



Pedro Pitarch, coord.

Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica.

Año: 2020

Editorial: Nola Editores

ISBN: 978-84-947085-7-2

Páginas: 404

Por Jimena López Montaña*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V8.N2.2021.R02>

La antropología sobre Mesoamérica y sus poblaciones lleva consigo un pesado bagaje teórico-conceptual que desde antes del indigenismo ha delimitado la manera en la que se crea el “objeto de estudio” antropológico y, por consiguiente, cómo se concibe el pensamiento mesoamericano. *Mesoamérica, ensayos de etnografía teórica*, coordinado por el antropólogo Pedro Pitarch, reúne once ensayos que representan un ejercicio de etnografía experimental que cuestiona ese bagaje de manera crítica y reflexiva mediante la práctica, ofreciendo como resultado textos que libremente expanden el marco especulativo y las convenciones interpretativas clásicas. Como se plantea en estas páginas, podríamos saber mucho menos de lo que creemos —a pesar de la enorme cantidad de datos etnográficos— sobre temas clásicos como el sistema de cargos, el Estado y su ausencia, la noche, las danzas, el cosmos, las prácticas curativas, el arte indígena, las narrativas y la vida. Pero, ¿cómo acercarnos a esos temas desde otra perspectiva? ¿Qué hacer cuando los conceptos custodios y la teoría convencional limitan lo observado en el trabajo

* Lic. en Antropología Cultural, estudiante de la Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sureste, México. Correo-e: jimena.lopezmo93@gmail.com.

Fecha de recepción: 12/05/2021. Fecha de aceptación: 08/07/2021. Fecha de publicación: 30/07/2021.



de campo etnográfico? ¿Cómo generar una propuesta teórica propia para Mesoamérica cuya base sean las múltiples voces entorno al etnógrafo y no solo a partir de la de este? A lo largo de las páginas de este libro se van desplegando estas y muchas otras interrogantes, ilustradas y desarrolladas a partir de la vasta experiencia etnográfica de sus autores y autoras en diferentes regiones. “La teoría y etnografía se vuelven las dos caras de una misma moneda”, señala Pitarch (2020: 7), proponiendo así más que una teoría etnográfica, una etnografía teórica.

El texto está compuesto por una introducción y once capítulos de autoría individual de los siguientes investigadores: Roger Magazine, Catherine Good Eshelman, Emiliano Zolla Márquez, Jaques Galinier, Kazuyasu Ochiai, Pedro Pitarch, Laura Romero, Johannes Neurath, Alessandro Questa Rebolledo, José Alejos García y Perig Pitrou. De manera introductoria, Pitarch destaca las cualidades generales de una etnografía experimental: complejidad, multiplicidad, creatividad, mutualidad, suficiencia, ligereza. Estas, si bien son compartidas por los ensayos aquí reunidos, se desarrollan de diversas y complejas maneras, y, al mismo tiempo, reflejan atributos del pensamiento indígena mesoamericano. Así, en estos textos, se reconoce que los conceptos y acciones derivados del cosmos, la naturaleza de los seres que lo pueblan y el lugar de los humanos en el mismo son sumamente sofisticados. Buscar comprender y traducir esta complejidad de pensamiento, además de exigir un enorme esfuerzo de imaginación por parte de las autoras y los autores, tiene por objetivo desmontar los prejuicios arraigados en la propia disciplina y en el imaginario equívoco de que las ideas indígenas no requieren un intenso trabajo de comprensión y traslación, puesto que son versiones simplificadas y empobrecidas de las civilizaciones precolombinas. Sin embargo, como señala Pitarch, ese no es el caso, “los conceptos indígenas sobre la naturaleza de las palabras, la sustancia del tiempo, los atributos del cuerpo, el sentido del sacrificio, el origen de la imagen, la razón de la política, y así sucesivamente, representan un orden de complejidad distinto” (2020: 9). El conjunto de investigadores e investigadoras que participa en el libro muestra que la filosofía indígena es otro tipo de ciencia, imbricada con el mundo de la actividad cotidiana, “[...] como una ciencia *a través* de lo concreto. [...] [Que] se piensa a través de las actividades *en el* mundo: por medio del trabajo de la milpa, la cocina, el telar de cintura...” (2020: 10).

El atributo de la multiplicidad, por su parte, se contrapone a las nociones dogmáticas sobre la identidad indígena —formuladas y perpetuadas por buena parte de la etnografía clásica—, que la conciben estable y permanente a través del tiempo. La multiplicidad entiende que las vidas indígenas resultan extraordinariamente heterogéneas: “No representa una forma estable de cohesión sino un caleidoscopio excepcionalmente variado y cambiante que se recombina continuamente” (Pitarch, 2020: 12). Así, no solo proponen que la sociedad indígena es múltiple, sino que la cultura indígena le otorga un valor en sí mismo a esa multiplicidad.

Por su parte, la creatividad hace referencia al reconocimiento de los juegos de creatividad cultural que habían sido indistinguibles desde las formas convencionales de estudiar la cultura indígena. Sin embargo, es necesario puntualizar que la creatividad indígena es diferente a la noción occidental de la palabra —basada en el principio de la raíz latina *creare* (crear, producir, engendrar)— ya que, de acuerdo con Pitarch, “es resultado de la transformación de formas preexistentes, de cambios parciales de algo que ya existía” (2020: 16). Por ello, reconocer la creatividad indígena ilustra una imagen muy distinta a la que evoca la de “resistencia”, “oposición”

y “contrahegemonías”, puesto que plantea un sesgo pasivo, no de acción, sino de reacción a fuerzas externas, suprimiendo así la originalidad indígena.

A partir de la mutualidad, la etnografía experimental se plantea cuestionar la división del trabajo etnográfico clásico: el informante (indígena) que proveía los “datos” y el antropólogo que los organizaba y construía con ellos la “teoría”. En contraste, los ensayos de este libro proponen un cambio de perspectiva y reconocen que los indígenas mesoamericanos tienen sus propios conceptos y su propia teoría, lo que implica asumir que así como existe una antropología académica, existe una antropología indígena. Esto resulta en un cambio en la división etnográfica del trabajo, una premisa metodológica, una “mutualidad” epistemológica, una relación recíproca y reversible donde se alternan las posiciones de sujeto y objeto. Es decir, “si nuestra antropología se interesa por la antropología indígena, cómo —de qué modo, en qué términos, a través de qué medios— se interesa la antropología indígena en la nuestra” (Pitarch, 2020: 19). Esta idea se explora en varios capítulos de este libro.

La cualidad de la suficiencia nos invita a cuestionar —y, por lo tanto, a generar distancia— sobre cómo siempre se ha pensado acerca de las poblaciones indígenas en relación y a través de la nación y el Estado. De hecho, la teoría antropológica mesoamericanista, en gran medida, es una teoría que prioriza la relación entre los indígenas y el Estado: el indigenismo, el campesinismo y el multiculturalismo son ejemplo de ello. Sin embargo, esta se interesa en el Estado y no en el mundo indígena por sí mismo. A su vez, nos brinda la posibilidad de apartarnos del “canon prehispánico”, y especialmente del supuesto de que las poblaciones indígenas actuales son descendientes de las civilizaciones precolombinas, y a girar la mirada hacia las suficiencias y consistencias y a la premisa de que “las poblaciones indígenas se bastan a sí mismas” (Pitarch, 2020: 25). Así, la autonomía no es la “otorgada” por el Estado, sino la propiedad que permite desarrollar la vida local sin necesidad de recurrir a formas políticas superiores.

Por último, la vida y el pensamiento indígena se distinguen por reducir el peso de las cosas: acciones, relaciones, opiniones, lenguajes. Esta ligereza —última cualidad que Pitarch toma del pensamiento indígena para llevarlo hacia la etnografía—, contraria a todo sinónimo de superficialidad, se trata en realidad de una esencia profunda. Una verdad camuflada donde reside la virtud y eficacia de la cultura indígena: “no existe algo ‘secreto’ que haya que revelar: una psicología o un significado oculto. Todo se encuentra a la vista” (2020: 26). Quizás, como señalan estos autores, se trata de aprender a ver lo que sucede en campo. Esta ligereza también invita a separarse así de esos temas y conceptos “pesados” en los que ha estado anclada la antropología. Sin necesidad de descartarlas por completo, aligerarse de estas cargas abre un nuevo camino de descubrimiento: fungen, así, como un punto de partida desde donde se puede improvisar la etnografía y desarrollarla sin ningún guion firme. Y es precisamente desde aquí, desde esta base, que se conforma este ejercicio de etnografía experimental mesoamericana.

Roger Magazine, en el primer capítulo, “La producción interactiva: una propuesta mesoamericana para la práctica antropológica”, ilustra un ejemplo de construcción de teoría etnográfica a partir de su trabajo en Tepetlaoxtoc, Texcoco. Comienza elaborando una reflexión sobre los conceptos de custodio en la antropología mesoamericana (*gate keeping concepts* de Arjun Appadurai) y sobre cómo se han utilizado teorías provenientes de otras regiones en lugar de hacerlas

con prácticas de conocimiento propias de la gente con la que se trabaja. El autor se propone, a partir de la sociabilidad misma del pueblo, un modelo para conceptualizar y comprender las fiestas, la identidad y la otredad. Esta sociabilidad, lo que Magazine llama una “producción de subjetividad activa en otros” (Magazine, 2020: 39), permite entender desde otra perspectiva uno de los temas más “pesados” y canónicos de la antropología mesoamericana: el sistema de cargos y las mayordomías. Así, ilustra etnográficamente esta forma de productividad y sociabilidad a través de la descripción de la organización de fiestas patronales, donde descubre que, al contrario de lo descrito en la literatura etnográfica mesoamericana, las mayordomías en Tepetlaoxtoc se fundamentan por la motivación y la acción que despiertan en los otros. Hace énfasis en la actitud subjetiva, pues descubre que el principal objetivo del mayordomo es contagiar a los otros con “su gusto”, y así poner en marcha lo que Magazine llama una “producción interactiva”. Por último, nos lleva a la reflexión sobre la proximidad de la alteridad en el mundo moderno y cómo esta se puede entender mirando la propia práctica académica a través del lente de la producción interactiva mesoamericana.

Por su parte, Catharine Good Eshelman, en el segundo capítulo, “La lógica cultural nahua y sus principios generadores: desde una etnografía a nuevos modelos teóricos”, propone un modelo explicativo, resultado de su experiencia etnográfica en la región nahua del estado de Guerrero, que estructura la vida colectiva y corresponde a lo que la autora llama una “lógica cultural nahua”. Esta, se conforma por cuatro principios básicos —etno-categorías de trabajo, fuerza o energía vital, amor y respeto y continuidad histórica (Good, 2020: 57)— provenientes de múltiples teorías nativas (historia, mundo natural, economía, persona, ritual, etc.), a través de las cuales la autora logra explicar diversas situaciones etnográficas donde la teoría y conceptos convencionales han demostrado ser insuficientes o incorrectas. A partir de ejemplos etnográficos, Good ilustra cómo operan los principios de lógica cultural en diferentes momentos de la vida cotidiana: la formación del grupo doméstico y la comunidad, el ciclo de vida, la construcción de las personas sociales, la concepción del maíz como persona, el mundo “natural” vivo, las relaciones con los difuntos y los procesos de reproducción cultural. Concluye con una reflexión sobre el modelo de la “lógica cultural nahua” que estimula la discusión y el debate sobre las nuevas perspectivas teóricas en la antropología. Por último, nos invita a usar los datos de campo y las etno-categorías, compartidos por los participantes en la traducción intelectual mesoamericana para cuestionar las suposiciones de la modernidad y plantear, de esta manera, modelos de vida alternativos.

El tercer capítulo, escrito por Emiliano Zolla Márquez, “El pueblo es un cuerpo sin cabeza: fundamentos políticos y cosmológicos de la autonomía en la Sierra Mixe de Oaxaca”, comienza discutiendo la manera en la que pensamos las sociedades sin Estado y cómo hasta la actualidad se ha priorizado el estudio de la civilización y el Estado desde la antropología, arqueología e historia mexicana, lo que obstaculiza el reconocimiento de la existencia de procesos y formas sociales en las que el poder no está centralizado o en los que la organización responde a lógicas distintas de aquellas que han permitido el surgimiento de las formas históricas y concretas del Estado. Pero, sobre todo, la antropología “estatista” (Zolla, 2020: 103), de acuerdo con el autor, no presta atención suficiente a la forma en que las sociedades nativas practican, conciben y explican la política. Realizando un ejercicio similar al de Magazine, Zolla aborda el caso de los *ayuujk* de la

Región Alta de la Sierra Mixe de Oaxaca, emprendiendo un ejercicio que le exige ir “más allá” de los diagramas de “sistemas de cargos”. Así, aborda una forma *ayuujk* de autoridad —que nace de la persuasión y del convencimiento—, una ciudadanía relacionada al territorio y al tránsito entre los lugares de poder y una dinámica de relaciones políticas y de poder que se da a través de la reciprocidad, propuestas todas muy diferentes a las de la literatura clásica.

En el cuarto capítulo, “Una antropología de la noche: la gestión social del nictémero en Mesoamérica”, Jaques Galinier nos invita a cuestionar la noche —y lo nocturno—, y cómo puede ser estudiada a partir de la etnografía cuando la misma carece de herramientas específicas adaptadas a lo que sería una “antropología de la noche”, debido a que es una disciplina básicamente diurna. El autor argumenta que para entender la manera en la que se conceptualizan las fases cíclicas del día y la noche en las poblaciones mesoamericanas se requiere una flexibilidad en los criterios de aprehensión del espacio nocturno y una reconfiguración de la perspectiva del observador. Así, propone el concepto de “nocturnidad”, la co-presencia de ciertas características ambientales plasmadas en eventos de la vida cotidiana que suceden tras el crepúsculo (Galinier, 2020: 134): la construcción del ecosistema del sueño, el cuerpo durante las fases del sueño, la separación de la indumentaria del día, los encuentros con seres errantes, etc. A partir del caso otomí del oriente de Hidalgo, Galinier nos obliga a reconsiderar toda clasificación social que imponga contemplar dualismos (por ejemplo, visible e invisible o consciente e inconsciente), que a su vez impiden disociar el dualismo “diurno-nocturno”. Concluye que esto es posible hacerlo desde la “nocturnidad”, pues sirve como horizonte ecológico donde se diluyen los dualismos formales de superficie a favor de una configuración profunda, lo cual implica modificar nuestro acercamiento a los rituales y a las mitologías mesoamericanas desde de una “etnografía teórica”, puesto que a partir de la noche se pueden describir rituales diurnos, cuyas lógicas profundas entran en sintonía de forma directa con los eventos nocturnos.

El quinto capítulo, escrito por Kazuyasu Ochiai, “Transmisión de la cultura suave tras generaciones: lecciones aprendidas a partir de los estudios mayas”, habla sobre el contraste entre dos filosofías culturales, la “cultura de lo duradero” y la “cultura de lo perecedero” (Ochiai, 2020: 162), en el marco de la transmisión cultural de generación en generación. El autor propone prestar atención al valor de los elementos culturales efímeros, transitorios y perecederos en lugar de darle importancia sobresaliente al valor que trasciende el tiempo. Lo que el autor llama “cultura suave”, en contraste con la “cultura dura”, incluye la cosmología, artefactos de madera, textiles, comportamientos, gestos, narrativas, entre otros, que se caracterizan por ser invisibles, transitorios, efímeros, narrados con la voz, ejecutados con el cuerpo y repetidos por imitación y renovación. A diferencia de la “cultura dura”, la cual concibe el tiempo de manera antropocéntrica, la “cultura suave” es cronocéntrica, sin embargo, como advierte el autor, ambas son dos caras de la misma moneda. A partir de su trabajo etnográfico con tsotsiles de San Andrés Larráinzar, Chiapas, el autor concluye que la “cultura de lo perecedero” ha sido un vínculo eficaz de la transmisión cultural tsotsil tras generaciones. Por último, nos invita a poner atención a lo efímero de la cultura, pues puede iluminar el paisaje socio-cosmológico corporal de la gente, así como vislumbrar aspectos fundamentales de la transmisión cultural.

Pedro Pitarch, en el sexto capítulo, “La línea del pliegue. Ensayo de topología mesoamericana”, nos lleva a reflexionar la cosmología mesoamericana como una operación: el pliegue, como “aquello que permite distinguir y articular los dos dominios en los que se divide el cosmos indígena” (Pitarch, 2020: 193). El autor parte del supuesto de que el cosmos es metafóricamente pensado como un lienzo, en el cual los seres y fragmentos de un dominio intensivo —el de los espíritus— se pliegan sobre sí mismos para introducirse en el mundo solar —el de los humanos y seres ordinarios—, lo que también puede suceder de manera inversa. Pitarch propone que este tejido y sus pliegues —teoría que se remonta a su experiencia etnográfica entre los tseltales de los Altos de Chiapas— no solo representan una metáfora, sino un modelo de expresión de las relaciones sociales que puede funcionar como un instrumento especulativo clave para entender el funcionamiento del cosmos y las transformaciones del ser mesoamericano. Así, en la topología mesoamericana, la figura del pliegue distingue y pone en contacto los dos lados de la existencia: lo virtual, lo actual, la muerte, la vida, el alma y el cuerpo, el sueño y la vigilia, el pasado mitológico y el presente solar.

La investigadora Laura Romero, en el capítulo siete, “Alteridad y sistemas terapéuticos indígenas”, nos invita a reflexionar sobre la enfermedad, la salud y la alteridad dentro del sistema terapéutico de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla. La autora identifica que la enfermedad entre los nahuas resulta de la inadecuada interacción con los no humanos, generando un mundo patogénico derivado de la alteridad, puesto que su mundo surge de la confrontación entre lo propio y lo ajeno. En ese sentido, las enfermedades graves se deben atender en rituales, no por ignorancia o misticismo, sino porque a través de los mismos se generan estrategias de estabilización, negociación y reciprocidad entre las entidades patógenas del mundo, que solo ceden ante lo humano en el marco ceremonial. A lo largo del texto explora las nociones nahuas sobre el origen de la enfermedad, el mundo y los cuerpos. Enfatiza en la manera en la que se “hacen los cuerpos nahuas” —lo que refiere a un proceso continuo que se realiza de manera social y se fundamenta en la alimentación, el parentesco, el trabajo y la lengua (Romero, 2020: 232)—. La humanidad nahua es vista como una condición moral, estableciendo así la oposición que guía la ontología nahua —lo que existe entre lo *xantil* (seres del mundo pre-solar) y lo *kristiano* (ser civilizado “a la nahua”)—, y que determina la forma en que los nahuas se relacionan con el tiempo, el territorio y los sujetos que habitan. Romero desarrolla este argumento en diferentes esferas de la vida nahua: el embarazo, la gestación y el nacimiento, las relaciones sociales y el trabajo, el chamanismo nahua (*ixtlamatki*); y en condiciones específicas como el espanto, la locura y la conversión religiosa.

El octavo capítulo, de Johannes Neurath, “Vivir en un mundo complejo. De los seres múltiples del ritual huichol a las figuraciones ambivalentes de su arte”, aporta reflexiones importantes para pensar la contemporaneidad de los grupos indígenas, especialmente entre los *wixaritari* y su arte. Uno de los temas centrales de este ensayo es la relación entre los procesos rituales huicholes y la complejidad de su arte y cómo el estudio del arte y del ritual aporta elementos para revalorar la compatibilidad entre la tradición y la modernidad indígena. El autor analiza la complejidad a partir del chamanismo y de la producción de arte ritual, específicamente a través del ejemplo de las tablas de estambre, las cuales, a pesar de decorar museos o galerías, presentifican a seres

que miran al espectador y cuyo poder puede resultar en enfermedades o la muerte, pero donde la misma complejidad de la obra distrae a los espectadores de los significados más peligrosos. Por ello, se pregunta: ¿qué sucede con las imágenes que se producen en el arte y la artesanía destinadas a la venta comercial? En estos casos, expone, el arte y la artesanía se valen de estrategias para disminuir el poder ritual de la imagen, como mosaicos de chaquiras de híbridos extraños con emblemas “supuestamente sagrados” (Neurath, 2020: 284) o caras de mestizos con decoraciones rituales carentes de sentido. Es decir, una manera de expresión que parodia a los clientes mestizos y, a la vez, critica el comportamiento consumista que tienen los compradores de arte indígena. Concluye enfatizando en la necesidad de deconstruir ciertos estereotipos de la contemporaneidad de la cultura indígena, específicamente la *wixaritari*, concibiéndola más como una cultura en tendencia a la hibridación y complejización, manifestada en sus rituales y en su arte, así como en sus estrategias políticas y económicas.

Alessandro Questa Rebolledo, en el capítulo nueve, “Danza y adivinaciones: una antropología masewal en la Sierra Norte de Puebla, México”, busca demostrar, mediante la exploración etnográfica, cómo las danzas se encuentran relacionadas con ámbitos como la adivinación y la terapéutica. Questa problematiza la manera en la que las conceptualizaciones antropológicas sobre las sociedades indígenas han dividido la antropología en temas que las mismas no necesariamente contempla divididos. Aunado a esto, se les ha otorgado valor académico a ciertos asuntos como el sistema de cargos, la migración y el ritual, donde “las danzas han sido simplificadas para poder cuadrar con los sistemas de clasificación estándar de la teoría social” (Questa, 2020: 295). A partir de su trabajo etnográfico entre los masewal de Tepetzintla, en la Sierra Norte de Puebla, el autor demuestra que las danzas y la adivinación son campos imbricados, pues ambos se plantean relaciones con el mismo conjunto de espíritus. Dos dimensiones que constituyen metodologías nativas de exploración sobre un mismo mundo que proponen modelos de relaciones humano–espirituales: la adivinación, sustentada en interacciones verbalizadas con pacientes y espíritus, realizada de noche y sostenida por el “don” individual del adivino, y las danzas, basadas en lo diurno, lo colectivo, en acciones no verbales por personas que mediante máscaras, trajes y coreografía adquieren una similitud temporal con los espíritus en cuestión. Por último, el autor propone que las danzas son también un tipo de antropología masewal, pues constituyen una forma de control de la otredad y la cultura.

José Alejos García, en el capítulo diez, titulado “Antropología dialógica de la narrativa maya”, presenta la perspectiva dialógica que el autor ha estado desarrollando a lo largo de las últimas décadas en su estudio de los pueblos mayas de Chiapas y Guatemala. Esta incluye una postura crítica acerca de la aplicación de conceptos bajtinianos en la antropología, así como la propuesta de una modalidad de etnografía enfocada en el análisis discursivo. La perspectiva dialógica de la cultura permite otro acercamiento a temas de la identidad étnica y de la narrativa de tradición oral. Así, el autor identifica, a partir de su trabajo etnográfico y del análisis de los relatos orales, un género discursivo particular al que los *ch'oles* se referían como “el tiempo de mozzo, tiempo de esclavitud”. Estos tipos de relatos orales hacen referencia a un periodo de su historia, a inicios del siglo XX, en que habían perdido sus tierras y caído en una condición servil. Ilustra su argumento a partir de una leyenda de un líder *ch'ol* que había tenido el valor de enfrentar a los

finqueros, organizando gente para liberarse de ellos. Acontecimientos que no solo existieron, sino que quedaron registrados en los documentos de los archivos de la administración municipal de Tumbalá. El autor concluye que la leyenda del líder *ch'ol* contiene una meta-descripción cultural (Alejos, 2020: 353) cargada de contenidos simbólicos, en cuyo centro se encuentran las ideas de autonomía comunitaria e identidad étnica.

Por último, en el capítulo once, “Etnografía de las teorías de la vida en Mesoamérica”, Perig Pitrou busca mostrar de qué manera las investigaciones etnográficas pueden hacer patentes las teorías de vida de las poblaciones indígenas. Primero explica las razones por las que la vida se ha convertido en un elemento central de la antropología contemporánea, luego, introduce su investigación entre los mixes de Oaxaca para proponer una metodología susceptible de guiar las investigaciones científicas y una reflexión comparatista sobre esta temática. Su investigación etnográfica revela, a través de la traducción de las plegarias y de la observación de prácticas sacrificiales, la presencia de un agente no humano traducido como “dador de vida”. El autor propone que para abordar el tema de la vida resulta pertinente situarse en un universo analítico inferior y preguntar cómo se conciben los procesos vitales. Esto consiste en estudiar tanto las actividades técnicas de una sociedad —para establecer la manera en que los procesos técnicos y los artefactos sirven de metáforas a la hora de pensar los fenómenos vitales— como las técnicas de lo viviente (medicina, agricultura, ganadería), utilizadas a fin de interactuar con los seres vivos, humanos y no humanos, en un marco de configuraciones agentivas.

Como se puede notar, los textos aquí reunidos, además de comprender una enorme riqueza de datos etnográficos —tantos que una reseña no logra hacerles justicia—, alcanzan un cúmulo de reflexiones e interrogantes necesarias para la antropología contemporánea. La premisa académica del libro, despojarse de la teoría cuando esta no ayude a comprender lo etnográfico, se lleva de manera excepcional a la práctica, acompañando al lector en el desarrollo de las ideas complejas y creativas del pensamiento mesoamericano. Los autores y las autoras aquí mencionados logran transmitir sus investigaciones y argumentos con “gusto” (recordando a Magazine, 2020), motivándonos, a nosotros los lectores y las lectoras, a cuestionar aquello que damos por sentado, no solo de la antropología, sino de la vida en general.