

*Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas.*  
Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), México,  
CONACULTA-INAH-UNAM/IIH, 2004 (Colección Etnografía de los pue-  
blos indígenas de México. Serie Estudios Monográficos).

En lo que respecta al tema de los pueblos indígenas contemporáneos, uno de los aspectos que desde siempre ha llamado mi atención es la afirmación realizada por Paul Kirchhoff en las discusiones del Seminario *Heritage of Conquest*, en el sentido de que a través de la coyuntura histórica de la Conquista se había constatado la destrucción de entre el 90 y el 95 por ciento de la cultura mesoamericana. Dicha aseveración causó una fuerte reacción en algunos de los antropólogos mexicanos presentes en dicho Seminario, que exigieron una aclaración. Kirchhoff explicó que, durante la Conquista, ocurrió algo similar a lo que sucedería si cayera una bomba

atómica sobre Nueva York o Chicago.<sup>1</sup> La opinión de Kirchhoff, en extremo significativa, constituye un reflejo no sólo de un concepto muy llano de *cultura* —que parece aludir a una confusión de “cultura” con “lo culto”, además de reducirse a un inventario de elementos inconexos—, sino también de la idea de una destrucción fulminante del pasado que se instaló de manera persistente entre los investigadores de campo pioneros en el área mesoamericana. Y un aspecto se encuentra relacionada con el otro, puesto que si *la cultura* residía en las urbes y los campesinos eran los “rústicos” e “incultos” que dependían de éstas últimas como fuente de cultura, entonces lo que los investigadores debían encontrar tras de la Conquista era una *nueva cultura* dirigida desde las recientes instancias de poder eclesiástico y civil. Esta percepción corría de manera paralela con la planteada por Robert Redfield en su clásica obra sobre Yucatán, que muestra cómo la cultura de la ciudad se impone inexorablemente sobre la del campo, llevando a éste hacia la modernización. Desgraciadamente, muchos investigadores —tanto nacionales como extranjeros— aceptaron durante largo tiempo estos supuestos y los asumieron como dogmas.

La presente compilación de Johanna Broda y Catharine Good pone en tela de juicio estos supuestos y nos obliga a considerar nuevos paradigmas sobre el cambio y la permanencia, así como la utilidad de ciertos conceptos de *cultura*: no sólo aquél defendido por Kirchhoff sino uno más reciente que —en la antropología norteamericana— ha reducido la noción de *cultura* al ámbito simbólico y los sistemas de significados. Al basarse los capítulos de la obra en largas estancias de campo, los temas abordados abarcan tanto “significados” como “prácticas” en el ámbito de la agricultura, y éstos últimos, a su vez, se contextualizan en un conocimiento profundo por parte de los autores de las sociedades que estudian. Además, al tiempo que los artículos dan a conocer prácticas y creencias vigentes en relación con la vida agrícola —como el título enuncia—, también ubican éstas en un contexto histórico concreto, por lo que podemos pensar —a pesar de lo que sostenía Kirchhoff—, que ha existido una gran continuidad en la cultura mesoamericana. De este modo, si bien es cierto que no se deben olvidar los procesos que acontecen en las ciudades y en el mundo globalizado, también lo es que la condición campesina milenaria de los pueblos mesoamericanos y su profundo arraigo en la tierra, así como el conocimiento de los medios naturales específicos en los que habitan, constituyen las condiciones materiales que mantienen vivos antiguos complejos ideológicos, a pesar de los notables

<sup>1</sup> Ver discusión en Tax, *Heritage of Conquest*, p. 254-256.

cambios recientes operados en el México rural. Y estos complejos ideológicos y prácticas rituales —como vemos a través de los 21 capítulos que componen la obra— son mucho más que “supervivencias”, para usar un antiguo término adoptado por la antropología.

Por otra parte, es importante destacar el lugar que ocupa esta importante obra dentro del contexto de la investigación actual sobre cultura y sociedades indígenas de México. Es, además, uno de los múltiples productos del magno proyecto emprendido por la Dirección de Antropología del INAH sobre la etnografía de los actuales pueblos indígenas de México. Con la participación de numerosos investigadores de los distintos centros regionales de esta institución, movilizados en el ambicioso plan de cubrir prácticamente todas las regiones indígenas del país, este proyecto ha dado un nuevo significado a la antropología mexicana y un renovado ímpetu a la etnografía de los pueblos indígenas. Los investigadores que han diseñado y planeado este proyecto han tenido el acierto y la perspectiva de operar con la apertura suficiente para acercarse a otros equipos e individuos fuera de la institución que, de manera independiente, ya habían venido trabajando temáticas pertinentes al proyecto. Y esta obra es, precisamente, uno de los más destacados ejemplos de la apertura del proyecto.

Las coordinadoras de este magnífico volumen poseen una larga trayectoria en el estudio de los pueblos originarios de México. Johanna Broda, desde la perspectiva de un gran conocimiento de la sociedad prehispánica, y Catharine Good, con sus décadas de trabajo de campo entre los indígenas de Guerrero y su conocimiento de la lengua náhuatl, han encabezado desde hace varios años un importante equipo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, que, en ésta y otras obras colectivas, representan un importante y afortunado aporte para el proyecto de etnografía de los pueblos indígenas de México. En la presente compilación se puede apreciar el esfuerzo resultante de años de colaboración, en los cuales se ha constituido un importante grupo de investigadores que han abordado aspectos importantes de la cultura y la sociedad de los pueblos indígenas del México contemporáneo. Broda y Good son las autoras de varios de los artículos de esta entrega, además de ser, en gran medida —pero no de una manera rígida— la inspiración de los otros colaboradores de este volumen que se caracteriza, ante todo, por una gran coherencia. Los aportes de los autores convierten esta obra en una referencia obligada para las futuras investigaciones de los pueblos indígenas de tradición mesoamericana.

Una frase de la introducción del libro —escrita por Broda— me agradó particularmente y contrasta notablemente con las ideas acerca

del concepto de *cultura* referidas por Kirchhoff. Ésta es la siguiente: “las imágenes simbólicas presentes en las cosmovisiones mesoamericanas han sido reformuladas de manera continua, semejando partituras musicales en constante y múltiple interpretación” (p. 19). Esta metáfora nos permite comprender la complejidad de la cultura de una manera no contemplada por aquéllos que pregonaban su destrucción fulminante bajo el concepto de *aculturación*. ¡Cuán diferente es este enfoque del de Julian Steward presente en la introducción del libro de Ralph Beals sobre Cherán! En consonancia con Kirchhoff, Steward aseveró que los habitantes purépechas monolingües del pueblo michoacano tenían más aspectos en común con los campesinos españoles del siglo XVI que con los pueblos nativos americanos.<sup>2</sup> De alguna manera, el padre de la ecología cultural tenía razón, puesto que los purépechas de Cherán eran los herederos de una milenaria civilización agraria, a diferencia de los shoshone que él había estudiado en el oeste de Estados Unidos. Pero, por encima de todo, sus palabras —al igual que las de Kirchhoff— reflejan la idea errónea del reemplazo de la herencia mesoamericana por la española. También cabe notar que, aunque el conjunto de artículos del volumen abordan frecuentemente la dimensión simbólica, a diferencia de aquéllos que reducen estrictamente la *cultura* al mundo de los símbolos y los significados, los autores demuestran a través de sus datos etnográficos que este complejo tiene sus pies firmemente arraigados en el mundo material.

Desde el primer artículo de Johanna Broda queda establecida la coherencia del conjunto, pues la autora nos proporciona una síntesis de los rituales mexicas relacionados con la agricultura sumamente útil para los que realizamos investigaciones entre los pueblos mesoamericanos contemporáneos. Forjada en su experiencia de lustros, que data al menos de su novedosa interpretación de las ofrendas del Templo Mayor, la entrega de Broda al conocimiento de la ideología de los pueblos de la Mesoamérica antigua ha rendido múltiples frutos. Sus observaciones acerca de la importancia de las asociaciones acuáticas de esas ofrendas y el concepto nahua de *huey atl* o “el agua en abstracto” se aprecia ahora como el punto de arranque que ha llevado a interesantes estudios en ámbitos afines, como las prácticas rituales en las montañas y el clima.<sup>3</sup> Haber concentrado en este artículo información sobre el antiguo calendario nos da la pauta para ver la gran continuidad entre el pasado y el presente y nos recuerda de la importancia de la historia, muchas veces olvidada por los que hacemos investigación

<sup>2</sup> Steward, “Introduction”, p. IX-X.

<sup>3</sup> Broda, “Templo Mayor as Ritual Space”.

de campo entre los pueblos mesoamericanos contemporáneos. Como nos dice la autora, las descripciones de las fuentes permiten la elaboración de una etnografía histórica de los ritos fundadas en una cosmovisión que abarcaba “un conocimiento práctico y una filosofía de la naturaleza” (p. 35).

El siguiente capítulo, de la misma autora, complementa el primero, trayéndolo a la etnografía de la actualidad. Su título en forma de pregunta —“¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”— nos ubica en un terreno más sofisticado en el abordaje de la cultura y de la aculturación que las visiones derivadas de las nociones llanas y reduccionistas de la *cultura* antes mencionadas. La palabra clave aquí es “fusión”, es decir, fusión entre la tradición de la ritualidad agrícola arraigada en las culturas prehispánicas y las fiestas católicas implantadas en México durante cinco siglos (p. 63). El artículo nos proporciona una serie de fechas del calendario agrícola —como las de San Isidro Labrador y San Juan— que poseen importantes asociaciones agrícolas y coinciden con rituales muy antiguos y creencias generalizadas en el área mesoamericana.

En el capítulo 3 —“Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”— Lourdes Báez nos invita a contemplar la relación hombre-naturaleza, no desde la perspectiva de la ecología cultural o humana, sino desde la de los conceptos propios de los pueblos mesoamericanos. Nos señala la importancia de “las relaciones de colaboración” con las fuerzas de la naturaleza y las transacciones con las divinidades que implican “devolver, pagar, retribuir a las fuerzas divinas todos los bienes que proporcionan para vivir” (p. 85). Las ideas de Alfredo López Austin y Catharine Good fueron para la autora sumamente importantes para comprender una serie de ritos y prácticas en su etnografía. Este uso de los conceptos locales provenientes de elaboraciones de este tipo es una constante en los artículos del libro, por lo que la etnografía presentada inaugura una dimensión inusitada y útil para futuros estudios comparativos.

El capítulo 4 de Johannes Neurath sobre las fiestas del Gran Nayar es otro ejemplo de esta constante. Distinguiendo entre dos complejos de fiestas —el de las fiestas agrícolas y las “católicas-solares”— los aportes de este investigador, con larga experiencia en el área, muestran las influencias mesoamericanas en esta región fronteriza. Un dato que me resultó especialmente interesante en este artículo es la mención de un personaje mestizo —“el mero patrón del Gran Nayar”—, ya que la etnografía mesoamericana está repleta de menciones de patrones o dueños mestizos de montes y otros ámbitos de la naturaleza (p. 123).

El capítulo 5 de Catharine Good, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: Procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero” nos ofrece una pequeña muestra de una serie de ideas importantes que la investigadora ha venido desarrollando en décadas de pesquisas en el Alto Balsas. Una de ellas es la importancia del “trabajo” o *tequiltl*, sobre todo del concepto de “trabajar juntos” (véase de la misma autora “Trabajando juntos como uno’: Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona”) —es decir, la idea del trabajo compartido, en este caso concreto en la organización de las fiestas, como constitutivo y definitorio de los grupos sociales: grupos doméstico y comunidad—. Así, aunque ha sido común el señalamiento por los etnólogos de la importancia de las fiestas religiosas para fortalecer las relaciones sociales, no se había prestado mucha atención en la manera específica en que esto se logra. En los planteamientos de la autora, es a través del trabajo en común y de los préstamos de objetos necesarios (los bienes ceremoniales vehiculan el trabajo invertido en fabricarlos o el trabajo necesario para obtener el dinero suficiente para comprarlos). De este modo, aunque el título enuncia el concepto de “cultura”, en el abordaje de la autora esta noción no puede concebirse de manera independiente al desarrollo de las relaciones sociales específicas, mostrando nuevamente lo infructuosas que resultan las concepciones reduccionistas de *cultura*, como las que han sido adoptadas, por ejemplo, en ciertos círculos de la antropología que han seguido el programa del sociólogo Talcott Parsons.<sup>4</sup> El artículo nos ofrece, de manera sucinta, varios de los importantes conceptos explorados en otros trabajos de la autora desde su tesis de maestría en antropología social de la Universidad Iberoamericana.<sup>5</sup> Se puede decir que el artículo presenta no sólo una sino varias —y ricas— vetas en las que ahondar en futuras investigaciones. Y éstas se pueden explotar entre los pueblos indígenas en términos oficiales y en otras áreas de México donde —a pesar de la pérdida de lengua nativa— se conservan algunos de los mismos complejos ideológicos y prácticas, como quedó demostrado en un artículo colectivo realizado por Good y otros investigadores acerca del estado de Morelos e incluido en otro de los libros del Proyecto de Etnografía de los Pueblos Indígenas de México publicado por el INAH.<sup>6</sup>

Los siguientes tres artículos abordan los rituales dedicados a los muertos. Éstos —de acuerdo con los hallazgos de los autores—, no se

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, Schneider, *American Kinship: A Cultural Account*, p. 10-11.

<sup>5</sup> Good, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*.

<sup>6</sup> Ver Morayta *et al.*, “Presencias nahuas en Morelos”.

restringen únicamente a la festividad de Todos los Santos. El artículo de Good sobre la relación entre los muertos y la agricultura entre los nahuas de Guerrero representa la ampliación etnográfica y teórica de un trabajo sobre este tema publicado previamente.<sup>7</sup> Al contextualizar esta información como parte de una cosmovisión más amplia, su relevancia resulta patente. La autora muestra la importancia de “las relaciones de colaboración” entre el ser humano y las fuerzas de la naturaleza, aspecto señalado por Lourdes Báez en el artículo comentado unas líneas más arriba. El trabajo de Druzo Maldonado sobre Coatetelco, comunidad del estado de Morelos, revela que numerosos pueblos de México que oficialmente —en términos lingüísticos— ya no pueden definirse estrictamente bajo la categoría de indígenas, abrevan sin embargo de la milenaria tradición mesoamericana. El autor nos ofrece cuantiosa información etnográfica sobre el calendario religioso y la relevancia que poseen los ritos para celebrar a los muertos al final del ciclo agrícola. En un interesante anexo, nos presenta detalles sobre los rituales mortuorios, todo lo cual resulta sumamente útil para la realización de trabajos etnográficos que facilitarán seguramente comparaciones futuras. Además de su rica etnografía sobre las creencias y prácticas en relación con los muertos y el ciclo agrícola, el trabajo de Arturo Gómez Martínez sobre los nahuas de la huasteca veracruzana tiende puentes con el trabajo pasado, al citar a cronistas de la región que, durante la Colonia, asentaron complejos ideológicos similares.

Cambiando de tema y de grupo lingüístico, en el capítulo 9 Marcela Hernández Ferrer plantea la relación entre los niños y el proceso de crecimiento del maíz, y los niños muertos y el ciclo agrícola. Inspirada en los planteamientos de Félix Báez-Jorge, Alfredo López Austin y Johanna Broda, en el capítulo 10 Lourdes Báez nos describe una tipo específico de especialista ritual de la Sierra Norte de Puebla —las “abuelitas”— que mantienen estrechos vínculos con antiguas deidades femeninas mesoamericanas. El trabajo muestra cómo los complejos ideológicos locales —aunque se nutren de la misma gran tradición cultural mesoamericana— poseen referentes enclavados en los determinados paisajes en que se insertan. Este artículo, así como los que le siguen en el volumen, sitúan este tema en la mesa de discusión. Así es el caso del capítulo 11 de Arturo Gómez Martínez sobre el culto a los cerros en Chicontepec, estado de Veracruz. Es otro ejemplo de cómo en la tradición mesoamericana —siguiendo las palabras del autor—, “la convivencia del indígena con el suelo y con su entorno geográfico

<sup>7</sup> Good, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*.

ha permitido que los elementos topográficos más prominentes se conviertan en sitios sagrados, donde imaginan que residen entidades con incidencia directa en lo sagrado y el cosmos” (p. 256). Como ha sido mostrado ampliamente en otros trabajos —principalmente en los de Johanna Broda—, los cerros poseen un papel importante debido a que, en la cosmovisión mesoamericana, se encuentran vinculados estrechamente con el origen de la lluvia y con la agricultura. Y esto queda atestiguado en el capítulo 12, realizado por la misma Broda y Alejandro Robles, que trata acerca del paisaje ritual y el culto a las cuevas, los cerros y los vientos en Tepoztlán, Morelos. Nuevamente se trata de una región donde, en gran medida, ha tenido lugar un proceso de pérdida de la lengua indígena pero que a pesar del cual permanecen vivos importantes complejos ideológicos mesoamericanos. Este contexto nos lleva a pensar que constituyen, a pesar de las transformaciones, una de las bases clave que proporcionan una fuerte identidad étnica a la región. A su vez, los autores nos recuerdan que se trata de antiguos cultos que, en esta zona, se remontan al período pre-clásico, según muestran los relieves tallados en roca de Chalcatzingo. Como revela el capítulo 13, cuya autoría es de Sergio Sánchez Vázquez, estos complejos se encuentran también presentes entre los grupos otomíes de El Mezquital.

Por otro lado, en un importante número de los rituales reportados en el volumen así como en otras etnografías mesoamericanas, las “ofrendas” y los “alimentos” juegan un papel clave. Catharine Good, en el capítulo 14, nos proporciona cuidadosas descripciones de este aspecto del ritual entre los nahuas de Guerrero. En el capítulo 15, Claudia Leyva Corro nos habla del culto a Tötatzin en el pueblo morelense de Tetelcingo. Un dato interesante del trabajo es la mención de los ciclos de 20 días, ciclos que coinciden con los meses del calendario prehispánico. En otro trabajo sobre Morelos —en el capítulo 16—, Ulises Fierro Alonso nos muestra la importancia que revisite el culto a las cuevas en una región donde, supuestamente, no existe presencia indígena. En el capítulo 17 Guadalupe Barrientos López nos ofrece una interesante información sobre el cerro Tepexpan, en el valle de Ixtlahuaca, Estado de México, un santuario que posee con claras asociaciones con el ciclo agrícola y que revela notables similitudes con el culto a los cerros, como ha quedado demostrado en otros capítulos del volumen, así como en otras obras. De nuevo entre los otomíes de Hidalgo, en el capítulo 18 Angélica Galicia Gordillo nos muestra cómo comparte este grupo con otros pueblos mesoamericanos una serie de creencias y festividades relacionadas con el ciclo agrícola.



Pasando a los purépechas de Michoacán, Alicia Castilleja nos brinda en el capítulo 19 un análisis de la importancia del cerro como espacio ritual en la fiesta de *Corpus Christi*. Por su parte, Alma García Hernández, en el capítulo 20, ubica el carnaval —el cual entre los matlatzincas del Estado de México se realiza no antes de cuaresma sino en fechas del 15 de mayo, fiesta de San Isidro Labrador— en el ciclo agrícola asociado con el día de la Santa Cruz y Todos Santos. Finalmente, el capítulo 21, redactado por Alejandra Gámez Espinosa, aborda a los popolocas del sur de Puebla y explica cómo éstos hablan acerca de una deidad que se encuentra entre San Marcos y una deidad anterior Chinentle, dios de las aguas. Resulta igualmente interesante que se trata de una deidad dual —San Marcos Evangelista y San Marcos Papá— con fiestas respectivas el 25 de abril y el 7 de octubre.

Debo mencionar, junto a los referidos aportes a nuestros conocimientos etnográficos y a los conceptos culturales de los pueblos mesoamericanos en los 21 artículos, la importante interrogación final que plantea Catharine Good en las “Reflexiones finales”. Ésta es la siguiente: “¿Qué significa que los pueblos de la tradición indígena mesoamericana inviertan tanta energía, recursos y tiempo en el contexto del modelo económico y político actual?” (p. 452-453). La autora matiza, centrándose en dos aspectos y de acuerdo a los aportes de los trabajos del volumen: 1) las relaciones sociales basadas en la reciprocidad presentes en la vida ritual, lo cual cobra una particular importancia en esta época en la que el capitalismo dominante se torna cada vez más brutal al sustentarse en el modelo del individuo autónomo, descontextualizado de sus redes sociales y raíces culturales; y 2) el hecho de que la vida ritual mantenga vivo el arraigo de las personas a los lugares de origen y sus vínculos con una cultura propia. Aclara: “El proyecto social mesoamericano expresado en la vida ritual ofrece una lógica opuesta, enfocada en la producción de la diversidad, el fortalecimiento de lazos sociales, el arraigo con el territorio, la tierra y la transmisión de una memoria histórica colectiva” (p. 453-454).

El conjunto de los artículos de este excelente volumen y las referencias de Catharine Good al modelo económico y político de estos tiempos me llevan a cerrar mi presentación con un par de ideas de mi lectura particular del libro. Por un lado, los artículos demuestran la persistencia de una vigorosa tradición cultural, a pesar de los intentos llevados a cabo en diferentes momentos históricos por eliminar prácticas y creencias y aculturar a los pueblos indígenas en aras de la formación de una identidad nacional. Y, por otro, la obra resalta la importancia crucial de la etnografía para el avance de la ciencia

antropológica. Hoy en día, precisamente por el modelo político y económico mencionado, es cada vez más difícil realizar la etnografía, ejercicio que requiere la mayor parte de las veces más tiempo que el que permiten los períodos contemplados en las becas para la formación de antropólogos y en los financiamientos de proyectos de investigación. Sin trabajo etnográfico, la antropología se convierte una disciplina estéril, una especie de actividad no muy distinta de una plática de café que puede encontrarse repleta de interesantes ideas, pero que en absoluto aporta conocimientos acerca de la vida social y sus actores. Y, en el presente caso, se trata de un tipo de etnografía muy particular, ya que está guiada por preguntas específicas formuladas a través de los largos años de trabajo de Johanna Broda y Catharine Good que, al conjuntarse, vinculan el pasado histórico y el presente de los actuales pueblos indígenas del país.

Esta obra, así como los demás productos del proyecto “Etnografía de los pueblos indígenas de México” nos permiten formular preguntas para futuras investigaciones de campo y deben imprimir nuevo ímpetu a los trabajos comparativos. Tanto una como otras muestran cómo las sociedades campesinas de México que —al fin y al cabo— son en su gran mayoría de origen fundamentalmente indígena, son mucho más complejas y vigorosas que la manera en la que fueron representadas en los estudios de algunos antropólogos. Me refiero específicamente a los esfuerzos de la antropología oficialista por reducirlos a objetos asimilables en la cultura nacional mestiza en aras de la modernización o en sujetos meramente económicos, como sucedió en la década de 1970 con el auge de las discusiones sobre los campesinos del país. Además de su utilidad actual para el conocimiento de la sociedad mexicana, seguramente en el futuro esta obra y el gran proyecto del cual forma parte serán consideradas como un nuevo hito por quienes hacen la historia de la antropología mexicana.

DAVID ROBICHAUX

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRODA, Johanna, “Templo Mayor as Ritual Space”, en J. Broda, D. Carrasco, y E. Matos, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 61-123.
- GOOD, Catharine, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

- . “Trabajando juntos como uno’: Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona” en D. Robichaux, coord., *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- MORAYTA, Miguel, Catharine Good, Ricardo Melgar, Alfredo Paulo y Cristina Saldaña, “Presencias nahuas en Morelos”, en S. Millán y J. Valle, *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, v. II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003.
- REDFIELD, Robert, *The folk culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.
- SCHNEIDER, David, *American Kinship: A Cultural Account*, Chicago, University of Chicago Press, 1980 [1968].
- STEWART, Julian, “Introduction” en R. Beals, *Cherán: A Sierra Tarascan Village*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, 1946.
- TAX, Sol (editor), *Heritage of Conquest*, Nueva York, Cooper Square Publishers, 1968.