

Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual

Beyond World-view and Myth.
A Proposal for Conceptual Renovation

FEDERICO NAVARRETE LINARES

Historiador y antropólogo, trabaja en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha escrito más de treinta artículos académicos y una docena de libros sobre la historia de los pueblos indígenas de América. Entre estos últimos se encuentran: *¿Quién conquistó México?* (2019), *Historias mexicas* (2018), *Alfabeto del racismo mexicano* (2017), *México racista* (2016), *Hacia otra historia de América* (2015) y *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México* (2012). Además, ha publicado las novelas *El código perdido* (2018) y *Huesos de Lagartija* (1998).

RESUMEN

El objetivo de este artículo es valorar los grandes aportes logrados por los estudios sobre cosmovisión y sobre mito e historia en las últimas décadas en las áreas culturales de Mesoamérica y los Andes, así como proponer nuevos caminos para renovar estos campos. A partir de una revisión de los aportes realizados por la arqueología, la antropología y la historia de las tierras bajas de América, el artículo plantea una renovación teórica de los estudios en estos temas. Esta propuesta se centra en tres giros conceptuales: romper las barreras ontológicas y estudiar las dinámicas de relacionalidad entre los seres humanos, no humanos y naturales; descubrir la pluralidad de los mundos sacionaturales construidos por los pueblos indígenas, y adoptar una visión de la memoria social que supere la dicotomía entre mito e historia.

PALABRAS CLAVE

cosmovisión, religión, mito, historia, ontología, memoria social

ABSTRACT

The aim of this article is to evaluate the important achievements accomplished by world-view (cosmovisión) studies and those dealing with myth and history in the past decades in the cultural areas of Mesoamerica and the Andes, and also to propose new paths to renovate these fields. After a brief revision of the contributions made by the archaeology, anthropology, and history of the South American lowlands, the article proposes a theoretical renovation for the studies on these fields. This renovation centers on three conceptual turns: to break down the ontological barriers and study the relational dynamics between human, non-human and supernatural beings; to discover the plurality of sacionatural worlds built by Indigenous peoples; to study their social memories in order to leave behind the dichotomy between myth and history.

KEYWORDS

world-view, religion, myth, history, ontology, social memory

Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual

Federico Navarrete Linares

Este artículo presenta una reflexión crítica y polémica sobre el estado actual del campo de investigación conformado por la historia, la antropología y la arqueología de los pueblos indígenas de Mesoamérica y los Andes, entre otras regiones de América, con la intención de proponer una revisión de los paradigmas dominantes, particularmente los de la cosmovisión y el mito, y así abrir nuevos caminos de interpretación y comprensión. De ninguna manera se pretende, con ello, invalidar los estudios que han empleado estos conceptos, sino buscar nuevas perspectivas que nos permitan avanzar en la comprensión de varios fenómenos claves de las culturas indígenas. En este ánimo constructivo, busco contribuir a un debate teórico y metodológico que se inició hace algunos años en nuestras disciplinas y que me parece indispensable para su desarrollo positivo y su necesaria renovación.

Para comenzar, es necesario reconocer el crecimiento y los grandes avances en nuestros estudios sobre las culturas y las sociedades amerindias en las últimas décadas. De hecho, la producción en las distintas especialidades ha crecido tanto que resulta imposible que una sola persona la conozca de manera exhaustiva. Aun en los terrenos de la cosmovisión y el mito, temas centrales de este artículo, hay tantas publicaciones que resultaría imposible hacerle justicia a todas sus valiosas propuestas e ideas. Por esta razón, mi punto de vista asume un carácter parcial, incluso idiosincrático: el de un historiador y antropólogo que ha investigado y escrito sobre estos temas a lo largo de tres décadas y que ha mantenido intercambios y debates tan prolongados como fecundos con maestros, colegas y estudiantes de México y muchos otros países. Así, me centraré en los estudios sobre el periodo prehispánico tardío y el colonial temprano en Mesoamérica, mi área de especialidad, aunque me referiré también a la

producción académica sobre los Andes y las tierras bajas de América del Sur. Por otro lado, debo aclarar que la bibliografía que presento no es exhaustiva, sino meramente indicativa de las obras que me parecen claves en cada uno de los ámbitos que abordo. Desde esta perspectiva particular presentaré mis argumentos, siempre de manera clara y directa, sin por ello pretender descalificar el trabajo de quienes no concuerdan con ellos.

A partir de la década de 1980, el estudio de la cosmovisión se ha convertido en el paradigma predominante de la investigación histórica y antropológica, así como de buena parte de la arqueológica, relativa a los pueblos indígenas de Mesoamérica y los Andes. La mayoría de los académicos emplea este modelo teórico como marco de explicación e interpretación de sus áreas particulares de investigación, tales como las fuentes escritas,¹ las tradiciones orales,² la religión y el ritual,³ la historia del arte,⁴ las prácticas productivas y el paisaje,⁵ los hallazgos arqueológicos⁶ y la vida cotidiana. Esta herramienta de interpretación ha permitido a muchos autores ampliar el contexto de significación de la información particular que analizan para colocarla en un marco explicativo general que la vincula de manera productiva con la información producida por otros colegas. Asimismo, el uso del concepto se ha convertido en una manera de confirmar la validez científica de sus resultados y de darles legitimidad a ojos de las comunidades académicas involucradas. De manera complementaria, cada utilización de la cosmovisión como herramienta explicativa que alcanza éxito, es decir, que es aceptada por estas comunidades de conocimiento, corrobora la validez y el poder de este constructo.⁷

Por esta razón se puede plantear que la interpretación por medio de la cosmovisión se ha convertido en el paradigma dominante en las disciplinas encargadas de estudiar a los pueblos indígenas. Siguiendo la definición del historiador de la ciencia Thomas Kuhn, un paradigma designa no

1 López Austin, *Hombre-dios*.

2 Lupo, *La tierra nos escucha*.

3 Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*; Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*.

4 Schele, Freidel y Miller, *The Blood of Kings*.

5 Broda, Iwaniszewski y Montero (eds.), *La montaña en el paisaje ritual*.

6 López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*.

7 Latour, *Ciencia en acción*.

sólo una teoría que sirve para explicar los resultados del trabajo científico, sino también el conjunto de métodos y procedimientos aceptados generalmente para reunir e interpretar la información en una disciplina científica en un momento determinado, así como los criterios y procedimientos aceptados para validar el conocimiento resultante.⁸

Mi propuesta es que, más allá de los logros significativos que ha obtenido, la prevalencia de este paradigma corre el peligro de convertirse en un obstáculo para el desarrollo ulterior de nuestros campos disciplinarios. Esto se debe a que ha derivado en un método de investigación circular, casi tautológico, en el que sólo se presta atención a los resultados que confirman el marco de interpretación establecido, mientras que aquellos que lo contradicen son relegados, invalidados o ignorados, y otras posibilidades de interpretación no son exploradas.

En las últimas décadas, los campos vinculados de la interpretación histórica y el análisis mitológico también han sido influidos por el paradigma de la cosmovisión, lo que ha resultado en una valoración creciente de los elementos simbólicos en nuestra comprensión de los pasados indígenas. Las historias de estas sociedades han dejado atrás las perspectivas empiricistas y basadas en acontecimientos, y se han preocupado más por interpretar las concepciones culturales y las creencias indígenas relativas a la historia y a las temporalidades.

Este desarrollo ha sido evidente en el campo de la llamada “ethnohistoria”. En esta subdisciplina de la historia, diversos estudios influyentes han logrado emplear narraciones consideradas míticas como testimonios útiles para comprender las transformaciones históricas de los pueblos indígenas.⁹ De esta manera, la disciplina ha logrado incorporar formas de contar el pasado que van mucho más allá de las nociones occidentales de la historia. Debido a la escasez de fuentes escritas para los tiempos prehispánicos, con las excepciones de las inscripciones mayas y los códices mixtecos, la mayoría de estas reconstrucciones ethnohistóricas se han centrado en

8 Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, p. ix.

9 Rostworowski, *Historia del Tahuantinsuyu*; Salomon, *Los quipocamayus*; Wood, *Transcending Conquest*; Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*.

culturas indígenas de los periodos coloniales, nacionales o, cuando mucho, del periodo prehispánico tardío. Sin embargo, la proyección a etapas anteriores de los hallazgos de la etnohistoria ha dado frutos en los campos de la arqueología y la historia del arte prehispánico.¹⁰ Esto ha confirmado la convicción prevalente respecto a la unidad de las cosmovisiones indígenas y de su continuidad en el tiempo, tema que discutiremos más adelante.

PROBLEMAS PENDIENTES

Pese a los indudables logros interpretativos que ha obtenido en las últimas décadas, el paradigma de la cosmovisión no ha logrado resolver una serie de cuestiones claves, por más que éstas hayan sido investigadas, analizadas y discutidas. En mi opinión, estos asuntos siempre abiertos no son sólo incógnitas aún por solucionar mediante este marco interpretativo, sino que constituyen un tipo de problema que, por su naturaleza, no puede ser resuelto a partir de sus premisas y que pone en entredicho su pretensión de poder explicar todos los aspectos de la realidad cultural de los pueblos indígenas. Volviendo a las ideas de Kuhn, estos problemas irresolubles son lo que él llama “anomalías” que se acumulan poco a poco al margen de un paradigma científico dominante hasta que lo ponen en crisis y llevan a una “revolución científica”, es decir, a la definición y adopción de un nuevo paradigma que sí sea capaz de dar cuenta de ellos.¹¹ Por esta razón, vale la pena analizar con detalle las razones por las que el paradigma de la cosmovisión no ha logrado resolver dichas anomalías.

El primer conjunto de problemas se relaciona con el ámbito que los especialistas han llamado “religiones indígenas” y con los seres que participan en él, llamados generalmente “dioses”. Hasta la fecha, los historiadores, los estudiosos de la religión y los antropólogos no han sido capaces de llegar a un acuerdo sobre la naturaleza de los *teotl* mesoamericanos (para usar el término náhuatl usualmente traducido como “dios”) y de las *huaca* andinas. Frank Salomon, por ejemplo, identificó al menos seis for-

10 Schele y Freidel, *A Forest of Kings*.

11 Kuhn, *The Structure...*, p. 65.

mas de ser de Pariacaca, una deidad o *huaca*, en un solo texto quechua, la *Relación de Huarochirí*.¹²

Por un lado, resulta difícil definir de manera clara rasgos comunes de los muy diversos seres llamados *teotl* o *huaca* que permitan distinguirlos de otros tipos de entes; por otro, resulta igualmente complicado ordenar sus características específicas y sus fuerzas y atributos particulares en un “panteón” medianamente coherente. En la práctica es muy difícil marcar las fronteras simbólicas, pragmáticas u ontológicas entre las deidades y los seres humanos o naturales, pues todos se transforman de manera continua en unos y otros, y sus diferentes formas de ser se combinan en las prácticas rituales, en la iconografía y en las narraciones míticas o históricas. Para explicar la figura multiforme de Quetzalcóatl, Alfredo López Austin propuso en su ensayo fundador *Hombre-dios* que éste combinaba los ámbitos contrapuestos de la realidad histórica y social y de las creencias religiosas y el mito.¹³ Estableció así las distinciones claves para el posterior desarrollo del paradigma de la cosmovisión que discutiremos muy pronto.

Otra área de debate que no termina de resolverse concierne a la naturaleza simbólica o literal de las imágenes, representaciones y encarnaciones de las deidades, como en el caso de los *ixiptla* o imágenes vivas mesoamericanas. Algunas propuestas definen incluso a las deidades a partir de su capacidad de asumir corporalidades humanas.¹⁴ Estas propuestas generales, y otras consagradas a deidades específicas,¹⁵ han logrado describir, analizar y aclarar aspectos claves de las complejas dinámicas de las deidades, pero no han logrado construir una explicación exhaustiva y menos elaborar definiciones claras que sean aceptadas por la mayoría de los especialistas. Por otro lado, en los últimos años ha resultado cada vez más evidente que los conceptos de divinidad y religión, originados en las tradiciones religiosas mediterráneas, universalizados por los estudios comparativos de las religiones y adoptados por el paradigma de la cosmovisión, no

12 Salomon, “How the huacas were...”, p. 9.

13 López Austin, *Hombre-dios*.

14 Hvidtfelt, *Teotl and Ixiptlatli*.

15 Olivier, *Tezcatlipoca*.

son suficientes para abarcar la complejidad de los *teotl* y las *huaca*, ni de las acciones rituales indígenas.

Estas dificultades explicativas resultan particularmente problemáticas porque los principales proponentes del paradigma de la cosmovisión han centrado sus esfuerzos en la explicación de las creencias, los rituales y las representaciones simbólicas de las culturas indígenas que ellos mismos han definido como prácticas religiosas. Su énfasis en este ámbito tenía algo de inevitable. En primer lugar, la mayoría de las fuentes coloniales tempranas que emplean fueron escritas por misioneros católicos y por sus colaboradores indígenas con la intención de imponer la religión cristiana, para lo cual construyeron una imagen de las relaciones de los pueblos indígenas con sus mundos y con los seres sobrenaturales como una religión pagana politeísta que era susceptible de ser sustituida por el catolicismo.¹⁶ A partir del siglo XIX, con la conformación de los estudios de la religión y la antropología, este énfasis fue confirmado por el éxito de las ideas de Émile Durkheim, quien concebía a la religión como la forma principal de pensamiento de los hombres que vivían en sociedades “primitivas” o de “solidaridad mecánica” y también como una reflexión simbólica de su estructura social.¹⁷ Así, los estudiosos concibieron el estudio de las prácticas y las ideas religiosas de los pueblos indígenas como el mejor camino para comprender sus organizaciones sociales y sus sistemas culturales. Esto condujo a que las fronteras de la religión se extendieran a tal grado que ésta se convirtió casi en sinónimo de la cosmovisión, absorbiendo prácticamente todos los demás ámbitos culturales y sociales. Por eso es frecuente que en los estudios mesoamericanos y andinos se afirme, y muchas veces se reivindique, la “profunda religiosidad” de los pueblos indígenas, o que se sostenga que éstos están inmersos en un mundo religioso, que no establecen distinción entre este ámbito y los otros aspectos de su acción social y humana.

La hipertrofia de lo que llamamos religión produce confusiones y equívocos. Por ejemplo, ¿debemos privilegiar las funciones rituales del sistema

16 Bernand y Gruzinski, *De la idolatría*; Botta, “The Franciscan Invention of Mexican Polytheism”.

17 Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

de ceques del Cuzco,¹⁸ su capacidad de regular las relaciones simbólicas con las deidades insertas en el paisaje ritual, sobre su funcionamiento como un complejo instrumento calendárico y técnico vinculado a la producción agrícola, la administración ecológica, las relaciones de dominación política y la recolección de tributos?¹⁹ Preguntas parecidas podrían plantearse respecto al complejo bélico-sacrificial-antropofágico de los pueblos mesoamericanos. ¿Acaso este complejo sistema de intercambio de cuerpos y sustancias vitales, recursos materiales y relaciones políticas, construcciones identitarias y relaciones de parentesco se puede explicar de manera exclusiva, o siquiera principal, por su función “religiosa”, es decir, como un intercambio de ofrendas con las divinidades? ¿En verdad debemos seguir usando la categoría de sacrificio, de raíz clásica mediterránea y universalizada por la antropología de las religiones, para interpretar un fenómeno tan amplio y diverso?²⁰

En estos dos ejemplos, y en otros que no aducimos por falta de espacio, es casi imposible establecer distinciones claras entre lo que nosotros consideramos la realidad material y objetiva, los seres naturales y las acciones eficaces, y lo que definimos, en contraposición, como creencias religiosas y prácticas rituales. El paradigma de la cosmovisión trata de resolver este problema por medio de dos operaciones explicativas. En primer lugar, devalúa el valor epistemológico de la cosmovisión al definirla como una concepción culturalmente determinada y “simbólica”, pero no verdadera, de la realidad externa, pues la considera cualitativamente distinta al conocimiento científico que es el único capaz de acceder al verdadero conocimiento de la realidad natural y a su descripción por medio de discursos referenciales, no simbólicos. En segundo lugar, dicho paradigma sostiene que esta concepción cultural mediaba los intercambios de los seres humanos con el mundo exterior y real, determinando su comportamiento, de modo que subordina las dimensiones “eficaces” o pragmáticas de las

18 Se trataba de un sistema de rutas de peregrinación y acción ritual que partían del centro de El Cuzco y se dirigían a las cuatro direcciones del cosmos. En ellas se realizaban rituales a cargo de diferentes colectividades a lo largo del año, de acuerdo con el movimiento aparente del Sol sobre el horizonte.

19 Zuidema, *El sistema de ceques del Cuzco*.

20 Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*.

ideas y prácticas indígenas a estas concepciones “simbólicas”. Es así como subsume la amplia pluralidad de formas de ser y de actuar, de conocer y de hablar que encontramos en las sociedades indígenas bajo el manto unificador de la “religión”.

En consecuencia, este paradigma concibe la cosmovisión, la religión y la mayoría de las prácticas cognitivas y culturales indígenas como representaciones mentales, sistemas semióticos de pensamiento y de expresión. Inspirados por el estructuralismo de Ferdinand de Saussure y de Claude Lévi-Strauss,²¹ los modelos teóricos desarrollados por López Austin para Mesoamérica, y por Franklin Pease, Luis Millones y otros para los Andes,²² conciben las cosmovisiones como sistemas unificados, organizados y basados en reglas y jerarquías.

Esto ha conducido, a mi juicio, a una explicación excesivamente mentalista de las acciones humanas y de las dinámicas sociales: se da por sentado que los individuos y los grupos humanos “creen” en su cosmovisión y la emplean como su única herramienta para interpretar la realidad e interactuar con ella; por otro lado, se asume que otro de los propósitos de su acción es mantener en funcionamiento este sistema cultural, incorporando cualquier elemento discorde o imprevisto a su lógica unitaria. Así, la cosmovisión es vista a la vez como la causa determinante de los comportamientos sociales y como su fin intencional. De esta manera se confunden las explicaciones causales y teleológicas y es frecuente que se caiga en tautologías.²³

Esta concepción totalizadora deja poco espacio a otras formas de interpretación de las acciones humanas y de las prácticas cognitivas y discursivas desarrolladas en la filosofía y la antropología en las últimas décadas. Una es la concepción pragmática y performativa de la acción social condensada en la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu.²⁴ Otras son las concepciones materialistas de Tim Ingold y Fred Damon respecto a la manera en que la interacción concreta y directa con el medio ambiente y

21 Saussure, *Curso de lingüística general*; Lévi-Strauss, *Antropología estructural*.

22 López Austin, *Los mitos del tlacuache*; Pease, *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*.

23 Navarrete Linares, “La obligación de la cultura...”.

24 Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*.

con otros seres vivos condiciona las formas de actuar y conocer el mundo.²⁵ También deben mencionarse las propuestas de Michel Foucault sobre la convivencia en todo orden social de distintos sistemas de conocimiento y poder que construyen sus regímenes de verdad y de práctica específicos, así como las ideas de Maurice Bloch y otros antropólogos cognitivos respecto a la pluralidad de sistemas de conocimiento y de práctica en las sociedades indígenas.²⁶

Por otro lado, los proponentes del paradigma de la cosmovisión sostienen que la unidad y la coherencia de estos sistemas les dan una fuerte tendencia a la estabilidad a lo largo del tiempo, pues, como principales mediadores entre la acción humana y la realidad, son capaces de absorber los eventos externos e incorporarlos a su lógica. Esta visión perpetúa la contraposición entre estructura cultural o simbólica y acontecer histórico o real que estableció el estructuralismo²⁷ y, por ello, concibe los procesos de cambio del sistema como resultado de elementos externos a la cosmovisión, no de sus posibles contradicciones internas o su dinamismo.

De esta manera se da por sentada una continuidad esencial entre las culturas indígenas prehispánicas, coloniales y contemporáneas. Esto ha permitido a los practicantes de este paradigma combinar la información arqueológica del pasado remoto con las afirmaciones de las fuentes históricas de los siglos XVI y XVII, y las descripciones etnográficas del XIX al XXI. Aunque de esta manera se han mostrado continuidades históricas efectivas y se han alcanzado resultados sugerentes y valiosos, también se ha incurrido en otras formas de razonamiento tautológico. Con frecuencia se sobrevaloran las coincidencias entre los diferentes periodos y culturas, muchas veces sin distinguir si son superficiales o profundas, explicándolas como producto de las continuidades de la cosmovisión y como demostraciones de su validez explicativa. También suelen ignorarse los contextos sociales e históricos específicos de los que se extrae la información utilizada, así como las maneras disímiles en que los proyectos arqueológicos, las fuentes históricas o las obras antropológicas produjeron esos datos culturales. Al

25 Ingold, *The Perception of the Environment; Damon, Trees, Knots, and Outriggers*.

26 Foucault, *El orden del discurso*; Bloch, *How We Think They Think*.

27 Sahlins, *Islands of History*.

mismo tiempo, la búsqueda de continuidad induce a ignorar o devaluar la importancia de las diferencias y contrastes entre tiempos y sociedades indígenas, a veces tanto o más evidentes que las coincidencias.

EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE MITO E HISTORIA

Los estudios que han utilizado el concepto de mito en relación con la historia también se han topado con anomalías irresolubles. Éstas se pueden englobar en un problema que llamaré “de correlación” para referirme a las diversas operaciones que se usan para incorporar las narrativas temporales y sobre el pasado construidas por los pueblos indígenas a nuestras propias narrativas temporales basadas en nuestra concepción de la verdad histórica.²⁸ Las dificultades de correlación se hallan, en primer lugar, a un nivel particular, pues se encuentran dificultades insuperables para establecer una frontera clara entre los que nosotros consideramos actores y eventos reales, históricos o naturales, y los que consideramos simbólicos, míticos o religiosos, así como entre fechas y lugares que son traducibles a nuestra propia cronología histórica o geografía natural, y aquellas que no lo son. Pero también se encuentran a un nivel más general, cuando procesos históricos más amplios y dinámicas sociales complejas se intentan integrar en las narrativas de larga duración, generalmente de carácter evolutivo, que constituyen lo que nosotros consideramos historia universal o humana.

A nivel particular, por ejemplo, hasta la fecha los especialistas no han sido capaces de determinar si Aztlan, el lugar de origen de los mexicas, existió realmente. Mucho menos han logrado establecer su localización exacta.²⁹ Tampoco se han puesto de acuerdo sobre la exactitud, o incluso sobre la naturaleza realmente cronológica y lineal, de las listas de sucesión de los Inkas del Cuzco.³⁰ El caso de las múltiples y elusivas Tulas, y de su relación con Chichén Itzá y otros asentamientos, nos recuerdan también

28 Navarrete Linares, “Hacia una cosmohistoria...”.

29 Navarrete Linares, “La migración mexicana: ¿invención o historia?”.

30 Ossio, *Los indios del Perú*.

la dificultad de correlacionar los lugares y grupos humanos mencionados en las fuentes históricas con los sitios explorados por la arqueología.³¹ Los epigrafistas y arqueólogos se han enfrentado asimismo a problemas para correlacionar la información aparentemente biográfica proporcionada por los textos mayas del periodo Clásico con la evidencia física respecto a los individuos identificados en los entierros asociados.³²

Estos problemas de correlación se atribuyen casi siempre a deficiencias en las propias tradiciones históricas indígenas, al escaso desarrollo de sus sistemas de escritura y notación, a su dependencia de la tradición oral y a su carácter etnocéntrico o ideológico.³³ La descalificación del valor científico o referencial de estas narraciones conduce a realizar con ellas una operación análoga a la que analizamos en el caso de la cosmovisión religiosa: se contraponen al discurso supuestamente racional y científico de la historia occidental moderna y se les relega al terreno del mito, un sistema de conocimiento que no tiene valor referencial, sino simbólico, que no produce verdades verificables sobre el pasado, sino que, a lo sumo, refleja la cultura y las ideas de quienes lo expresan, que es, por último, un lenguaje que debe ser interpretado desde afuera por los historiadores científicos.

Relegar las concepciones espacio-temporales amerindias al terreno del mito puede resultar tranquilizante porque confirma la supuesta universalidad de nuestras propias concepciones históricas y geográficas. Sin embargo, dificulta comprender cómo es que estos grupos humanos construían y experimentaban el tiempo y el espacio por medio de diferentes prácticas corporales, productivas, sociales y rituales. Tampoco nos permite abarcar plenamente sus memorias sociales y la manera en que relacionaban los tiempos pasados, presentes y futuros, el paisaje, los humanos vivos y los difuntos, los seres naturales y los sobrenaturales.

Esta operación de descalificación de las historias indígenas también justifica su integración —y subordinación— a las grandes narrativas evo-

31 Kowalski y Kristan-Graham (eds.), *Twin Tollans*.

32 Martin y Grube, *Chronicle of the Maya Kings and Queens*.

33 Florescano, “Mito e historia en la memoria nahua”.

lucionistas de la historia occidental disfrazada de historia universal.³⁴ Estas visiones evolucionistas han impuesto una separación artificial entre las sociedades indígenas supuestamente más avanzadas o “civilizadas”, de las zonas “nucleares” de Mesoamérica y los Andes, y las sociedades supuestamente más primitivas, en las regiones “periféricas” del continente. Esto ha llevado, a mi juicio, a sobrevalorar la concentración del poder, la jerarquización social y la importancia de las culturas urbanas en las primeras dos regiones. Sin embargo, aun dentro de este marco de historia lineal y acumulativa, los estudiosos han tenido problemas para explicar los ciclos de disrupción social y fragmentación política manifiestas en la evidencia arqueológica de tiempos prehispánicos en ambas regiones. Para no cuestionar los paradigmas evolutivos se ha propuesto que los procesos de acumulación se vieron interrumpidos por factores externos como guerras destructivas, invasiones bárbaras, revoluciones internas, colapsos ecológicos, sin que ninguna logre explicar de manera satisfactoria estas dinámicas complejas.³⁵ Estas perspectivas evolucionistas tampoco han sido capaces de explicar las dinámicas históricas de las sociedades más “simples” en las otras áreas culturales americanas, la resiliencia de sus formas de organización ecológica y social, ni sus complejas interacciones con sociedades más centralizadas.³⁶

Para los periodos colonial y moderno, la historia de los pueblos indígenas ha sido explicada a partir del proceso supuestamente inevitable de la imposición de la cultura occidental, más evolucionada, sobre las culturas indígenas, definidas como locales, estáticas o incluso ahistóricas. Así se han producido grandes narrativas de la occidentalización concebida como un proceso lineal y acumulativo.³⁷ Estas historias suelen asumir un tono trágico, pues despojan a los pueblos indígenas de buena parte de su agencia y los convierten en víctimas de fuerzas externas ajenas a su control. En contraposición explícita, las narrativas de resistencia enfatizan la capacidad de las sociedades indígenas para responder a las imposiciones de los

34 Navarrete Linares, “La obligación de la cultura...”.

35 McAnany y Yoffee, *Questioning Collapse*.

36 Alcántara Rojas y Navarrete Linares (eds.), *Los pueblos amerindios más allá del Estado*.

37 Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*.

poderes coloniales y nacionales, y para apropiarse de elementos culturales externos y darles nuevos usos y significados.³⁸ Sin embargo, la dicotomía radical entre aculturación inevitable y resistencia incesante no alcanza a abarcar la compleja gama de transformaciones y reinenciones corporales, ecológicas, sociales y religiosas, así como las agregaciones dinámicas y contradictorias de formas de ser que caracterizan las historias de los pueblos indígenas después de la colonización europea y hasta el presente.

NUEVOS AIRES DESDE LAS TIERRAS BAJAS

En las últimas dos décadas, los mundos tradicionalmente cerrados de los estudios mesoamericanos y andinos han sido sacudidos por potentes vientos de cambio provenientes de una dirección inesperada, las tierras bajas de América del Sur.

Al menos desde el siglo XVIII, arqueólogos, historiadores, estudiosos de la religión e historiadores de la literatura que se han ocupado de las “civilizaciones” indígenas de las dos primeras áreas, con una perspectiva que combina casi siempre de manera inextricable el nacionalismo con la ciencia,³⁹ han tratado de explicarlas —y de exaltarlas— por medio de comparaciones y analogías con el prestigioso mundo clásico mediterráneo.⁴⁰ Nada más por esta razón, voltear la vista hacia las sociedades amazónicas, o hacia otras áreas culturales americanas tradicionalmente devaluadas como “primitivas” o “simples”, puede abrirnos nuevos puntos de vista, plantearnos nuevas interrogantes y ayudarnos a imaginar soluciones novedosas a los problemas que hemos sido incapaces de resolver. Como un temprano ejemplo de la fertilidad de un desplazamiento de nuestros horizontes comparativos se puede presentar la interpretación novedosa de los *Cantares mexicanos* que propuso John Bierhorst a partir de una analogía con los *ghost songs* de los pueblos indígenas de las praderas de

38 Schwartz y Salomon, *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*.

39 Anderson, *Comunidades imaginadas*.

40 Payàs, “Translation in Historiography...”.

América del Norte.⁴¹ Aunque sus propuestas particulares fueron rechazadas por diversos especialistas,⁴² anunciaron una renovación de los estudios de la lírica mesoamericana por medio de la aplicación de la etnopoética y la etnomusicología desarrolladas para otras regiones de América.⁴³

El impacto de los estudios realizados en el área amazónica puede ser transformador debido a las significativas innovaciones teóricas y metodológicas en la arqueología, la antropología y la etnohistoria de esa región. La primera disciplina ha demostrado, a partir de las intuiciones de Kurt Nimuendajú y las excavaciones de Ann Roosevelt, entre otros, que las sociedades que la habitaban eran mucho más dinámicas de lo que se pensaba, pues vivieron largos ciclos de centralización política, estratificación social y concentración de sus patrones de asentamiento, seguidos por periodos de descentralización, simplificación social y dispersión demográfica.⁴⁴ Esta dinámica pendular pone en entredicho los modelos evolutivos acumulativos y lineales, y muestra que la aparente simplicidad de las sociedades contemporáneas no es resultado de una *stasis* milenaria, ni de una involución, sino producto de una compleja dinámica política y cultural de largo plazo. Por otro lado, los trabajos de Emilio Morán, Eduardo Neves y Michael Heckenberger han mostrado que el estudio arqueológico de vestigios naturales, como suelos y ecosistemas, es fundamental para comprender estas formas de organización social complejas.⁴⁵ Sus investigaciones han contribuido a disolver las fronteras entre naturaleza y cultura, tradicionalmente reificadas por las ciencias humanas, y a desechar anticuados modelos de determinismo ecológico que sostenían que el atraso de los pueblos amazónicos se debía a los “límites” de su entorno natural.

De manera paralela, antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto, Aparecida Vilaça y Eduardo Kohn han planteado un nuevo tipo de antropología dialógica o colaborativa que construye sus modelos

41 Bierhorst, *Cantares mexicanos*.

42 León-Portilla, “¿Una nueva interpretación de los *Cantares mexicanos*?...”

43 Alcántara Rojas, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado”.

44 Roosevelt, *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*; Nimuendajú, *As Lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuíá-Guaraní*.

45 Morán, *La ecología humana de los pueblos del Amazonia*; Neves et al., “Distribution of Amazonian Dark Earths in the Brazilian Amazon”; Heckenberger, *The Ecology of Power*.

interpretativos a partir de la “teoría indígena”, es decir, de las formas de conceptualización de los propios pueblos de la región.⁴⁶ Esto los ha llevado al desarrollo de nuevos modelos de interpretación de estas culturas, como el perspectivismo y el multinaturalismo.⁴⁷ Estas perspectivas ayudan a disolver la distinción entre lo natural y lo cultural, lo real y lo simbólico, que ha construido las ciencias occidentales, y que, como ya vimos, es el fundamento del paradigma de la cosmovisión. Estos nuevos enfoques proponen que, entre los pueblos amazónicos, son la cultura, el lenguaje, las costumbres y las representaciones los que constituyen la realidad unitaria y universal de todos los seres, humanos y animales, mientras que lo mutable y diverso son los cuerpos de cada uno. En los trabajos de estos antropólogos se detallan las maneras pragmáticas y concretas en que las sociedades amazónicas construyen y modifican sus mundos naturales y culturales por medio de prolongados y complejos intercambios con sus entornos ecológicos y con los otros agentes y seres (que nosotros llamaríamos naturales y sobrenaturales) que los pueblan; intercambios que incluyen prácticas productivas y ecológicas, técnicas chamánicas y complejos sistemas artísticos y rituales.⁴⁸

Por otro lado, el trabajo tipológico de Philippe Descola parte de la etnografía amazónica para proponer una visión antropológica comparativa que define y caracteriza cuatro maneras diferentes en que las sociedades humanas distinguen y relacionan naturaleza y cultura: el animismo, el naturalismo, el totemismo y el analogismo. Si bien me parece que esta tipología es demasiado general y parte de premisas universalistas de dudosa validez, ha servido para abrir la discusión sobre la relación entre cultura y naturaleza en las culturas mesoamericanas, cuya pertenencia al animismo o al analogismo ha sido ampliamente debatida.⁴⁹

Por último, etnohistoriadores como Stefano Varese, Fernando Santos, Peter Gow, Michael Brown, Eduardo Fernández y Jonathan Hill han explorado la compleja historicidad de las narraciones orales y las tradiciones cha-

46 Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*; Fausto, *Inimigos feis, história, guerra e xamanismo na Amazônia*; Vilaça, *Quem somos nos*; Kohn, *How Forests Think*.

47 Viveiros de Castro, “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”.

48 Severi, “Transmutating beings...”.

49 Descola, *Par-delà nature et culture*.

mánicas amazónicas.⁵⁰ Sus trabajos ponen en crisis la distinción entre historia y mito y nos ayudan a vislumbrar la existencia de formas de memoria social muy distintas a la nuestra, en las que la cronología e incluso el recuerdo mismo del pasado tienen menos importancia que la capacidad de transformación ontológica y de innovación cósmica, y en donde las relaciones entre actores humanos y no humanos, y entre objetos naturales y objetos culturales, no se pueden reducir a nuestras distinciones entre naturaleza y cultura.

GIROS CONCEPTUALES PARA LOS ESTUDIOS MESOAMERICANOS

En la segunda parte de este artículo propondré una serie de giros conceptuales y metodológicos que pueden llevar a la conformación de nuevas perspectivas en los estudios sobre los pueblos indígenas de Mesoamérica y los Andes. Éstas deben ser capaces de aprovechar los innegables logros obtenidos por el paradigma de la cosmovisión y, además, encontrar nuevas soluciones a las anomalías que no ha sido capaz de resolver. Los giros se pueden inspirar en un intercambio conceptual y metodológico con los colegas que estudian las tierras bajas, sin copiar ciegamente sus propuestas, y también en un diálogo con la antropología americanista y de otras regiones del mundo como Melanesia. De hecho, diversas investigaciones recientes han avanzado ya en esa dirección, por lo que mi intención es darles un mejor sustento y un mayor alcance.

Cabe destacar el animado debate entre antropólogos e historiadores que tuvo lugar hace diez años respecto a la unidad y diversidad de las culturas mesoamericanas.⁵¹ Existe también una revisión crítica de la aplicación de las teorías perspectivistas en Mesoamérica.⁵²

50 Varese, *La sal de los cerros*; Santos, *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV-XVIII*; Gow, *An Amazonian Myth and its History*; Brown y Fernández, *War of Shadows*; Hill, *Rethinking History and Myth*.

51 Neurath, “Unidad y diversidad en Mesoamérica”; López Austin, “Unidad y diversidad en el estudio etnográfico en México”.

52 Martínez y Barona, “La noción de persona en Mesoamérica”.

Disolver las fronteras ontológicas

El primer giro cuestiona e intenta disolver las fronteras conceptuales y ontológicas consagradas por el enfoque simbólico y religioso del paradigma de la cosmovisión, particularmente en lo que atañe a la naturaleza de los dioses y de las prácticas sacrificiales.

En el primer caso, deben buscarse nuevas maneras de aprehender y comprender la naturaleza de los *teotl* mesoamericanos y de las *huaca* andinas. Estudios recientes han demostrado que las formas de ser de las deidades, los seres humanos y otros seres naturales y sobrenaturales no eran fijas, sino que se definían y modificaban por medio de las relaciones que establecían entre sí, a través de los intercambios de ofrendas materiales e intangibles, de sustancias corporales y de flujos vitales y rituales.⁵³ Investigaciones futuras podrían analizar las intrincadas redes de seres que participaban en estas complejas y dinámicas transacciones y que eran constituidos por ellas, explorando con mayor atención las dinámicas de transformación que permitían que los dioses fueran encarnados por seres humanos, los humanos se transformaran en dioses, los vivos en muertos y viceversa, y analizando cómo todos estos seres podían tomar las formas de criaturas y fuerzas naturales por medio del nahualismo y otras técnicas.⁵⁴ Estos estudios deben procurar trascender los límites de lo que nosotros consideramos religión, es decir, la acción simbólica y ritual, para incluir actividades que definimos como técnicas y productivas, así como las prácticas y conocimientos ecológicos que también forman parte de tales complejas redes de seres.

El perspectivismo amazónico nos ofrece una posibilidad para comprender las dimensiones corporales de las relaciones y transformaciones entre diferentes tipos de seres y cómo éstas determinan las maneras en que humanos y deidades perciben el mundo y cómo construyen conocimiento acerca de sí mismos y de su entorno. Aunque los trabajos de Pedro Pitarch han mostrado que este modelo no se puede aplicar de manera directa en

53 Bassett, *The Fate of Earthly Things*; Olivier, *Cacería...*; Fujigaki Lares, “La disolución de la muerte y el sacrificio”.

54 Martínez, *El nahualismo*.

Mesoamérica,⁵⁵ el tipo de reflexión que nos permite plantear ayuda a superar la convicción cientificista de que los cuerpos biológicos son una dimensión real, biológicamente dada, del ser humano, anterior e independiente de la cultura, y que las almas, por el contrario, son culturales y se pueden identificar con la dimensión simbólica. Así se podría abrir un amplio campo para estudios sobre la construcción de la corporalidad y de la subjetividad en ámbitos familiares, educativos, productivos, rituales y bélicos.⁵⁶ Una nueva concepción de las formas de ser de los cuerpos humanos permitiría asimismo comprender de manera más profunda las diferentes corporalidades que asumen las deidades.

Este giro conceptual también nos puede llevar a nuevas perspectivas de análisis de las muy diversas prácticas de las sociedades indígenas que hemos definido como sacrificio. Las explicaciones tradicionales de estas actividades como rituales religiosos han sido muy fructíferas, como lo demuestra la obra de Michel Graulich. Sin embargo, parecen haber agotado su capacidad explicativa.⁵⁷

Estudios inspirados en la teoría del ritual desarrollada por Carlo Severi y Michael Houseman han enfatizado la naturaleza dinámica y plural de las relaciones construidas por medio de la occisión ritual de personas, animales y dioses, mostrando que producen transformaciones ontológicas y crean seres complejos que reúnen atributos divinos, humanos y naturales.⁵⁸ Tales rituales no deben ser estudiados únicamente como intercambios “verticales” entre humanos y dioses previamente constituidos y diferenciados como tales, sino como técnicas que tienen como función, precisamente, establecer y mantener estas diferencias.⁵⁹ Además, deben analizarse los intercambios “horizontales” de sustancias y cuerpos, tanto vivos como muertos, que crean relaciones de enemistad y depredación, a la vez que redes de parentesco, alianzas e identidades compartidas. El análisis de las tradiciones amazónicas de guerra, venganza y antropofagia puede ofrecernos una perspectiva de comprensión más fecunda que los

55 Pitarch, *La cara oculta del pliegue*.

56 Magazine, *El pueblo es como una rueda*.

57 Graulich, *El sacrificio...*

58 Houseman y Severi, *Naven or the Other Self*.

59 Navarrete Linares, *Historias mexicas*.

paradigmas mediterráneos que se han empleado hasta ahora, como se empieza a notar en algunos trabajos recientes sobre este tema.⁶⁰ También puede ser sugerente analizar las realidades étnicas mesoamericanas y andinas a partir del principio de alteridad constitutiva desarrollado por Viveiros de Castro para los pueblos amazónicos.⁶¹ Una importante contribución ha sido el acercamiento que ha realizado Guilhem Olivier entre la cosmovisión mesoamericana y las cosmologías cinegéticas de las tierras bajas.⁶²

Reconocer la pluralidad de mundos

Otro giro conceptual cuestiona la unidad cultural consagrada por el paradigma de la cosmovisión, concebida como un sistema simbólico coherente y estructurado separado de la realidad natural. En su lugar, nos permite descubrir la naturaleza plural e incluso contradictoria de los mundos sociales y naturales construidos por los pueblos indígenas.⁶³ También nos debe llevar a comprender esos mundos diversos no como sistemas constituidos y estables, sino como realidades históricas que se constituyen y se modifican de manera constante y muchas veces desordenada y conflictiva.⁶⁴ Esto implica tomar en cuenta, y en serio, la manera en que los actores humanos y no humanos construyen y reconstruyen de manera activa sus propios mundos por medio de sus prácticas sociales y productivas, desarrollando tecnologías concretas y habilidades mentales y físicas particulares, utilizando diversos códigos simbólicos y procedimientos rituales y estéticos, creando diferentes formas de conocimientos prácticos y conceptuales.⁶⁵ Estos mundos socionaturales no deben ser entendidos únicamente como construcciones simbólicas o mentales, sino también como formas específicas de vivir en el mundo y de transformarlo, ancladas firmemente en los ecosistemas que las sustentan y que ellas modifican y recrean.⁶⁶

60 Declercq, *"In mecitin inic tlaanacaquani"*.

61 Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*.

62 Olivier, *Cacería...*

63 Neurath, "Ritual und Inhomogene Raum-Zeit Konzeption in Mesoamerika".

64 Neurath, "Ambivalencias del poder y del don en el sistema político-ritual wixarika".

65 Severi, *Le principe de la chimère*.

66 Berkes y Kislalioglu Berkes, "Ecological Complexity, Fuzzy Logic, and Holism in Indigenous Knowledge".

También construyen y reflejan diversas perspectivas humanas, diferenciadas por género, posición social, actividad y especialización cultural.

La perspectiva de género se vería particularmente beneficiada por el giro hacia la diversidad. Los análisis contruidos por los estudios de cosmovisión han mostrado que los cosmos indígenas estaban organizados de acuerdo con principios de género marcadamente desiguales, aunque no siempre binarios, que han sido interpretados como partes complementarias que funcionaban dentro de un sólo sistema cultural y simbólico. En contraste, etnografías recientes han mostrado que los hombres y las mujeres, así como las personas con otras identidades de género, habitan en y perciben los mundos socioculturales indígenas de maneras diferentes, a veces inconmensurables, lo que se hace particularmente evidente en el ritual.⁶⁷ Se necesitan más estudios que exploren las maneras en que se producían diferentes formas de corporalidad, que analicen cómo éstas se reproducían de manera performativa en la vida social y ritual, sustentando prácticas sociales, rituales y sistemas de conocimiento específicos. Esto nos permitiría reconocer mejor la capacidad de acción de los distintos géneros, así como sus contribuciones diferenciadas, incluso contrastadas, a las dinámicas de los mundos socioculturales indígenas.

Un objetivo de estos estudios debe ser desmontar la cadena de construcción y continuidad de formas de conocimiento y de poder patriarcales iniciadas por la autoridad masculina ejercida en las sociedades indígenas, fortalecidas por las perspectivas androcéntricas de los cronistas religiosos españoles y confirmadas, tácitamente, por el sesgo cognitivo de las ciencias antropológicas e históricas modernas, que han hecho parecer natural la desigualdad de género y el papel “secundario” de las mujeres y otras identidades no masculinas, o que han buscado explicarlas como una parte “funcional” del sistema social y cultural.

Por otro lado, estudios etnográficos y etnohistóricos recientes han mostrado que los especialistas rituales, los cazadores y los agricultores, los artesanos y los artistas, los migrantes e incluso los diversos grupos marginales de las sociedades indígenas generaban y sostenían perspectivas dife-

67 Lira Larios, “Nuestra Madre Milpa Joven...”; Martínez Ramírez, “Los diseños en la cestería seri...”

rentes, inclusive contradictorias, de los mundos sacionaturales indígenas.⁶⁸ Con frecuencia, estos puntos de vista particulares no podían ser integrados en un conjunto coherente y singular del mundo y de la realidad, de modo que las diferencias y conflictos que tenían con ellas debían ser negociados con delicadeza. La cosmopolítica, un concepto desarrollado por los antropólogos contemporáneos inspirados en las propuestas de la filósofa Isabelle Stengers,⁶⁹ es precisamente la complicada labor política de construcción de relaciones entre mundos diferentes, tanto en el interior de cada sociedad como entre grupos humanos distintos.⁷⁰

Por ello, el giro a la pluralidad debe llevarnos a estudiar no sólo las representaciones ideológicas dominantes producidas por las elites políticas y religiosas, sino también los mundos sacionaturales subalternos, de los campesinos, artesanos, cazadores, así como los de las sociedades no estatales, aunque las fuentes disponibles para ello sean mucho más escasas y requieran de una labor de interpretación más ardua.

La realización de más estudios particulares de los diferentes mundos sacionaturales producidos por distintos grupos y especialistas, y de las negociaciones cosmopolíticas entre ellos, no necesariamente llevaría a abandonar por completo la concepción de la cosmovisión como un sistema singular, pero tal vez nos permitiría comprender mejor la manera en que éstos compartían y construían elementos comunes que les permitían interactuar. En este sentido, la cosmovisión podría ser entendida no como el origen, es decir la causa y la motivación, de las diferentes prácticas sociales, sino como el resultado plural y siempre cambiante de sus interacciones y sus negociaciones cosmopolíticas.⁷¹

Desde esta perspectiva, fuentes coloniales claves, como la *Relación de Huarochirí*,⁷² el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* de

68 Neurath, *La vida de las imágenes*.

69 Stengers, "The Cosmopolitical Proposal".

70 De la Cadena, "Indigenous Cosmopolitics in the Andes...".

71 López Austin, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana".

72 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*.

Ruiz de Alarcón⁷³ o los libros mayas del *Chilam-Balam*,⁷⁴ deben ser analizadas no sólo como casos representativos de una cosmovisión general andina o mesoamericana, sino, en primer lugar, como productos específicos de tradiciones locales, implicados de manera íntima con las prácticas productivas, ambientales y sociales de esos grupos humanos. También deben comprenderse como producto de complejas negociaciones cosmopolíticas entre los diferentes grupos y estratos de las sociedades indígenas y con las sociedades coloniales, representadas por sus agentes, colonizadores, frailes y gobernantes, y por sus diferentes prácticas de escritura, religión y conocimiento.

Los mundos históricos y la memoria social

En el terreno de la historia y el mito, propongo un giro que reconozca que las diferentes maneras en que los grupos humanos establecen relaciones entre el pasado, el presente y el futuro forman parte de un ámbito más amplio que podemos llamar mundo histórico o memoria social. Estas formas abarcan tanto los discursos escritos y orales con un valor referencial y simbólico sobre el pasado, que nosotros llamamos historia o mito, como todo tipo de rituales y formas de conmemoración, prácticas corporales y artísticas, así como actividades productivas que establecen relaciones duraderas con el entorno ecológico y lo modifican. Todas construyen un vínculo significativo entre los tiempos pretéritos, el presente de los grupos humanos y sus posibles futuros, y de esta manera producen definiciones identitarias colectivas, pactos políticos y prácticas culturales. El sentido cultural y social de los primeros discursos, que normalmente solemos distinguir y analizar de manera aislada, sólo puede ser comprendido de manera cabal en relación con las demás prácticas.⁷⁵

Esta nueva perspectiva analítica nos lleva a cuestionar, o al menos a contextualizar, el afán de correlación que ha regido a los estudios históri-

73 Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentilizas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España”.

74 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*; Reifler-Bricker (ed.), *Book of Chilam Balam of Kaua*; Edmonson, *The Ancient Future of the Itza*.

75 Assmann, *Erinnerungsräume*; Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*.

cos de los pueblos indígenas. La obsesión por integrar sus narrativas sobre el pasado a nuestras propias narrativas universales sólo tenía sentido si dábamos por sentado, como lo hizo la historia moderna que se definía como científica, que nuestra visión de la historia era la única verdadera y universal, una certidumbre que ha entrado en una profunda crisis en los últimos años.⁷⁶ Desde la perspectiva de los mundos históricos y de la memoria social, en cambio, queda claro que las relaciones establecidas entre los discursos históricos modernos y las formas de historicidad indígenas no tenían como función única el establecimiento de una verdad histórica objetiva sobre el pasado, sino que han formado parte de los procesos de dominación política sobre los pueblos indígenas de los imperios coloniales, primero, y de los estados nacionales, después. Esto permite ver de manera crítica la labor de la historia y la arqueología en la construcción de historias nacionales del pasado “prehispánico” por medio de la imposición de cronologías lineales y unificadoras, con marcados tintes evolucionistas,⁷⁷ y la invención de genealogías identitarias entre ciertos pueblos más civilizados y la identidad nacional moderna, que sirven para legitimar a los regímenes en el poder y para construir patrimonios culturales nacionales que son lucrativos en términos económicos y simbólicos, a la vez que justifican la exclusión de los pueblos indígenas, tanto de la relación con el pasado como de la participación en el presente.⁷⁸ Como sugiere Cristóbal Gnecco, esta forma de hacer arqueología e historia es tanto un proyecto de dominación neo-colonial —sobre los pueblos indígenas del pasado y del presente— como una empresa científica.⁷⁹

En su lugar, debemos intentar construir nuevas formas de negociar el conocimiento del pasado entre diferentes mundos históricos y memorias sociales, asumiendo una postura cosmohistórica análoga a las prácticas cosmopolíticas que definí más arriba: reconocer la pluralidad de los mundos históricos europeos e indígenas, tener en cuenta siempre su relación compleja y política con el presente, reconocer la violencia que implica

76 Hartog, *Regímenes de historicidad*; Mudrovcic y Rabotnikof (eds.), *En busca del pasado perdido*.

77 Tanaka, “History without Chronology”.

78 Navarrete Linares, “Ruinas y Estado: arqueología de una simbiosis mexicana”.

79 Gnecco, *Antidecálogo*.

reducir las diferentes verdades producidas por cada uno de estos mundos a la de un solo discurso histórico, por más que éste se arrogue el título de universal y verdadero.⁸⁰

Para avanzar en esta perspectiva cosmo-histórica debemos comenzar por analizar con mayor profundidad el funcionamiento y las dinámicas de los mundos históricos o las memorias sociales indígenas. Éstos eran sistemas articulados que producían y reproducían conocimientos y discursos, pero también experiencias y prácticas de existencia en el tiempo y en el espacio tanto para los seres humanos como para las deidades y otros seres naturales. Necesitamos análisis más detallados de los variados componentes de estas memorias: comenzar por las complejas tradiciones orales, escritas y visuales que se referían al pasado y ponerlas en relación con las actividades performativas y rituales en que se desplegaban siempre; incluir también las tecnologías, prácticas productivas, actividades sociales, relaciones corporales y formas de conocimiento que materializaban el pasado, el presente y el futuro en los cuerpos, edificios, paisajes y ambientes, produciendo experiencias complejas de la temporalidad y conformando y modificando identidades colectivas plurales; finalmente, comprender formas de ser en el tiempo que no siempre separaban o distinguían, como lo hacemos nosotros, los tiempos pretéritos, actuales y por venir, sino que los combinaban y relacionaban de maneras siempre cambiantes.

En segundo lugar, debemos superar las contraposiciones prevalentes entre nuestro tiempo supuestamente lineal, que es el único considerado natural o histórico, y los otros tiempos, míticos, cíclicos o estáticos, de los pueblos indígenas, así como cuestionar la universalidad de nuestra concepción del espacio, ordenado, homogéneo y regular. En su lugar, debemos estudiar la relación entre diferentes cronotopos históricos, es decir, formas particulares de construir y vincular las dimensiones espacio-temporales ancladas en contextos sociales, naturales e históricos diferentes y que generan experiencias distintas para todos los seres que participan en ellos.⁸¹ Investigaciones recientes han mostrado la complejidad y la pluralidad de

80 Navarrete Linares, "Hacia una cosmo-historia..."

81 Navarrete Linares, "¿Dónde queda el pasado? ..."; "Diálogo con M. Bajtin sobre el cronotopo".

los cronotopos indígenas y la manera en que éstos se articulan con prácticas religiosas, sociales y productivas.⁸² Posteriores investigaciones podrían analizarlos no únicamente como representaciones simbólicas y abstractas que se expresan en el lenguaje, las imágenes y los rituales, sino también como sistemas de experiencia inseparables de las prácticas ambientales, productivas y políticas, así como materializados en seres humanos, divinos y naturales. También deberemos explorar las maneras en que las memorias sociales y sus cronotopos históricos representaban y recreaban el pasado y el futuro en el presente por medio de representaciones orales y visuales, ritos y música, así como técnicas diversas de comunicación y personificación.

El giro conceptual que propongo debe conducirnos, además, a reconocer la pluralidad de tipos y formas de los actores históricos más allá de nuestra definición moderna de los seres humanos. Así podremos reconocer diferentes concepciones de la persona y de la agencia histórica y, con ello, comprender mejor los papeles que jugaban las deidades, las *huaca*, las montañas, las piedras, los animales y otros seres en los mundos históricos indígenas.

Las investigaciones sobre los reyes del Clásico maya, por ejemplo, podrían dejar de intentar reducir a estos personajes a nuestra noción de la persona y de las figuras reales, y reconocer que no se trataba sólo de individuos biológicos, sino de personas complejas que incorporaban a deidades, antepasados y animales compañeros y que ejercían su capacidad de acción histórica de maneras muy variadas —sobre la tierra y en otros planos cósmicos— en el presente y en otras temporalidades.⁸³ Una perspectiva similar podría resultar muy fecunda para comprender de manera más compleja las narrativas dinásticas inkas y mexicas, así como las crónicas del periodo colonial que han sido leídas a veces con una visión excesivamente empírica.

Esta nueva perspectiva de análisis nos permitirá dejar atrás la distinción tradicional entre mito e historia para tratar de construir una relación más respetuosa y fecunda con las prácticas y concepciones de las memorias sociales indígenas, una que permita construir verdades compartidas con

82 Fausto, *Time and Memory in Indigenous Amazonia*; Swenson and Roddicks (eds.), *Constructions of Time and History in the Pre-Columbian Andes*.

83 Jaramillo Arango, “Régimen objetual entre los mayas del periodo Clásico...”.

ellas, en vez de imponerles nuestras nociones de lo que es la historia y con ello contribuir a la subordinación definitiva de los pueblos indígenas a los poderes coloniales y nacionales.

CONCLUSIÓN

Aprovechar las posibilidades de investigación e interpretación que abren los giros conceptuales que he propuesto no significaría desechar ni invalidar las valiosas explicaciones construidas por el paradigma de la cosmovisión y por los análisis basados en la dicotomía entre mito e historia. Las nuevas perspectivas podrían sumarse a las ya existentes para construir soluciones novedosas para los problemas que este paradigma no ha logrado resolver.

Estas nuevas avenidas de interpretación deberían también llevar a los investigadores académicos a colaborar más estrechamente con las prácticas y formas de conocimiento indígenas, dejar de considerarlas como meros objetos de nuestro conocimiento científico o como elaboraciones puramente simbólicas sin valor referencial que deben ser sometidas a nuestra interpretación y explicación. En vez de ello, debemos entablar con ellas diálogos cosmopolíticos en los que estemos dispuestos a cuestionar nuestras propias certidumbres sobre las formas de ser, conocer y actuar en el mundo, y nuestras experiencias y concepciones del espacio y el tiempo, así como nuestras formas de vivir la historia. Para lograr comprenderlas más plenamente, debemos intentar aprehender su validez y raigambre en sus mundos socionaturales y, también, por necesidad, en el nuestro.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcántara Rojas, Berenice, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La *Psalmodia christiana* de Bernardino de Sahagún”, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Alcántara Rojas, Berenice y Federico Navarrete Linares (eds.), *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Assmann, Aleida, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Frankfurt, Beck, 2011.
- Bassett, Molly H., *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-Bodies*, Austin, University of Texas Press, 2015.
- Berkes, Fikret y Mina Kislalioglu Berkes, “Ecological Complexity, Fuzzy Logic, and Holism in Indigenous Knowledge”, *Futures*, v. 41, n. 1, 2009, p. 6-12.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Bierhorst, John (ed.), *Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs*, Palo Alto, Stanford University Press, 1985.
- Bloch, Maurice, *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Boulder, Westview Press, 1998.
- Botta, Sergio, “The Franciscan Invention of Mexican Polytheism: The Case of the Water Gods”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 76, n. 2, 2010, p. 411-432.
- Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de “Trois études d'ethnologie kabyle”*, París, Librairie Droz, 1972.
- Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (eds.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.
- Brown, Michael F. y Eduardo Fernández, *War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- Cadena, Marisol de la, “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”, *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 2, 2010, p. 334-370.
- Damon, Frederick H., *Trees, Knots, and Outriggers. Environmental Knowledge in the Northeast Kula Ring*, Nueva York, Berghahn Books, 2016.
- Declercq, Stan, “*In mecitin inic tlaacanacaquani*: ‘los mecitin (mexicas): comedores de carne humana’. Canibalismo y guerra ritual en el México antiguo”, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, París, Éditions Gallimard, 2005.

- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, París, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1985 [1912].
- Edmonson, Munro S. (ed.), *The Ancient Future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press, 1982.
- Erll, Astrid, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*, Stuttgart, Springer Verlag, 2017.
- Fausto, Carlos, *Inimigos feis, história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Edusp, 2001.
- , *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, Gainesville, University Press of Florida, 2007.
- Florescano, Enrique, “Mito e historia en la memoria nahua”, *Historia Mexicana*, v. XXXIX, n. 3, 1990, p. 607-661.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets Editores, 1983.
- Fujigaki Lares, José Alejandro, “La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas”, tesis de doctorado en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Gnecco, Cristóbal, *Antidecálogo. Diez ensayos (casi) arqueológicos*, Popayán, Universidad del Cauca, 2017.
- Gow, Peter, *An Amazonian Myth and Its History*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Graulich, Michel, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Istmo, 1990.
- , *El sacrificio humano entre los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Hartog, François, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2007.
- Heckenberger, Michael, *The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A. D. 1000-2000*, Nueva York, Routledge, 2005.
- Hill, Jonathan D. (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, Illini Books, 1988.

- Houseman, Michael y Carlo Severi, *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*, Leiden, Brill, 1998.
- Hvidtfelt, Arild, *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion. With a General Introduction on Cult and Myth*, Copenhagen, Munksgaard, 1958.
- Ingold, Tim, *The Perception of the Environment*, Londres, Routledge, 2005.
- Jaramillo Arango, Antonio, “Régimen objetual entre los mayas del periodo Clásico. Una propuesta”, *Estudios de Cultura Maya*, v. 48, 2016, p. 163-191.
- Kohn, Eduardo, *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond Human*, Berkeley, University of California Press, 2013.
- Kowalski, Jeff Karl y Cynthia Kristan-Graham (eds.), *Twin Tollans. Chichén Itzá, Tula and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Washington, Dumbarton Oaks, 2007.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- Latour, Bruno, *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Barcelona, Labor, 1992.
- León-Portilla, Miguel, “¿Una nueva interpretación de los *Cantares mexicanos?* La obra de John Bierhorst”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 18, 1986, p. 385-400.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, 1987.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*, trad. de Antonio Mediz Bolio y Mercedes de la Garza, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1988.
- Lira Larios, Regina, “Nuestra Madre Milpa Joven: una imagen de la totalidad efímera en un ritual wixárika”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 103, n. 1, 2017, p. 151-178.
- López Austin, Alfredo, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.
- , “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 47-65.
- , “Unidad y diversidad en el estudio etnográfico en México”, *Diario de Campo*, v. 92, 2007, p. 98-101.

- López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- Magazine, Roger, *El pueblo es como una rueda. Replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el Altiplano de México*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.
- Martin, Simon y Nikolai Grube, *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*, Londres, Thames & Hudson, 2000.
- Martínez, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- Martínez, Roberto y Carlos Barona, “La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas”, *Anales de Antropología*, v. 49, n. 2, 2015, p. 13-72.
- Martínez Ramírez, Isabel, “Los diseños en la cestería seri. Ensayo sobre técnicas de vinculación social”, *Anales de Antropología*, v. 38, n. 109, 2016, p. 135-170.
- McAnany, Patricia A. y Norman Yoffee (eds.), *Questioning Collapse. Human Resilience, Ecological Vulnerability and the Aftermath of Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Morán, Emilio F., *La ecología humana de los pueblos de la Amazonia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Mudrovic, María Inés y Nora Rabotnikof (eds.), *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria*, México, Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2013.
- Navarrete Linares, Federico, “La migración mexicana: ¿invención o historia?”, en Constanza Vega Sosa (ed.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 303-322.
- , “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”, en Virginia Guedea (ed.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 29-52.

- , *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México: los altépetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.
- , “Ruinas y Estado: arqueología de una simbiosis mexicana”, en Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala (eds.), *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/Universidad de los Andes, 2010, p. 65-82.
- , “Diálogo con M. Bajtin sobre el cronotopo”, en Mariana Debal, (ed.), *Ixiptla*, Berlín, Bom día, Boa tarde, Boa Noite, 2014, p. 1-17.
- , “Las historias de América y las historias del mundo: una propuesta de cosmohistoria”, *Nikon Raten Amerika Gakkai (Anales del I. Japonés de Estudios Latinoamericanos)*, 2016, p. 1-32.
- , “La obligación de la cultura o cómo no se debe pensar la historia indígena desde la antropología”, en Gabriela Torres Mazuera y Gustavo Marín Guardado (eds.), *Antropología e historia en México. Las fronteras construidas de un territorio*, Mérida, CIESAS Península/El Colegio de Michoacán, 2017, p. 52-70.
- , “Historia mundial y cosmohistoria”, en Carlos Riojas y Stefan Rinke (eds.), *¿Historia global, historia por áreas o historia nacional? Tensiones y nuevas perspectivas*, Berlín, Asociación de Historiadores de América Latina/Freie Universität, 2017, p. 39-54.
- , *Historias mexicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Turner Ediciones, 2018.
- , “Hacia una cosmohistoria: las historias indígenas más allá de la monohistoria occidental”, en Guillermo Zermeño y Ingrid Kummels (eds.), *La historiografía en tiempos globales*, México/Berlín, El Colegio de México/Freie Universität (en prensa).
- Neurath, Johannes, “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía”, *Diario de Campo*, v. 92, 2007, p. 80-87.
- , “Ambivalencias del poder y del don en el sistema político-ritual wixarika”, en Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares (eds.), *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 117-143.
- , *La vida de las imágenes. Arte huichol*, México, Artes de México, 2013.

- , “Ritual und Inhomogene Raum-Zeit Konzeption in Mesoamerika”, en Henry Kammler (ed.), *Ethnologie des indigenen Mesoamerika: Ein Handbuch zur Einführung*, Munich, Waxmann, 2016, p. 31-40.
- Neves, Eduardo Goes *et. al.*, “Distribution of Amazonian Dark Earths in the Brazilian Amazon”, en J. Lehmann (ed.), *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties and Management*, Dordrecht, Kluwer Academic Press, 2003, p. 51-75.
- Nimuendajú, Kurt, *As Lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocua-Guaraní*, São Paulo, HUCITEC-USP, 1987.
- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- , *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de nube”*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.
- Ossio, Juan Martín, *Los indios del Perú*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.
- Payàs, Gertrudis, “Translation in Historiography: The Garibay/León-Portilla Complex and the Making of a Pre-Hispanic Past”, *Meta*, v. 49, n. 3, 2004, p. 544-561.
- Pease G. Y., Franklin, *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978.
- Pitarch, Pedro, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, México, Artes de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013.
- Reifler-Bricker, Victoria (ed.), *Book of Chilam Balam of Kaua*, Nueva Orleans, Middle American Research Institute, 2002.
- Ritos y tradiciones de Huarochirí*, edición de Gerald Taylor, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008.
- Roosevelt, Anna (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*, Tucson, University of Arizona Press, 1994.
- Rostworowski de Díez Canseco, María, *Historia del Tabuantinsuyu*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España”, en Pedro Ponce *et al.*, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de Antropología*, México, Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional Indigenista, 1987, p. 125-223.

- Sahlins, Marshall, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- Salomon, Frank, “How the Huacas Were: The Language of Substance and Transformation in the Huarochirí Quechua Manuscript”, *Res. Anthropology and Aesthetics*, v. 33, 1998, p. 7-17.
- , *Los quipocamayos. El antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos, 2006.
- Santos, Fernando, *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV-XVIII*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1992.
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, México, Fontamara, 1987.
- Schele, Linda y David Freidel, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, Nueva York, William Morrow & Co., 1990.
- Schele, Linda, David Freidel y Mary Ann Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Nueva York/Fort Worth, George Braziller, Inc./Kimbell Art Museum, 1986.
- Schwartz, Stuart B. y Frank Salomon, *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume 3 South America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Severi, Carlo, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, París, Presses de l'École Normale Supérieure/Musée du Quai Branly, 2007.
- , “Transmutating Beings. A Proposal for an Anthropology of Thought”, *Hau*, v. 4, n. 2, 2014, p. 41-71.
- Stengers, Isabelle, “The Cosmopolitical Proposal”, en Bruno Latour y Peter Weibel (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge, The MIT Press, 2005, p. 994-1004.
- Swenson, Edward y Andrew Roddick (eds.), *Constructions of Time and History in the Pre-Columbian Andes*, Boulder, University of Colorado Press, 2017.
- Tanaka, Stefan, “History without Chronology”, *Public Culture*, v. 28, n. 1, 2016, p. 161-185.
- Varese, Stefano, *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006.
- Vilaça, Aparecida, *Quem somos nos: os Wari' encontram os brancos*, Río de Janeiro, Editora Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

Viveiros de Castro, Eduardo, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

———, “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, en Eduardo Viveiros de Castro (ed.), *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 345-400.

———, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010.

Wood, Stephanie, *Transcending Conquest: Nahua Views of Spanish Colonial Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 2003.

Zuidema, R. Tom, *El sistema de ceques del Cuzco*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

