

El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada

James B. Greenberg

132 ◀

POCOS ARTÍCULOS en antropología han tenido el impacto de aquellos dos escritos por Wolf en 1955 y 1957, donde él proponía una tipología de comunidades campesinas en América Latina y donde elaboraba su modelo de la comunidad campesina corporativa cerrada. Estos dos trabajos de Wolf, sin duda, allanaron el camino teórico. Ahí, Wolf no sólo delineaba los rasgos estructurales que debían ser incluidos en una tipología de comunidades campesinas, además, él argumentaba que tales estructuras eran resultado de cierto tipo de ambientes sociopolíticos creados por la sociedad más amplia. Wolf afirmaba, de manera específica, que las comunidades campesinas corporativas cerradas eran una creación de políticas colonialistas particulares que

establecieron una serie de barreras alrededor de dichas comunidades autóctonas con el fin de, no sólo limitar su acceso a las fuentes de poder y riqueza en la sociedad más amplia, sino también para asegurar que tales comunidades brindaran la fuerza de trabajo necesaria para las empresas coloniales y que produjeran los cultivos comerciales necesarios para los imperios mercantiles coloniales. Para evitar los costos de administración directa, los poderes coloniales otorgaron una relativa autonomía a las comunidades autóctonas para que gobernasen sus asuntos internos. Aunque estas políticas de gobierno indirecto cargaron los costos administrativos a las mismas comunidades campesinas, éstas también propiciaron el espacio cultural necesario para desarrollar mecanismos de defensa —que a menudo modificaron las mismas instituciones que se les impusieron— para hacer frente a las nuevas formas de explotación derivadas de su integración a la economía de mercado.

Wolf afirmaba que en Mesoamérica, por ejemplo, aquellas instituciones impuestas a las comunidades autóctonas para su administración civil y su instrucción religiosa se convirtieron en el elemento principal para la defensa comunitaria en contra de las fuerzas externas que amenazaban con usurpar sus tierras, su bienestar económico y aun sus sistemas de creencias. De la misma manera, Wolf señalaba que el obligar a todos los hombres a participar en la jerarquía civil-religiosa de la comunidad sirvió para diferenciar a los miembros de la

JAMES B. GREENBERG: Universidad de Arizona.

Desacatos, núm. 9, primavera-verano 2002, pp. 132-147.

* El trabajo de campo en que este artículo se basa fue llevado a cabo durante dos temporadas durante el verano de 1989, y de junio a diciembre de 1990. Este trabajo fue realizado en colaboración con investigadores mixtes del Centro de Investigación *Ayuuk Jukajjitiin Jimma'aimy*, y el equipo *ayuuk*, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social en Oaxaca, y fue patrocinado por una beca Fulbright Fellowship, y por el Bureau of Applied Research in Anthropology de la Universidad de Arizona. He quedado endeudado en particular con los etnolingüistas mixtes Daniel Martínez, Cándido Canseco, Marcelino Domínguez y Margarita Cortés. De la misma manera, este trabajo no hubiese sido posible sin las valiosas ideas ofrecidas por Ernesto Martínez, Gerardo Martínez, Víctor Martínez, y de muchos otros en Tamazulapan.



Sudáfrica, 2001 / Ricardo Ramírez Arriola

comunidad de los extraños y, además, definió a aquellos que tenían derechos legítimos a sus recursos comunales. Wolf también sostenía que a partir de que los hombres tenían que servir repetidamente, durante sus vidas, en una costosa jerarquía de cargos civiles y religiosos, este sistema de fiesta estructuró una economía de prestigio que no sólo redistribuía la riqueza dentro de la comunidad, sino que, y esto es de suma importancia, inhibió el desarrollo de las formas de acumulación e inversión capitalista que podrían haber intensificado las divisiones de clase dentro de la misma. Lamentablemente, varias generaciones de etnógrafos han ignorado el modelo global de Wolf y se han concentrado en los aspectos estructurales y económicos de las jerarquías civiles religiosas, así como en las religiones de las comunidades mesoamericanas.¹ De esta forma, el debate ha sido acalorado cuando

se discuten las consecuencias “niveladoras” o “estratificadoras” del sistema de cargos, o, dicho de otra manera, cuando se discute si la riqueza es extraída de la comunidad o si es redistribuida dentro de la misma, mientras que otros aspectos del modelo de Wolf han quedado virtualmente inexplorados.

Dos aspectos del modelo de Wolf, en particular, han recibido una escasa atención: primero, la noción kroeberiana de que las comunidades campesinas son parte sociedades y parte culturas (Wolf, 1955: 452); y segundo, la problemática de las fronteras que definen las comunidades campesinas corporativas cerradas y que las diferencian de otras formaciones sociales dentro del amplio mundo capitalista. Los etnógrafos han evitado explorar, de manera comprensiva, la naturaleza de estas comunidades como parte sociedad y parte cultura, esta omisión

¹ Véase, para discusiones relativas a la jerarquía civil religiosa y al sistema de fiesta, los trabajos de Brandes, 1988; Cancian, 1965; Chance y

Taylor, 1985; Chance, 1990; DeWalt, 1975; Dow, 1974; Greenberg, 1981; Harris, 1964; Mathews, 1985; Monaghan, 1990; Rus y Wasserstrom, 1980; Smith, 1977; Stephen, 1990; y Wolf, 1986.



Sin título / Aaron Diskin

134 ◀

probablemente se debe a una cierta fascinación romántica con las culturas autóctonas. Como resultado, se ha ignorado tanto el carácter de las fronteras culturales que definen estas comunidades, así como las aplicaciones de la existencia de partes de tales culturas que están íntimamente entrelazadas con la sociedad más amplia.

En este artículo me propongo re-examinar las dimensiones culturales de la comunidad corporativa cerrada. Al hacerlo, usaré el caso de los mixes en Oaxaca para explorar cómo elementos de modos capitalistas y no capitalistas de producción se integran culturalmente para definir una formación social sincrética.² Mi principal

² En este trabajo haré uso de las definiciones de Wolf de los modos de producción capitalistas y tributarios. De la misma manera, seguiré su método para diferenciar entre los modos de producción en abstracto y las formaciones sociales concretas en las que éstos puedan estar presentes diferencialmente. “Los dos conceptos —modo de produc-

ción y sociedad— pertenecen a diferentes niveles de abstracción. El concepto de sociedad parte de la interacción, real o atribuida, entre las gentes. El concepto de modo de producción apunta más bien a descubrir las relaciones políticas y económicas que subyacen, orientan o constriñen tales interacciones. Estas relaciones cruciales pueden caracterizar sólo a una parte del rango total de interacciones en una sociedad; o pueden abarcar toda la sociedad; o pueden aun trascender sistemas de interacción particulares históricamente constituidos” (Wolf, 1982: 76-77).

LA COMUNIDAD MIXE

Tamazulapan sobrevivió hasta bien adentrado el siglo XX como una comunidad mixe virtualmente monolingüe (Nahmad, 1965: 35) que tenía la reputación de estar entre las comunidades mixes más conservadoras del altiplano (Beals, 1945: 84). Cuando visité Tamazulapan por primera vez en 1973, poco después de que inauguraron el primer camino al pueblo, la comunidad todavía mantenía todas las señas particulares de una comunidad campesina corporativa cerrada. Los residentes permanentes del pueblo eran mixes. Existía también una elaborada jerarquía civil religiosa y un sistema de fiesta en el cual servían todos los hombres del municipio. Los pobladores sembraban productos para su subsistencia en

³ Debido a que en este trabajo sólo se delinea el terreno de la cultura mixe, sus rituales y cosmología, refiero al lector a los trabajos de Lipp (1982), Kuroda (1984), Martínez (1987), Andrade (1986), Domínguez (1987) y González (1989), que abordan estos temas en detalle.

tierras comunales, producían artesanías para el mercado local y migraban temporalmente, con el fin de ganar un dinero, para cosechar café en la zona templada y en las tierras bajas. El pueblo mostraba poca evidencia observable de estratificación: las casas eran de adobe o de paja y lodo. Recuerdo también que aunque existía un pequeño mercado ambulante, el pueblo no tenía tiendas permanentes.

El Tamazulapan al que regresé en 1990 era difícil de reconocer. Ya casi todos los habitantes son bilingües. Las casas de adobe o paja y lodo han sido reemplazadas casi por completo por estructuras de ladrillo y concreto, muchas de las cuales son de dos pisos. Un gran número de pobladores tiene su propia camioneta o “troca”. Un área activa de pequeños comercios y negocios se ubica en el centro del pueblo, en el nuevo mercado, y se extiende hacia el interior del pueblo. Es obvio que Tamazulapan ya no es una simple comunidad campesina, sino que ahora alberga una población mucho más estratificada. Además de la clase comerciante de propietarios de tiendas y otros negocios, el pueblo ahora tiene una variedad de servicios y oficios: mecánicos, carpinteros, albañiles y electricistas que se sostienen en una economía de mercado. Además, ha surgido una nueva clase de profesionistas mixtes con educación universitaria, incluyendo siete personas que tienen un título en antropología o están estudiando dicha disciplina.

Parece ser que una serie de factores internos y externos se combinaron para erosionar las fronteras corporativas cerradas de Tamazulapan y para producir su transformación actual. Para comenzar, el municipio es pobre en tierras —tan sólo 63.79 kilómetros cuadrados, muchos de los cuales son terrenos pedregosos o tan inclinados que no se pueden cultivar. Para hacer más difícil la situación, su población explotó de 2 041 en 1950, a 6 379 habitantes en 1990. Debido a esto, aunque casi todos los hogares cultivaban cosechas para la subsistencia, pocos tenían suficiente tierra como para satisfacer más del 30-50 por ciento de sus necesidades y tenían que dedicarse a otras actividades que inevitablemente los involucraban en una economía de mercado.

También las políticas estatales han jugado un papel importante en la remodelación de Tamazulapan. Para

comenzar, las políticas indigenistas de México han sido agresivamente asimilacionistas, buscando derrumbar lo que ellas mismas definen como las barreras coloniales y culturales que no permiten a los indios participar en la cultura nacional (Nahmad, 1965: 132-133; Nolasco, 1972; Beltrán, 1973). En 1971, el Instituto Nacional Indigenista estableció un centro en Ayutla con la finalidad de coordinar sus esfuerzos de desarrollo. Como tales programas necesitaban profesores bilingües o promotores culturales, se construyó, en 1973, la primera escuela secundaria técnica agrícola en la región. Desde entonces, se han preparado unos 200 profesores, sin mencionar muchos otros profesionistas técnicos. En el sector económico la inversión estatal en infraestructura ha transformado también la región; se construyeron más de 500 kilómetros de caminos desde 1970 (Ledesma Ruiz y Rebollar Domínguez, 1988: 199-200). Estos caminos no sólo abrieron nuevos mercados para productos perecederos como aguacates, duraznos, papas y naranjas que anteriormente tenían una distribución local limitada, sino que además permitieron a los pequeños comerciantes incrementar la escala de sus operaciones y el ritmo de acumulación de capital. Los negocios florecieron no solamente en Tamazulapan, sino que además sus comerciantes tomaron un papel prominente en cada poblado mixte.

A pesar de estos cambios tan marcados, el carácter “corporativo cerrado” de Tamazulapan, aunque alterado, no ha sido eliminado por completo. De hecho, muchos elementos no capitalistas permanecen aún: las tierras comunales, la membresía cerrada definida por servicios en la jerarquía civil-religiosa, el sistema de fiesta que organiza las formas redistributivas de intercambio y los sistemas de labores comunales. Debe notarse, sin embargo, que mientras algunos de estos rasgos pueden tener raíces prehispánicas, éstos han sido en igual manera un producto de cinco siglos de integración a la economía mundial y al sistema de dominación de la sociedad más amplia. No obstante, tales elementos no capitalistas continúan definiendo un conjunto distintivo de valores y códigos morales que establecen el cómo se puede, de una manera legítima, hacer, usar e invertir el dinero dentro de la comunidad. Consecuentemente, el sistema productivo en Tamazulapan, sus formas de intercambio y

sus construcciones ideológicas no se conforman a una lógica puramente capitalista, al menos no aún. Más bien, tales formas no capitalistas, junto a las construcciones ideológicas que las subyacen, persisten y continúan siendo parte de los medios a través de los cuales la comunidad negocia y renegocia sus relaciones con la sociedad dominante.

LAS CONCEPCIONES DEL CAPITAL: INTERPRETACIONES MIXES DEL DINERO

Las formas capitalistas de intercambio presentan un dilema para las formaciones sociales no capitalistas. Por una parte, el intercambio mercantil ofrece acceso a un mundo de riquezas y de bienes que van más allá de la comunidad. Pero por otra parte, el dinero tiende a transformar todas las cosas en mercancías. De hecho, la ideología capitalista, como lo observaba Marx (1959, vol. 3), fetichiza el dinero y le da una fecundidad y un poder casi vivo que hace parecer que es el dinero y no el trabajo lo que produce la riqueza. Por medio de esta fetichización, las ganancias se convierten en una cualidad intrínseca de la mercancía y así las relaciones entre las personas se enmascaran en una matriz mágica como si fuesen relaciones entre cosas (Taussig, 1980: 23-36). A través de este acto de magia, no sólo las cosas que la gente cultiva o produce se convierten en bienes, sino que aun la naturaleza y el tiempo se convierten en mercancías que pueden ser alienadas de la comunidad y venderse como propiedad y fuerza de trabajo. Es escasamente sorprendente, bajo este contexto, que las comunidades campesinas a menudo “representen el dinero como una oscura fuerza satánica que desgarrar el tejido mismo de la sociedad” (Bloch y Parry, 1989: 6).

Los mixes, como muchos otros campesinos que reaccionan a la ideología del capitalismo, han colocado en un marco moral a los dos paradigmas rivales, el nativo y el capitalista, tejiendo en su visión del mundo un complejo conjunto de ideas acerca del dinero “bueno” y del dinero “malo”. Sin embargo, en otros modos de producción, como lo ha mostrado Bloch (1989: 176), otras cosas aparte del dinero o de las mercancías pueden servir de

fetiches centrales alrededor de los cuales se organiza la vida económica. Entre los mixes, la naturaleza es el fetiche mágico que provee todas las cosas buenas. Para los mixes la naturaleza no sólo es fuente de materia prima que utilizan los hombres sino también es una fuerza viviente cuyo panteón de dioses toma múltiples formas. Las piedras, los árboles, las montañas, los arroyos, la lluvia, el viento y los relámpagos son seres conscientes que le dan a la gente las cosas que necesitan y a quienes las personas deben hacer ofrendas para perpetuar el orden y el balance del mundo. Debido a que los mixes fetichizan la naturaleza, todo el dinero es visto como un producto derivado de los sobrenaturales.

En términos generales, el buen dinero tiene dos características básicas: éste depende de establecer y sostener relaciones apropiadas de reciprocidad con los dioses y la naturaleza, y debe ganarse a través del trabajo duro. En otras palabras, el buen dinero se gana por medio de una relación con la naturaleza. Por un lado los dioses proveen los recursos y por otro lado la riqueza se obtiene con el sudor de los hombres.

El mal dinero, en contraste, se deriva de ciertos tipos de formas capitalistas de intercambio. El mal dinero, “el dinero del viento”, le llega a la gente sin que ésta tenga que trabajar para obtenerlo. Se adquiere al hacer contratos con el demonio o señor del cerro que se representa como un ladino gordo y codicioso que tiene una necesidad constante de trabajadores para sus enormes ranchos de ganado ubicados dentro de las montañas. Tales contratos son considerados como brujerías e implican el vender la propia alma al diablo o la promesa de entregarle otras almas a cambio de riqueza. Se dice que aquellos que se hacen ricos rápidamente es porque han hecho un pacto con el diablo. Este tipo de dinero es peligroso y a menudo lleva a la bancarrota, a enfermedades o a la muerte de quienes lo aceptan. Aunque este dinero puede ofrecer beneficios temporales, estos beneficios son efímeros. Se dice que a diferencia del “buen” dinero, el “mal” dinero se lo lleva el viento, no puede reproducirse a sí mismo y al final de cuentas es estéril.

A pesar de que las categorías de “buen” y “mal” dinero parecerían contrastar diferentes tipos de “esencias”, este contraste no es tanto un choque entre las orientaciones



El infierno, artesanía, ciudad de México, 1999 / Ricardo Ramírez Arriola

▶ 137

del valor de uso y del valor de cambio, como sugiere Taussig (1980: 18-22; 126-139), sino más bien una apreciación de dos tipos diferentes de transacciones capitalistas. No es que el dinero sea “bueno” o “malo”; sino que estas etiquetas sitúan tales transacciones en un marco de referencia moral. Ya que el dinero es la moneda de las formas de intercambio capitalista, su significado moral es ambiguo en el mejor de los casos. Como otras cosas en el mundo, el dinero está cargado de bien y de mal. Que el dinero sea bueno o malo depende de cómo fue obtenido y usado. Todo aquel dinero que fue ganado en una forma pernicioso —como lo es el vender la tierra a forasteros, o ya sea mintiendo, robando, apostando, o cobrando intereses exorbitantes por préstamos— será probablemente visto como dinero malo.

Este complejo de ideas asociadas al mal dinero identifica las formas de intercambio, así como las clases de

relaciones capitalistas que son consideradas peligrosas. Por ejemplo, cualquier contrato es visto con gran recelo, de la misma manera se ven los tratos con personas ajenas a la comunidad. Se dice que esas personas no son de fiar, ellos hacen demandas que a menudo son casi imposibles de satisfacer, además no cumplen con su palabra y hay pocos recursos a la mano cuando actúan de manera caprichosa. Ciertas formas de ganar dinero están marcadas por el peligro; aun recibir indirectamente este dinero puede causar daño. El dinero puede incitar los celos, puede causar conflictos, y hasta las cosas que se compran pueden resultar dañinas. El dinero que uno recibe puede estar manchado y poco se puede esperar del mismo, a menos que los dioses sean aplacados con ofrendas para remover tales rasgos dañinos. Los rasgos dañinos del dinero se remueven al tratar el dinero como cualquier otro objeto que se deriva de la relación de uno con los dioses y



138 ◀

Representación de la Inquisición en *El juicio final*, ciudad de México, 2000 / Ricardo Ramírez Arriola

en hacerles ofrendas en agradecimiento. Tales rituales no sólo purifican el dinero, sino que establecen un modelo moral para su uso en formas socialmente sancionadas.

Este modelo cosmológico refleja los valores de un modo tributario preexistente, el cual, aunque ha sido transformado substancialmente a través de las interacciones con la sociedad dominante, continúa cimentando una plataforma ideológica para la reciprocidad y para los rituales de redistribución. Este modelo parte de la premisa de que todas las cosas buenas provienen de los guardianes sobrenaturales que son identificados con las cimas de las montañas y con otros elementos del medio ambiente. De esta manera, para proteger la estabilidad del universo y para satisfacer sus necesidades, cada familia debe pagar tributo a los dioses (Martínez, 1987: 28). Estas relaciones se sostienen por medio de rituales que unifican los seres que habitan una serie de mundos simbólicos

cada vez mayores que se extienden a partir de la casa, siguiendo con la iglesia, el cementerio, los campos, las cuevas sagradas y hasta las montañas. Se encienden velas en cada uno de estos “mundos” (definidos por su centro y sus cuatro esquinas representando los puntos cardinales) y se hacen ofrendas a los dioses. Aunque algunas de estas ofrendas son símbolos que se entregan a los dioses, la mayoría de los alimentos y bebidas requeridas para estos rituales se re-distribuye en comidas festivas a las que se invitan familiares y amigos. Este modelo tributario propone, en esencia, que así como los dioses regresarán las ofrendas multiplicadas con creces, la riqueza y el dinero invertidos en el intercambio recíproco y redistributivo serán igualmente multiplicados. Por supuesto que la falta de tales ofrendas resultará en sanciones sobrenaturales.⁴ Si no se hacen las ceremonias, los dioses se enojarán y mostrarán su enojo de diversas maneras: con enfermedades, accidentes, cosechas pobres, problemas económicos y aun con la muerte (Martínez, 1987: 90).

A pesar de que las creencias detrás de las nociones mixes acerca del dinero “bueno” difieren marcadamente de aquellas creencias capitalistas que consideran productivo el dinero fetichizado, y dado que los mixes participan en la economía de mercado, sus ideas acerca del uso del dinero “bueno” convergen con, aunque no son idénticas a, los cálculos racionales de inversiones productivas que tienen lugar en la sociedad en general. Y, además de sus creencias de que es la relación de reciprocidad entre los dioses y el hombre lo que hace productivo al dinero, los mixes consideran que el capital o dinero “bueno”, como el maíz, debe ser valorado y tratado con respeto. Tal respeto implica su uso productivo y adecuado. El dinero, por lo tanto, debe ser invertido en cosas productivas —animales, herramientas, avíos— para crear riqueza. El respeto también implica confianza en sí mismo y el tener una actitud positiva hacia el dinero no

⁴ Los mixes utilizan *inee* (literalmente trueno) para referirse tanto a los dioses de manera general, como al Dios de la lluvia, quien no sólo trae las lluvias pero que también es el señor de “el maíz y de todas las cosechas”. Cada año el *inee* manda uno de sus “vaqueros” montado en un jaguar, que guía manadas de tejones, pecaris y otros animales salvajes que destruirán los campos de aquellos que no han dado sus ofrendas (Lipp, 1982: 104).

solamente en las peticiones rituales y en las ofrendas a los dioses, sino en los tratos que uno hace. Para que el dinero sea productivo, la gente debe creer en sí misma y estar segura de poder salir adelante en cualquier empresa y no traicionar tal creencia bajo ningún motivo. Como una mujer lo decía:

Al traicionar estas ideas, uno no sólo se traiciona a sí mismo, sino que traiciona a los dioses y a la naturaleza. Si uno tiene malos pensamientos, éstos crearán un desequilibrio entre los dioses y la naturaleza. Además, sin fe el dinero es improductivo y desaparecerá. Si la gente no tiene fe en que su dinero dará ganancias, entonces el dinero no será productivo. La actitud apropiada cuando se va a comprar mercancía, no es ir a ver si se puede hacer un trato o no, sino ir a comprar y hacer el trato.

EL XIMEEPY Y LAS ADIVINACIONES PARA LAS ACTIVIDADES COMERCIALES

Dado que los mixes creen que todas las cosas buenas provienen de los dioses y la naturaleza, los comerciantes mixes llevan a cabo una serie de ceremonias cuando comienzan una nueva empresa.⁵ También realizan un ciclo anual de rituales para mantener el favor de los dioses y si el negocio declina se realizan ceremonias retributivas para mejorarlo.

Los rituales para el dinero o para las actividades comerciales siempre requieren hacer ofrendas en sitios sagrados en las montañas que rodean el pueblo y en la iglesia. El *ximeepy* es un sacerdote que funge como curandero y como especialista en rituales, es él quien detalla los rituales necesarios para cada negocio. Antes de comenzar una nueva empresa se consulta al *ximeepy* para que dé su consejo y sus instrucciones para los rituales. Él hará sus adivinaciones con base en el calendario mixe (Lipp, 1982) y prescribirá los sitios sagrados que deberán

visitarse y cómo deberán hacerse los rituales para empresas particulares. Debido a que la situación de cada empresa y cada persona son diferentes, los detalles y el contenido de los rituales prescritos por el *ximeepy* variarán consecuentemente. Por ejemplo, cada aspecto del negocio conlleva peticiones y ofrendas a los dioses para mantener el equilibrio. De ahí que a los compradores de café se les requiera ofrecimientos y oraciones para el café, el capital y el transporte, mientras que tiendas de abarrotes requieren sólo de ofrendas para la mercancía y el capital. Además de prescribir cuáles rituales se deban hacer, el *ximeepy* instruye a los propietarios acerca del tipo de ofrendas y de los tiempos más propicios para su realización de acuerdo con el calendario mixe.

Los dioses deben autorizar también cualquier préstamo de grandes sumas de dinero a utilizarse en un negocio. En tales casos, el *ximeepy* hará las adivinaciones necesarias y dictará los rituales requeridos. De nuevo, ya que cada familia, cada pareja, tiene características propias, el *ximeepy* les prescribe rituales específicos y dónde hacerlos. De cualquier manera, la costumbre dicta que el pedir dinero prestado requiere un periodo prescrito de abstinencia sexual. “No es tan sólo un asunto de pensar en pedir dinero prestado cuando uno se acaba de levantar de la cama. Uno debe planear esas cosas con tiempo.” A menudo ambas partes hacen ofrendas a los dioses, esto es lógico ya que los rituales establecen un pacto sagrado entre el prestatario y el prestamista. Las ordenanzas de rituales y las intervenciones del *ximeepy* aseguran que ambas partes tienen las actitudes adecuadas para hacer la transacción. Dada su complejidad, los rituales sirven para garantizar que no se pedirá dinero por razones frívolas y que se tomará el tiempo necesario para considerar la transacción y los demás aspectos del negocio que la hacen necesaria.

Las adivinaciones rituales para los tratos de negocios pueden tomar otras formas también. Por ejemplo, un ritual relacionado con el establecimiento de una nueva empresa consiste en tomar un pollo tirándolo a las piedras de un arroyo cercano al camino que conduce al pueblo. La orientación del pico del animal indicará la dirección de la suerte de uno. Si el pico apunta hacia el pueblo, es ahí donde uno debe hacer los negocios, si en

⁵ Cuando se comienza un nuevo negocio se realizan elaborados rituales. Los dueños pueden ir a más de cien lugares sagrados, ubicados en las montañas que rodean el pueblo, para hacer sus ofrendas a los dioses y a la naturaleza. Si el negocio es una tienda, el comerciante sacrificará pollos o guajolotes y los enterrará en el centro y en las cuatro esquinas del local, de la misma forma que lo haría al inaugurar una casa.

cambio apunta hacia Ayutla, entonces uno debe ir en esa dirección, y así sucesivamente. Este simple procedimiento resulta de una distribución de los comerciantes al azar sobre el horizonte y así se evita la aglomeración y la competencia por un mismo mercado. De hecho, los comerciantes de Tamazulapan se pueden encontrar en cualquier poblado mixe y aunque Tamazulapan no produce café, sus compradores dominan ahora el mercado regional del café.

LOS RITUALES MIXES PARA SUS EMPRESAS COMERCIALES

140 ◀ Los rituales para los negocios son variantes de aquellos que hacen los agricultores para sus campos, sus animales y para el bienestar económico de su familia. Aunque originariamente, de acuerdo con las explicaciones mixes, tales rituales eran simples peticiones para tener una buena cosecha y para que prosperasen las manadas de ganado, los comerciantes y otros profesionistas recientes han adoptado y elaborado tales ritos como una forma de orar para lograr el éxito en sus actividades respectivas, ellos han añadido el dinero en sus peticiones a los dioses y la naturaleza. La ecuación simbólica aquí es que el negocio prospera de la misma manera que un maizal crece a partir de un contrato básico entre Dios y el hombre. Los hombres hacen producir a la naturaleza por medio de su trabajo y para disfrutar sus frutos ellos deben respetar a la naturaleza y pagarle un merecido tributo. Dado que la acumulación de riqueza depende del mantenimiento del favor de los dioses, ellos requieren no solamente dar muestras del respeto debido y de trabajo duro, sino que también implica un uso moral de la riqueza misma. La riqueza acumulada debe compartirse con los amigos y los vecinos y debe ser utilizada para el bien de la comunidad. Si uno falla en hacer los rituales propios para los dioses y la naturaleza, o si se usa la riqueza en una forma inmoral, o si falta respeto al dinero que, lo engrandece esto puede traer como resultado un fracaso en los negocios.

Estos rituales de negocios, como los rituales agrícolas, siguen un ciclo anual. Se dividen en tres periodos, cada

uno espaciado en intervalos de tres o cuatro meses, empezando el primero de enero.⁶ Los comerciantes visitan, en cada periodo, una serie de sitios sagrados que terminan en la cima de una montaña. El primer periodo coincide con las ceremonias para el cambio de los oficiales civiles y religiosos. Éste empieza con una visita a *Niweyopk*, un sitio sagrado en el oeste donde se celebran las ceremonias de cambio de oficiales. Este primer periodo finaliza con una caminata a la cima del Zempoaltépetl, la montaña más alta de la región, la que los mixes consideran como “el ser supremo que enseña a los mixes el orden cósmico que se mantiene con sacrificios y ofrendas” (Kuroda, 1984: 71). Los comerciantes consideran que esta montaña es el sitio más importante de todos y tienen altares ahí. El segundo periodo de rituales termina sobre la cima de una montaña en un lugar sagrado llamado Maxcatl. Durante el tercer periodo, después de visitar una serie de lugares sagrados, los comerciantes ascienden al Cerro Grande.

En cada uno de estos sitios, a manera de petición a los dioses para la fertilidad y vigor de su familia y negocio, los comerciantes mixes encienden veladoras, sacrifican pollos o guajolotes y rocían unas gotas de la sangre de los animales sobre las ofrendas de flores, tabaco, harina de maíz, tamales, huevos y mezcal (Martínez, 1987: 109). En las cumbres de esas montañas las peticiones a los dioses toman la forma de pequeñas réplicas —casas, campos, ganado— de las cosas que ellos quieren, y dejan pequeñas monedas como símbolos de dinero.

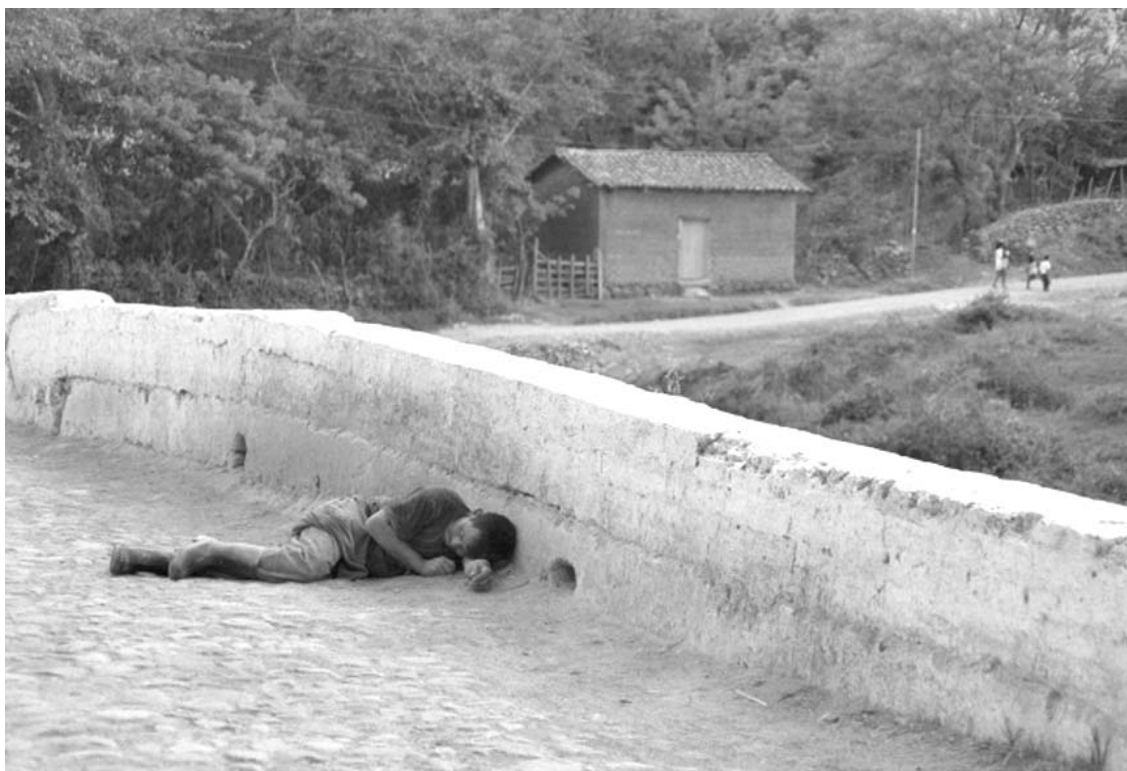
Al regresar al pueblo, los comerciantes mixes ejecutan una serie de rituales en la iglesia para la prosperidad de sus empresas y su dinero. Los comerciantes encienden sus velas en un punto ubicado al pie de los escalones del púlpito. Este lugar tiene un poder especial ya que es, conceptualmente, el “corazón” de la iglesia. También encenderán velas y dejarán ofrendas de tamales de frijol a

⁶ En Tamazulapan se considera que los primeros doce días del año pronostican cómo irá el negocio durante todo el año, de la misma manera que se predice el temporal anual. Por ejemplo, el cinco de enero representa el mes de mayo. Los días siete a doce se dividen en mañana y tarde. De esta manera los mismos doce días pronostican los dieciocho meses del calendario mixe.

las imágenes de San Antonio, Espíritu Santo, Cristo y de la Virgen que representa la naturaleza, los tonas o compañeros espíritu-animales, los antepasados y los mortales. Éstos son los seres que juntos, a través de sus reciprocidades, mantienen el universo en equilibrio. San Antonio representa *naaxwi'ni* (la inmensa tierra) o naturaleza. Los mixes utilizan naturaleza como un término comprensivo para referirse a los dioses. Dado que es la “naturaleza” quien da el bienestar familiar, se dedican entonces las primeras oraciones y ofrendas a San Antonio. Es importante para los comerciantes el recordar, al momento que hacen sus ofrendas a San Antonio, aquellos momentos y luchas cruciales de sus vidas y a las personas que les han ayudado en esos trances. El Espíritu Santo es el santo patrón del pueblo, su tona y protector. Dado que todos los seres —dioses, santos y gente— tienen tonas cuya fe está íntimamente ligada a la suya, los negociantes hacen ofrendas a la imagen del Espíritu

Santo para pedir por su bienestar y protección. Los comerciantes también hacen ofrecimientos a la imagen de Cristo, a quien llaman *ap teety*, abuelo, para agradecer a sus antepasados que les han ayudado y a quienes deben sus vidas. Así también, hacen ofrendas a la Virgen o *ap taak*, que significa “la abuela santa”. Ella representa a los seres mortales y las ofrendas a ella significan el reconocimiento propio como un ser mortal y aceptar las responsabilidades hacia la familia y los deberes de preservar el hábitat para las futuras generaciones.

Cada periodo de estos ritos mixes para empresas comerciales incluye una fiesta de dos días en la casa del patrocinador, esta fiesta es como una pequeña mayordomía. El comerciante invita a sus amigos, parientes, clientes y vecinos a participar en las comidas rituales de tamales y sopa que han sido preparados con las aves sacrificadas. El tamaño y los gastos de esta fiesta dependerán en gran parte de las instrucciones dadas por el *ximeepy*, el establece



San José Pinula; Jalapa, Guatemala, 2000 / Ricardo Ramírez Arriola



Cárcel de Jalapa, Guatemala, 2000 / Ricardo Ramírez Arriola

142 ◀

cuáles son las ofrendas necesarias. Al dar las instrucciones rituales, el *ximeepy* toma en cuenta las condiciones económicas de la familia, ya que existen tres categorías para estos rituales, una para aquellas familias acomodadas, otra para las de medianos recursos, y una más para las pobres. Por ejemplo, cada parte del negocio requiere que se sacrifiquen trece pollos domésticos. Así, un comprador de café debe sacrificar 39 aves, tres veces por año, para los tres componentes de su negocio: capital, productos y transporte. No es sorprendente que bajo la gran demanda de pollos domésticos para los rituales el precio de cada ave puede alcanzar hasta 10 dólares.*

* En el verano de 1990 el dólar se cotizaba a razón de 1.00 por 2 800.00 pesos. [N. de la E.]

De esta manera, el *ximeepy* instruye a aquellos comerciantes acomodados para que sigan estrictamente el ritual y las fechas para hacer sus ofrendas, sin embargo instruye a otros de menos recursos para que visiten los mismos lugares, pero las ofrendas de éstos serán con otros artículos ceremoniales. En lugar de sacrificar trece pollos para cada parte del ritual, un hombre pobre puede recibir instrucciones para que ofrezca tres pollos y sustituya con huevos los otros diez. El punto aquí es lograr un delicado balance entre las demandas de la redistribución ritual y las necesidades de capital como instrumento de producción. Por ejemplo, mientras que un pobre propietario de una tienda de abarrotes puede gastar unos 180 dólares anuales en aves domésticas a ser sacrificadas para las dos partes de su negocio, en cambio un rico comprador de café puede gastar, por lo menos unos 1 170 dólares anuales.

Esta última cantidad puede parecer excesiva, pero pasemos a analizar el negocio de un comprador mediano de café para poner dichos gastos rituales en perspectiva. En 1990 este comprador ganó unos 4.44 dólares en cada saco de café comprado, y compró un total de 2 000 sacos, con una ganancia aproximada de unos 8 880 dólares. Entonces, si se gastan unos 1 170 dólares en rituales, estos gastos sólo acumulan un 13 por ciento de sus ganancias. Se debe notar que en realidad los gastos rituales requieren mucho más que aves domésticas, pero mi argumento aquí es que aunque estos gastos pueden retardar el proceso de acumulación de capital, de ninguna manera lo impiden. De hecho, el comerciante de café al que nos referimos tenía un capital de trabajo que ascendía a más de 100 000 dólares.

Además, aunque los patrocinadores tienen que solventar todos estos gastos inmediatos, esta inversión se recupera rápidamente ya que los invitados están obligados, por las normas que rigen la reciprocidad, a invitarlos a su vez a las comidas rituales que ellos organicen. Para puntualizar, debido a que los comerciantes mixes están encapsulados por rituales, ellos se ven, en realidad, sujetos a una dinámica diferente, es decir, su uso de capital, así como las decisiones concernientes a sus negocios no se determinan simplemente en respuesta a los factores del mercado.

RITUALES CURATIVOS PARA LOS NEGOCIOS

Que un negocio se vea plagado de problemas, que pierda dinero, o que fracase es una señal inequívoca de que los dioses están disgustados. Tales problemas son síntomas del desequilibrio que resulta del olvido de los rituales o de la falta de respeto a los dioses y a la naturaleza. Cuando esto sucede, los comerciantes consultan un *ximeepy* para que les diga por qué ocurren las cosas y restaurar el equilibrio con los dioses y la naturaleza. Sin embargo, el diagnóstico y las prescripciones del *ximeepy* pueden llegar a ser complejas como lo mostrará la siguiente historia de los problemas que plagaban a un comerciante mixe.

Cuando se murió su mamá, él empezó a desesperarse. Se sintió preocupado por la pérdida de su mamá y se buscó el olvido en el licor, pero esto lo encerró en un sinnúmero de problemas. Perdió el sentido de seguridad en sí mismo y realizaba sus actividades cotidianas sin ganas. Y, por sus problemas en los negocios, empezó a descuidarse y a no hacer bien los procesos rituales. Sus problemas también tenían otro aspecto moral: no se había casado por los procesos rituales mixes. Parece que tenía una barrera que le impedía hacer los rituales. De pronto su negocio fracasó. Se fue a Oaxaca y perdió toda su lana, se lo rajaron y quedó en desajustes económicos. Así que se regresó para entender por qué esto le estuvo sucediendo y qué era lo que él tenía que hacer. Sencillamente, el *ximeepy* le dijo que esto estaba sucediendo porque él mismo estaba traicionando sus criterios de trabajar, por la dinámica de lo que venía haciendo. “Mira, tú no estás respetando los rituales ni el matrimonio mixe. Tú estás fallando porque tú no estás seguro de ti mismo; entonces necesitas limpiarte ritualmente, necesitas limpiar tu alma para sacar todo lo malo que tienes por dentro para que nuevamente tengas seguridad en ti mismo. Ésta es la razón de todos tus problemas. Tienes que regresar a los centros sagrados y hacer los rituales normales para mostrar tu respeto para los dioses y la naturaleza.” (Entrevista, Greenberg, 1981.)

El mantener un negocio próspero en cualquier parte requiere de un delicado balance de actos. Pero como lo ilustra la historia anterior, los mixes enmarcan su éxito o fracaso no en términos de factores del mercado o en perspicacia comercial, sino en el lenguaje moral de la fe, en la reciprocidad con los dioses y la naturaleza y en los

pecados personales. La premisa subyacente es que su fe en los dioses hace productivo su dinero. Como lo dijo un mixe: “La gente que tiene dinero piensa que son ricos porque se han ganado el favor de los dioses. Aquellos que son pobres, bueno, han de haber hecho algo para disgustarles”. Extrañamente, lo que emerge de estos rituales y de este marco cosmológico es una serie de valores que tiene una gran similitud con la ética protestante.

LA ÉTICA Y LA PRÁCTICA DE NEGOCIOS MIXE

La ética y las prácticas de negocios mixes presentan una curiosa combinación de valores de mercado y de valores enraizados en un antiguo modo tributario de producción en el que la reciprocidad es la base del intercambio. Por una parte, como sus contrapartes capitalistas, los comerciantes mixes valoran el dinero y ponen un gran énfasis en el trabajo duro, en la sobriedad, en la confianza en sí mismos y en las actitudes positivas. Por otra parte, dado que las creencias religiosas y rituales mixes envuelven sus empresas, su ética de reciprocidad permea su trato con los clientes. Esto es un claro contraste con la anónima economía de mercado en la que otros comerciantes pueden cobrar todo lo que el mercado aguante. Los comerciantes mixes se guían por las normas de reciprocidad y responden a sus clientes en la misma manera que ellos los tratan, es decir con respeto, con un trato justo y aun con generosidad. Estos principios son claramente enunciados por los comerciantes mixes: “Hay dos cosas que mantienen el negocio de uno: los clientes y los dioses. Si los clientes son infelices eso significa que los dioses serán infelices. Debes respetar tus clientes en la misma forma en que respetarías a tu padre y no darles la espalda, porque ellos son los que te dan el pan de cada día.”

Trato y precio justo, en este sentido, son cuestiones morales. El comerciante mixe no puede darse el lujo de ser visto con alguien codicioso. Si compra o vende a precios que dañan a sus clientes, ellos no lo olvidarán. Como otro comerciante mixe dijo en un tono bíblico: “Cosechas lo que siembras. Si engañas a tus clientes, o

los tratas mal, no los podrás retener; si, en cambio, los tratas bien, generosamente, entonces ellos regresarán.”

La generosidad, cualquiera que sean sus cimientos históricos, es una buena práctica de negocios. Por ejemplo, los dueños de las tiendas a menudo regalan a clientes necesitados los productos que no pueden vender antes de que se echen a perder. Estos actos no sólo resultan en nuevos clientes, sino que también refuerzan las relaciones de reciprocidad en la comunidad. Aun si los comerciantes regalan algo de sus productos, al hacerlo no están sufriendo una pérdida. Estos regalos establecen una futura obligación con sus clientes para ser recíprocos con las cosas que ellos producen: papas, frijol, maíz y calabaza. Los dueños de las tiendas pueden consumir tales productos o ponerlos a la venta y recuperar su inversión. En pocas palabras, dado el contexto de reciprocidad en que se mueven, los comerciantes no necesitan sacar una ganancia en cada transacción. Pero, a pesar de todo, los comerciantes mixtes viven en una economía de mercado y deben calcular detenidamente lo que deben ganar para mantener a sus familias y tener un negocio solvente. Si no quieren sufrir pérdidas de dinero, ellos deben ser cuidadosos de no exagerar su generosidad y de no regalar demasiado. Este acto de equilibrio es en verdad difícil, como se quejaba un comerciante: “trabajoso salir adelante, la gente no te deja. Si te niegas a las peticiones de la gente, abres las puertas a las críticas y te puede ir aún peor”. Como todos los negocios son vistos como un servicio a la comunidad, en tanto que los comerciantes más o menos cumplan con las normas de reciprocidad, ellos pueden acumular riqueza. Sin embargo, si abiertamente se violan tales normas, entonces sus negocios pueden sufrir, los clientes irán a otra parte y el comerciante puede ser acusado de brujería y de haber hecho un pacto con el diablo.

CONCLUSIONES

Uno de los problemas más desafiantes que las ciencias sociales enfrentan es cómo vincular nuestros macromodelos de economías mundiales y modos de producción, a las sociedades y micro poblaciones que a menudo

estudiamos, pero sin reducir el uno a lo otro. Éste es un problema que va más allá de la confusión de lo general con lo particular, es más bien uno de cómo ambas partes son matizadas y coloreadas por las diferencias culturales. Pero aun esta metáfora no es completamente adecuada, ya que subestima la cualidad dinámica de esas constelaciones, al mismo tiempo que sobrestima la independencia de sus objetos y omite las dimensiones de poder. Además, si queremos entender los procesos de evolución o cambio cultural, necesitamos entender que las sociedades son siempre partes de sistemas interconectados que están diferencialmente ligados con campos sociales más amplios (Wolf, 1982: 76). El problema ha sido que en nuestros intentos de relacionar los macro y micro modelos a menudo las diferencias culturales quedan excluidas del macro modelo, o bien en el otro extremo, las dimensiones de la economía política desaparecen en micro-mundos de textos e interpretaciones. Una forma de entender los lazos existentes entre las poblaciones locales y los sistemas mundiales es examinar las instituciones que unen las comunidades locales, como parte culturas y parte sociedades, a entidades sociales mayores. En este artículo he tratado de examinar una de estas instituciones: el dinero acuñado por el Estado y que circula como parte de una economía capitalista. Esto no quiere decir que las formaciones sociales locales son necesariamente capitalistas. Es este precisamente el punto donde el trabajo de Wolf ha sido fundamental para la formación de nuestro entendimiento de tales conexiones.

A diferencia de la visión monolítica del sistema capitalista mundial como el que proponían Frank (1966, 1978) y Wallerstein (1974), Wolf (1982) ha reconocido que aun que la expansión del modo capitalista de producción ha sido global, sus efectos han sido, sin embargo, dispares. Mientras que el capitalismo puso algunas áreas bajo su control directo, en las formaciones sociales dependientes de otras regiones, el modo capitalista se combina con otros modos de producción. De esta manera, aunque el capitalismo transformó todas las sociedades, éste no convierte, automáticamente, a todas las sociedades bajo su influencia en sociedades capitalistas; ni esto implica que sus formas de producción o intercambio necesariamente se conformarán a su lógica. Más bien, ya que

muchas sociedades están enclavadas como parte culturales y parte sociedades en un mundo capitalista más amplio, estas formaciones sociales locales, como parte de sus medios para resistir tal subyugación y penetración, a menudo combinan sincréticamente elementos de las formas capitalistas y no capitalistas de producción e intercambio. A final de cuentas, ya que las formaciones sociales locales, tal como las comunidades corporativas cerradas, enfrentan tanto presiones internas como externas, su identidad depende del mantenimiento o de la imposición constante de fronteras sociales, políticas, económicas y culturales. Dichas fronteras están sujetas a una constante negociación y re-negociación.

Al presentar su argumento de que las comunidades corporativas cerradas intentan mediar los avances capitalistas a través de mecanismos de nivelación que impiden la movilización de riqueza dentro de la comunidad en formas capitalistas, Wolf (1955, 1957) deliberadamente

excluyó las dimensiones culturales e ideológicas de su presentación porque él no quería limitar su tipología a comunidades étnicas específicas. Pero si tales comunidades van a resistir las presiones del mercado capitalista que intenta convertir sus tierras y trabajo en mercancías para la venta, éstas también deben resistir las ideologías que sostienen las formas capitalistas de producción e intercambio.

Los materiales mixtos dejan claro que tanto los significados culturales que se asignan al “buen” y al “mal” dinero, como el involucramiento de las empresas comerciales dentro de un sistema ritual son parte de tal resistencia. Estas formas sincréticas culturales e ideológicas son, como la religión, parte de los medios que tales comunidades utilizan para ajustarse a la economía de mercado y dichas formaciones sincréticas juegan un papel importante en la negociación y el mantenimiento de sus fronteras con el mundo. Pero éstas, sin duda, son



Los restos de la guerra: avión derribado; Morazán, El Salvador, 1999 / Ricardo Ramírez Arriola



Jalapa, Guatemala, 2000 / Ricardo Ramírez Arriola

146 ◀

las armas de los débiles.⁷ Y, aunque estas formas pueden mediar parcialmente, la manera en que el capital es usado en la comunidad, éstas también sirven para adaptarlas. De ahí que aunque he argumentado que la ideología mixe tiene sus raíces en un modo tributario que fetichiza a la naturaleza más que al dinero, que esta ideología contiene una crítica de las formas capitalistas de intercambio, y que sus rituales dan la pauta para el intercambio re-distributivo y para la reciprocidad, no estoy proponiendo que estos rasgos sean características intactas de un pasado precapitalista. Más bien, de la misma manera que la jerarquía civil-religiosa y el sistema de fiesta de estas comunidades, estas formas culturales e ideológicas son un producto de una larga historia de interacciones con la sociedad más amplia. Así, a pesar de sus premisas divergentes, tales formas han adquirido muchos valores y prácticas que han llegado a converger, aunque no son idénticas, con aquellas del mundo capitalista en general.

⁷ El “buen” y el “mal” dinero han sido reportados ampliamente en la literatura. Tales interpretaciones culturales parecen ser parte de los medios utilizados por las sociedades para negociar sus fronteras y para adaptarse a la economía y mercado capitalistas en las que se encuentran diferencialmente enclavadas. Para una discusión más detallada consúltese Parry y Bloch (1989), Shipton (1989) y Taussing (1990).

Como resultado, tales formas tienen un carácter dual: son al mismo tiempo formas de resistencia y medios de adaptación. Es tal carácter dualista lo que permite a esas formas culturales e ideológicas mediar entre la comunidad y la sociedad que los rodea.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1973, “Regiones de refugio: el desarrollo, de la comunidad y el proceso dominical”, en *Mestizo América*, serie de Antropología Social, núm. 17, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Andrade, María Cecilia, 1989, *Calendario y memoria colectiva mixe*, tesis para la maestría en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Beals, Ralph L., 1942, “Ethnology of the Western Mixe”, en *American Archaeology and Ethnology*, University of California Publications, Berkeley, vol. 42, núm. 1.
- Bloch, Maurice, 1989, “The Symbolism of Money in Imerina”, en *Money and the Morality of Exchange*, Jonathan Parry y Maurice Bloch (eds.), Cambridge University Press, Nueva York, pp. 165-190.
- Brandes, Stanley, 1988, *Power and Persuasion: Fiestas and Social Control in Rural México*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- Cancian, Frank, 1965, *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System of Zinacantan*, Stanford University Press, Stanford.

- Chance, John K., 1990, "Changes in Twentieth-Century Mesoamerican Cargo Systems", en Lynn Stephen y James Dow (eds.), *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America*, Society for Latin American Anthropology, American Anthropological Association, Washington.
- y William B. Taylor, 1985, "Cofradías and Cargos: A Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", en *American Ethnologist*, vol. 12 (1): 1-26.
- De Walt, Billie, 1975, "Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica", en *Anthropological Quarterly*, vol. 45: 87-105.
- Domínguez Domínguez, Marcelino, 1987, *Nax Kajpn Tunip: comunalidad. El caso de Cacalotepec mixe, Oaxaca*, tesis para la licenciatura en etnolingüística, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, Apetatlán, Tlaxcala.
- Dow, James, 1974, *Santos y sobrevivencia: funciones de la religión en una comunidad otomí*, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, México.
- Frank, Andre Gunder, 1966, "The Development of Underdevelopment", en *Monthly Review Press*, Nueva York.
- , 1978, "World Accumulation 1492-1789", en *Monthly Review Press*, Nueva York.
- González Villanueva, Pedro, 1989, *El sacrificio mixe: rumbos para una antropología religiosa indígena*, Ediciones Don Bosco, México.
- Greenberg, James B., 1981, *Santiago's Sword: Chatino Peasant Religion and Economics*, University of California Press, Berkeley.
- Harris, Marvin, 1964, *Patterns of Race in the Americas*, Walker, Nueva York.
- Kuroda, Etsuko, 1984, "Under Mt. Zempoaltépetl: Highland Mixe Society and Ritual", en *Senri Ethnological Studies*, núm. 12, National Museum of Ethnology, Osaka.
- Ledesma Ruiz, Norma Leticia y Enrique Rebollar Domínguez, 1988, *Los mixes: geografía de un grupo étnico en el estado de Oaxaca*, tesis para la licenciatura en geografía, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lipp, Frank Joseph, 1982, *The Mije Calendarical System: Concepts and Behavior*, Diss. New School for Social Research.
- Martínez Pérez, Daniel, 1987, *Tu'uknT'Imt Ayuuk Jyujky;aj-tl'n (Religión ayuuk de Tamazulapan)*, tesis para la licenciatura en etnolingüística, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Apetatlán, Tlaxcala.
- Marx, Karl, 1959, *Capital: A Critique of Political Economy*, Lawrence and Wishart, vol. 3, Londres.
- Mathews, Holly F., 1985, "We are Mayordomo: A Reinterpretation of Women's Roles in the Mexican Cargo System", en *American Ethnologist*, vol. 12 (2): 285-301.
- Monaghan, John, 1990, "Reciprocity, Redistribution, and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta", en *American Ethnologist*, vol. 17 (4): 758-774.
- Nahmad Sittón, Salomon, 1965, *Los mixes: estudio social y cultural de la región del Zempoaltépetl y del Istmo de Tehuantepec*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. XI, México.
- Nolasco, Margarita, 1972, *Oaxaca indígena: problemas de aculturación en el estado de Oaxaca y sub-áreas culturales*, Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca, Series Investigaciones, núm. 1, México.
- Parry, Jonathan y Maurice Bloch, 1989, *Money and the Morality of Exchange*, Jonathan Parry y Maurice Bloch (eds.), Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1989, "Introduction: Money and the Morality of Exchange", en Jonathan Parry y Maurice Bloch (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge University Press, pp. 1-33, Cambridge.
- Russ, Jan y Robert Wasserstrom, 1980, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", en *American Ethnologist*, vol. 7 (3): 466-478.
- Shipton, Parker, 1989, "Bitter Money: Cultural Economy and Some African Meanings of Forbidden Commodities", en *American Ethnological Society Monograph Series*, núm. 1, American Anthropological Association, Washington.
- Smith, Waldemar, 1977, *The Fiesta System and Economic Change*, Columbia University Press, Nueva York.
- Stephen, Lynn, 1990, "The Politics of Ritual: The Mexican State and Zapotec Autonomy", en Lynn Stephen y James Dow (eds.) *Class, Politics and Popular Religion in Mexico and Central America*, Society for Latin American Anthropology, American Anthropological Association, pp. 63-76, Washington.
- Taussing, Michael T., 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Wallerstein, Immanuel, 1974, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, Nueva York.
- Wolf, Eric R., 1955, "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion", en *American Anthropologist*, vol. 57: 452-471.
- , 1957, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", en *Southwestern Journal of Anthropology*, primavera, vol. 13: 1-18.
- , 1982, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley.
- , 1986, "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community", en *American Ethnologist*, vol. 13: 325-329.