modo tres de las cinco comunidades serranas que integraban el área: junto a la citada Santa María, abordé Santa Catarina del Monte y San Jerónimo Amanalco viviendo en ellas alternativamente.

La tercera y última etapa sobrevino inesperadamente un año después. Una repentina hepatitis me mantuvo internado durante dos semanas en el hospital; estaba deprimido por lo que parecía el estancamiento de mi trabajo. No lograba obtener el más mínimo avance; me hallaba abatido. Fue entonces cuando irrumpió un golpe de suerte. Tras ser persuadido por la negativa sostenida por los adultos de que no existían actualmente ritualistas vivos –en cierto modo semejante a la que en un principio negaba la vigencia de los *ahuaques*–, la hija de la familia con la que residía me anunció un glorioso día que había hallado a un granicero *activo*. Vivía en la población más alejada, oculto en una colonia con más hablantes de lengua náhuatl que los que albergaban los pueblos vecinos, en una vivienda de adobe orientada directamente hacia una montaña.

Empecé a visitar a don Cruz con el bagaje de información proporcionada por los niños y los adultos a lo largo de un año. Cuando generalmente en Mesoamérica los

¹⁶ La Sierra de Texcoco se inscribe en el triángulo de los cerros Tlaloc al sur, Tlamacas al norte y Tetzcutzinco al oeste, entre los 2.650 y los 4.120 m. El área poblada comprende San Juan Totolapan, San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc (véanse Palerm y Wolf 1972: 114, 130; y Pérez Lizaur 1975: 13-14).

¹⁷ Para una descripción minuciosa de estos ritualistas, véase el volumen monográfico editado por Albores y Broda (1997).

¹⁸ Esta última información se ve confirmada por los estudios de McAfee y Barlow (1946: 118), Palerm y Wolf (1972: 123, 145), Pérez Lizaur (1975: 39) y Palerm Viqueira (1995).

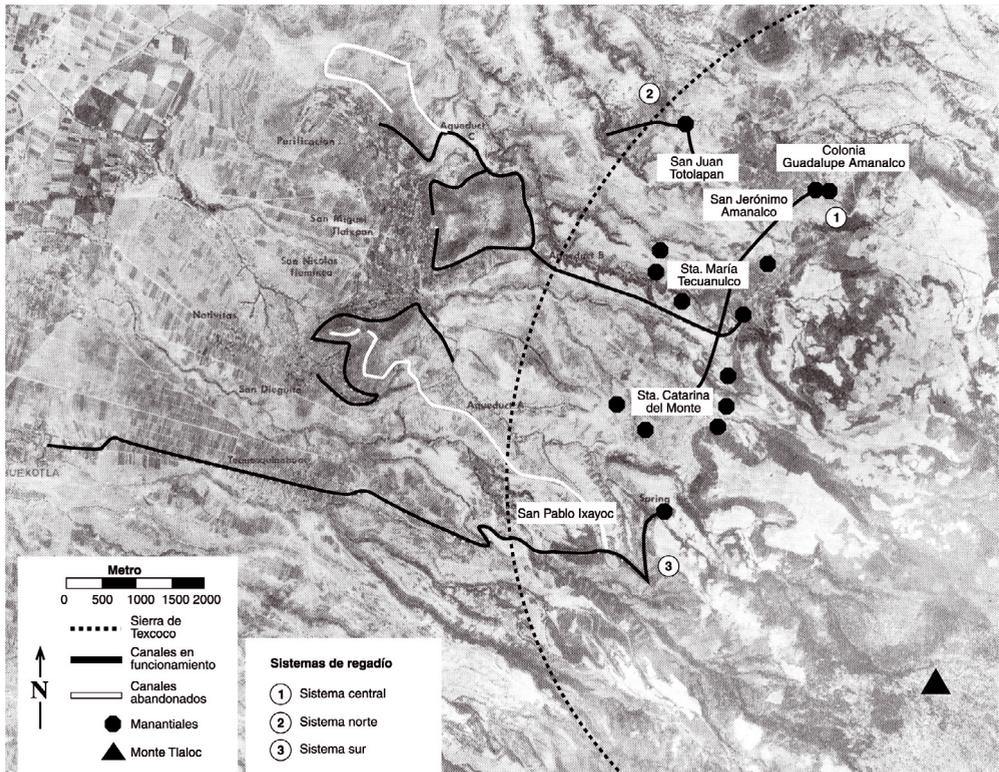


Figura 4: La Sierra de Texcoco, según los informantes, con sus manantiales y canales.
(Fuente: Foto aérea retocada, basada en Parsons 1971: 146)

etnógrafos estudian las cosmologías que se despliegan alrededor de los especialistas rituales —ya sean éstos graniceros, curanderos, hierberos o chamanes de cualquier tipo— la tónica general suele ser irrumpir directamente en su comunidad y tratar de encontrar al sujeto para obtener así la versión más sofisticada posible de sus conocimientos¹⁹. Sin embargo, esta visión *esotérica* o sagrada no es siempre compartida estrictamente por el resto de los habitantes del pueblo, y en teoría el antropólogo debería estar profesionalmente tan interesado por la opinión de los chamanes como por la del resto de los vecinos que los frecuentan. Al fin y al cabo, la cultura se encuentra integrada por ambas. La visión *exotérica* o popular no debería ser así entendida como una suerte de ‘corrupción’ de la primera, pues, cabe preguntarse ¿cómo podría estar equivocado un pueblo entero frente a la opinión sola y oculta del ritualista? Etnográficamente esto no se sostiene. Por el contrario, comenzar abordando a los informantes profanos y concluir la investigación con el ritualista representa la considerable ventaja de poder recopilar ambas versiones ampliando la perspectiva de análisis. Así, junto a los testimonios de los niños y los adultos, las versiones de don Cruz cerraban el cuadro

¹⁹ Esto es válido para numerosos estudios sobre graniceros (véase, entre otros, Aviña Cerecer 1997; Glockner 1996, 2000, 2001; Noriega Orozco 1997 y Paulo Maya 1997).

polifónico y poliédrico añadiendo su visión privilegiada desde el interior, la mirada distinta de un ser —en esencia— sobrenatural²⁰.

Completando al relato de la mujer-espectadora de 60 años que se vio arriba, don Cruz describió un episodio de curación desde la perspectiva del actor-ritualista:

A una sobrina mía la agarraron aquí en la joya en el manantial. Pues entonces rogué que me lo vayan a entregar [los *ahuaques*] el *espíritu*, lo traje desde allá para acá... Pero nomás aguanté como tres kilómetros caminando y ya me cansé demasiado; fueron, creo, veinticinco [vecinos acompañándome] [...]. El *espíritu* se trae aquí [en la mano cerrada], hay que amarrar bien, apachurrar pa' que no se te [escape]... haga de cuenta [que es] un resollito calentito. [Porque si] se abren tus manos, ya se regresó el espíritu [al arroyo]... Y cuando [se] está ya [donde] el enfermo, se le va desparramando [el *espíritu*] con oraciones, por decir en su cabeza o en sus pies, despacito, se le va despejando así... Va rezando la otra persona [un ayudante] y aquí se le va echando así, despacito despacito, así despacito pa' que no se espante, así... Entonces, cuando ya se te canse tu mano, se va quitando, se va quitando... ya cuando ya se quitó [la mano] la persona que se acueste, el paciente que esté acostado. Entonces, cuando ya está el enfermo sano, se pide cuánto [es decir, se les cobra a sus parientes]²¹.

Y después, refiriéndose al mundo de los *ahuaques*, don Cruz explicó:

Ellos se enseñan cuando tiene uno su destino. [...]. En sueños se ve. Vas a soñar que estás jugando dentro del agua y lo vas a ver el muñequito [un *ahuaque*], por ahí está. Está yendo dentro del agua y ya se pasó a meter otro muñequito, y si no te pasa a hacer asína [saluda con la mano] pa' que lo veas tú. [...]

Tú ya conoces el Partidor, por aquí por el manantial ya has venido, ése lo sueñas, todo es puro jardín, todo. Sí, todo. Todo, todo: nopales... ¡Jardín! [...]. Como aquí nosotros, nomás que están adentro de la oscuridad...²²

Finalmente indicó cómo ahuyentaba las granizadas esgrimiendo un crucifijo de madera, rezando mientras escrutaba las nubes de tormenta:

...La Virgen Santa Bárbara, ayúdame.
Señora Virgen Santa Bárbara, ayúdame,
protégeme,
ayúdame [para] que se retiren estos hermanos duendes [los *ahuaques*]
porque aquí no queremos que caiga su arvejón de ellos [el granizo]
porque es su comida,
que puede perjudicar en estas nuestras semillas²³

Confrontar las versiones *esotéricas* y *exotéricas* supone además otra ventaja: ofrecía una panorámica comunitaria del ritualista —el lugar específico que ocupa en el contexto social más general— y la visión que el propio ritualista se formaba acerca de la comunidad. Cuando visité por primera vez a don Cruz, una vecina que actuaba como partera

²⁰ Estrictamente hablando, el granicero constituye un espíritu *ahuaque* alojado en un cuerpo de hombre, transformación en la que radica precisamente el proceso de iniciación y que le otorga la potestad de la intercesión (Lorente 2006a, 2009a, 2009c).

²¹ Entrevista realizada el 30 de enero de 2005.

²² Testimonio extraído de la entrevista realizada el 30 de enero de 2005.

²³ Súplica registrada el 30 de enero de 2005.



Figura 5: Una tormenta de granizo se cierne sobre las milpas, Santa Catarina del Monte. (Foto: David Lorente)

y a la que consulté sobre su paradero me advirtió: «Pero no vaya preguntando a la gente por ‘el granicero’. Usted diga que busca a don Cruz porque le han dicho que sabe curar, y que lo anda buscando porque quiere que le cure». Me sorprendió su advertencia. Después entendí ciertas cosas. En primer lugar, que don Cruz acababa de ser «agarrado» (apresado) por los *ahuaques* en una curación delicada y se estaba recuperando aún de la enfermedad –lo que podría haber representado un radical cambio de identidad–, lo cual lo convertía a todas luces en una persona peligrosa y «contaminante» en el pueblo. En segundo lugar, algo surgido en la propia presentación de don Cruz me dio qué pensar. En una de mis primeras visitas, aquél me espetó: «Te puedo enseñar a *echar* y te puedo enseñar a *curar*». Esto significaba sin tapujos que además de granicero (conjurador de granizo y pedidor de lluvia) y de curandero, don Cruz sabía «echar brujerías». Era, pues, un «brujo», y en consecuencia había que conducirse con cuidado y no proclamar su existencia a los cuatro vientos. Ambos hechos explicaban quizá, pensé, de manera bastante explícita, la invisibilidad social a la que los graniceros están sometidos en numerosas poblaciones; seres de los que se sabe su existencia pero que nunca se ostentan públicamente²⁴.

La ambivalencia etnográfica suscitaba un problema de análisis, un problema de definición, más bien. La expresa con claridad la pregunta retórica de Timothy Knab, el estudioso de los ritualistas nahuas de la Sierra Norte de Puebla, quien se cuestiona: «¿Qué pasaba si el brujo era a la vez un curandero?» (1997: 24). ¿Qué sucedía si el granicero era a la vez un brujo? El uso dual de los poderes era una característica de los dioses y magos prehispánicos que podían causar la enfermedad y a su vez curarla

²⁴ Véase, sobre este aspecto, Paula Maya (1997: 259), precisamente por la confusión con los «brujos», y más ampliamente la nota siguiente.

(López Austin 1996 I: 389; 1967), y es probable que también constituya un atributo de los actuales graniceros. Sin embargo, la dicotomía forzada y común en los trabajos mesoamericanos entre especialistas benéficos y dañinos no permite apreciarla²⁵. En este sentido, oponer las versiones exotéricas y esotéricas puede suponer una ayuda para salvar este problema.

Resumiré ahora brevemente el tipo de entrevistas que mantuve con don Cruz. Si con los estudiantes empleé cuestionarios y con los adultos contextos comunicativos temáticos, con el granicero recurrí a un tipo de *entrevista en profundidad* libremente establecida. Tratar de dirigir a don Cruz era imposible y, además, terminé por concluir, etnográficamente inútil; no llevaba a parte alguna. Un aspecto interesante de los ritualistas indígenas mesoamericanos en general y de los nahuas en particular es que no suelen concebir el conocimiento desvinculado de la práctica inmediata: «saber» es «saber-hacer», y no un saber en abstracto. Podría decirse irónicamente que la imagen del sabio dogón Ogotemmel, el famoso informante de Marcel Griaule, sentado en el exterior de su casa instruyendo paso a paso el sistema del mundo al etnógrafo francés²⁶ no parecía casar bien con don Cruz. Si alguien quería saber acerca de los graniceros sólo podía tener para él un propósito: convertirse él mismo en uno de ellos. Por eso me advertía seriamente a menudo: «Si tienes ese deseo [el de iniciarte, el rayo] se te va a caer después, no se sabe cuándo y no se sabe en qué parte –y, haciendo una pausa efectista–, no se sabe en qué parte pero para que te registres tienes que tener cuatro rayazos, cuatro rayos, ésa es la verdad»²⁷.

En las conversaciones la información surgía aquí y allá de un modo en apariencia arbitrario, inquieto a todo intento de sistematización. Don Cruz no hacía concesiones ni tenía el menor interés en mis preguntas: decía lo que quería cuando quería. En ciertas ocasiones me evitaba, o me dejaba plantado el día citado, o salía subrepticamente de su vivienda por la puerta trasera, lo que parecía vulnerar a todas luces las normas nahuas de interacción y «respeto». Tuvo que transcurrir cierto tiempo para que reparase en lo que ocurría. Si el contenido de lo que afirmaba parecía corresponderse a todas luces con un saber de aplicación «empírica», su forma de transmisión no era en grado alguno menos significativa: era el procedimiento establecido de conducirse con los individuos que están siendo instruidos, iniciados, un proceso de transmisión fragmentario referido por varios autores entre los nahuas:

²⁵ El examen de la literatura etnográfica parece revelar una preocupación por aislar y delimitar el concepto de «granicero» evitando su «contaminación» con otras categorías de ritualistas con la pretensión de configurar así un especialista muy definido. Lo enfatiza el trabajo de Bonfil Batalla al decir que «hay una definitiva oposición, una incompatibilidad» entre graniceros y nahuales y entre graniceros y brujos, pues su tarea es benéfica y no dañina (1995: 248-249). Por su parte, en Tlaxcala Nutini asimila al *teztlacz* con el hechicero y lo opone al brujo (1987: 34); Paulo Maya presenta en Morelos a los *clacalsquis* como diferentes de los brujos, a pesar de la asociación que establecen los informantes (1997: 295) y Noriega Orozco insiste en que la asociación de los graniceros con brujos viene de la época colonial, pues los *tlamatines* de Veracruz brindan principalmente un servicio a la comunidad (1997: 545). Sin embargo, a lo largo de sus estudios pueden hallarse abundantes datos contradictorios con estas afirmaciones: combates entre graniceros, «maldades» hechas a ofrendas o grupos antagónicos, capacidad para causar enfermedad y continuas evidencias de su capacidad destructiva.

²⁶ Véase *Dios de agua* para su proceder metodológico (Griaule 2000) y una aguda crítica en Giobalina Brumana 2005.

²⁷ Información recabada en la entrevista sostenida el 30 de enero de 2005.

[...] muchas de las ideas y los conceptos clave acerca de los lugares sagrados, los rituales y la percepción de la naturaleza –sostiene Catherine Good– se transmiten de manera casual. No hay ninguna instrucción formal; los conocimientos importantes puedes salir en cualquier plática, inclusive en las borracheras. No sólo el investigador sino los nahuas mismos se enteran casi por accidente de ciertos aspectos de la cosmovisión si están presentes cuando se aborda un tema (Good 2001: 287).

Esto resulta válido tanto en el contexto de la vida ordinaria como en el de los ritualistas. Como sugiere el ejemplo, a menudo las entrevistas –su *forma* precisa de establecerse– pueden ser una valiosa fuente de información en sí mismas. En este sentido los periplos narrativos de don Cruz a menudo exploraban, a la hora de exponer finalmente un concepto, sus experiencias vitales, psicológicas y familiares. Así fue como pensé introducir dos técnicas adicionales: la historia de vida y la genealogía.

Su biografía no podía dissociarse de su propio reclutamiento místico. La crisis personal parecía ligar inextricablemente relaciones intrafamiliares y vocación chamánica en una misma unidad conceptual. Esto no resultaba tan evidente al escuchar por primera vez sus testimonios. Sin embargo, transcribiendo con cuidado las narraciones afloraban paralelismos notorios. Su historia de vida ofrecía información suplementaria sobre los sutiles procesos sociales por los cuales un nahua, bajo ciertas circunstancias colectivas, inicia el prolongado camino que le conduce a convertirse en ritualista:

Yo tuve problemas con mi jefe y con mi mamá. Un hermano mío mayor me odió mucho, por eso nos peleamos en la casa de mis jefes de noche y al amanecer a estas horas ya me correataron con todo y mi señora, y apenas el chamaco tenía... ¡Quince días [hacia] que se alivió mi esposa del parto! [...] Y ya nomás le encargué la señora en una parte con unas hermanas. Y ya pues dime dónde pedir mi herencia, que me la dieron, que sea de [tierras de] ejido. Allá tenía su solar mi papá, tenía su lotecito pa' que me lo hubiera dado de herencia; pero como ya tenemos mi denunciada, pues tienes este pedacito hasta acá arriba [le dio uno de peor calidad], ¡pues hasta acá arriba! Ya me vine. Hice tres días para formar un jacalito [cabaña] y ya. [...] [Cuando llegamos] ya está lloviendo y luego ella [mi esposa] todavía no aguanta a agarrar las cosas pa' que me ayude. Ya el chamaquito [su hijo] lo acostó así con unos costalitos de jarjia, de hilo de maguey, así lo tendemos y las cobijas échale y ya subió [mi esposa] arriba para lavar la casa, el tejado, y ya se vio na' más un lado, y ya la cocina [fueron construyéndolo todo], y ya pasamos la vida así.

En esos años, pues como no teníamos terrenos [para cultivar], dice [mi mujer]: «Ya no hay maíz.» Entonces lo fui a traer en una tienda. Fui como a las cuatro de la tarde, me fui corriendo para cuando oscureciera pues ya verme subiendo adonde están las últimas casitas, en la veredita... ¡Y ya está tronando, ya va tronando! ¡Hasta cuando truena parece hasta [que] alumbra en el cerro de allí!... Digo: «¡Híjoles, me va a agarrar!» Entonces ya vengo caminando [con la carga a la espalda]... ¡Híjole! Así lo paso un montoncito de magueycitos... ¿Qué cosa? ¡Cuándo aparece alguna nube y me dio un pinche rayo por acá [en la cabeza] asína, y que me tumba encima de los magueyes! ¡Y que se me cae el pinche rayo encima de mí! No, cuando me levanté... Cuando me levanté ya está saliendo sangre de la nariz. Fui a llegar, voy sangrando... Digo, pues a lo mejor así me van a *donar*, me voy a morir. Ahí llego, pues ya; aquí está mi señora (ya era noche, pues ya se acostaron), me humeó con unos pelos de gallina, les quitó las plumas y lo quemó tantito con lumbre... Ni enfermé; nada. Ni siquiera por decir alguna

parte me rasguñaron del rayo; nada. Nomás así me hicieron [los *ahuaques*] como un escarmiento para que yo... [comenzase a iniciarme, pues ya había recibido otras señales]... como un toquecito en realidad²⁸.

El testimonio le lleva a uno a preguntarse ¿le ofrecía una situación más favorable a don Cruz su estatus de granicero, a pesar de las connotaciones estigmatizantes de brujo, que representar una persona desheredada y desplazada de su pueblo por sus familiares como era su caso? Resultaba probable. Esta vía de análisis queda abierta a ulteriores análisis y sólo quiería esbozarla aquí. En México el género de las historias de vida ha experimentado un extraordinario desarrollo en los últimos años, sobre todo desde las obras clásicas de Lewis *Los hijos de Sánchez* (1975) y *Antropología de la pobreza. Cinco familias* (1992), y se ha tornado una herramienta muy empleada en los estudios antropológicos contemporáneos en diferentes campos.

La genealogía me resultó igualmente útil. El formulismo gráfico por el que se trazan vínculos familiares y terminología de parentesco –denominación de los parientes y taxonomía indígena, prescripciones y proscripciones existentes y la respectiva conducta adecuada– ha sido empleado con frecuencia en Mesoamérica al estudiar la familia, el matrimonio y el grupo doméstico²⁹. Sin embargo, su flexibilidad permite obtener resultados inesperados en otros dominios de la cultura. En el caso de don Cruz hizo explícitos detalles que no resultan evidentes en los primeros momentos, cuando trabajaba con transcripciones. Su árbol genealógico reveló la participación de parientes poseedores del *don* en su aprendizaje, una «herencia velada» que no aparecía formulada de manera manifiesta en sus relatos: su suegra «era mentada» y actuó como persona conocedora de los secretos rituales que lo asistió al sufrir el golpe de rayo y lo instruyó posteriormente –recuérdese que, con la familia paterna, don Cruz había roto los lazos. Después comprobaría que situaciones análogas eran comunes en ciertos informantes que constituían graniceros «frustrados», en el sentido de que su iniciación no había llegado a completarse satisfactoriamente, o que habían recibido el *don* pero no habían sido iniciados y en cuyas genealogías surgían parientes ritualistas vinculados por filiación cognática –es decir, ascendientes masculinos o femeninos en una o dos generaciones. En este sentido, la hija de un granicero fallecido refirió su temor a mirar las nubes de tormenta diciendo: «¿Qué tal si *los veo* [a los *ahuaques*], qué tal si tengo el don?» Toda una declaración de principios sobre la transmisión hereditaria se halla contenida en esta afirmación. Así, las genealogías podía afinar la comprensión de los procesos de reclutamiento místico sugiriendo la instrucción previa –inconstante y fragmentaria– de un familiar.

Finalmente, trabajar con don Cruz me brindó lo que forma –o ha sido considerado tradicionalmente en Mesoamérica– el punto nodal de la etnografía: *un texto ritual o súplica* rezada o no en lengua indígena. El valor de estos textos es doble: por un lado son concebidos como una suerte de «formalización espontánea del pensamiento» (no inducida entonces por el antropólogo) que «permite percibir la creencia cosmológica en su cotidianidad concreta, tal como es vivida, verbalizada y ‘actuada’ por los nati-

²⁸ Este testimonio reúne fragmentos de las conversaciones sostenidas con don Cruz los días 30 de enero y 12 de julio de 2005.

²⁹ Véase, en este sentido, el trabajo panorámico de Robichaux (2005b).

vos» (véase Lupo 1995: 26). A causa de su flexibilidad, pueden generar diversas versiones a partir de un mismo «esquema ordenador», suerte de eje integrador de diferentes elementos desde una lógica nativa (*cf.* Lupo 1995: 97). Además, su otro valor radica en articular los datos cosmológicos y evidenciar las dinámicas de relación entre los diferentes seres involucrados, mediante una estructura dialógica en la que el ritualista enuncia los discursos de las distintas potencias (Pitarch 1996: 246). Así, las súplicas brindan exégesis rituales revelando información muy valiosa tanto sobre la naturaleza del ritualista como sobre el procedimiento preciso por el que se establece la mediación.

Durante mi investigación la súplica conjuratoria rezada en castellano por don Cruz me permitió inferir nexos ocultos entre representaciones y prácticas, y determinar de este modo el vínculo específico entre *ahuaques* y granicero:

que los duendes quieren [cosechar con el granizo las semillas],
[y son] muy fuertes para [que por medio de]el hermano bendito [el granicero se] va[ya]n a ir [...] tengo que hablar por [con] ellos, mis hermanos duendes:
¡Retírense, retírense ustedes por allí a un lugar con más trabajo! [...]
Yo y ustedes le van a convidar después [yo a ustedes les voy a convidar después],
ahora no [deben consumir las semillas de los campos],
más después tenemos que comer [todos juntos de una misma ofrenda].

Dicho vínculo formaba la columna vertebral de un sistema de etnometeorología que acabaría constituyendo el verdadero objeto de estudio de mi tesis. A este sistema cosmológico los nahuas lo designaban «el *tiempo*».

4. Los conceptos nativos, principios heurísticos: el problema lingüístico

El antropólogo británico Maurice Bloch recientemente escribió: «los conceptos [indígenas] albergan en su interior ‘teorías’ implícitas» (Bloch 2005: 29). Hallar estos conceptos entre los indígenas nahuas contemporáneos no es tarea sencilla. Muchos de ellos constituyen nociones omniabarcantes que remiten implícita o explícitamente a lo que los informantes entienden por «la vida» (*the theory of life*) (Bloch 2005: 29). Un problema añadido se presenta cuando dichos conceptos adoptan la forma de vocablos o términos castellanos cuya aparente similitud semántica con el uso de los mismos términos en nuestro idioma podría inducir a errores. ¿Cómo desvelar entonces concepciones indígenas clave encubiertas bajo términos lingüísticos de procedencia extranjera? En regiones como la Sierra de Texcoco –cuyas representaciones simbólicas, sistema de parentesco, ciclo festivo y formas de organización comunitarias se adscriben a la tradición histórica nahua– el idioma mayoritario es el castellano. En ellas existen nociones nativas centrales, erigidas en categorías de carácter analítico, que alojan bajo el léxico en castellano una carga semántica indígena –al significante foráneo le corresponde un significado autóctono nahua–. El problema nos introduce en la compleja polémica sapir-worfiana de la asociación aparentemente insoluble entre la lengua y la cultura³⁰. En este sentido, el ejemplo aquí referido constituye quizá

³⁰ Encontramos un caso análogo en Galinier (1990b): el sistema cosmológico mazahua, un grupo en apa-

un caso paradigmático.

En la Sierra de Texcoco el «*tiempo*», tal y como lo enuncian los nahuas, se halla bastante alejado de nuestra concepción europea. Más allá de procesos meramente atmosféricos denota un gran sistema cosmológico de intercambio-reciprocidad mediante el cual los *ahuaques* capturan «esencias»³¹ de animales y plantas a través del granizo y los rayos para renovar la naturaleza perecedera del inframundo —el interior de los manantiales— y envían a cambio al plano terreno retribuciones de lluvia fecundante para lograr su prosperidad. Trascendiendo la dimensión empírica, el complejo articula una etnoteoría mayor sobre el funcionamiento ordenado y la reproducción del cosmos³². Como especialista chamánico, el granicero gestiona los intercambios evitando que granizos y rayos hurten bienes humanos y realizando peticiones de lluvia si los *ahuaques* se niegan a procurarla. Enunciada en términos castellanos, dicha conceptualización podría ocultar la existencia de una cosmovisión de tradición mesoamericana a escasos 40 km. de la Ciudad de México, una región vinculada laboralmente con la capital pero en la que la «modernización» resulta sólo aparente: la sustitución del idioma es sólo un sutil camuflaje para el observador extranjero.

La categoría de «*tiempo*» resultó, pues, central en mi investigación por encima de las de *ahuaques* y granicero. Ofrecía lo que podría denominarse plásticamente «el pegamento»³³, es decir, la lógica subyacente que hace de un inventario inconexo de representaciones y prácticas un sistema significativo para los indígenas definido en sus propios términos. No obstante, los matices de esta búsqueda son refinados. Como afirma Galinier en su exhaustivo volumen sobre los otomíes del oriente de México:

el modelo cuya búsqueda emprenderá [el etnógrafo] [...] no es entonces una variante de los diferentes tipos de explicación del mundo propuesto por los especialistas del pensamiento especulativo, los chamanes. No se trata tampoco del producto de un sistema hipotético-deductivo, construido *a priori* por el etnólogo. Se presenta más bien como una configuración hecha de postulados, verbalizados o no por los grupos, y cuya actividad ritual proporciona actualizaciones «sin ton ni son». El observador sólo interviene aquí para hacer explícitas las correspondencias entre esos postulados cuyo conjunto forma un sistema (Galinier 1990: 33).

En el caso de los nahuas del norte del estado de Veracruz, Alan Sandstrom refiere a su vez la existencia de lo que él denomina «un orden oculto»: una configuración

riencia aculturado —según sostiene el autor— ha pasado inadvertido a los etnógrafos debido a su enunciación y desarrollo en castellano. En nuestro caso no creemos que pueda hablarse de aculturación o de «*post-nahuas*» como han hecho otros investigadores en Puebla (Mulhare 2003: 268), ni de «sedimento» en el sentido de la herencia cultural nahua que han recibido los actuales pueblos de Morelos (Moraya *et al.* 2003), ni mucho menos del *continuo indio-mestizo* que Nutini e Isaac (1974: 432-444) sugieren en el medio poblano-tlaxcalteca como la transición desde un «polo indio» a otro «mestizo» mediante procesos de modernización-secularización. Los pobladores de Texcoco pueden ser denominados «nahuas» de una manera abierta, siempre y cuando se considere el término como dinámico y sensible a procesos culturales de cambio construidos sobre una tradición histórica previa. La identidad étnica del área plantea, pues, ciertos desafíos a las categorías convencionales (Lorente 2006a: 72-75).

³¹ Sobre el concepto nahua de «esencias» como categoría conceptual compleja véase Lorente 2009c.

³² Un desarrollo más extenso de esta etnoteoría figura en Lorente 2006a; y una síntesis del mismo en Lorente 2008, 2009a y 2009c.

³³ Agradezco a James M. Taggart la sugerencia de esta expresión tan evocadora (comunicación personal 2006).

subyacente de postulados que articula representaciones y prácticas en apariencia inconexas evidenciando así un valioso principio ordenador de la pluralidad etnográfica (Sandstrom 1998: 77).

Y, coherente con este enfoque, Hugo Nutini, el destacado mesoamericanista que ha defendido y cultivado con esmero la etnografía, no ha dejado de llevar a cabo en su ensayos lo que él denomina «la integración funcional de la cultura» (Nutini 2005), que no parece constituir estrictamente otra cosa que el ejercicio de percepción relacionada de los fenómenos en el trabajo de campo³⁴. Para Nutini, la integración de la cultura debe traducirse en los textos etnológicos de manera creativa; el antropólogo debe traducir la realidad empírica en «integración descriptiva», es decir, en narraciones cuya estructura explicita la vida social emergiendo como resultado de acontecimientos, instituciones y procesos interconectados.

En el panorama de la etnología mesoamericanista contemporánea, que revela una preocupación creciente por afinar el método etnográfico para captar con mayor nitidez las sutilezas de las *modernas* sociedades indígenas, estos planteamientos metodológicos parecen abrir una posible vía inspiradora hacia una más creativa y original contribución.

5. Referencias bibliográficas

ACOSTA, José de

1979 *Historia natural y moral de las Indias* [1590]. México: Fondo de Cultura Económica.

ALBORES, Beatriz y Johanna BRODA (eds.)

1997 *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.

ARTÍS, Gloria (coord.)

2005 *Encuentro de voces: la etnografía de México en el siglo XX*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

AVIÑA CERECER, Gustavo

1997 «El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 289-230. México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.

BLOCH, Maurice

2005 «Why trees, too, are good to think with: toward an anthropology of the meaning

³⁴ Un planteamiento metodológico similar ha sido elaborado por Eric Wolf (2001: 36). En este sentido, es clara la deuda de Nutini con el estructuro-funcionalismo británico; ciertas palabras de E. E. Evans-Pritchard lo expresan bien: «he tratado de explicar el hecho citando otros hechos de la misma cultura y haciendo notar la interdependencia entre los hechos. La explicación, por tanto, se encontrará incorporada en mi relación descriptiva y no se plantea independientemente de ella. Mis interpretaciones están contenidas en los mismos hechos, pues los he descrito de tal forma que las interpretaciones surjan formando parte de la descripción» (1997: 28-29). La obra clásica de Nutini sobre la brujería en la Tlaxcala rural ejemplifica este postulado empíricamente (véase Nutini y Roberts 1993).

of life», en *Essays on Cultural Transmisión*, pp 21-39. Berg: London School of Economics Monographs on Social Anthropology.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1995 «Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México» [1968], en *Obras escogidas de Bonfil Batalla*, vol. I, pp. 239-270. México: Instituto Nacional Indigenista.

CHAMOUX, Marie-Noëlle

1992 *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

COLLIER, George

1976 *Planos de interacción del mundo tzotzil. Bases ecológicas de la tradición en los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional.

FORTES, Meyer

1970 «Social and Psychological Aspects of Education in Taleland», en *Time and Social Structure*, pp. 201-259. Nueva York: The Athlone Press.

GALINIER, Jacques

1990a *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

1990b «El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas». *Anales de Antropología* 27: 251-267.

GIOBELINA BRUMANA, Fernando

2005 *Soñando con los dogón. En los orígenes de la etnografía francesa*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

GLOCKNER, Julio

1996 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccihuatl*. México: Grijalbo.

2000 *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*. México: Grijalbo, Benemérita Universidad de Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.

2001 «Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl», en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords., pp. 299-334. México: CONACULTA, Fondo de Cultura Económica.

GOOD ESHELMAN, Catherine

2001 «El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero», en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords., pp 239-297. México: CONACULTA, Fondo de Cultura Económica.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, Arturo

2002 *La peregrinación a Wirikuta. El gran rito de paso de los huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, CONACULTA, Universidad de Guadalajara.

GRIAULE, Marcel

2000 *Dios de agua*. Barcelona: Alta Fulla.

KNAB, Tim

- 1997 *La guerra de los brujos. Viaje al mundo oculto de los aztecas contemporáneos*. Barcelona: Península.

LEWIS, Oscar

- 1975 *Los hijos de Sánchez*. México: Joaquín Mortiz.
1992 *Antropología de la pobreza: cinco familias*. México: Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* [1980]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1967 «Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl». *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 87-117.

LORENTE FERNÁNDEZ, David

- 2006a *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaques-tesiftero en la sierra de Texcoco, México)*. Tesis de Maestría en Antropología Social. México: Universidad Iberoamericana.
2006b «Infancia nahua y transmisión de la cosmovisión: los *ahuaques* o espíritus pluviales en la Sierra de Texcoco (México)». *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 20 (37): 152-168.
2008 «La razzia cósmica: Ahuaques y tesifteros en la Sierra de Texcoco. Nociones para una teoría nahua sobre el clima», en *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), pp. 433-471. México: Centro de Investigaciones y estudios Superiores en Antropología Social, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Intitut de Recherche pour le Développement.
2009a «Nociones de etnometeorología nahua: el complejo ahuaques-granicero en la Sierra de Texcoco, México». *Revista Española de Antropología Americana* 39 (1): 97-118.
2009b «Deidades de la lluvia, graniceros y ofrendas terapéuticas en la Sierra de Texcoco». *Anales de Antropología* 42 (1).
2009c «Tempestades de vida y de muerte entre los nahuas», en *La noción de vida en Mesoamérica*, Johannes Neurath, Perig Pitrou y María del Carmen Valverde, eds. México: Centro de Estudios Mayas - Instituto de Investigaciones Filológicas - Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

LUPO, Alessandro

- 1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: CONACULTA, Instituto Nacional Indigenista.

McAFEE, Byron y R. H. BARLOW

- 1946 «The Titles of Tetzcotzinco (Santa María Nativitas)». *Tlalocan* 2: 110-127.

McKEEVER FURST, Jill Leslie

- 1995 *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. New Haven: Yale University Press.

MALLART, Lluís

- 1996 *Soy hijo de los evuzok. La vida de un antropólogo en el Camerún*. Barcelona: Ariel.
2005 «Un projecte de conservació de les dades etnogràfiques». *Revista d'Etnologia de Catalunya* 26: 94-101.

- MORAYTA, Miguel, Catherine GOOD, Ricardo MELGAR, Alfredo PAULO MAYA y Cristina SALDAÑA
 2003 «Presencias nahuas en Morelos», en *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, S. Millán y J. Valle, comps., vol. II, pp. 17-102. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MULHARE, Eileen
 2003 «Respetar y confiar: ideología de género versus comportamiento en una sociedad post-nahua», en *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, David Robichaux, comp., pp. 267-290. México: Universidad Iberoamericana.
- MURDOCK, George Peter
 1954 *Guía para la clasificación de los datos culturales*, versión castellana preparada por el Instituto Indigenista Nacional de Guatemala y la Oficina de Ciencias Sociales. Washington: Unión Panamericana, Oficina de Ciencias Sociales.
- NEURATH, Johannes
 2002 *Las fiestas de la casa grande. Ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarika*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- NORIEGA OROZCO, Blanca Rebeca
 1997 «Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 525-563. México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.
- NUTINI, Hugo
 2005 «Algunos comentarios sobre la etnografía mexicana en el siglo XX», en *Encuentro de voces: la etnografía de México en el siglo XX*, Gloria Artís (coord.), pp. 131-167. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- NUTINI, Hugo y Jean FORBES DE NUTINI
 1987 «Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural», en *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, Susan Glantz, comp., pp. 321-346. México: Fondo de Cultura Económica.
- NUTINI, Hugo y B. L. ISAAC
 1974 *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- NUTINI, Hugo and John M. ROBERTS
 1993 *Bloodsucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*. Tucson: The University of Arizona Press.
- PALERM, Ángel y Eric WOLF
 1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. México: SEP Setentas.
- PALERM VIQUEIRA, Jacinta
 1995 «Sistemas hidráulicos y organización social: La polémica y los sistemas de riego del Acolhuacan septentrional». *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 11(2): 163-178.
- PARSONS, Jeffrey R.
 1971 *Prehistoric Settlement Patterns in the Texcoco Region, Mexico*. *Memoirs of the*

Museum of Anthropology, 3. Ann Arbor: University of Michigan.

PAULO MAYA, Alfredo

- 1997 «Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 255-289. México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.

PÉREZ LIZAU, Marisol

- 1975 *Población y sociedad. Cuatro comunidades del Acolhuacan*. México: SEP Setentas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

PITARCH, Pedro

- 1996 *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 2007 «El canon prehispánico». *Diario de Campo. Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología* 94: 70-77. INAH.

PRITCHARD, Evans E. E.

- 1997 *Brujería, magia y oráculos entre los azande* [1937]. Anagrama: Barcelona.

REDFIELD, Robert

- 1944 *Yucatán: Una cultura de transición*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROBICHAUX, David

- 2001 «Cultura, economía y grupo doméstico en México: una crítica y una propuesta desde la antropología», en *La familia en América del Norte: evolución, problemática y política*, M. Ribeiro, G. Gondeau y S. Hernández, coord., pp. 265-319. México: Editorial Trillas.
- 2005a «Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano», en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, David Robichaux, coord., pp. 167-275. México: Universidad Iberoamericana.
- 2005b «El parentesco y su estudio entre los pueblos mesoamericanos contemporáneos», en *Encuentro de voces: la etnografía de México en el siglo XX*, Gloria Artís (coord.), pp. 373-437. México: Instituto nacional de Antropología e Historia.
- 2007 *Guión etnográfico para la realización de la primera práctica de trabajo de campo supervisada (Versión actualizada)*. México: Universidad Iberoamericana.

SANDSTOM, Alan R.

- 1998 «El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana», en *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, Jesús Ruvalcaba, coord., pp. 59-94. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Instituto Politécnico Nacional, Universidad Autónoma Chapingo, Instituto Nacional Indigenista.

TAGGART, James

- 1983 *Nahuat Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.
- 2007 *Remembering Victoria. A Tragic Nahuat Love Story*. Austin: University of Texas Press.

WOLF, Eric

2001 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.