



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana

www.aibr.org

Volumen 18

Número 2

Mayo - Agosto 2023

Pp. 225 - 246

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Fiesta y carnaval en Rancho Harvard. Historia y tiempo en la etnografía del *Harvard Chiapas Project*

José Luis Escalona Victoria

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México
jescalona@ciesas.edu.mx

Recibido: 18.01.2023

Aceptado: 23.06.2023

DOI: 10.11156/aibr.180202

RESUMEN

El presente artículo ofrece una revisión comparativa de etnografías realizadas y publicadas como parte del *Harvard Chiapas Project* (1957-2000), sobre pueblos ubicados en Los Altos de Chiapas, México. Aunque los autores son participantes de un mismo proyecto, es posible identificar en sus trabajos distintas formas de construir conexiones entre pasado y presente y, por lo tanto, de proyectar nociones de Historia y Tiempo. Para mostrar esas diferencias se revisan textos de tres antropólogos que participaron de manera desigual en el Proyecto Harvard Chiapas (uno de los programas de investigación más duraderos de la historia de la disciplina): Evon Vogt, Victoria Bricker y Robert Wasserstrom. La revisión no abarca la producción total del proyecto (con más de un centenar de personas involucradas). Tampoco tiene como objetivo a las poblaciones estudiadas, ni los objetos etnográficos específicos como el «sistema de cargos» o el «carnaval». Lo que se busca mostrar es la presencia de distintos marcos de Tiempo e Historia con los que operan las etnografías y, en consecuencia, la forma ambigua en la que emergen los objetos etnográficos resultantes. El texto es producto de una investigación más amplia de antropología de la antropología, basada en documentos de archivo y productos publicados del *Harvard Chiapas Project*.

PALABRAS CLAVE

Chiapas, antropología, etnografía, historia, tiempo.

FIESTA AND CARNIVAL IN RANCHO HARVARD. HISTORY AND TIME IN THE HARVARD CHIAPAS PROJECT ETHNOGRAPHY

ABSTRACT

This article offers a comparative review of ethnographies performed and published as part of the Harvard Chiapas Project (1957-2000), on towns located in Los Altos de Chiapas, Mexico. Although the authors are participants in the same project, it is possible to identify in their works different ways of making connections between past and present and, therefore, of projecting notions of History and Time. To show these differences, texts by three anthropologists who participated unevenly in the Harvard Chiapas Project (one of the longest-running research programs in the history of the discipline) are reviewed: Evon Vogt, Victoria Bricker and Robert Wasserstrom. The review does not cover the entire production of the project (with more than a hundred people involved). Nor is it aimed at the populations studied, nor at specific ethnographic objects such as the “cargo system” or the “carnival”. What is pursued to show is the presence of different frames of Time and History within which ethnographies operate and, consequently, the ambiguous form of the resulting ethnographic objects. The text is the product of a broader investigation of the anthropology of anthropology, based on archival documents and published products of the Harvard Chiapas Project.

KEY WORDS

Chiapas, anthropology, ethnography, history, time.

Introducción: un rancho de etnógrafos

Este artículo ofrece una comparación entre algunas de las múltiples etnografías publicadas sobre poblaciones de Los Altos de Chiapas, en el Sur de México, en la segunda mitad del siglo XX. Se toman trabajos de tres investigadores que participaron en uno de los proyectos de más larga duración de la antropología del siglo XX: el llamado *Harvard Chiapas Project*. El proyecto —que duró de 1957 al año 2000 (Vogt, 2010)— involucró a muchos investigadores e hizo emerger programas de investigación sobre temas muy diversos (parentesco y familia, patrones de asentamiento, sistema de cargos, derecho indígena, lenguas indígenas, historia, etnohistoria, ecología, economía campesina, entre otros). No fue el único proyecto en la zona en ese tiempo, pues, paralelamente, la Universidad de Chicago desarrollaba el proyecto *Man in Nature* (1956-1962), conducido por Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers (Barrera, 2019), mientras que el Instituto Nacional Indigenista del Gobierno mexicano había iniciado operaciones de antropología aplicada en la región desde 1950 (Aguirre, 1991). Descontando la presencia previa, más esporádica, de otras personas e instituciones¹, en los años cincuenta y sesenta se registra un crecimiento significativo del número de estudiantes e investigadores de esas y otras instituciones en el centro de Chiapas. Como parte de esta oleada de trabajo antropológico aparecerían múltiples etnografías de pueblos contemporáneos, enmarcadas por contrastantes formas de entender la historia y el tiempo, y una variada forma de delinear los objetos etnográficos. Justamente es eso lo que se quiere destacar aquí.

Para ello se revisan solo algunos trabajos de Evon Vogt, profesor de la Universidad de Harvard, iniciador y director del proyecto; de Victoria Bricker, quien llegó a Chiapas como estudiante de doctorado en 1963; y de Robert Wasserstrom, que inició sus investigaciones en 1969 (Vogt, 1994:431-437)². No son trabajos de historia, sino de etnografía que hacen referencia a la historia, a manera de temas o hechos descritos en literatura respectiva, como aproximación a fuentes documentales, o como memorias

1. Por ejemplo, una primera generación de estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia hizo una estancia de investigación en Chiapas entre 1942 y 1943 (Barrera, 2021); casi al mismo tiempo (1942-1944), Alfonso Villa Rojas, egresado de Chicago y ligado al Instituto Carnegie, realizaba investigación en un pueblo de los Altos de Chiapas (Villa Rojas, 1990), mientras que Fernando Cámara Barbachano, también egresado de Chicago, hacía lo propio en el mismo período (1943-1944) en otro poblado de la zona (Cámara, 1952 y 1966). Sobre este período consultar Barrera (2021) y López (2021).

2. Indico años de las ediciones en español (cuando existen) usadas en este artículo, añadiendo en la sección de referencias el año de la primera edición en inglés, para identificar la cronología de su aparición. Las citas textuales han sido tomadas de las ediciones en español.

expresadas en narrativa oral o en dramatización. En contraste con las ideas de Vogt y Bricker, Wasserstrom (1989) apunta más directamente a la historia entendiéndola como proceso social común desplegado en conexiones amplias y cambiantes. Historia y antropología son en Wasserstrom dos caras de una misma tarea científica, como lo plantearía Eric Wolf en la misma época, en *Europa y la gente sin historia* (2005). Por otra parte, para analizar las contrastantes formas del Tiempo que enmarcan la experiencia etnográfica y su escritura, se utilizará la aproximación de Johannes Fabian a la narrativa etnográfica, considerando sobre todo su crítica a la negación de la *coetaneidad* (Fabian, 2019). Historia y Tiempo son sacadas de la literatura etnográfica en cuestión, para contrastarlas con estas dos problematizaciones de las nociones de *historia* (en Wolf) y *tiempo* (en Fabian) propuestas hace cuatro décadas. La apuesta de este análisis es que la etnografía, como poderoso formato de estudio social o cultural, implica una problematización de las conexiones entre pasado y presente y, por ello, de entendimiento de la historia y el tiempo, y crean marcos para la investigación antropológica. Aquí exploramos esos marcos epistemológicos de la producción de conocimiento y sus implicaciones en la formación de los objetos de investigación etnográfica. Finalmente, no se trata de un análisis exhaustivo de los productos del Proyecto Chiapas de Harvard³, que involucró a más de un centenar de investigadores con muchos temas, sino solo de una parcialidad de esa producción; no obstante, se trata de una selección que destaca tres formas de tiempo e historia que tendrían una presencia importante en la etnografía producida en la región, por ejemplo, en los ya decanos estudios de cultura, valores, estructuras, jerarquías, resistencia, etnorresistencia, etnohistoria e identidad.

Se llamaba Rancho Harvard, hasta hace poco, a una propiedad ubicada en lo que en los sesenta era la periferia noreste de San Cristóbal de Las Casas, una ciudad ubicada en las montañas del centro de Chiapas, en el Sureste de México. Cuando se volvió cuartel del *Harvard Chiapas Project* a inicios de esa década, era una propiedad semirrural con una casa grande, varias habitaciones separadas, patio arbolado y amplio jardín. Evon Z. Vogt, profesor de antropología en la Universidad de Harvard (Vogt, 2010), era el director del proyecto, que sería uno de los más ambiciosos de la disciplina en el siglo XX⁴. En sus más de tres décadas de operación, el proyecto llevó a Chiapas a estudiantes e investigadores de universidades de los Estados Unidos, auspiciados por conocidas agencias norteamericanas para

3. Fueron aproximadamente 120 según Vogt (1994) y 140 según Rus (2004).

4. Este proyecto era parte de los programas de verano de varias universidades de los Estados Unidos, que también tuvieron estaciones de investigación similares en Ecuador, Perú y Brasil (Escalona, 2018; Rus, 2004; Vogt, 1994 y 2010).

la ciencia⁵. Localmente, el proyecto significó la presencia continuada de un amplio grupo de personas que realizaban trabajo lingüístico, etnográfico y antropológico, sobre todo entre poblaciones identificadas como indígenas, y particularmente en un municipio vecino de la ciudad, Zinacantán, aunque también hubo estudios en otros pueblos, como San Juan Chamula, también próximo. Varias monografías resultaron del proyecto, muchas traducidas al español (ver una lista en Vogt, 1994), además de un par de retrospectivas publicadas por Evon Z. Vogt (1994 y 2010).

Vogt: historias separadas y encapsulamiento

Como muchos pueblos del área, los municipios de Zinacantán y Chamula estaban habitados por una población dedicada fundamentalmente a la agricultura, con una vibrante vida ceremonial, de coloridas y sonoras fiestas patronales, peregrinaciones, carnavales y otros eventos que acaparaban cíclicamente el trabajo y los recursos de muchos de sus habitantes, y que rápidamente atrajeron a los investigadores. Vogt tuvo una particular fascinación por la vida ritual en Zinacantán⁶, a la que dedicó muchas publicaciones (por ejemplo, Vogt, 1966, 1969, 1970 y 1979) y sobre la cual dejó muchos registros en documentos, fotos, dibujos y esquemas⁷.

Sus registros abarcaban rituales en distintos poblados del municipio, aunque la mayor parte referen a los que ocurrían en la cabecera municipal, que Vogt llama «centro ceremonial»⁸. Vogt registró las fiestas del santoral católico junto con las ceremonias en torno a lugares y objetos como manantiales, montañas, cuevas y cruces erigidas en ciertos puntos del territorio municipal. Igualmente, registró rituales de curación, de in-

5. El Instituto Nacional de Salud Mental, la Corporación Carnegie, La Fundación Nacional de las Ciencias, la Escuela de Verano de Harvard, entre otras (Vogt, 2010: 156-159).

6. Vogt no solo estudió el ritual, sino que lo utilizó para establecer vínculos con los habitantes de los parajes en donde quería colocar estudiantes para hacer etnografía, «[...] siguiendo el patrón que usan los mismos zinacantecos para pedir un favor a alguien [...]» (Vogt, 2010: 162). Además, gustaba de replicar formas ceremoniales en encuentros de profesores y estudiantes en la Universidad de Harvard (William Fash, comunicación personal, 5 de octubre de 2015).

7. Al fallecer Vogt en 2004, parte de los documentos del *Harvard Chiapas Project* pasó al archivo histórico de la Universidad (en Cambridge, Massachusetts); sin embargo, otra parte, que estaba en su oficina, en el *Peabody Museum of Archaeology and Ethnology* quedó a resguardo del laboratorio mesoamericano del museo. Aparte de sus notas y fichas de investigación, el archivo contiene todo lo concerniente a la administración del proyecto y las personas que participaron. Agradezco a Barbara Fash (directora del laboratorio) y a William Fash su guía y las facilidades otorgadas para consultar los documentos en 2014 y 2015.

8. Una clara referencia a los sitios que exploraban los arqueólogos en una amplia región conocida como «maya».

auguración de una casa, de cosecha, de lluvia, y otros de los ciclos de trabajo agrícola y de la trayectoria de vida (nacimiento, matrimonio, muerte). Proponía que en esas celebraciones se encontraban expresados los elementos básicos de lo que llamaba la «cultura zinacanteca», analizables en forma de principios de estructuración social y de estructuración conceptual⁹. Además, decía, expresaban los valores centrales de la forma de vida de los habitantes del municipio. De allí el interés puesto en ellos por los *zinacantecos*, contagiando a los antropólogos.

Postuló que en esa vida ceremonial había una lógica general común replicada a escala, de modo fractal. Los rituales mayores, que abarcaban a todos los habitantes del municipio, implicaban una participación en un orden jerárquico, concéntrico y de asignación rotativa de tareas (que llamaba *sistema de cargos*) y que esta organización se *replicaba* en ceremonias menores. La vida ceremonial se desplegaba en el espacio (en la distribución jerárquica de los asentamientos en el territorio) y en el tiempo (en ciclos de fiestas religiosas, agrícolas y de vida¹⁰). Cumplía igualmente varias funciones sociales: la nivelación económica, debido al gasto de los participantes; la *integración* de la población en torno a un «centro ceremonial», por la participación rotativa en el trabajo ritual propulsada por los valores compartidos (sobre todo el *prestigio*); y el *mantenimiento de las fronteras* hacia el exterior. Para Vogt, ese orden jerárquico, espacial y temporal revelaba principios trascendentes que constituían la base de la cultura zinacanteca¹¹. Con esta perspectiva¹², Vogt estableció diálogos con

9. En su libro *Ofrendas para los dioses* (Vogt, 1979), desarrolla su propuesta sobre los esquemas conceptuales contenidos, de manera «condensada», en símbolos.

10. Vogt diferenciaba el «tiempo sagrado», desplegado en el ciclo de fiestas y la rotación de cargos, y el «tiempo de la vida cotidiana», que parece tener otra lógica (Vogt, 1979: 252).

11. Vogt (1966) no fue el primero en referir a esta forma de organización, pero sí el primero en condensar las tesis de las funciones y del origen prehispánico de este objeto en una nueva denominación: *sistema de cargos*. Los que postularon las funciones, Tax (1937) y Nash (1958), o Wolf (1957) con una mirada histórica distinta, hablaban de *jerarquía cívico-religiosa* —como lo hicieron La Farge y Douglas (1931) o Cámara Barbachano (1952), entre otros—. En un texto de 1961, Carrasco refería a un *sistema de escala (ladder system)*, pero busca sobre todo mostrar el origen hispano de la institución (en las cofradías) y la influencia de jerarquías prehispánicas en su desarrollo en el centro de México (sin entrar al tema de las funciones). Cancian (1962), finalmente, usaría la noción de *sistema de cargos*, pero cuestionando las funciones que proponían Tax, Nash y Vogt (Escalona, 2022). Existen múltiples revisiones del tema (Chance y Taylor, 1985; Gómez-Pellón, 2017; Korsbaek, 2017; Topete y Díaz, 2014). No obstante, lo relevante aquí es que la idea de Vogt sobre el sistema de cargos (como institución de origen prehispánico y como condensación de la estructura social y conceptual de la cultura *maya*, impermeable a la historia) emerge en un particular marco epistemológico de historia y tiempo.

12. A pesar de diversas críticas, que él conoció por trabajos de los propios miembros del proyecto Harvard, Vogt continuó sosteniendo sus conclusiones por más de 40 años (ver, por ejemplo, Vogt, 1966: 129-141 y 2010: 173-175).

la etnografía sobre otros pueblos identificados como *mayas*, así como con la arqueología de una amplia región que iba desde Yucatán hasta Honduras.

Vogt postula así una continuidad (una cultura común) en la organización ceremonial en diversos pueblos de la región, caracterizada por un sistema de cargos jerárquico y rotativo, con actividades rituales cíclicas, una vida ceremonial ligada a trayectorias de vida y fórmulas rituales para situaciones de enfermedad e infortunio. Igualmente, sugiere que esta organización puede servir como hipótesis (por analogía) para el análisis de las formas de *integración* entre los antiguos *mayas*: con los sitios arqueológicos como «centros ceremoniales» funcionando de manera semejante a las cabeceras municipales actuales, con la participación ritual de diversas aldeas organizadas en jerarquías sociales en una mezcla de cargos permanentes y rotativos, todo proyectado en el territorio y en el tiempo. Igualmente, los cerros en los que ahora se celebran algunas ceremonias podrían ser *réplicas* de las antiguas pirámides de las ciudades del clásico *maya* de la cuenca del río Usumacinta.

Vogt quería entender lo que él llamaba la «cultura maya» a través de la «cultura zinacanteca», consistente en «principios» sistemáticos cuya lógica es susceptible de entendimiento y formulación a partir del registro y análisis comparativo de acontecimientos a distinta escala¹³. Su noción de *historia* se deriva en parte de ese enfoque. Por un lado, la conquista (incluso una ocupación previa del territorio por parte de los *aztecas*), la colonia y la formación de la nación mexicana hasta el presente es la *historia* en un sentido amplio. Esos eventos influyeron fuertemente en la

13. Sobre su noción de *cultura*, Vogt señala una deuda con Kluckhohn, Evans-Pritchard, Leach y Lévi-Strauss, entre otros (Vogt, 1966: 129-139; Vogt, 2010: 174). Sin embargo, su perspectiva parece derivar de una noción de *cultura* como sistema de significados y valores (Vogt, 2010: 160), acorde con la teoría del sistema social de Talcott Parsons, influyente figura de las ciencias sociales de esos años y miembro del Laboratorio de Relaciones Sociales de la Universidad de Harvard (un proyecto de unificación de ciencias de la conducta —sociología, psicología social y antropología— en un todo multidisciplinar, que delimitaba al mismo tiempo el sistema/objeto de cada disciplina). El laboratorio funcionó desde 1946 hasta inicios de los setenta, aunque hubo una atención menor para la antropología, en comparación con la sociología (Keller y Keller, 2001; Kuper, 2001). Para Vogt, el antecedente del *Harvard Chiapas Project* fue un proyecto desarrollado dentro el Laboratorio: *The Comparative Study of Values in Five Cultures Project* (Proyecto de estudio comparativo de valores en cinco culturas) realizado en «cinco diferentes culturas» en Nuevo México: *zuni*, *navajo*, hispanoamericanos, mormones y texanos —financiado por la Rockefeller Foundation (Vogt, 1994: 49-59)—. Ese proyecto buscaba entender cada cultura como un sistema, con principios propios. Al parecer, Vogt no tenía una perspectiva teórica muy sofisticada, a decir de algunos contemporáneos; en cambio, era un hábil gestor de proyectos (William Fash, comunicación personal, 5 de octubre de 2015; John Womack, conversación, 2 de mayo de 2014; John Watanabe, conversación, 3 de octubre de 2015).

cultura *zinacanteca*, por ejemplo, al introducir santos y rituales católicos, el licor de caña que se usa en las ceremonias; asimismo, hubo cambios en la organización ceremonial con la presencia de instituciones gubernamentales, como el municipio, la escuela, o los programas de desarrollo y de salud del indigenismo¹⁴, lo que Vogt considera expresiones de «modernización». No obstante, dice Vogt, esa historia amplia habría sido insertada en la lógica cultural *zinacanteca* con un mecanismo de *encapsulamiento*. Es decir, cualquier acontecimiento nuevo es integrado en la vida ceremonial, como cuando se pusieron cruces a la orilla de la nueva carretera que atravesaba algunos parajes del municipio, integrándola a las procesiones y ceremonias. Así debieron haber sido integrados los santos y el licor de caña en el pasado, al igual que la escuela o incluso la casa del proyecto Harvard construidas en Paste⁷ (un paraje del municipio) en donde se pusieron altares con cruces para realizar rituales. Es decir, frente a esa historia amplia, Zinacantán tiene una lógica y una historia propias, que Vogt denomina *etnohistoria*, sustentada en una serie de principios que actúan de manera inconsciente —aunque expresan a su vez los valores y la forma de vida de los *zinacantecos*—. Como efecto, la historia, en un sentido amplio (conquista, colonia, nación) termina ubicada en los márgenes de la etnohistoria *zinacanteca* y su dinámica particular de réplica. Cuando esas historias se encuentran por momentos, una recibe de la otra ciertos objetos, símbolos y palabras, y los encapsula¹⁵. El sujeto de esa etnohistoria es la cultura, pensada como un programa de computadora¹⁶, resultado de un largo proceso de formación que inició en el pasado prehispánico y sigue su propia trayectoria¹⁷.

14. En 1950 se abrió el primer centro coordinador indigenista en la región, para impulsar políticas de integración de los indígenas a la nación por la vía de la educación, la salud, la organización cooperativa, la sindicalización de trabajadores, la capacitación agrícola, entre otras acciones (Aguirre, 1991; Calderón y Escalona, 2011; Rus, 2004).

15. No resulta extraño que Vogt cuestionara los cambios contemporáneos vinculados con el indigenismo o la evangelización católica y evangélica, por sus efectos en el abandono de las fiestas y ceremonias y, por ello, de la cultura *zinacanteca* (Vogt, 1979: 271-272).

16. «[...] es como si los *zinacantecos* hubieran construido un modelo para la conducta ritual y para el conceptualismo del mundo natural y del cultural, que funcionara como una especie de computadora que 'imprimiera' las reglas de conducta adecuadas para cada nivel organizativo de la sociedad y su aplicación para los fenómenos en los diferentes dominios de la cultura» (Vogt, 1966: 129).

17. «Estos datos, según lo sugiero, tienen implicaciones no sólo para nuestra comprensión de la integración de la cultura *zinacanteca* contemporánea, sino también para el estudio del posible proceso de desarrollo cultural de los mayas en el tiempo. Es posible imaginar cómo la conducta ritual y las creencias de los mayas pudieron haberse desarrollado en su complejidad mediante la elaboración gradual de los elementos básicos de las ceremonias domésticas celebradas originalmente por las pequeñas unidades familiares y por los caseríos y que tuvieron su réplica en escala ascendente a medida que la población se expandió y que el tama-

Bricker y la historia dramatizada

La vida ritual de estos pueblos no abarca solo expresiones formalizadas de jerarquía y orden¹⁸. Las fiestas también se componen de muchos momentos lúdicos e incluso de elementos desestructuradores, como la inversión de papeles de género en dramatizaciones jocosas (hombres vestidos como mujeres, haciendo cosas que ellas hacen en lo cotidiano, causando risa y sentido del ridículo); la aparición de seres del inframundo (monos y jaguares danzando en plena plaza) o de personajes de los márgenes de lo cotidiano como los madres-padres, los lacandones, los negros o la señora española. Esos temas fueron trabajados por Victoria Bricker¹⁹, que empezó a publicar sus resultados en los años setenta y ochenta. En un primer momento, Bricker puso atención en la manera en la que el *humor ritual* —como ella llamó a su objeto etnográfico (Bricker, 1986)— terminaba reforzando las jerarquías —la ridiculización pública de los hombres como mujeres tenía ese efecto, dice—. Sin embargo, pronto encontraría otros elementos que indicaban una vinculación entre ritual e historia amplia (la de conquista, colonia, nación y Estado) diferente al encapsulamiento de Vogt.

Una serie de bailes/dramas/peleas desarrollados durante algunas fiestas, en las que se formaban dos grupos que actuaban, bailaban y a veces se confrontaban en una especie de guerra/juego ritual, parecían tener cargas simbólicas que rebasaban la lógica de la jerarquía y sus múltiples réplicas. Los trajes de los participantes y los relatos locales asociados parecían estar conectados con la historia amplia, transformados en narraciones míticas y en dramatizaciones. Buscando fuentes documentales al respecto, Bricker identificó diversos temas históricos (nuevamente en la conquista, la colonia y la formación de las naciones y Estados) que parecían estar traducidos tanto a relatos como a parafernalia ceremonial. Eso ocurría

ño de las unidades sociales creció hasta abarcar a los magníficos centros ceremoniales con sus amplias áreas de sustento en las que se hallaban miles de hogares y docenas de pequeños caseríos» (Vogt, 1966: 141).

18. Aunque Vogt ponía mayor atención a las partes de la estructura social y simbólica de esos acontecimientos, menciona igualmente las partes dionisiacas y agonísticas de las fiestas, en especial el consumo de alcohol y los gastos que llevaban al endeudamiento de los responsables de financiar las fiestas —deudas cubiertas solo con años de trabajo y con apoyo de amigos y familiares—. Paralelamente, Vogt solía a su vez encargar aguardiente o *pox* a los estudiantes que regresaban a Massachusetts, para compartirlo al final de las conferencias que organizaban los mayistas en el museo Peabody. Ver carta de Vogt a Frank Cancian del 16 de febrero de 1961.

19. Vogt analiza estos elementos sobre todo en su texto de *Ofrendas para los dioses* (contrastar, por ejemplo, la descripción de las mismas fiestas en Vogt, 1970 y Vogt, 1979), publicado después del análisis de Bricker del *humor ritual* (Bricker, 1986).

sobre todo en el carnaval. Analizó así distintos rituales de este tipo para registrar en ellos lo que identificó como el *sustrato histórico*.

Por un lado, en las fiestas aparecen elementos de un *sustrato mítico* (por la celebración del carnaval en los días aciagos del antiguo calendario y el arribo de personajes del inframundo por cinco días), elementos mencionados también en otras fuentes (documentos coloniales como la *Relación de Yucatán* de Diego de Landa o en el *Popol Vuh*, así como relatos orales registrados en otras etnografías). Por otro lado, a sugerencia de otros investigadores, exploró fuentes documentales sobre elementos de lo que identificó como *conflicto étnico* en la región: rebeliones y motines en la historia de pueblos de Yucatán, Chiapas y Guatemala. Encontró así en las fiestas los reflejos de esa historia, aunque transformados en motivos cristianos (judíos, crucifixión de Cristo, o luchas contra los infeles y contra el diablo), junto con destellos de la lucha contra los invasores franceses en México en el siglo XIX, o de la revolución mexicana de inicios del siglo XX. Propuso entonces que en los rituales existe un *sustrato histórico* que se sobrepone en contenido y forma a un *sustrato mítico*, componiendo así una «*memoria histórica del conflicto étnico en forma de drama*» (Bricker, 1989).

Bricker propone que existe este formato de memoria del conflicto étnico en muchos de los pueblos de la región. Los acontecimientos históricos, en especial vinculados a la confrontación étnica, son registrados en los pueblos, no como documentos, sino como memoria narrada y actuada en representaciones rituales, que además están cargados de una simbología mítica²⁰. Así, en una ceremonia cíclica, como el carnaval de Chamula, además de aparecer personajes del inframundo que se mezclan con los de la superficie terrestre, surgen también moros y cristianos, invasores franceses y mexicanos, y otros pares de opuestos que danzan y se confrontan. En resumen, el ritual es una forma de historia dramatizada en la que muchos acontecimientos se sobrepone en uno solo; preserva para los

20. Vogt registra lo que llama (siguiendo a Edmund Leach y, sobre todo, a Victor Turner) «drama de agresión ritual» y «período liminal» en ceremonias de año nuevo y de sustitución en cargos, pero los coloca dentro de la lógica de la «cultura zinacanteca»: «*Mi tesis es que los zinacantecos primero desarman, o des-estructuran, el sistema de orden y luego vuelven a armar, o a estructurar, a medida que los funcionarios que han pasado un año en el "tiempo sagrado" en sus cargos son removidos definitivamente de sus cargos, y devueltos al tiempo normal de la vida cotidiana. Ese proceso sirve para hacerlos reflexionar, como representantes de todos los zinacantecos, en la esencia de su modo de vida: el contraste de opuestos pareados, y las contradicciones entre maridos y mujeres, entre Mayor y Menor en el sistema de orden jerárquico, entre hombres y mujeres tal como aparece en el sistema patrilineal, entre indios y ladinos (en su mundo bicultural), entre hombres y animales. Las ceremonias son esencialmente un "período liminal" entre el año viejo y el nuevo, entre ser funcionario y no serlo*» (Vogt, 1979: 252).

participantes los acontecimientos históricos, actuándolos y empalmándolos. A su vez, la historia se comprime y los eventos se confunden en una forma ritual cíclica. La historia entonces no se encapsula, sino que se aplanan, se danza y se actúa, para recordar un conflicto étnico latente y continuado.

Wasserstrom y la historia común

Por otra parte, las fiestas no solo implicaban colaboración e integración cíclica y jerárquica de los habitantes de Zinacantán, como decía Vogt, sino también ciertas fricciones e incluso escisiones, mostrando que lo que Vogt llama *la cultura* no era tan refractaria a los acontecimientos históricos. Robert Wasserstrom, otro miembro del *Harvard Chiapas Project*, que publicó sus primeros resultados en los ochenta, comenzó por analizar otros aspectos de la vida social en Zinacantán, más allá de las fiestas (1989). Para empezar, puso atención en publicaciones nuevas sobre la historia de Chiapas y de la región centroamericana, que ofrecían un panorama más amplio de los tres siglos de dominio español y de la formación de las naciones en Centroamérica. Además, yendo más allá de Bricker en la consulta de textos históricos, traspasó las fronteras disciplinares, buscando fuentes históricas de primera mano para la historia de Zinacantán. Junto con Jan Rus (otro participante del *Harvard Chiapas Project*, cuya obra merece una revisión aparte), Wasserstrom buscó documentos en el archivo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, que recién abría su acervo para consulta pública. Asimismo, salió de la cabecera para ir a los parajes ubicados en los márgenes del municipio y más allá de sus fronteras, en donde tenían lugar otros aspectos de lo que Vogt llamó la «vida cotidiana». Ello significó seguir a los *zinacantecos* en sus desplazamientos como jornaleros agrícolas en ranchos y en fincas de café, en su migración a tierras bajas del centro de Chiapas y a los asentamientos en poblados marginales del municipio muy conectados con las regiones de demanda de mano de obra. Wasserstrom produjo información sobre ingresos económicos aplicando encuestas. El objeto etnográfico, las conexiones entre la vida local y el trabajo, era así muy diferente al sistema de cargos, al humor ritual o al drama histórico, además de tener una densidad espacial distinta (pues abarcaba el centro de Chiapas y las fincas de café en el Soconusco, al surponiente del Estado). Lo que encontró y produjo fue un conjunto de fuentes para una historia de las conexiones contemporáneas entre los pueblos indígenas de las montañas centrales de Chiapas y los ciclos de proletarización temporal en otras regiones del mismo Estado, y sus expresiones localizadas y diferenciadas en Chamula,

en Zinacantán, y en diversas localidades de estos municipios. Sus publicaciones muestran, por un lado, cómo acontecimientos locales, como el ciclo y el gasto ritual (los cargos y las celebraciones de santos o el humor ritual que emerge de la inversión de los papeles de género) están fuertemente conectados con otros aspectos de la vida cotidiana que comprenden la migración laboral y el flujo de mano de obra. Wasserstrom entonces estudiaría las relaciones entre la vida cotidiana (enlazada a los movimientos por trabajo y dinero) con la «cultura zinacanteca», con un entendimiento de la conexión entre lo cotidiano y lo ritual distinto a los de Vogt o Bricker.

Jan Rus y Robert Wasserstrom (1980), en contraposición al análisis de Vogt, sugieren que algunos elementos de las prácticas rituales de los pueblos del centro de Chiapas tienen su origen en la historia social reciente (y no en un pasado milenarista, ni en principios culturales trascendentes). Según este análisis, el llamado *sistema de cargos* más que ser un despliegue de una lógica cultural continuada, fue el resultado de las respuestas locales a los cambios más generales ocurridos en el siglo XIX: las reformas liberales, que limitaron el control de la Iglesia sobre la vida ritual en las parroquias, la nueva demanda de trabajo en fincas y haciendas, que además empezaron a producir nuevas mercaderías (como el café), la mayor presencia de dinero, y la presión de los propietarios privados sobre las tierras de los pueblos para ampliar la producción comercial. El gasto en las fiestas estaba además ligado a la transformación temporal de los *zinacantecos* en jornaleros. Wasserstrom (1989) terminó proponiendo un análisis de la vida ritual diferente, a partir de las condiciones de expansión del trabajo asalariado.

Por ejemplo, el humor ritual que implica que los hombres se vistan de mujeres en algunas fiestas en varios pueblos de la región (incluyendo Zinacantán), inversión cíclica y temporal de jerarquías que renueva el orden según Bricker y Vogt (Bricker, 1986; Vogt, 1979), tiene también una historia social en Zinacantán: adquiere una marcada fuerza en un momento en el que los hombres que habían migrado a las tierras de los valles centrales para trabajar vuelven por falta de trabajo y retoman las posiciones que habían ocupado las mujeres en su ausencia (Wasserstrom, 1989). Otro aspecto que exploró fue el surgimiento de nuevas capillas con santos y vírgenes en los pueblos que estaban más vinculados con la economía de las tierras bajas (como el paraje de Paste', en donde se había levantado la casa del proyecto Harvard) o con la nueva carretera que pasaba por los parajes de Na Chij y Nabenchauk (la misma que Vogt mencionó como ejemplo del encapsulamiento). Wasserstrom señala que, aunque en algunos casos estos pueblos mantienen una relación de subordinación dentro de

la jerarquía de cargos de la cabecera, muchos habían iniciado sus propias jerarquías de cargos, con sus propios templos y santos, sus ciclos de fiestas y sus gastos, separados totalmente de la cabecera. Incluso, en algunos poblados, las celebraciones ya no se realizaban a través de ese «sistema» de gastos rotativos, como lo llamó Vogt, sino por cooperaciones generales de los fieles. En consecuencia, el ciclo ritual no produce solo réplicas fractales que funcionan para integrar a los *zinacantecos* a un centro ceremonial; más bien son muestra de una historia de multiplicación, acorde con distintas estrategias de manejo de recursos, derivadas de fluctuaciones en el trabajo, la migración y el dinero (Wasserstrom, 1989: 252-274).

Wasserstrom, moviéndose en otros ámbitos de la vida de estos pueblos, construye de una manera diferente sus objetos etnográficos y genera una noción diferente de *historia*. Además de consultar archivos, atendía junto con Jan Rus a discusiones sobre las relaciones entre antropología e historia, consultando a John Womack, historiador y profesor de Harvard, y conocedor de la historia de México²¹. En ese tiempo, Eric Wolf exploraba una reintegración de las ciencias sociales (con un énfasis en la relación entre antropología e historia). No resulta extraño que Wolf retomara justo algunos textos tempranos de Wasserstrom (1977 y 1978) sobre Chiapas para desarrollar su argumento sobre la primacía de las conexiones mundiales en el entendimiento de las culturas locales, en su obra general de historia y sujetos antropológicos²² llamada *Europa y la gente sin historia* (Wolf, 2005), publicada hace cuatro décadas. En Wasserstrom, la historia, como un proceso social amplio, en el pasado y en el presente, no está ausente, no es algo que ocurre de manera paralela, o que se expresa en la cultura local solo al ser encapsulada, comprimida y dramatizada dentro de tiempos cíclicos. Por el contrario, las formas rituales son también, en

21. Conversación con Jan Rus y Robert Wasserstrom (2 de noviembre de 2015); conversación con John Womack (2 de mayo de 2014).

22. Roseberry habla de *sujetos antropológicos* para entender a poblaciones como producto de una compleja y multiescalar historia común; pero son sujetos también porque confrontan sus condiciones (Roseberry, 2004 y 2014). La historia entonces no es solo un proceso social general, también es el drama actuado por los sujetos. En otro texto (Roseberry, 1998) plantea esta forma de interconexión temporal compleja siguiendo una distinción de Raymond Williams entre el *tiempo de época*, referente al carácter o «cultura» de un período amplio («cultura feudal» o «cultura burguesa»), y el *tiempo histórico*, referido a procesos subsumidos en el tiempo de época y a su vez a campos de poder específicos (relativos a la formación de instituciones como la Iglesia, el Estado, etc.) y a campos sociales multidimensionales concretos, donde se forman y mueven los sujetos antropológicos. La historia es una combinación de distintos tiempos, de época e históricos, además de los tiempos de formación de los campos de poder y de campos sociales de luchas concretas; es compleja porque los tiempos obedecen a distintas dinámicas y direcciones (no necesariamente confluyentes y a veces contradictorias); no obstante, se trata siempre de una historia común.

buena medida, productos históricos, de contactos e interacciones amplios, de una historia común —un «proceso social material» postulado después por Wolf (2005)—.

Tiempo

Hace cuatro décadas, un año después de *Europa y la gente sin historia*, apareció otro libro que exploraba los «usos múltiples y confusos del tiempo» en la antropología: *El tiempo y el otro: cómo construye su objeto la antropología* (Fabian, 2019: 48). Su argumento general es que los usos del tiempo en la antropología no eran solo un asunto epistemológico más, sino que indicaban un problema crítico: la recurrente reafirmación de la diferencia como distancia (Fabian, 2019: 36). El tiempo (como el espacio), en general, está implicado en cualquier trozo de escritura etnográfica, como categoría implícita, en tanto que la antropología es un producto de relaciones entre culturas y sociedades, y el tiempo es componente de esas relaciones²³. La propia antropología emergió de una avalancha de cambios derivados de la producción del tiempo naturalizado y secularizado de la era ilustrada, distinto al tiempo medieval de la providencia, la conversión de los gentiles y la extensión de la salvación. Con la forma emergente del tiempo (de la historia natural y la evolución) la literatura antropológica decimonónica organizó las relaciones entre culturas y sociedades en un continuo primitivo-civilizado, en una línea de progreso humano universal. El viaje científico podía ser entendido «como» un viaje al pasado; y la empresa antropológica en general, como una tarea enciclopedista de llenar el mapa, de completar el diagrama arborescente²⁴. Las críticas posteriores, surgidas con la etnografía a la Malinowski o la perspectiva cultural de Boas, pusieron en duda las formas de temporalizar lo primitivo, cuestionando las especulaciones históricas y la idea de un solo progreso; en cambio, propusieron un enfoque en configuraciones o pautas culturales y sociales particulares. Eso no implicó una crítica epistemológica de la idea de tiempo, sino un paso más en su naturalización y secularización, por el hecho de ignorarlo, al postular la idea de pueblos sin historia o con su propio tiempo²⁵. La etnografía siguió contribuyendo a la producción de

23. «Debemos expresar cualquier conocimiento que tengamos de un objeto, necesariamente, en términos de categorización temporal. Esto ciertamente no es solo así cuando damos reportes “históricos”; el tiempo está involucrado en cualquier relación posible entre el discurso antropológico y sus referentes». (Fabian, 2019: 52)

24. A la Spencer, dice Fabian (Fabian, 2019: 34-35).

25. «En términos prácticos, la concentración en configuraciones y patrones culturales resultó en una preocupación tan abrumadora con la descripción de estados (aunque fueran “dinámicos”)

distancia entre la sociedad y cultura de origen de la persona que hace antropología y de aquella que estudia (refractando de algún modo las relaciones mundiales). Se pasó del viaje al pasado al viaje en un espacio con tiempos distintos o sin un tiempo lineal equivalente al del observador.

A la vez, la escritura etnográfica enfrentaba una situación esquizoide: mientras que el trabajo de campo se hacía en simultaneidad de tiempo, el reporte final anulaba esa coetaneidad. Escribir etnografía era moverse entre una forma de viaje al pasado (hablando de primitivos, supervivencias, permanencias) o una de estar en un tiempo distinto y separado (otra sociedad con otra cultura). Fabian dice que la antropología se mueve entre tres formas de tiempo: 1) el tiempo *físico*²⁶, que funciona como vector o parámetro (medida de movimiento), invariable en sí (un tiempo newtoniano), en el que caben las variaciones o culturas (la tarea es «ubicar datos en escalas temporales»). 2) El tiempo *mundano*, como una periodización a gran escala, en grandes etapas del progreso humano o evolución social²⁷. Este puede también ser *tipológico*²⁸, referido a eventos significativos de ruptura entre eras (prelitterario/alfabetizado, tradicional/moderno) organizado por una cualidad de los estados, más que por secuencia de movimiento²⁹. Finalmente está el 3) *intersubjetivo*, que es el tiempo que surge como «una dimensión de la acción y la interacción humanas», «una dimensión constitutiva de la realidad social» (Fabian,

que se abandonó el impulso del siglo XVIII por la búsqueda de una teoría del progreso humano universal. En resumen, el funcionalismo, el culturalismo y el estructuralismo no resolvieron el problema del tiempo humano universal; lo ignoraron en el mejor de los casos y negaron su significado en el peor de los casos» (Fabian, 2019: 42).

26. «Además, la idea de tiempo físico es parte de un sistema de ideas que incluye espacio, cuerpos y movimiento. En manos de los ideólogos ese concepto del tiempo se transforma, fácilmente, en una especie de física política» (Fabian, 2019: 54).

27. Parafraseando a Fabian, hay un tiempo natural y secular de las cosas, en el que a su vez transcurren las cosas humanas en grandes períodos secuenciales o en saltos cualitativos.

28. «Las nociones del tiempo tipológico son omnipresentes en la medida en que algún tipo de tipologización es parte de casi cualquier discurso antropológico en el que pueda pensar» (Fabian, 2019: 46).

29. «Como dispositivos de distanciamiento las categorizaciones de este tipo [mundano o tipológico] se usan, por ejemplo, cuando se nos dice que ciertos elementos en nuestra cultura son “neolíticos” o “arcaicos”; o cuando se dice que ciertas sociedades vivientes practican una “economía de la edad de piedra”; o cuando ciertos estilos de pensamiento se identifican como “salvajes” o “primitivos”. Las calumnias que connotan distanciamiento temporal no necesitan tener referencias explícitamente temporales (como cíclico o repetitivo). Adjetivos como mítico, ritual o, incluso, tribal cumplen la misma función. Ellos también connotan el distanciamiento temporal como una forma de crear los objetos o referentes del discurso antropológico» (Fabian, 2019: 55).

2019: 47). En todos los casos, el efecto del tiempo como dispositivo es el mismo: crear distancia, negar la coetaneidad³⁰.

Como ya se indicó, el propósito de Vogt fue aislar justamente la cultura *zinacanteca* para encontrar los elementos menos perturbados por la historia o la modernización. El particular enfoque de Vogt en la cultura tiene como efecto justamente una separación entre una cultura y su etnohistoria, por un lado, y una historia de acontecimientos más amplios, por el otro, cada una con su propia lógica temporal. Su enfoque en la cultura está ligado a su entusiasmo por los avances en la epigrafía y la arqueología *mayas* (Escalona, 2018)³¹. Hasta ese momento ese era un mecanismo recurrente en la etnografía en la región, que buscaba conexiones y analogías entre objetos arqueológicos, lenguas habladas y poblaciones vivas para entenderlos como partes de sistemas culturales más generales y de larga duración, que trascendían los acontecimientos históricos³².

Esta perspectiva etnográfica oscila entre formas del *tiempo mundano*, del *tiempo tipológico* y del *tiempo intersubjetivo*, siguiendo la terminología de Fabian (2019). Por un lado, la cultura de Zinacantán (que contiene su propia historia y su tiempo intersubjetivo), está subsumida en la réplica como mecanismo de reproducción fractal, que de algún modo cancela el tiempo como dimensión significativa. Su tiempo es «el tiempo sagrado», dice Vogt, de orden cíclico. Este tiempo cíclico ha sido también un objeto fascinante para los investigadores sobre los *mayas* desde las primeras noticias de los «calendarios mayas» en el siglo XIX (Coe, 1995: 105-131). Por otra parte, la historia amplia (de eventos como el régimen colonial o la modernización) aparece en la etnografía de Vogt organizada con una

30. «Usaré una formulación extrema: la distancia temporal es objetividad en la mente de muchos practicantes» (Fabian, 2019: 55). «Cuando la opinión popular identifica a todos los antropólogos como manipuladores de huesos y piedras no está errada; capta el papel esencial de la antropología como proveedora de distancia temporal». (Fabian, 2019: 56). «Estos ejemplos conducen al punto crucial de mi argumento: debajo de su variedad desconcertante los dispositivos de distanciamiento que puedo identificar producen un resultado global. Lo llamaré negación de la coetaneidad. Con esto me refiero a una tendencia persistente y sistemática a colocar el(los) referente(s) de la antropología en un tiempo distinto al presente del productor del discurso antropológico». (Fabian, 2019: 56).

31. Esta fascinación por la cultura resultaba políticamente inocua, en un momento en el que las diferencias políticas entre las élites locales y los antropólogos del recién establecido Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista eran tensas (Rus, 2004).

32. La búsqueda de «supervivencias» que llevó Tozzer (1907) o La Farge y Byers (1931) a la región es un buen ejemplo de este efecto temporal. Está también en textos que citan a Vogt para reiterar analogías entre pasado prehispánico y presente (Coe, 1999; Fash, 1994; Pitarch, 1996; Watanabe, 2006).

lógica de tiempo tipológico (siguiendo a Fabian, 2019)³³, con clasificadores como «civilización maya» o «modernización».

En Vogt, el tiempo tipológico se comunica con el tiempo sagrado solo por encapsulamiento; en cambio, Bricker postula que los acontecimientos (articulados como conflicto étnico) se incrustan en el ritual y se vuelven así memoria histórica viva, registro compactado y cíclicamente dramatizado. La historia no es ajena o paralela a la cultura, pues la formación de estas memorias ritualizadas es parte de las formas de hacer consciente esa historia amplia, convertidas en conciencia étnica. No obstante, este giro no significó una ruptura con el análisis del ritual previo, sino una profundización en los sustratos específicos de las fiestas. Al final, la historia termina subsumida en una lógica cíclica que es una forma de «confusión del tiempo» o «incongruencia temporal» (Bricker, 1989). Esta forma de tiempo se traduce en un movimiento espiral que va agregando cada vez nuevos elementos provenientes de acontecimientos del pasado y del presente. Ese tiempo cíclico (un tipo de tiempo intersubjetivo de Fabian) prevalece en el análisis; además, sustenta otra forma de tiempo tipológico que ubica a los antropólogos y a los *mayas* en una escala de tiempos entre lo tradicional (cíclico y con confusión del tiempo) y lo moderno (lineal, sin confusión de tiempo). Es justo por eso que Zinacantán y Chamula resultaban interesantes para la antropología, y por lo que Zinacantán fue transformado en un museo vivo, una máquina del tiempo para unos (Vogt y su búsqueda de conexiones con las pirámides), una cultura loca (como la llamaron Robert Laughlin y Frank Cancian en una charla cuando empezaban su trabajo de investigación) o un rompecabezas³⁴. Al crear con el tiempo diferencia y distancia se hace epistemológicamente posible un objeto llamado *la cultura maya* —en un giro equivalente a lo que ocurrió con Chichen Itzá (Castañeda, 1996)—. No obstante, además del «tiempo sagrado» (intersubjetivo) de los rituales, Vogt llega a mencionar de manera

33. La influencia de Parsons en Vogt es importante en este sentido. «Parsons ilustró el efecto que tuvo la lógica del funcionalismo en el pensamiento sobre la cultura y el tiempo: el tiempo fue encapsulado en sistemas sociales dados. Esto hizo posible o, en todo caso, reflejó una praxis etnográfica que afirmó la importancia de “estudiar el tiempo dentro de las culturas, mientras virtualmente exorcizó el tiempo del estudio de las relaciones entre culturas”. Las “teorías del tiempo” sostenidas por varias culturas ahora podían estudiarse con teorías y métodos “atemporales”. Esto es lo que quiero decir con eludir la coetaneidad: el tiempo como una dimensión del estudio (y praxis) intercultural fue puesto entre paréntesis por el discurso antropológico». (Fabian, 2019: 68).

34. Frank Cancian, en una charla con Robert Laughlin, concluía que, por la celebración de fiestas, Zinacantán: «es una cultura loca o no la hemos entendido aún» (carta de Frank Cancian a Evon Vogt, 7 de noviembre de 1960). En otra carta, Cancian, con un poco más de información, dice que está frente a un «rompecabezas» (carta de Frank Cancian a Evon Vogt, 26 de noviembre de 1960).

discreta la presencia del «tiempo normal de la vida cotidiana» (Vogt, 1979: 252). Sin embargo, no sigue ese tiempo, quizás porque lo acercaba a la coetaneidad, lo que lo alejaba del objeto fascinante de la cultura *maya*. En cambio, es ese tiempo el que interesó a Wasserstrom.

El tiempo, en la perspectiva de Wasserstrom, es ante todo continuo y homogéneo, físico —en el sentido del tiempo secularizado de la historia natural, siguiendo a Fabian (2019)—. En ese tiempo se producen conexiones humanas y múltiples acontecimientos a través de contactos como los que se dan por la vía de la proletarización y el dinero. Eso significaría que hay una historia común, y que los ciclos rituales están conectados con los ciclos de aquello que podría llamarse la vida cotidiana (del trabajo y el dinero). Es en ese mismo mundo de interconexiones en donde se producen tanto el tiempo ritual como el tiempo cotidiano, junto con el tiempo de la interacción antropológica. ¿Podría ser esta una manera inicial de explorar lo que Fabian llama *la coetaneidad* (Fabian, 2019: 55-56)?

Conclusión (o después de la fiesta)

Hay más etnografías sobre la fiesta y el carnaval en el *Harvard Chiapas Project*. Hay más producción que la aquí referida, y más formas posibles de construir etnográficamente la historia y el tiempo³⁵. Lo que se muestra es solamente una trilogía de perspectivas surgidas en este proyecto que permiten ver los parámetros en los que se mueve la producción de conocimiento, en este caso los de historia y tiempo. Analizar etnografías de este modo puede servir justamente para aproximarnos a los problemáticos marcos de la producción y de la escritura del conocimiento antropológico, en este caso a través de un acercamiento a las nociones de *tiempo e historia* que emergen de la etnografía ya escrita. Esta forma de trabajar se distancia de la idea de una historia de la antropología como recorrido por instituciones, proyectos y personas, organizado como una narrativa de avance acumulativo en el conocimiento. En contraposición, lo que se trata de delinear son los marcos y los efectos de la etnografía como formato de conocimiento. Además, la estrategia propuesta, más que revelar el conocimiento acumulado en temas como las fiestas y carnavales, muestra algunas áreas de elaboración ambigua y cambiante de los marcos de producción de conocimiento y de los objetos etnográficos. Finalmente, aunque se trata solo de tres autores en el contexto de la antropología en

35. Otra forma de estudiar el tiempo es la que propone Lydia Rodríguez, quien analizando materiales orales y gestuales de hablantes monolingües analfabetos muestran que parece no haber presencia del tiempo lineal (Rodríguez, 2019 y 2021).

Chiapas, las tres formas de la historia y el tiempo aquí referidas, y sus lógicas de análisis del presente con sus conexiones con el pasado, siguen teniendo una amplia presencia en la etnografía contemporánea, de diversas maneras, como lo muestran los debates sobre la etnohistoria, etnorresistencia, resistencia, cultura, identidad, o incluso en las versiones más recientes de búsqueda de epistemologías y ontologías no occidentales en el mundo llamado *indígena* en Chiapas. Allí resuenan ideas de historias separadas, sentidos del tiempo distintos, continuidades con lógicas propias, e incluso formas de encapsular, narrar y dramatizar la historia siguiendo otros parámetros, con sus propios movimientos cíclicos y rituales; es decir, se sigue reafirmando la diferencia, la separación y con ello se sigue negando la coetaneidad y la historia en común. Por eso vale la pena seguir analizando las formas de construir los objetos de la antropología (como lo sugirieron hace cuatro décadas Eric Wolf y Johannes Fabian) en nuestras investigaciones.

Referencias

- Aguirre Beltrán, G. (1991) [1953]. *Formas de gobierno indígena*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Barrera Aguilera, O. (2021). Monografías enterradas: el proyecto *Man in Nature* en Los Altos de Chiapas (1956–1959). *EntreDiversidades*, 8, 1(16): 186-211.
- Barrera Aguilera, O. (2019). El hombre en la naturaleza: Los resultados del Proyecto Chicago en Chiapas, 1956-1959. *LiminaR* 2019, 17(1): 97-113.
- Bricker, V.R. (1989) [1981]. *El cristo indígena, el rey nativo, El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bricker, V. (1986) [1973]. *Humor ritual en los Altos de Chiapas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Calderón, M. y Escalona, J.L. (2011). Indigenismo populista en México. Del maestro misionero al Centro Coordinador Indigenista. En *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las formaciones del Estado mexicano. Volumen II soberanías y esferas ritualizadas de intercambio*. A. Roth, Ed. México: El Colegio de Michoacán: 145-174.
- Cámara Barbachano, F. (1966). *Persistencia y cambio cultural entre tzeltales de los altos de Chiapas: estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los Municipios de Tenejapa y Oxchuc*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Sociedad de Alumnos.
- Cámara Barbachano, F. (1952). Organización religiosa y política de Tenejapa. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 6(4): 263-277.
- Cancian, F. (1962). Economics and prestige in a Maya community: a study system in Zinacantan, Chiapas, Mexico. Doctoral dissertation.

- Castañeda, Q. (1996). *In the Museum of Maya Culture. Touring Chichen Itzá*. University of Minnesota Press.
- Coe, M.D. (1999) [1966]. *The Maya*. Thames and Hudson.
- Coe, M.D. (1995) [1992]. *El desciframiento de los glifos mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escalona Victoria, J.L. (2022). Etnografía de la dominación burocrática. El llamado sistema de cargos. Conferencia en el 1er. Encuentro Estudiantil de Antropología Política, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 11 de noviembre de 2022. En: <https://www.facebook.com/ENAHdc/videos/1102977227074221>.
- Escalona Victoria, J.L. (2018). Encapsulated History, Evon Vogt and the Anthropological Making of the Maya. En *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*. A. Acevedo y P. López Caballero, Eds. USA: The University of Arizona Press: 244-262.
- Chance, J.K. y Taylor, W.B. (1985). Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy. *American Ethnologist*, 12(1): 1-26.
- Fash, W.L. (1994). Changing Perspectives on Maya Civilization. *Annual Review of Anthropology*, 23: 181-208.
- Fabian, J. (2019) [1983]. *El tiempo y el otro: Cómo construye su objeto la antropología*. Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes.
- Gómez-Pellón, E. (2017). El sistema de cargos en Mesoamérica: de fundación piadosa a institución políticoreligiosa. *Revista Española de Antropología Americana*, 46: 49-70.
- Keller, M. y Keller, P. (2001). *Making Harvard Modern, The Rise of America's*. Oxford: Oxford University Press.
- Korsbaek, L. (2017). La historia y la antropología: El sistema de cargos. *CIENCIA ergo-sum*, [S.l.] 2(2): 175-183. En: <https://cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/7697>. Accedido el 9 de junio de 2023.
- Kuper, A. (2001) [1999]. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Pitarch, P. (1996). *Ch'u'lel, Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- La Farge, O. y Byers, D. (1931). *The Year Bearer's People*. The Thirth Tulane University Expedition to Middle America, Sponsored by the Tulane University Exploration Society. New Orleans: The Department of Middle American Research, The Tulane University of Louisiana.
- López Caballero, P. (2021). El indigenismo en construcción. Cabildeo interamericano e investigación de campo en los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (1940-1946). *Historia Mexicana*, 70(4): 1715-1764.
- Nash, M. (1958). Political Relations in Guatemala. *Social and Economic Studies*, 7(1): 65-75.
- Rodríguez, L. (2021). Los lenguajes del pensamiento. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 16(1):61-87.
- Rodríguez, L. (2019). "Time is not a line." Temporal gestures in Chol Mayan. *Journal of Pragmatics*, 151: 1-17.
- Roseberry, W. (2014) [1989]. *Antropologías e historias, ensayos sobre cultura, historia y economía política*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.

- Roseberry, W. (2004). «Para calmar los ánimos entre los vecinos de este lugar», comunidad y conflicto en el Pátzcuaro del porfiriato. *Relaciones*, 100(XXV): 109-135.
- Roseberry, W. (1998). Cuestiones agrarias y campos sociales. En *Las disputas por el México rural (Volumen I. Actores y campos sociales)*. S. Zendejas y P. de Vries, Eds. Michoacán: El Colegio de Michoacán: 73-97.
- Rus, J. (2004). Rereading Tzotzil Ethnography: Recent Scholarship from Chiapas, México. En *Pluralizing Ethnography, Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories and Identities*. J.M. Watanabe y E.F. Fisher, Eds. School of American Research, Advanced Seminar Series.
- Rus, J. y Wasserstrom, R. (1980). Civil-religious hierarchies in central Chiapas: A critical perspective. *American Ethnologist*, 7(3): 466-478.
- Topete Lara, H. y Díaz Araya, A. (2014). Sistema de cargos y organización social en Mesoamérica. *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, 43: pp. 3-7.
- Tax, S. (1937). The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala. *American Anthropologist, New Series*, 39(3)Part 1: 423-444.
- Tozzer, A. (1907). *A comparative Study of the Mayas and the Lacandonos. Report of the Fellow of American Archaeology, 1902-1905*. New York: Archaeological Institute of America. 31 de marzo de 2021. En <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044042734152&view=image&seq=9>.
- Villa Rojas, A. (1990). *Etnografía tzeltal de Chiapas: Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura.
- Vogt, E.Z. (2010) [1992]. El Proyecto Harvard Chiapas, 1957-2000. En *Crónicas Culturales. Investigaciones de campo a largo plazo en antropología*. R.V. Kemper y A. Peterson Royce, Eds. México: Universidad Iberoamericana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: 155-182.
- Vogt, E.Z. (1994). *Fieldwork Among the Maya. Reflections of The Harvard Chiapas Project*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Vogt, E.Z. (1979) [1976]. *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vogt, E.Z. (1970). *The Zinacantecos of Mexico, A Modern Maya Way of Life*. Holt: Rinehart and Winston.
- Vogt, E.Z. (1969). *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap of Harvard University Press.
- Vogt, E.Z. (Ed.) (1966). *Los Zinacantecos. Un pueblo Tzotzil de Los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie Presencias 56).
- Wasserstrom, R. (1989) [1983]. *Clase y Sociedad en el Centro de Chiapas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wasserstrom, R. (1978). Population Growth and Economic Development in Chiapas, 1524-1975. *Human Ecology*, 6: 127-143.
- Wasserstrom, R. (1977). Land and Labour in Central Chiapas: A Regional Analysis. *Development and Change*, 8: 441-463.

- Watanabe, J. (2006). *Los que estamos aquí, Comunidad e identidad entre los mayas de Santiago Chimaltenango, Huebuetenango, 1937-1990*. Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies, CIRMA.
- Wolf, E. (2005) [1982]. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, E. (1957). Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*, 13(1): 1-18.

Fuentes de archivo

Las cartas referidas provienen de un mismo expediente: Harvard University Archives (HUA). Experiencia HUGFP 140.10. EVON Z. VOGT. Miscellaneous Correspondence and Other Papers 1954-1976. Box 1 of 6. File "Frank Cancian".