



ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA

Recibido: 2 de febrero de 2022. Aprobado: 13 de julio de 2022.

DOI: 10.17151/rasv.2023.25.1.9

Todo se lo lleva el viento: notas etnográficas sobre la memoria y la cosmohistoria desde el sur de Durango

The wind takes it all: ethnographic notes on memory and cosmohistory from southern Durango

RESUMEN

En este artículo reúno un conjunto de reflexiones desde y sobre la etnografía que pretenden proporcionar elementos para la revalorización de la memoria personal en la antropología y la historiografía. Aun cuando el alcance de lo expuesto trasciende cualquier contexto etnográfico específico, me nutro de mi experiencia investigativa entre los indígenas de la Sierra Madre Occidental en México para yuxtaponer materiales provenientes de dos tipos de fuentes: contraste dos trabajos académicos recientes, uno antropológico y otro historiográfico, con las meditaciones serpenteantes de un hablante casi septuagenario de mexicanero. De esta forma, no solo espero alentar a las ciencias sociales a hacer justicia a la rapsodia incesante de la experiencia, sino también hacer una contribución crítica al debate contemporáneo sobre la cosmopolítica en general y la cosmohistoria en particular. Al mismo tiempo, dirijo mi atención hacia la llamada “conceptualización baja” de Alban Bensa como una vía metodológica muy prometedora que permite mitigar algunas de las dificultades encontradas.

Palabras clave: memoria, historiografía, cosmopolítica, cosmohistoria, mexicaneros.

AÁRON MOSZOWSKI

VAN LOON

Doctor en Filosofía
de la Ciencia.

Escuela Nacional de
Antropología e Historia (ENAH).
Ciudad de México, México.

✉ moszowski75@yahoo.com.mx

ORCID: 0000-0002-9338-3690

📖 Google Scholar

Cómo citar este artículo:

Moszowski Van Loon, A. (2023). Todo se lo lleva el viento: notas etnográficas sobre la memoria y la cosmohistoria desde el sur de Durango. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 25(1), 218-239. <https://doi.org/10.17151/rasv.2023.25.1.9>



ABSTRACT

A set of reflections from and on ethnography that aim to provide elements for the reappraisal of personal memory in anthropology and historiography are brought together in this article. Even though the scope of what is discussed transcends any specific ethnographic context, the author draws on his research experience among the indigenous people of Mexico's Sierra Madre Occidental to juxtapose materials from two types of sources: he contrasts two recent academic works, one anthropological and the other historiographic, with the meandering meditations of an almost septuagenarian Mexicanero speaker. In this way, the author hopes not only to encourage the social sciences to do justice to the ceaseless rhapsody of experience, but also to make a critical contribution to the contemporary debate on cosmopolitics in general and cosmohistory in particular. At the same time, his attention is directed towards Alban Bensa's so-called "low conceptualization" as a very promising methodological path that allows mitigating some of the encountered difficulties.

Key words: memory, historiography, cosmopolitics, cosmohistory, Mexicaneros.

Introducción

Durante mis estancias en la cabecera comunal de San Buenaventura¹, ubicada en la barranca del río San Pedro en el extremo sur del estado de Durango, México, y en la actualidad habitada mayoritariamente por hablantes de mexicanero², una variante del náhuatl, solía almorzar y cenar en el rancho de Las Hormigas, donde viven los hermanos Juventino, Justino y Roberto con sus respectivas familias nucleares. Al caminar hacia Las Hormigas, unos 15 minutos a pie desde el centro de la cabecera, pasaba inevitablemente por otro rancho sin nombre, donde se encuentra la morada de don Modesto y la familia nuclear de su único hijo varón. Don Modesto, quien casi nunca se ausentaba de su

¹ Aparte de la propiedad privada y la propiedad pública, en la actualidad hay dos tipos de propiedad social de la tierra en México: la propiedad ejidal, resultado de un proceso de dotación, y la propiedad comunal, resultado de un proceso de restitución. Respecto a San Buenaventura, se trata de una comunidad agraria con una extensión de aproximadamente 360 km² y una población actual de menos de 2.000 habitantes, entre los que se destacan hablantes de mexicanero, cora (*náyari*) y tepehuán del sur (*o'dam* y *audam*). Los principales asentamientos son la cabecera comunal homónima, donde se encuentra la iglesia del santo patrón San Agustín, y algunas localidades reconocidas como anexos.

² A diferencia de los otros tres pueblos indígenas de la región (véase nota 3), el endónimo utilizado por los hablantes de mexicanero para nombrarse a sí mismos coincide con el vocablo español.

ranchos, siempre recibía mi saludo con una sonrisa y muchas veces aprovechábamos para intercambiar algunas palabras sobre alguna de las muy frecuentes reuniones que se habían realizado en la oficina del llamado “gobierno tradicional” o debajo del árbol gigantesco de enfrente.

A veces me invitaba a sentarme a su lado en un tronco para conversar más a gusto. En aquellas ocasiones el hablante casi septuagenario de mexicano se tomaba el tiempo para contarme en español algunos relatos en donde aparte de una torre o un arca similares, respectivamente, a la de Babel y la de Noé, figuraban indígenas como él. Escuchaba con mucha atención lo que me decía, pero extrañamente no queda ningún rastro de esas primeras pláticas entre mis notas de campo. Veo dos posibles razones. Para empezar, estaba realizando una pesquisa sobre la educación escolar indígena (Moszowski et al., 2022) con los niños de las escuelas primaria y secundaria, por lo que tal vez no me parecían tan pertinentes las palabras de alguien que no sabe leer ni escribir, porque sus padres no quisieron que asistiera a la escuela, pero al que sí le hubiera gustado. “Es muy necesario saber”, decía. Por otra parte, quizás anhelaba escuchar relatos más parecidos a las bellas oraciones del *xuravét*³ de los hablantes de mexicano de la comunidad agraria vecina de San Pedro Jícoras, transcritas y traducidas al español por Neyra Alvarado (2004). Desde esta perspectiva, lo narrado por don Modesto no parecía digno de atención antropológica.

Empero, después de haber leído *Behold the Black Caiman*, en donde Lucas Bessire (2014) contrasta en términos provocadores la vida legítima de los “primitivos” imaginados con la vida hipermarginalizada de los “exprimitivos” reales del Gran Chaco paraguayo, quienes quedan políticamente invisibilizados por no encajar en las casillas conceptuales establecidas, empecé a cambiar de opinión. Cuando regresé a la cabecera comunal de San Buenaventura en otra ocasión, decidí realizar algunas otras visitas extensas a don Modesto para volver a escuchar sus relatos y tratar de apuntarlos lo más fielmente posible en mi libreta de notas. El resultado es este artículo, en donde sondeo la relación entre la memoria, la historiografía y la antropología. Presento un texto en tres actos con una estructura tripartita similar: después de yuxtaponer un fragmento de las meditaciones de don Modesto con algunas de las voces autorizadas

³ Se trata de la palabra mexicana para referirse a las ceremonias agrícolas designadas con la palabra “mitote”, consideradas de raigambre prehispánica. De hecho, la cabecera comunal de San Buenaventura es considerada uno de los tres únicos centros político-religiosos mexicanos y forma parte de lo que actualmente se conoce como la región histórico-cultural del Gran Nayar, que abarca parte de los estados mexicanos de Durango, Jalisco, Nayarit y Zacatecas y en donde habitan hablantes de cora (*náyari*), huichol (*wixárika*), mexicano y tepehuán del sur (*o’dam* y *audam*), así como mestizos. Respecto a la dimensión cultural de la delimitación regional, se tiende a destacar de sobremanera la importancia del complejo ritual compartido por los cuatro pueblos indígenas mencionados y articulado alrededor del mitote.

de la academia, me detengo para reunir un conjunto de elementos que permiten contribuir a revalorar la memoria personal –un término que es preferible al de memoria individual, ya que existen otras nociones de persona que la cartesiana– en la antropología y la historiografía.

En el primer acto siento las bases para empezar a repensar el lugar de la memoria personal: presento al protagonista del escrito, quien me contó sobre un arca y una perra que resultó ser mujer, delimito la memoria en sus diversas manifestaciones –individual, colectiva y social, entre otras– y problematizo el paso de la memoria personal al mito. A su vez, en el segundo me enfoco específicamente en la historiografía: contrasto lo que sus padres le dijeron a don Modesto sobre la Revolución mexicana con la reconstrucción de un historiador profesional (Morris, 2020) y recurro a dos publicaciones menos conocidas de Michael Taussig (1992, pp. 37-52; 2006, pp. 33-67) para arrojar una luz distinta sobre las ambigüedades, contradicciones e incongruencias que atraviesan las palabras del primero.

Por último, en el tercer acto dirijo la mirada a la propia antropología: contrasto lo que el hablante de mexicanero expresó sobre el “costumbre” (*sic*) con una etnografía reciente sobre la interacción entre los hablantes de *o'dam* y sus diferentes dioses (Reyes, 2022) para hacer una contribución crítica al debate contemporáneo sobre la cosmo-historia, el cual se inscribe dentro de la discusión más amplia sobre la cosmopolítica y cuyo intento de revalorar la memoria personal resulta potencialmente problemático por poner en primer plano el concepto de “mundo histórico”. Como enfatiza Federico Navarrete (2018b), “nuestro [mundo histórico] es sólo uno más, tal vez el más extendido y el más poderoso, pero de ninguna manera el único y tal vez tampoco el mejor. Esta propuesta la llamo cosmohistoria” (p. 22).

Respecto a la originalidad del artículo, más allá de problematizar el lugar de la memoria personal en la antropología y la historiografía, cabe resaltar dos elementos adicionales que a primera vista se podrían percibir como deficiencias, pero que son el resultado de decisiones conscientes. En primer lugar, aun cuando sin duda hubiera sido viable y valioso ahondar en la historia de vida de don Modesto o comparar su memoria personal con la de otros habitantes de San Buenaventura, decidí limitarme casi exclusivamente a lo que él quiso decirme –“lo que cargaba en el cerebro ya te lo pasé”, fueron algunas de sus últimas palabras– para recalcar no solo el valor de la serendipia en las investigaciones etnográficas, en donde uno también a menudo encuentra lo que no busca, sino también la singularidad de las palabras de aquellos que nos rodean, algo que fácilmente se pierde de vista al englobarlas en una interpretación o explicación.

En segundo lugar, en vez del análisis de los datos empíricos y su articulación con la teoría, opté por la confrontación y la yuxtaposición de fragmentos disímiles provenientes de las narraciones de don Modesto, otros trabajos académicos realizados en el contexto etnográfico estudiado y mis propias discusiones teórico-metodológicas con otros autores. De esta manera, espero alentar a las ciencias sociales a hacer justicia a lo que Paula López Caballero (2021), inspirándose en Ernst Cassirer, describe como la “rapsodia incesante de la experiencia” (p. 139), una expresión que recoge la intuición de que la experiencia es intrínsecamente volátil y solo puede ser estabilizada momentáneamente por medio del lenguaje, que es indisociable del poder, algo que obliga a tratar de resistir la tentación de domesticarla escrituralmente. Para ello, dirijo mi atención –primero implícita y luego explícitamente– hacia la llamada “conceptualización baja” de Alban Bensa (2015, pp. 71-106; 2016, pp. 29-70) como una vía metodológica muy prometedora que, además, permite mitigar algunas de las dificultades encontradas a lo largo de estas páginas.

A un nivel más general, al enfocarme en la singularidad de la memoria personal de don Modesto, invoco implícitamente a Jacques Rancière y su poética del saber histórico, orientada a la “reapropiación de la singularidad de la palabra ‘de abajo’” (Dosse, 2003, p. 113). Como aclara Carlos Pérez (2018), lo que interesa a Rancière es “el tiempo de aquellos que hablan impropriamente [y] perturban el orden temporal de los discursos y el de las identidades de una época. Es [...] un ‘exceso de palabras’ [...] que, inevitablemente, aparece en el horizonte de toda historia” (p. 98). Mas no solo eso. También apelo al exvocero del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), quien expresó en uno de sus comunicados que se trata de “hacer crecer la palabra de abajo y construir el oído colectivo para ella” (Subcomandante Marcos, 2006, s.p.). Relacionado con lo anterior, de la misma forma que el EZLN alcanzó desde lo local una influencia global, cabe enfatizar que las reflexiones desde y sobre la etnografía reunidas en este escrito no tienen casa propia: aun cuando se nutren de mi propia experiencia investigativa entre los indígenas de la Sierra Madre Occidental en México, el alcance de lo expuesto trasciende cualquier contexto etnográfico específico.

Por último, este escrito fragmentario, sensible a las palabras de aquellos con quienes convivimos de cerca en el campo, también pretende dar continuidad al espíritu que nutrió la elaboración de los artículos reunidos en el dossier “Escritos no convencionales en antropología” de la *Revista de Antropología y Sociología: Virajes* (vol. 22, núm. 2, julio-diciembre de 2020), el cual, como se apunta en la nota editorial correspondiente, buscaba abrir el campo de lo antropológicamente leíble e investigable.

Primer acto: la memoria y sus senderos

Una de las primeras veces que vi a don Modesto afuera de su rancho fue cuando algunos mestizos de El Carrizal, uno de los anexos de la comunidad agraria vecina de Saycota, llegaron a caballo a la cabecera comunal de San Buenaventura para comprar ganado y llevarlo a la costa del estado de Nayarit para revenderlo. Se reunieron junto con sus anfitriones hablantes de mexicano alrededor de la báscula ganadera detrás de la llamada “Casa del Niño Indígena”, el albergue escolar construido por la otrora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Después de repartir algunas latas de cerveza entre los presentes al doble de su precio normal, invitaron a don Modesto a subir a la báscula para calibrarla. Cuando el indicador marcó 60 kilogramos, le dijeron que no era cierto y que realmente pesaba 50 kilogramos, después de lo cual inició la venta del ganado con un ajuste de los precios hacia abajo de un poco menos del 20 por ciento.

En aquel momento aún no sabía que algún día me encontraría sentado frente a él en su rancho con mi libreta en las manos. Don Modesto estaba tostando unos cacahuates en la pequeña fogata que había prendido para ahuyentar el fresco de la mañana cuando dejó fluir su voz:

El difunto de mi jefe contaba del arca.
Hicieron un arca grande.
Entonces allí metieron muchos animales,
venados, todos los animalitos.
Los otros se acabaron.
Pura agua: cuarenta días y cuarenta noches,
ochenta días viene siendo.
El agua fue subiendo.
El arca pegó dos veces, tres veces arriba,
allí donde están las estrellas.
A las tres veces se fue bajando.
Se secó un poquito.
Aquí donde estamos.
Un señor se fue adentro del arca con una perra.
Era indígena.
El agua bajó.
Se secó todo.
Entonces iba a trabajar.
Cuando venía a descansar, ya había alimento.
“¿Quién es el que me hace el alimento?”, dijo.
Algo se le ocurrió al señor.

Fue a trabajar, pero no fue a trabajar para
ver quién le hacía el alimento.
La perra le hacía el alimento.
Se quitaba el cuero y se ponía a hacer el alimento.
Regresó y alcanzó a la perra.
Era mujer, pues.
Ya no le dio chance de borrarse.
Así quedó la perra.
Era mujer.
Se quedó a vivir con ella.
Tuvieron criaturas.
“Así fue”, decía mi padre, mi jefe.
Qué curioso fue.
Pienso que así fue.
Qué chistoso fue.⁴

Dirigió su mirada hacia las flamas, levantó pausadamente una ramita del piso y empezó a voltear uno por uno los cacahuates, que ya casi se estaban quemando.

Tanto en la antropología como en la historiografía el estudio de la memoria ha adquirido un lugar prominente en el transcurso de las últimas décadas. Como señala Eugenia Allier (2008, p. 173), en la década de 1980 se inició un momento marcado por la articulación de un conjunto de elementos íntimamente relacionados con la reubicación de esta como uno de los temas centrales de la historiografía: la vuelta del acontecimiento, la concentración en el presente, el regreso de los actores, la pluralización de la historia y, a un nivel más teórico, la reflexión sobre la escritura y la representación. Respecto a la antropología contemporánea, Andrés Ospina (2019, pp. 109, 114) resalta, entre otras, la influencia de la descolonialidad, el perspectivismo, los giros ontológicos, el poshumanismo y, además, los estudios sobre la memoria. Pero ¿qué es precisamente la memoria y en qué consiste su estudio antropológico e historiográfico?

Julio Aróstegui (2004, pp. 143-171) responde la primera pregunta en tres pasos. Primero, retomando a Immanuel Kant, delimita la experiencia como una totalidad existencial que es resultado del encuentro de los seres humanos con todo aquello que les rodea. Segundo, aduce que esta no es

⁴ Narración registrada en enero de 2017 durante una conversación con Modesto de la Cruz en la cabecera comunal de San Buenaventura, estado de Durango, México.

posible sin la memoria como la facultad activa y selectiva de recordar y olvidar que permite el entrelazamiento entre el pasado, el presente y el futuro y, por tanto, la continuidad de la identidad personal y colectiva. Adicionalmente, diferencia la memoria viva, que es directa y espontánea, de la memoria heredada, que es adquirida y transmitida, y, siguiendo a Maurice Halbwachs, distingue entre la memoria individual, la memoria colectiva de un grupo, la memoria social de un conjunto de grupos que conforman una sociedad y la memoria histórica como una especificación temporal de la memoria colectiva. Tercero, argumenta que la historiografía tampoco es posible sin la memoria, pero que difiere de esta por estar sujeta a un riguroso proceso de certificación intersubjetiva que recae en gran parte en el control de fuentes.

En cuanto a la segunda pregunta, la antropología y la historiografía se han enfocado sobre todo en la memoria histórica relacionada con los episodios más traumáticos del pasado reciente, como los conflictos armados, las dictaduras, los genocidios y las guerras (véase, por ejemplo, Franco y Levín, 2007; López Menéndez, 2021). Más en concreto, esto no solo se refleja en la preponderancia creciente de estudios que reconstruyen la historia de la propia memoria histórica para evaluar sus usos políticos, sino también en la de aquellos que historizan la experiencia vivida en respuesta a las reivindicaciones del derecho a la memoria y, paralelamente, ponen de relieve la responsabilidad social de los científicos sociales y el carácter eminentemente político de su labor investigativa.

No obstante, con ello la memoria personal quedó relegada a un segundo plano como un medio para otro fin. De hecho, suele abordarse casi exclusivamente desde una perspectiva metodológica como una fuente oral para la etnografía o la historia oral en general, en cuya construcción participan tanto aquel que recuerda como aquel que pide recordar y que, evidentemente, también está obligado a recurrir reflexivamente a su propia memoria personal.

Desde este ángulo, lo narrado por don Modesto al comienzo de este apartado no es más que un testimonio oral en donde se trasluce la memoria personal heredada, aunque al inicio y al final, cuando alude directamente a su padre, también se vislumbran algunos atisbos de la memoria personal viva. Además, aparecen un marcador espacial concreto –“aquí donde estamos”– y una valoración propia –“pienso que así fue”–. No sería irrazonable suponer que la antropología procedería ante ello separando lo heredado de lo vivo y tratando lo heredado como mito. Al respecto, es

ilustrativo el escrito *La esposa-perro mesoamericana*, en donde Leopoldo Trejo (2000) adopta una perspectiva estructuralista para comparar lo que describe como seis versiones distintas –entre otras, las versiones cora y huichola– del mito mesoamericano articulado alrededor de la secuencia esposa-perro, vinculada por lo general con el diluvio, las cuales recopila en el apéndice del mismo.

Sin embargo, aunque la mayoría de las transcripciones reunidas contienen muchos más detalles que la narración de don Modesto, la memoria personal viva brilla en ellas por su ausencia y solo en la versión totonaca del estado de Veracruz, México, registrada por Fernando Horcasitas en 1953, aparece una apreciación del narrador, aunque más escéptica que la del hablante de mexicano: “Así me lo contó mi abuelito. Sólo Dios sabe si será cierto” (citado en Trejo, 2000, p. 108)⁵.

Habiendo llegado a este punto, cabe plasmar dos posibles objeciones que conviene tener en mente al avanzar en lo que sigue. Para empezar, Alban Bensa (2016, pp. 17-18) sostiene que la transformación de un relato proferido en circunstancias específicas en un mito atemporal conlleva la negación de la realidad histórica inmediata, algo que, según él, coadyuva a la despolitización de la antropología. Por otra parte, nutriéndose de la etnografía amazónica contemporánea, Federico Navarrete (2018a, pp. 9-11) hace un llamado urgente a adoptar una visión de la memoria social que supere la distinción entre el mito como una elaboración simbólica sin valor referencial y la historia como la verdad objetiva del pasado para subsanar las deficiencias de lo que denomina el “paradigma de la cosmovisión”, hoy en día aún predominante en los estudios antropológicos e historiográficos sobre los pueblos indígenas de Mesoamérica, entre otros.

⁵ Uno de los registros ignorados por Trejo es el de la versión huichola incluido en la célebre obra *El México desconocido* de Carl Lumholtz (1904, vol. 2, pp. 189-192). Después de señalar que el mismo relato se conserva entre los coras, el explorador noruego apunta que “no obstante la aparente similitud entre esta leyenda y la narración bíblica del diluvio universal, es original de los indios y no ‘inventada’ por los blancos” (Lumholtz, 1904, vol. 2, p. 192). No puede dejar de provocar una sonrisa el hecho de que en la página inmediatamente anterior incluye la imagen de una diminuta figura antropomórfica y una pequeña arca de madera pintada que describe como “el Noé huichol y su arca” (Lumholtz, 1904, vol. 2, p. 191). Respecto de los actuales mitos mesoamericanos sobre el diluvio y la variante de la perra que se convierte en mujer, véase también *El Sol-Dios y Cristo* (Stresser-Péan, 2011, pp. 410-455).

Segundo acto: el conjuro de la historiografía

Mientras que la cabecera comunal de San Buenaventura creció orgánicamente alrededor de la iglesia de origen colonial⁶, el mucho más reciente anexo de San Diego, que se encuentra a unos 40 minutos a pie de esta, da la impresión de haberse construido alrededor de la base de la bandera nacional ubicada en medio de la parcela de la escuela primaria bilingüe. Un detalle que se resaltó cuando entré a uno de los dos salones multigrado fueron las pinturas de los niños colgadas en la pared, en donde figuraban héroes patrios y mujeres vestidas con la indumentaria tradicional de las hablantes de mexicanero de la comunidad agraria, reflejando una estricta división de género.

Empero, más allá de esto, las clases de historia parecían seguir fielmente la historia de bronce presentada en los libros de texto gratuitos de la Secretaría de Educación Pública (SEP), enfocada, en el caso del cuarto y quinto grado, en las llamadas “tres grandes transformaciones” de México: el movimiento de Independencia (1810-1821), la Reforma liberal y sus secuelas (1855-1867) y la Revolución mexicana (1911-1917).

Como quiera que sea, lo que me contó don Modesto al respecto de esta última cuando conversaba con él en su rancho, no coincide más que muy parcialmente con lo que en la actualidad se enseña en la escuela:

Muy antes, cuando hubo la Revolución, fue muy triste.
Triste para la familia.
Se murieron muchas criaturas de hambre.
La Revolución andaba por los caminos reales.
La gente, en los cerros.
Le rogaron al Dios que no volviera a pasar.
Ya no la alcanzamos a ver.
Fue muy allá.
Se llamaba el jefe Federico Vázquez, un poblano de por acá.⁷

⁶ El origen de los hablantes de mexicanero ha sido objeto de una acalorada polémica que puso en tela de juicio su pertenencia analítica a la región histórico-cultural del Gran Nayar. Según Jesús Jáuregui y Laura Magriñá (2002, pp. 39, 65-66, 72-73), se trata de descendientes de indígenas ya presentes en la región que a finales del siglo XVII o en el transcurso del siglo XVIII adoptaron el náhuatl, la lengua franca de la época, como su lengua y que fueron desplazados durante el movimiento de Independencia, por lo que disponen de la misma matriz cultural que los otros tres pueblos indígenas de la región (véase nota 3). Neyra Alvarado (2004, pp. 47-48, 56-68), en cambio, no solo rechaza dicha hipótesis, sino también aduce que el término de “mitote” es demasiado ambiguo para delimitar la región en términos culturales. Sea como fuere, los tres investigadores coinciden en que San Buenaventura aparece en las fuentes de finales del siglo XVIII como un pueblo cora (sic) de misión franciscana.

⁷ El término “poblano” se utiliza localmente para designar a los hablantes de tepehuán del sur (*o'dam* y *audam*) y sus descendientes.

Fue muy allá.
Mi jefe se acabó primero, de natural.⁸
Luego mi jefa, dos años después.
No alcanzaron a ver la Revolución.
A mucha gente la mataron.
Les colgaban.
Les echaban balazos.
Nada más andaban de malditos.
Tiene ya unos cuatrocientos, quinientos
años cuando hubo la Revolución.
Hicieron un campamento.
Supo el Gobierno de Durango.
Vino.
Les destruyó.
Brincaban del peñasco.
Se acabó la Revolución.
Así me contaban mis jefes.
Les mataron a todos en un lugar que le nombran Jacalitos.
Escondieron al santito en las cuevas.
Lo liberaron.
Quedó tranquilo.
Poca gente quedaba.
Decían que andaban poblanos con la
Revolución, pero los de aquí no.
No había mucha gente.
El mismo Dios dispuso para que se acabara esta gente maldita.
Cada padre que viene siempre comenta eso.⁹

No hay que hacer mucho más que tratar de establecer una cronología unificada para percatarse de las discrepancias entre la memoria personal heredada de don Modesto y la historia patria reproducida en la escuela. Tal vez la historiografía académica pueda ayudar a acortar la distancia entre ambas.

⁸ La referencia a la muerte natural de su padre contrasta con lo expuesto por Antonio Reyes respecto a los hablantes de *o'dam*, con los cuales los hablantes de mexicano actualmente conviven en el sur del estado de Durango: una de sus tesis centrales consiste en que "Para los *o'dam* no existe tal cosa como una 'muerte por causas naturales' y todas se atribuyen o bien al fracaso humano ante los ojos de los dioses, o bien al resultado de la brujería" (Reyes, 2022, p. 13).

⁹ Narración registrada en enero de 2017 durante una conversación con Modesto de la Cruz en la cabecera comunal de San Buenaventura, estado de Durango, México.

Soldiers, Saints, and Shamans (Morris, 2020) es la versión publicada de la tesis doctoral de Nathaniel Morris, titulada “*The World Created Anew*” (Morris, 2015). Con base en una extensa investigación de archivo y de campo¹⁰, Morris reconstruye la historia del Gran Nayar durante las tres décadas que culminaron con la consolidación del Estado moderno mexicano y que comprenden la Revolución mexicana y las dos rebeliones armadas que marcaron el conflicto subsiguiente entre el Estado posrevolucionario y la Iglesia católica: la Cristiada (1926-1929) y la Segunda (1934-1940). Resaltando la participación activa de los indígenas de la región, argumenta que sus alianzas variables con alguna de las fuerzas beligerantes no respondían a criterios ideológicos, sino a intereses comunales y faccionales relacionados con la autonomía política, el control territorial y la identidad cultural.

Para ello, presenta seis capítulos que se suceden linealmente y en donde aborda sucesivamente lo que ocurrió en lo que denomina las sierras *náayari*, *wixárika* y *o'dam*. En cuanto a esta última, que engloba las nueve actuales comunidades agrarias consideradas mexicaneras¹¹ y tepehuanas (*o'dam* y *audam*), no solo destaca las acciones militares y los efectos de la violencia generalizada, sino también, y sobre todo, el papel de la construcción fuertemente contestada de escuelas en la pacificación posrevolucionaria.

Además, recordando lo expresado por don Modesto, saltan a la vista dos detalles: la breve mención de Jacalitos, el anexo de la comunidad agraria de Santiago Teneraca donde los cristeros establecieron en 1927 una de sus bases, y el protagonismo de Federico Vázquez, el jefe cristero mestizo –es decir, si Morris está en lo cierto, no se trata de “un poblano de por acá”, como me dijo el hablante de mexicanero– que encabezó una de las rebeliones locales más longevas en la sierra del sur del Estado de Durango.

Ahora bien, la versión publicada se distingue, entre otras, de la de 2015 por la autocrítica que Morris (2020) agregó en la introducción:

.....

¹⁰ Una de las diferencias entre la tesis (Morris, 2015) y el libro publicado (Morris, 2020) es la inclusión de material etnográfico adicional proveniente de las comunidades agrarias de San Buenaventura y San Pedro Jícoras, en la actualidad habitadas mayoritariamente por hablantes de mexicanero, las cuales se habían vuelto inaccesibles debido a la violencia desencadenada en la región al final del sexenio presidencial de Felipe Calderón (2006-2012) en el contexto de la llamada “guerra contra el narcotráfico” (Morris, 2015, p. 19).

¹¹ Para evitar posibles confusiones, cabe tener presente que en la actualidad hay dos comunidades agrarias consideradas mexicaneras: San Buenaventura y San Pedro Jícoras. Respecto a los tres centros político-religiosos considerados mexicaneros (véase nota 3), se trata de las dos cabeceras comunales homónimas y de Santa Cruz, uno de los anexos de la comunidad agraria vecina de Saycota.

“aunque mi trabajo es esencialmente un producto del mismo mundo europeo-mestizo cuya intrusión en su espacio y tiempo pretende analizar, al menos intenta respetar y reflejar las formas en las que los habitantes del Gran Nayar entienden el mundo” (p. 14; traducción propia). En efecto, a lo largo del libro aparecen algunos otros pasajes escuetos que permiten matizar indirectamente el alcance de su propia investigación. Señalando que las historias de sus informantes nativos son difíciles de disociar de las acciones rituales, las narrativas mitológicas y la correspondiente concepción cíclica del tiempo, Morris (2020, pp. 11, 24, 153, 160) aclara que episodios como la Revolución mexicana y las dos Cristiadas a menudo se fusionan de tal manera que, por ejemplo, los cristeros son acusados genéricamente de haberse sublevado con ningún otro objetivo que robar.

Sin embargo, en la segunda narración de don Modesto, en donde también predomina la memoria personal heredada, hay por lo menos cuatro elementos que no son tan fáciles de desechar con una explicación rápida: la extraña alternancia del pretérito perfecto simple y el pretérito imperfecto –“Les destruyó. Brincaban del peñasco. Se acabó la Revolución”, etcétera–, los atisbos de la memoria personal viva que revelan sus fuentes –sus padres y los sacerdotes que esporádicamente visitan la cabecera comunal–, la inversión de la flecha del tiempo –sus padres “ya no alcanzaron a ver la Revolución”, porque nacieron después– y la cronología que aparentemente remonta a la Conquista.

Otro punto a tomar en cuenta es la ambigüedad que se trasluce detrás de la oposición maniquea entre, por un lado, “los de aquí”, Dios, el Gobierno, la Iglesia católica y la escuela –recordemos que me dijo en otra ocasión que “es muy necesario saber”– y, por el otro, Federico Vázquez y la Revolución. ¿Esto refleja el fracaso de la educación escolar indígena, uno de los componentes centrales del Estado posrevolucionario, o al contrario el éxito del intento de la historiografía revisionista de establecer una clausura ideológica?

A diferencia de antropólogos e historiadores más ortodoxos, Michael Taussig, conocido principalmente por sus aportaciones a la antropología sobre Colombia en lengua inglesa, haría todo por no eliminar las ambigüedades, contradicciones e incongruencias que aparecen en narraciones como las de don Modesto. Dos de sus escritos menos conocidos permiten ilustrar su modo muy peculiar de proceder. El eje de “Violence and Resistance in the Americas: The Legacy of Conquest” (Taussig, 1992, pp. 37-52), una conferencia pronunciada en 1989, es el

viaje por tierra a Machu Picchu que realizó junto con el chamán indígena Santiago Mutumbajoy desde el Putumayo. Al ver la ciudadela inca, este último expresó secamente que ya la había visto durante una de sus sesiones curativas ayahuasqueras y, además, que fue construida por los colonizadores, por lo que constituye un monumento al racismo. En vez de descartar sus palabras, Taussig quedó pasmado. ¿Qué nos enseñan? Según él, se trata de una forma de historiografía que, al igual que un montaje literario, yuxtapone elementos disímiles y, de esta forma, genera un choque que pone en tela de juicio las bases de nuestra propia forma de concebir la historia.

El otro escrito es “Constructing America” (Taussig, 2006, pp. 33-67), una conferencia presentada en 1992, en donde un narrador en primera persona reexamina el material etnográfico de un antropólogo sin nombre que en la década de 1970 realizó trabajo de campo entre los afrocolombianos del Valle del Cauca. Las palabras grabadas de Tomás Zapata, anciano y ciego, se citan en extenso: no solo transita sin problema alguno de la filosofía antigua a la historia local, sino también reflexiona pacientemente sobre las diferencias y las semejanzas entre los dioses, los humanos y los superhombres. Distanciándose tanto del antropólogo sin nombre, cuya impaciencia juvenil nubló sus sentidos, como de los historiadores profesionales, que intentarían conjurar la confusión entre los hechos y los mitos, el narrador sugiere que se trata de una forma más genuina de historiografía que pone al descubierto la subjetividad de aquel que narra, así como el carácter igualmente construido de cualquiera de nuestras propias narraciones historiográficas.

Tercer acto: repensar la antropología

En aquel entonces, el maestro encargado de los tres primeros grados de la primaria del anexo de San Diego era un hablante de *o'dam* originario de la comunidad agraria de San Pedro Jícoras, quien no solo se distinguía del maestro mestizo monolingüe de la primaria de la cabecera comunal por sus desgastados huaraches de cuero, sino también por su hábil manejo del mexicanero y su conocimiento del “costumbre” (*sic*), compartido por los cuatro pueblos indígenas de la región y descrito por Nathaniel Morris (2020) como “un complejo interdependiente compuesto de prácticas rituales [mitotes, entre otras] a nivel de grupos de descendencia y comunal, festivales centrados en la iglesia y fe en el poder de los santos, ancestros y dioses prehispánicos” (pp. 8-9; traducción propia). Cuando recibió la noticia de que una de sus hermanas había fallecido, decidió realizar a pie el viaje de más de seis horas a Los Espejos, uno de los anexos de San Pedro Jícoras, para

“trozarse”¹². Como enfatizó, “nosotros nos trozamos; más pronto es más fácil”. Empero, al atravesar la cabecera comunal, alguien lo invitó a una cerveza. La borrachera no se acabó hasta dos días después e imposibilitó que se trasladara a Los Espejos. ¿Cómo evaluar el hecho de que alguien como él descuidara algo que tiene tanto peso desde la perspectiva de la antropología establecida, como ilustra *Titailpi... timokotonal* (Alvarado, 2004)?

Veamos lo que me dijo don Modesto respecto al costumbre en general y el mitote en particular, para el cual también se utiliza la palabra “costumbre” en un sentido más restringido, entre los actuales hablantes de mexicanero de San Buenaventura:

Solo tres hacen el costumbre, porque tiene su dieta también.¹³
Por allí voy a estar, no en la casa.
Ya saliendo uno pone la lumbre.
Va a limpiar alrededor y hacer un patio.
Delante va a poner su tapanco, su alimento y unas jicaritas.
Frijol, tamales, atole de carne.
Al Dios le están dando.
Y entonces hace un arco grande.
Buscan un bule y ponen un arco encima.
Empiezan a tocar.
Busco dos palitos chiquitos.
Le pone un hilito.
Ese hilito queda bien atirantado.
Ya está tocando.
La gente empieza a bailar.
La lumbre queda en medio.
Con ese costumbre dicen que estamos vivos.
El padre dice que no dejemos de hacer el costumbre.
El mismo Gobierno también.

¹² Como aclara Alvarado (2004) respecto a los hablantes de mexicanero de la comunidad agraria de San Pedro Jícoras, “El equilibrio y el desequilibrio se expresan ritualmente bajo la frase ‘atamos’ (*titailpi*) y ‘nos trozamos’ (*timokotonal*). *Titailpi* es mencionado comúnmente cuando se atan las plumas a las flechas durante los ritos del ciclo de vida y el *costumbre*; por su parte, *timokotonal* es mencionado al momento de cortar los nexos nefastos de la enfermedad y la muerte [y] se utiliza en los ritos terapéuticos del ‘sueño’ (*cochiste*) y la corrida del alma” (pp. 71-72; cursivas en el original).

¹³ Se refiere al ayuno por medio del cual uno llega a “estar bendito” y que implica guardar cinco abstinencias (no tomar alcohol, no tener relaciones sexuales, no bañarse, no comer sal y no enojarse) por cierta cantidad de días antes, durante y después de participar en determinados contextos rituales. A diferencia de los hablantes de cora (*náyari*) y huichol (*wixárika*), las sustancias psicotrópicas no juegan ningún papel en la vida ritual de los actuales hablantes de mexicanero y tepehuán del sur (*o’dam* y *audam*). Como aclara Antonio Reyes (2022) para el caso *o’dam*, “lo anterior [...] se vuelve relevante en la crítica al papel sobrevalorado que muchos estudios le otorgan a las sustancias alucinógenas como medio para alcanzar el ‘éxtasis’ o ‘estados alterados de conciencia’ en las prácticas chamánicas” (p. 121).

Nos lo enseñó el Dios, enseñó todo.
Se levantó y se fue.
Nos dejó la reverencia.
Los mestizos no tienen la misma reverencia.
Les dejó otra reverencia: los santitos nada más.
El mero que está vivo no está.
Aquí solo tenemos el retrato, parecido, pero puro retrato.
Es indígena.
No habla español.
Habla mexicanero, tepehuán, huichol también.
El diablo habla como mestizo.
Tiene su modo, muchos modos.
Dicen que vive en los cerros.
Cinco días tiene que estar pidiendo en el cerro, cualquier cerro.
Para mí, es mejor ir con el santito.¹⁴

Evidentemente, la memoria personal de don Modesto no se puede desligar de la memoria social de la colectividad a la que pertenece. Sin embargo, de allí no se sigue que quepa desestimar la singularidad de la primera, algo que el presente escrito contribuye a poner de relieve.

The Perpetual Return of the Ancestors, la tesis doctoral de Antonio Reyes (2015), fue publicada por la editorial argentina Sb como *El retorno de los ancestros* (Reyes, 2022). Con base en su amplia experiencia etnográfica en el sur del estado de Durango en general y la cabecera comunal de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle en particular, elabora un modelo tripartito que esquematiza la interacción entre los hablantes de *o'dam* y sus diferentes dioses en sus respectivos contextos rituales: los dioses nativos de la agricultura del maíz y la caza, en el contexto del mitote (*xiotalh*, en *o'dam*); los santos patronos o los dioses católicos, relacionados con actividades asociadas al mundo mestizo, como la ganadería, la educación escolar, la política y el narcotráfico, en el contexto de la iglesia; y el conjunto más difuso de dioses y espíritus capaces de enfermar y curar, en el contexto del bosque.

A mi juicio, el capítulo más interesante es el tercero, en donde Reyes (2022, pp. 87-118) se enfoca en el ayuno de un mes en el bosque (*xidhuutdara'*, en *o'dam*) desde la perspectiva de la gente común.

¹⁴ Narración registrada en enero de 2017 durante una conversación con Modesto de la Cruz en la cabecera comunal de San Buenaventura, estado de Durango, México.

A diferencia de los otros cinco capítulos, en los cuales predomina la voz monológica de la llamada “antropología clásica”, aquí se intercalan al menos dos narradores al estilo de los libros de viaje de exploradores decimonónicos como Carl Lumholtz: mientras que un narrador en tercera persona singular que relata en tiempo presente enumera, por ejemplo, las principales enfermedades, un narrador en primera persona plural que relata en tiempo pasado describe el extendido ayuno que el autor realizó junto con el joven hablante de *o'dam* Saturnino, privilegiando detalles aparentemente insignificantes como el excesivo consumo de tabaco, las partidas de ajedrez y los tenues sonidos provenientes de la cabecera comunal. Mas no solo esto. Considerando que la epistemología se ha vuelto eminentemente social, no resulta nada menos que un enigma la adquisición de conocimiento por medio de un proceso que implica aislarse de la colectividad.

Sin olvidar que la escasez de trabajos recientes sobre los hablantes de mexicanero¹⁵ fue la que me llevó a retomar la etnografía de Reyes sobre los hablantes de *o'dam*, con los que hoy en día conviven en el sur del estado de Durango¹⁶, la yuxtaposición de la tercera narración de don Modesto, en donde predomina la memoria personal viva y que desconcierta por la muy frecuente alternancia de narradores, con un fragmento importante aunque parcial de la memoria social *o'dam* preparó el terreno para agregar algunos apuntes en torno a la cosmopolítica y la cosmohistoria.

Respecto a la cosmopolítica, Isabel Martínez, quien junto con Johannes Neurath coordinó el volumen *Cosmopolítica y cosmohistoria* (Martínez y Neurath, 2021), no solo reconoce el papel pionero de Isabelle Stengers y Bruno Latour en el debate sobre esta, sino también expresa en su contribución al mismo que, aun cuando no hay una definición aceptada por todos, remite a “un campo de debate sobre la invención, la creación y la multiplicación de la agencia y de sus efectos políticos” (Martínez, 2021, p. 167).

¹⁵ Una excepción notable es *Enfermedad y alteridad* de Víctor Márquez (2019), que por su estilo narrativo dialógico contrasta fuertemente con los otros trabajos etnográficos sobre la región. Precisamente por esta razón, me pareció menos apropiado para incluirlo en el cuerpo central del presente escrito.

¹⁶ Más allá de la polémica acerca de la pertenencia analítica de los hablantes de mexicanero a la región del Gran Nayar (véase nota 6), Reyes (2022) apunta que “es importante señalar que hay muchas similitudes, tanto en forma como en contenido, entre las oraciones [*o'dam*] que muestro aquí y sus equivalentes entre los mexicaneros, tal como las ha analizado Alvarado” (p. 148, nota 19). Además, otro personaje que hace su aparición en este mismo trabajo es la esposa-perro (Reyes, 2022, pp. 238-240).

Más en concreto, y a modo de ejemplo, esto llevó a los colaboradores de la obra colectiva a enfocarse, entre otras, en la revisión del concepto totalizador de cosmovisión, los contradiscursos afroindígenas sobre el mestizaje y el sincretismo, la teoría *rarámuri* de la muerte y las transformaciones relacionales correspondientes, las implicaciones políticas de las contradicciones que atraviesan las prácticas de conocimiento de los *wixaritari* y el extractivismo epistemológico asociado al modelo clásico de investigación antropológica.

En cuanto a la cosmohistoria, se trata de una propuesta impulsada por Federico Navarrete, a lo largo de cuya obra el concepto de “cronotopo histórico” (Navarrete, 2004) es desplazado por el de “mundo histórico”, utilizado inicialmente como sinónimo de memoria social (Navarrete, 2018a), pero radicalizado para ir más allá de la distinción entre el mito y la historia y, de esta forma, acercarse cosmohistóricamente a la pluralidad de mundos realmente existentes (Navarrete, 2018b). De hecho, su contribución al volumen colectivo anteriormente mencionado, titulada “La cosmohistoria: Cómo construir la historia de mundos plurales” (Navarrete, 2021), constituye una especie de manifiesto de la misma.

Después de reivindicar la mirada disonante de Santiago Mutumbajoy, recuperada por Taussig, formula tres procedimientos conceptuales que subyacen a las negociaciones cosmohistóricas y que ponen en tela de juicio la llamada “monohistoria” occidental: (1) el establecimiento de relaciones entre los distintos pasados, presentes y futuros; (2) la definición de las formas de ser de los diferentes actores históricos; y (3) la búsqueda de la eficacia, orientada a la construcción de territorios comunes.

Volviendo a la tercera narración de don Modesto, se destacan las coincidencias con el modelo tripartito elaborado por Reyes con base en su rastreo etnográfico de la memoria social de los actuales hablantes de *o'dam*, aunque la memoria personal del primero es demasiado singular para ser reducida a este. A su vez, la cosmohistoria parte de la crítica al concepto de cosmovisión como una elaboración simbólica sin valor referencial para redirigir la atención hacia narraciones como la de Mutumbajoy, en donde es posible detectar el primero y el tercero de los procedimientos conceptuales anteriormente mencionados.

No obstante, al poner en primer plano el concepto de “mundo histórico”, como hace Navarrete, existe el riesgo de que las dificultades asociadas al concepto de cultura –los efectos potencialmente perniciosos de la “alterización” (*othering*, en inglés) correspondiente– vuelvan a entrar

inadvertidamente por la puerta de atrás bajo la forma de la distinción entre, por un lado, el mundo histórico occidental en singular, articulado alrededor de un cronotopo en donde confluyen las ideas de la unicidad de la historia, la linealidad del tiempo y la homogeneidad del espacio, y, por el otro, los mundos históricos amerindios en plural, caracterizados por la coexistencia de una diversidad de cronotopos.

Sea como fuere, tal vez convendría explorar propuestas alternas como la llamada “conceptualización baja” de Alban Bensa (2015, pp. 71-106), a la que volveré enseguida, para acercarse a “lo que hay”, no solo porque invitan a enfocarse etnográficamente en las estrategias de actores concretos en movimiento, entre las cuales las negociaciones cosmopolíticas sin duda ocupan un lugar importante, sino también porque obligan a ponderar los efectos políticos del uso de aquellos conceptos que no son tan fáciles de desvincular de la dicotomía nosotros-ellos y que en la antropología suelen asumirse como puntos de partida inamovibles en lugar de problematizarse: el concepto de alteridad, el de cultura y, posiblemente, el de mundo histórico.

Consideraciones finales

Al yuxtaponer las meditaciones de don Modesto, el hablante casi septuagenario de mexicanero, con las voces académicas de Antonio Reyes (2022) y Nathaniel Morris (2020), cuyos trabajos constituyen, respectivamente, las aportaciones más recientes en la antropología y la historiografía sobre la región donde se encuentra la comunidad agraria de San Buenaventura, no solo mostré que la memoria personal desborda la memoria social y, por tanto, merece un lugar sui géneris en las ciencias sociales, sino también que esta no respeta la distinción entre lo que Federico Navarrete (2018a) denomina el “mito”, el objeto de Reyes, y la “historia”, el objeto de Morris.

Desde esta perspectiva, resulta acertado el llamado cosmohistórico de adoptar una visión de la memoria social que supere la distinción entre el mito y la historia, pero cabe proceder con cautela para no opacar la memoria personal y sus ambigüedades, contradicciones e incongruencias por medio de la introducción de conceptos como el de “mundo histórico”, que podrían hacer perder lo ganado.

Por lo anterior, dirigí mi atención hacia la conceptualización baja de Alban Bensa como una vía metodológica prometedora para ir más allá de la alteridad y revalorar lo particular sin pasar de un extremo a otro. En efecto, aunque este sin duda prioriza la observación microsociológica,

también incita a multiplicar los contextos, las temporalidades y las escalas para contrarrestar el riesgo de sobrecargar lo singular (Bensa, 2016, pp. 29-70). Sin pretender haberle seguido al pie de la letra, esto es lo que intenté hacer en este escrito al nutrirme tanto de mi propio trabajo de campo como de fuentes secundarias para trazar en el cuerpo central del texto, y en las extensas notas a pie de página aclaratorias, un haz de líneas entrecruzadas que vinculan la memoria personal de don Modesto con un conjunto de elementos heterogéneos que remiten a distintos contextos, temporalidades y escalas: la etnografía preexistente de la región histórico-cultural del Gran Nayar, la esposa-perro mesoamericana, las expediciones del explorador decimonónico Carl Lumholtz, la historia de la Revolución mexicana y sus secuelas, la llamada “guerra contra el narcotráfico”, algunos fragmentos de la obra de Michael Taussig, el ayuno de un mes en el bosque de los actuales hablantes de *o’dam*, etcétera.

De esta forma, no solo espero haber contribuido a hacer justicia a la rapsodia incesante de la experiencia, sino también haber puesto en duda las palabras con las que don Modesto concluyó nuestra última conversación: después de expresar que “lo que cargaba en el cerebro ya te lo pasé”, volvió a referirse a su analfabetismo para agregar que “todo se lo lleva el viento”.

Agradecimientos

Agradezco a Alma Bermúdez, Daniel Hernández, Víctor Márquez, Camilo Sempio y Ricardo Pérez por su revisión crítica de la primera versión de este escrito. Asimismo, extendiendo mi agradecimiento a los dos dictaminadores anónimos que evaluaron el artículo.

Conflicto de intereses

El autor declara que no existen conflictos de intereses para la publicación del artículo.

Referencias

- Allier, E. (2008). Los *Lieux de mémoire*: Una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria. *Historia y Grafía*, (31), 165-192.
- Alvarado, N. P. (2004). *Titailpí... timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte: El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*. Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo.
- Aróstegui, J. (2004). *La historia vivida: Sobre la historia del presente*. Alianza.
- Bensa, A. (2015). *Después de Lévi-Strauss: Por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard* (L. Padilla, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Bensa, A. (2016). *El fin del exotismo: Ensayos de antropología crítica* (D. R. Hiller, trad.). El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura.
- Bessire, L. (2014). *Behold the Black Caiman: A Chronicle of Ayoreo Life*. University of Chicago Press.
- Dosse, F. (2003). *La historia: Conceptos y escrituras* (H. Pons, trad.). Nueva Visión.
- Franco, M. y Levin, F. (comps.) (2007). *Historia reciente: Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Paidós.
- Jáuregui, J. y Magriñá, L. (2002). Estudio etnohistórico acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la Sierra Madre Occidental. *Dimensión Antropológica*, 9(6), 27-81.
- López Caballero, P. (2021). Inhabiting Identities: On the Elusive Quality of Indigenous Identity in Mexico. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 26(1), 124-146. <https://doi.org/10.1111/jlca.12535>
- López Menéndez, M. (2021). Tecnologías políticas de la memoria: Documentación de violaciones graves a los derechos humanos en México y América Latina. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales, Nueva Época*, 1(1), 1-6. <https://doi.org/10.48102/if.2021.v1.n1.172%0d>
- Lumholtz, C. (1904). *El México desconocido: Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán* (B. Dávalos, trad.). 2 vols. Charles Scribner's Sons.
- Márquez, V. M. (2019). *Alteridad y enfermedad: Una etnografía de la experiencia onírica en San Pedro Jícoras, Durango*. El Colegio de Michoacán.
- Martínez, M. I. (2021). Intervenir... Intervenciones metodológicas. En M. I. Martínez y J. Neurath (coords.), *Cosmopolítica y cosmohistoria: Una anti-síntesis* (pp. 167-190). Sb.
- Martínez, M. I. y Neurath, J. (coords.) (2021). *Cosmopolítica y cosmohistoria: Una anti-síntesis*. Sb.
- Morris, N. (2015). "The World Created Anew": *Land, Religion and Revolution in the Gran Nayar Region of Mexico* (tesis de doctorado). University of Oxford, Oxford, Reino Unido.
- Morris, N. (2020). *Soldiers, Saints, and Shamans: Indigenous Communities and the Revolutionary State in Mexico's Gran Nayar, 1910-1940*. University of Arizona Press.
- Moszowski, A., Galindo, S. Y. y Reyes, A. (2022). Educación y desigualdad entre los mexicaneros: Apuntes sobre la vida legítima. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, 2(2), 1-35. <https://doi.org/10.48102/if.2022.v2.n2.239>

- Navarrete, F. (2004). ¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos. En V. Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia: El tiempo en Mesoamérica* (pp. 29-52). Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, F. (2018a). Más allá de la cosmovisión y el mito: Una propuesta de renovación conceptual. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 56, 9-43. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77863>
- Navarrete, F. (2018b). *Historias mexicas*. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Turner.
- Navarrete, F. (2021). La cosmohistoria: Cómo construir la historia de mundos plurales. En M. I. Martínez y J. Neurath (coords.), *Cosmopolítica y cosmohistoria: Una anti-síntesis* (pp. 23-39). Sb.
- Ospina, A. F. (2019). Fractura y abismo en la antropología actual: Confrontación a la etnografía desde el 'replanteamiento del trabajo de campo' de Luis Guillermo Vasco. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 21(1), 103-129. <https://doi.org/10.17151/rasv.2019.21.1.5>
- Pérez, C. (2018). El problema del tiempo histórico, el rol del historiador y la escritura de la historia: Convergencias y divergencias filosóficas en las obras de Walter Benjamin, Jacques Rancière y Reinhart Koselleck. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, (29), 79-117. <https://doi.org/10.29344/07196504.29.1298>
- Reyes, J. A. (2015). *The Perpetual Return of the Ancestors: An Ethnographic Account of the Southern Tepehuan of Mexico and Their Deities* (tesis de doctorado). University of St. Andrews, St. Andrews, Reino Unido.
- Reyes, A. (2022). *El retorno de los ancestros: Prácticas chamánicas, iniciación y cosmología o'dam*. Sb.
- Stresser-Péan, G. (2011). *El Sol-Dios y Cristo: La cristianización de los indios en México vista desde la Sierra de Puebla* (R. Rueda y A. Vázquez, trads.). Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Subcomandante Marcos. (19 de febrero de 2006). Los primeros otros vientos. *Enlace Zapatista*. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/02/19/los-primeros-otros-vientos>
- Taussig, M. (1992). *The Nervous System*. Routledge.
- Taussig, M. (2006). *Walter Benjamin's Grave*. University of Chicago Press.
- Trejo, L. (2000). *La esposa-perro mesoamericana: Análisis del mito de origen de Zongozotla, una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla* (tesis de licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México.