

Capítulo N1

Mesoamérica

Página inicial	Lista das áreas
--------------------------------	---------------------------------

Mesoamérica é um nome que há muito vem sendo usado pelos antropólogos para designar uma região que somente numa pequena porção se sobrepõe àquela que se costuma chamar de América Central. Nos atlas, a América Central geralmente inclui os países desde a Guatemala até o Panamá. Mas se entende por Mesoamérica aquela região que abrigou as grandes civilizações indígenas dos maias, dos astecas e de seus antecessores e que até hoje tem uma população indígena numerosa e densa. A Mesoamérica inclui o centro e sul do México, mas não o norte; inclui também a Guatemala e Belize.

Desde cedo a antropologia, sobretudo a norte-americana, concentrou sua atenção na Mesoamérica. Nomes muito conhecidos estão ligados a importantes contribuições de pesquisa nessa região: Ruth Bunzel, Robert Redfield, Sol Tax, Oscar Lewis, Evon Vogt, Eric Wolf. Até mesmo um pesquisador mais conhecido por seus estudos no Brasil, Charles Wagley, tem pesquisas publicadas sobre tópicos relativos a esta região. Esses estudos geralmente se centraram em comunidades específicas.

Se é possível encontrar alguns textos em português referentes ao passado pré-colombiano desta área, com respeito aos tempos recentes eles se reduzem a pouquíssimos. Há a tradução do livro de Robert Redfield (1949), orientado pela sua idéia do continuum folk-urbano, comparando quatro núcleos da península de Iucatã, sendo o maior e mais complexo a cidade de Mérida, num extremo, e no outro uma aldeia maia. Há também um texto de Benjamin Paul (1965) em que estuda a rivalidade entre irmãos num ramo dos maias da Guatemala. Pode-se acrescentar uma apreciação da atuação indigenista mexicana sobretudo na estado de Chiapas, de Delvair Montagner (1976). Há o livro de Antonio Porro (1991) sobre o messianismo maia no período colonial. Pelo menos três teses de doutorado defendidas no Centro de Pesquisas e Pós-graduação sobre as Américas (CEPPAC), da UnB, tomam temas indígenas da Mesoamérica, comparando-os a questões correspondentes no Brasil: Rebecca Igreja (2005) focaliza o atendimento a índios que vivem na cidade do México com programas de apoio aos negros em nosso país; Rosani Moreira Leitão (2005) contrapõe professores purépechas (tarascos) a professores terenas; e Jean Paraizo Alves (2007) discute escolarização e reconhecimento de identidade indígena em ambos os países.

Visões panorâmicas da Mesoamérica

Ainda que não em português, há textos voltados à região como um todo. Já em 1949, antropólogos com pesquisa nesta região reuniam-se em Nova Iorque, realizando o “Viking Fund Seminar on Middle American Ethnology”. No volume resultante desse seminário, dois textos fazem a caracterização geral da Mesoamérica. Um é a transcrição de um trabalho mais antigo de Paul Kirchhoff (1968); o outro, de Robert Redfield e Sol Tax (1968).

Sente-se no texto de Kirchhoff uma orientação mais antiga, com sua distinção em três conjuntos de traços culturais com relação à Mesoamérica: os que lhe são exclusivos, os que nela faltam mas presentes em outras regiões do continente e os que ela partilha com algumas outras áreas do continente.



Já o texto de Redfield e Tax está mais atento para as características sociais. Aponta logo de início que os indígenas vivem em comunidades auto-suficientes e auto-contidas. Cada comunidade é constituída por uma vila, um grupo de aldeias ou uma região rural articulada em torno de um centro cívico e religioso que cultua um santo padroeiro. A comunidade tem tendência endogâmica, um dialeto peculiar e um vestuário com detalhes que lhe são próprios. Apesar de sua autonomia, a comunidade se reconhece como etnicamente relacionada a outras e participa de uma rede hierarquizada de centros cívico-religiosos e de mercados. A comunidade vive sobretudo da produção e do consumo do milho. Cada família, elementar ou extensa, vive numa casa a que se agregam outras edificações: cozinha, celeiro, galinheiro, chiqueiro, quarto do banho de vapor (temascal), pátio. Cabe aos homens o trabalho na roça, mas tanto eles como as mulheres podem atuar nas transações de mercado. O parentesco mostra uma tendência patrilinear, passando os sobrenomes por linha paterna, e a residência pende para a patrilocalidade. O casamento se estabiliza com o nascimento dos filhos. O pai tem posição dominante sobre os filhos, e os irmãos mais velhos sobre os mais novos. Os dirigentes da comunidade ocupam cargos ordenados hierarquicamente e pertencentes a dois conjuntos, ainda que relacionados: um que administra os templos católicos e as festas religiosas e outro que responde pelo governo civil, com poder de polícia e estimulador da cooperação em trabalhos de interesse público. Os cargos mais altos do segundo conjunto têm o reconhecimento do estado nacional em que a comunidade se insere. O preenchimento dos cargos se faz anualmente em datas conhecidas. Crenças e práticas cristãs convivem com as de origem pré-colombianas. O tratamento das doenças está associado, além de outras práticas, à adivinhação, confissão e flagelação. Nos ritos religiosos queimam-se velas e se bebe aguardente, também presente em outras situações cerimoniais. O tabaco é pouco importante. O calendário cristão anda de par com o ciclo

indígena de 260 dias, sendo as festas mais importantes, além da dedicada ao santo padroeiro da comunidade, a Semana Santa, a Páscoa, o dia da Santa Cruz (3 de maio), Todos os Santos, Finados. O Natal é uma data secundária. A conformidade ritual é mais importante que a piedade íntima e os sistemas mitológicos são pouco elaborados.

Eric Wolf (1959) também oferece uma visão sucinta da Mesoamérica num livro pequeno e cativante, que mostra o que muda e o que permanece ao longo do tempo, focalizando o período clássico, o período militarista pré-hispânico, as encomiendas coloniais, o surgimento das haciendas, a primeira metade do século XX.

Três livros do antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán também podem ser incluídos nessas visões mais globais da Mesoamérica. Aguirre Beltrán (1953) inicia o mais antigo, *Formas de Gobierno Indígena*, com a formação da organização política das comunidades indígenas mexicanas a partir da conquista espanhola. Cargos eletivos e vitalícios de uma instituição pré-hispânica, o grupo de parentesco chamado *calpulli*, são combinados com outros, de uma instituição hispânica da idade média, a câmara municipal chamada *ayuntamiento*, alguns deles tornados hereditários por força da vontade dos conquistadores. A nobreza indígena criada ou reforçada por essa combinação, mas submissa aos espanhóis, começa a se extinguir por volta do século XVIII, por força da pressão dos índios comuns. As comunidades indígenas tendem à extinção durante o sistema liberal que se instala após a independência do México, até integrarem-se aos municípios livres criados pela revolução mexicana no início do século XX. Aguirre Beltrán passa então ao exame de três exemplos. O primeiro é o dos tarahumaras, do estado de Chihuahua, que, pela sua posição geográfica, cabe mais à área etnográfica do Sudoeste. O segundo é dos tzotzil e tzeltal, maias do estado de Chiapas. E o terceiro é dos tarascos (purépechas) do estado de Michoacán. No capítulo dedicado aos tzotzil e tzeltal, o trecho mais interessante é aquele em que ele se demora na descrição da relação entre a cidade San Cristóbal Las Casas e as comunidades indígenas circundantes, mostrando como a cidade tem todas as atividades artesanais, de pequenas indústrias e comerciais voltadas à satisfação das comunidades indígenas no que tange a seus cultos e festas, desde a fabricação de velas até a de bebidas alcoólicas. Não obstante depender economicamente dos índios, vota-lhes o desprezo. Outro trecho interessante é o dedicado a retratar a atuação do secretário, funcionário ladino que cada comunidade indígena tem de integrar a seu corpo dirigente, o qual complementa seu pequeno salário com todos os atos de corrupção que lhe dêem a acesso a bons rendimentos. A julgar por seus comentários, Aguirre Beltrán apoiava o ideário da revolução mexicana e tinha confiança na ação dos centros coordenadores do Instituto Nacional Indigenista. Partidário da instrução escolar nas línguas vernáculas dos indígenas, defendia medidas no sentido de suas comunidades se voltarem para fora, com uma progressiva secularização e individualização de seus membros, que deveriam ser recebidos sem preconceitos como integrantes da nação mexicana.

Noutro, *Medicina y Magia*, Aguirre Beltrán (1963) estuda a formação das atuais crenças e práticas médicas e mágicas ao longo do período colonial pela combinação das contribuições ibéricas, africanas e indígenas. A área geográfica para a qual o autor está prioritariamente voltado é o planalto de Anáhuac e as faixas litorâneas que lhe são adjacentes no golfo do México e no Pacífico. O livro se fundamenta em rica documentação, principalmente em muitos processos de acusados perante a Inquisição, que atuou ativamente em terras mexicanas.

No terceiro, *Regiones de Refugio*, Aguirre Beltrán (1967) faz um estudo das relações de dominação que sobrepõem ladinos a índios. Ele chama de regiões de refúgio aquelas áreas que, apesar de não constituírem reservas, funcionam como se o fossem. Ao que parece, Aguirre Beltrán aplica o termo reserva às terras de uso exclusivo dos índios que nelas vivem segundo uma legislação especial. Reservas são destinadas a silvícolas, que o autor distingue dos índios de cultura agrária, ou seja, os da Mesoamérica e dos Andes centrais. Essa distinção um tanto vaga parece ter razão de ser no fato de Aguirre Beltrán ser mexicano, e de os índios viverem em seu país segundo o mesmo código legal dos demais cidadãos. Mas essa igualdade legal esconde uma cidadania inautêntica e inacabada, pois, como mostra Aguirre Beltrán, eles se acham segregados de seus vizinhos ladinos por uma série de mecanismos que favorecem a ignorância, propagam estigmas, bloqueiam a comunicação e justificam a exploração de suas pessoas e de seus recursos, mantendo o *statu quo* da estrutura de castas do período colonial e obstruindo a formação de classes sociais (pp. 19-20). São essas barreiras sociais que fazem com que os índios vivam como se estivessem numa terra demarcada. Apesar de ter em mente também os Andes centrais, sem dúvida sua atenção se volta prioritariamente para a Mesoamérica. Não obstante estar fundamentado empiricamente na extensa bibliografia dos pesquisadores dessas regiões e na sua própria experiência de pesquisador e indigenista, o texto de Aguirre Beltrán tem um quê de genérico e abstrato, uma vez que raramente explicita as localidades de onde tira seus exemplos.

Um outro livro geral é *México Profundo*, do antropólogo Guillermo Bonfil Batalla (1990). Focaliza a Mesoamérica, mas não inteiramente, pois seu interesse é o México, ficando de fora a Guatemala. Pela mesma razão estende sua atenção para além do limite norte desta área, para a Aridamérica, como a chama, que corresponde aos estados mexicanos mais setentrionais (constituintes da parte mexicana da área etnográfica chamada pelos norte-americanos de Sudoeste). Trata-se de um ensaio, prioritariamente voltado aos leitores mexicanos, que denuncia a exclusão dos índios de todos os projetos políticos para o México, desde a conquista espanhola até a atualidade. Antes dessa conquista, os povos indígenas da Mesoamérica haviam criado um rico fundo cultural comum ao longo de vários séculos de trocas comerciais, conflitos militares, migrações, constituindo uma civilização mesoamericana. Os espanhóis extinguiram os estados indígenas, proibiram sua religião, destruíram seus ídolos e seus textos escritos, e impuseram às comunidades desarticuladas o trabalho forçado e a crença católica. A civilização ocidental se sobrepôs à mesoamericana, sem que houvesse por parte dos conquistadores ibéricos qualquer esforço no sentido de combiná-las. As comunidades indígenas, dizimadas pelas moléstias introduzidas, pelo trabalho para os encomenderos, pelo trabalho nas minas, depois perdendo terras para as crescentes haciendas, continuaram excluídas. Todos os programas políticos forjados depois da independência do México em 1821, mesmo os elaborados em nome da revolução mexicana (1910-1920), continuaram a negar a legitimidade das línguas e das identidades indígenas, considerando-as um estorvo ao progresso e à consolidação da nação, deixando sujeitos os milhões de pessoas que insistiam em viver segundo seus padrões culturais à expressão escancarada dos preconceitos e à exploração. Há um México profundo, constituído pelos indígenas, sempre esquecido e negado pelos projetos de um México imaginário das elites. Para Bonfil Batalla, um projeto para o México tem de ser pluralista, e ele termina seu ensaio com algumas sugestões nesse sentido.

Vitalidade do fundo cultural pré-hispânico

Os conquistadores espanhóis dos distintos povos mesoamericanos puseram-se no lugar dos seus dirigentes, apropriaram-se de parte de suas terras, passaram a fruir de seu trabalho diretamente e pela imposição de taxas, mas lhes concederam uma parte de seu tempo para providenciarem sua própria subsistência e administrarem suas comunidades, introduzindo um sistema inspirado no dos municípios ibéricos. Impuseram-lhes também a religião católica, combatendo as crenças indígenas, inclusive destruindo a grande maioria de seus textos escritos, o que tem dificultado até hoje a compreensão das inscrições que perduraram nas ruínas arqueológicas. Assim, ao lado dos cargos municipais, os índios passaram a desempenhar também aqueles voltados à conservação dos templos e organização das festas religiosas.

Porém muito das antigas tradições perduraram, ainda que de modo modificado. Uma delas foi o próprio modo de ocupar o terreno em lotes rurais articulados em torno de um centro religioso e cívico, hoje desempenhado pela praça de uma vila onde se ergue um ou mais templos católicos e o prédio de administração do município, em vez das antigas pirâmides.

Outra tradição que se mantém é o plantio do milho, que continua como o principal alimento, sem excluir outros gêneros nativos, como feijão, abóbora, ou adventícios, como o trigo. Quanto a animais destinados à alimentação, mantém-se a criação de perus nos quintais a par de galinhas e porcos de origem européia.

As imagens que se cultuam nos templos, nos oratórios domésticos e que se levam em procissões não têm para os indígenas exatamente o mesmo significado que lhes é atribuído pelos devotos mais instruídos na doutrina católica. As histórias indígenas que contam o porquê da escolha do santo padroeiro da comunidade, ou o motivo da dedicatória de um altar ou mais um templo a um outro santo, passam bem longe da hagiografia católica. Pelo menos entre os maias, a cruz é dissociada da figura de Jesus, que dificilmente aparece nela pregada. Em Zinacantan, comunidade tzotzil de Chiapas, cruzes de madeira se erguem no pátio da igreja e em várias elevações fora da vila. Nos ritos que nesses locais se realizam, elas são recobertas de folhas e flores, e na sua vizinhança há sempre um receptáculo para a queima de velas. As fotos de um livro de Evon Vogt (1969) mostram lugares como esses e também que uma dessas cruzes pode ser substituída por um galho de árvore. Os chortis têm cruzes fincadas nos quatro ângulos das pequenas e modestas edificações que servem de templo. Rafael Girard (1966), pesquisador dos chortis, e o que mais procura pelas relações entre os ritos e crenças atuais e os pré-hispânicos, destaca os adornos e cuidados aplicados à cruz, e a relaciona, não com o cristianismo, mas com cruzes que figuram em monumentos dos antigos maias, como a cruz de Palenque. Orientação da porta da igreja, número de degraus do adro, lembram relações com as antigas pirâmides. Ruth Bunzel (1981, p. 36) observa que os sacerdotes católicos nem sempre conseguem quebrar a insistência dos quichés de Chichicastenango em manter algum detalhe ligado à religião indígena, como o queimador de copal ao pé do adro.

A crença no *nagual* também perdura. Trata-se da relação de um ser humano com um animal, de modo que o que acontece a um é sentido pelo outro: se um morre, o outro morrerá também, se um se fere, o outro sentirá (Wisdom, 1968, p. 122; Bunzel, 1981, pp. 330-1). Certamente tal crença tem variações de um povo para outro. Esther Hermitte (1970) inclui o raio, o torvelinho e o cometa como os principais *nagual* numa comunidade tzeltal de Chiapas. Aguirre Beltrán (1963, pp. 98-108) põe a origem da

crença no *nagual* no deus Nualpilli dos huastecas, propiciador das chuvas, que foi incorporado pelos aztecas a seu panteão, onde foi sincretizado com Tlaloc, o antigo deus jaguar. Apesar da destruição dos templos, desorganização do corpo sacerdotal e combate a suas crenças pelos conquistadores espanhóis, a crença no *nagual* perdurou e até hoje se acredita que pessoas nascidas sob o signo da chuva, *ce quiahuitl* (p. 100), conforme o antigo calendário indígena, são capazes de se metamorfosear em animal *nagual*. Aguirre Beltrán alerta para a diferença entre o *nagual* e o *tona*. O primeiro é um animal sob cuja forma o bruxo pode atuar. O segundo é um animal ligado a cada indivíduo desde seu nascimento, de tal modo que a sorte de um também é a do outro. Abrindo um parêntesis, a crença no *tona* é comparável à dos ianomâmis da fronteira Brasil-Venezuela, só que neste caso o animal vive em região distante daquela em que mora o ser humano que lhe é associado, não havendo possibilidade de identificá-lo.



Os maias do passado, além do ano de 365 dias, tinham um ciclo de *ce quiahuitl* 260 dias, estes denominados segundo uma combinação de 20 nomes com 13 números. O ano de 365 dias foi substituído pelo ano cristão de mesma duração, mas o ciclo de 260 dias continuou a vigorar até os dias de hoje. No passado, era costume dar ao indivíduo como nome pessoal o do dia em que tinha nascido. Nos dias de hoje, as pessoas continuam a guardar na memória o dia deste ciclo em que nasceram, o que pode ser utilizado quando recorrem à adivinhação na procura de solução para os problemas que as afetam. Ruth Bunzel (1981, pp. 332-50) oferece uma caracterização desses dias segundo os quichés e mostra em linhas gerais como é a técnica de adivinhação.

Carnaval Chamula. Os membros da comunidade de San Juan de Chamula, próxima de San Cristobal Las Casas, que falam a língua tzotzil, da família maia, realizam um festival, que é um rito religioso com implicações políticas, durante o período de carnaval. Como muitos outros ritos mesoamericanos, combina crenças católicas com outras, de caráter indígena. Priscilla Linn (1982) o descreve e analisa. Vou aqui limitar-me a apontar alguns personagens e as idéias a que estão associados.

O nome que dão ao rito é *Tahimoltik*, que significa “O Festival dos Jogos”. Celebra um guerreiro, Cristo, que fugiu num jogo mortal da perseguição de demônios, que o capturaram, puseram-no numa cruz e o mataram com um golpe de lança no flanco. Ele morreu, mas ressuscitou.

Um arauto da comunidade proclama temas relacionados a guerra e conquista, quando entram três cavaleiros, com bandeiras, instrumentos sonoros e armas, que lembram os antigos conquistadores espanhóis, em companhia de uma ladina, com a qual dão a entender que têm relações depravadas. Comparece também a personagem Nana Marina Corcorina, a amante de Hernán Cortez, apresentada e denunciada por um dos *passions*, isto é, ocupante de um cargo religioso no sistema de cargos da comunidade.

Cristo e a Virgem Maria não são representados por atores e nem por imagens, mas sim pelas pontas de lanças que encimam paus de dois metros e meio a que se amarram as bandeiras, e de que pendem fitas amarelas.

Os *passions* e os *flores*, estes também ocupantes de cargos religiosos, são assistidos pelos “macacos”, assim chamados por seu chapéu cônico feito de couro de macaco. Suas vestes lembram as dos granadeiros franceses do tempo da intervenção de 1861-1867, realizada por Napoleão III, relacionada à tentativa de imposição de um regime monárquico ao México. Eles mantêm a ordem, armados com pênis secos de

touros. Outros “macacos” que não fazem parte dessa tropa também participam, numa certa ameaça de desordem.

Na Dança do Sino os participantes tomam, cada qual por sua vez, as bandeiras cujas lanças têm as pontas sagradas, após pôr à cabeça um couro de jaguar guarnecido por sinos. Eles seriam os defensores de Cristo.

Uma corrida sobre o fogo, seguida de uma batalha com projetis de excremento de cavalo lembraria uma guerra de fronteira entre México e Guatemala. Suas sandálias fechadas atrás dos calcanhares até cobrir os tornozelos, privilégio dos que ocupam cargos religiosos, remonta (sabe-se por outros autores) ao período pré-colombiano, pois reproduzida nas ruínas maias.

Os ocupantes dos cargos religiosos desembolsam uma enorme quantia, pois correm por sua conta os alimentos servidos nas refeições, o touro abatido para os repasto ritual, a aguardente, velas e incenso. Seu desempenho deve ser impecável, sob pena de recaírem sobre a comunidade a seca, a fome, as enfermidades e outras desgraças.

O festival também estaria relacionado à procura do equilíbrio entre as duas almas que tem cada indivíduo. Uma delas fica na ponta da língua e lhe dá o poder de falar e raciocinar, de ser eloqüente e fazer sua defesa perante os santos e os homens. Está presente no corpo consciente, mas o deixa quando dorme, se embebeda, no orgasmo ou na morte. A outra é o espírito de um animal silvestre, como o jaguar, o coiote, o gavião, a doninha, o sarigüê (gambá, mucura), o quati, o “raccoon” (um procionídeo, tal como o quati), que vive nas montanhas protegido pelos senhores da terra e pelo padroeiro da alma, São Jerônimo. Devem ser de cinco dedos nas patas, e não quatro. Representam o lado físico e sujeito a paixões do ser humano. Se o animal morre, seu companheiro humano também morre; se ele é ferido, o humano fica enfermo. É preciso contê-lo, se é muito forte, ou protegê-lo, se é fraco. Os chamulas, pois, precisam da proteção sobrenatural para que sua alma sediada na língua possa conter o desregramento ou fraqueza de sua alma animal.

Quem é Maximón? Em pesquisa realizada em 1952, na comunidade maia de Santiago, junto ao lago de Atitlán, na Guatemala, Michael Mendelson viu-se diante de uma disputa entre membros das confrarias que mantinham o culto e as festividades religiosas tradicionais, constituídas de uma combinação de catolicismo popular com a antiga religião pré-hispânica, de um lado, e, de outro, jovens catequistas, instruídos por padres não residentes, voltados a reorientar o culto para um modo mais condizente com a igreja romana. O foco do conflito era a figura de Maximón, entidade presente entre os santos cultuados, mas de aspecto e comportamento distoante. O culto de Maximón estava confiado à confraria de Santa Cruz, que guardava os itens com os quais se montava sua imagem nas ocasiões em que devia ser ostentada: um pau de 80 e poucos centímetros de comprimento e de 15 a 20 de grossura, a que se acrescentava uma cabaça à guisa de cabeça, à qual se ajustavam uma máscara de madeira e um chapéu de abas largas. Na boca lhe punham um charuto. O suporte interno, adensado com trapos, era coberto com vestes semelhantes às usadas pelos membros da comunidade, acrescentando-lhes também as botas. Uma das ocasiões em que essa figura se apresentava era na semana santa, de quarta a sexta-feira, quando parecia receber mais atenção que o próprio Jesus Cristo, cuja imagem jacente saía em procissão. Era uma figura complexa, passível de identificar-se simultaneamente com Judas Iscariotes, Pedro de Alvarado (conquistador espanhol da Guatemala), Santo André, São Miguel, São

Pedro Apóstolo e Mam, uma divindade dos antigos maias. Maximón, tratado com jocosidade e respeito, grande caminhante, presidia os adivinhos e curandeiros, que podiam também serem suspeitos de bruxaria, teria sido criado para proteger as mulheres do assédio sexual, mas também favorecia os jogos de sedução, podia apresentar-se como homem ou mulher, seria casado com uma prostituta e, como velho, teria algo em comum com Mam, antigo deus que presidia os cinco últimos dias do ano maia, mas perdendo gradativamente a posição central a cada um deles. Constituindo tais dias um período de crise e renovação, seriam comparáveis aos da semana santa no calendário cristão, fazendo sentido que Maximón a esta comparecesse. Como Simão era o nome original de São Pedro Apóstolo e o de outras pessoas que figuram no Novo Testamento ou na tradição cristã, o nome Maximón derivaria da junção do nome da antiga divindade maia com ele: Mam-Simón.

Esse pequeno resumo não dá conta da complexidade da situação examinada por Mendelson (1965) num livro que condensa sua tese de doutorado, elaborada com a orientação de Robert Redfield, e que toma Maximón como centro de sua discussão da visão de mundo dos moradores de Santiago Atitlán. Um texto da historiadora Pilar Sanchiz Ochoa (1993), escrito 40 anos depois, mostra que o culto de Maximón perdura e que está presente em outras comunidades da região, principalmente na rota frequentada pelos comerciantes de Santiago, de Antigua, a sudeste, a Quetzaltenango, a noroeste. O culto vai passando por um processo de latinização, desvinculando-se gradualmente das confrarias, à medida que se afasta do lago Atitlán, até culminar em San Andrés Itzapa, onde se transforma em San Simón.

Indígenas e ladinos (ou mestiços)

O contraste entre índios e seus vizinhos não-índios ocorre em toda a Mesoamérica. Os textos me deixam a impressão de que a denominação “ladino”, para referir-se aos não-índios, é mais comum na parte oriental da Mesoamérica, enquanto na ocidental se tende a aplicar o termo “mestizo” (mestiço). A distinção entre as duas categorias étnicas — índio de um lado, ladino ou mestiço de outro — não é racial, pois o ladino descende tanto de brancos (e negros, também presentes na Mesoamérica) como de índios, uma boa parte somente de índios. Os índios, por sua vez, igualmente incluem descendentes de europeus e africanos. Também não constituem castas, pois os índios podem escolher viver como ladinos. Não é apenas resultante de diferenças culturais, pois o sistema de cargos cívicos e religiosos das comunidades indígenas e seu peculiar catolicismo se moldaram a partir da conquista espanhola; por outro lado, o milho e outros alimentos originários do continente americano são usados pelos ladinos. Em cerimônias religiosas católicas, indígenas e ladinos participam lado a lado, ainda que cada grupo possa fazer distintas interpretações das ações culturais que estejam realizando. Apesar de os indígenas serem considerados pelos ladinos como socialmente inferiores, eles não se tomam como tal. A distinção entre eles está na adesão a valores sociais diferentes: os indígenas estão voltados antes de tudo para sua comunidade, enquanto o ladino se porta mais como membro de um estado nacional. Mas, por sua vez, o próprio ladino, diante do prestígio, poder ou instrução de algum visitante oriundo das áreas metropolitanas, escamoteia crenças e atitudes que podem ser desdenhadas por este como culturalmente inferiores. Julian Pitt-Rivers (1970) fez uma breve, mas elucidativa, caracterização do ladino.

A secular resistência indígena

A espera do rei Cong-Hoy, em Oaxaca. Na região que hoje corresponde ao estado mexicano de Oaxaca, em meados do século XV, portanto antes da chegada dos espanhóis, mixtecas e zapotecas faziam guerra aos mixes e os atacaram no cerro de Zempoaltepetl, de cujo cimo, o líder Cong-Hoy (Rei Bom) dirigia a resistência. Os atacantes atearam fogo às encostas e, para se livrar das chamas, Cong-Hoy internou-se com suas tropas numa caverna, logrando escapar. Mas os zapotecas passaram a se referir a ele como Condoy (Rei Queimado).

Os mixes resistiram por muito tempo aos conquistadores espanhóis, que tinham o apoio dos zapotecas. Somente na segunda metade do século XVI, pela ação das missões, os mixes se submeteram aos senhores europeus. As missões os puseram em contato próximo com zapotecas e chontais.

Em 1660, vivendo numa situação de miséria e extorsão, os mixes se rebelaram. O motivo imediato da insurreição foi a humilhação sofrida pelo governador índio Dom Pascual Oliver, esbofetado por um frade por não ter pago umas taxas paroquiais. Oliver se queixou ao alcaide maior, sem obter providências, em vista do que passou a enviar mensagens a outras comunidades, por intermédio de seu irmão Agustín, convocando-as a comparecer a Nejapa no dia de Corpus Christi. Agustín, ao discursar nas comunidades, não apenas as convidava à rebelião, como anunciava o retorno de Cong-Hoy.

Oliver foi aprisionado pelas autoridades espanholas e levado para Oaxaca, onde morreu misteriosamente. Apesar disso, os índios compareceram maciçamente a Nejapa no dia aprazado, onde queimaram a casa e o trapiche do alcaide maior. Diante dessas demonstrações, os colonos espanhóis começaram a abandonar a região. Vinte comunidades mixes haviam aderido à rebelião, cuja propaganda e expansão continuava. Em 1661 o vice-rei enviou um ouvidor, que, após averiguar o que ocorria, começou a repressão, punindo os principais responsáveis com açoites, desterro para as minas, prisão e penas capitais.

Alicia Barabas e Miguel Bartolomé examinaram num pequeno livro as crenças messiânicas relacionadas ao rei Cong-Hoy, do qual extraí as informações acima (1984, pp. 10-14 e 23-28), mostrando como os relatos histórico-mitológicos que estimularam a rebelião do século XVII continuam a se expandir e evoluir até os dias de hoje.

Rebelião de 1712 em Chiapas. Essa rebelião foi precedida por um culto a um ermitão ladino, que vivia no oco de uma árvore na comunidade tzotzil de Zinacantan. Ele morreu em 1711. Nesse mesmo ano ocorriam aparições da Virgem Maria entre índios da etnia tzotzil: uma em Santa Marta; outra em Chenalhó. Não muito longe, em 1712, María de la Candelaria vê a Virgem nos arredores da comunidade tzotzil de Cancuc, que ordena a construção de uma ermida, o que é realizado. A vidente continuava a ver a Virgem, que transmitia suas mensagens à comunidade. Foi solicitado às autoridades eclesásticas pelos patrocinadores da ermida o reconhecimento do milagre. Mas clérigos enviados para observar repreenderam energicamente os fiscais da comunidade e ameaçaram queimar a ermida. Com sua legitimidade negada, o novo culto, com a aparente direção do sacristão tzotzil Sebastián Gómez, que estaria também envolvido com as aparições anteriores, começa a ganhar cores de oposição política aos colonizadores. Sebastián Gómez, que a partir de então se atribui o ápodo "de la Glória", prega aos peregrinos a revolta armada. O anúncio de uma visita do bispo, considerada

onerosa aos índios, precipita os acontecimentos e os fiscais de 28 comunidades pactuam uma confederação que tem por objetivo a destruição dos espanhóis. O conselho dos anciãos de Cancuc adere e extingue a obediência ao rei e à religião católica. Os índios letrados são ordenados como sacerdotes e passam a desempenhar as atribuições dos padres católicos. As comunidades vizinhas que não aderem são invadidas; os espanhóis e ladinos são mortos. Cultos semelhantes promovidos por outros profetas indígenas são combatidos. A revolta ganha força mas não consegue invadir Ciudad Real (atual San Cristóbal Las Casas). Com ajuda de tropas enviadas da Guatemala, os rebeldes são derrotados em Cancuc e seus principais dirigentes são executados. O ponto importante desta revolta, que durou de agosto a novembro, é que ganha sua força a partir do apoio dos índios que desempenhavam cargos comunitários reconhecidos pela administração espanhola. Este movimento tem uma breve descrição e análise de Klein (1970).

O levante de Jacinto Canek, no Iucatã. Em 1761, o assassinato de um comerciante numa festa provocou o envio de vinte homens ao local, metade dos quais morreram numa emboscada. Jacinto, chefe da comunidade maia de Cisteil, comprometido por esse ato, fortificou sua aldeia, chamou os chefes vizinhos em auxílio, reunindo 1.500 homens. Adotou então o nome de Canek, que era o do governante da nação itzá, das selvas da Guatemala, que havia sido conquistada 74 anos antes, resistindo até então ao domínio espanhol e servindo de abrigo aos maias que fugiam do Iucatã. Havia uma profecia nos livros de Chilam Balam de que um rei dos itzás, daqueles que haviam outrora governado o Iucatã desde Chichén Itzá, voltaria um dia e expulsaria os colonizadores. Como candidato a cumprir essa profecia, Jacinto assumiu o título de rei e assim foi coroado na igreja de Cisteil. Mas os colonizadores enviaram contra ele uma tropa de 2.000 homens, que tomaram Cisteil e degolaram 500 maias. Jacinto foi levado a Mérida com outros prisioneiros, lá foi esquartejado e seus restos queimados. Dos levados com ele, aqueles que não foram executados receberam 200 chibatadas e foram marcados pelo decepamento de uma orelha. Um século depois, o nome de Jacinto Canek ainda era evocado pelos maias na Guerra de Castas (Reed, 1976, p. 52).

Motins de Momostenango, Guatemala. Apesar de ocorrerem na época do movimento da independência, esses motins maias nada têm a ver com ele. A independência era assunto dos ladinos; os maias estavam mais preocupados com os altos tributos que pagavam e os abusos que sofriam. O motim de 1812, o de 1819 a 1821 e o de 1822 exigiam que esses tributos não mais fossem cobrados, com base num boato de que estariam extintos. Possivelmente os maias faziam sua interpretação do que ouviam a respeito das disputas entre absolutistas e constitucionalistas que ocorriam na Espanha após a retirada dos invasores napoleônicos. Robert Carmack (1979, pp. 224-230) faz uma breve descrição desses motins.

Messianismo maia no período colonial. Um livro de Antonio Porro (1991) faz um levantamento cuidadoso dos movimentos políticos de caráter milenarista-messiânico entre os maias do século XVI ao XVIII, descrevendo-os, analisando-os e interpretando-os. Trata de 13 casos (um deles, o 11º, se desdobra em quatro). Afirma que na Mesoamérica movimentos deste caráter ocorrem quase sempre entre os maias e não entre outros povos. De fato, dentre os que aqui estou enumerando, só o primeiro, o da espera do rei Cong-Hoy, não é maia. Entre os 13 casos estudados por Antonio Porro estão a rebelião de 1712 em Chiapas e o levante de Jacinto Canek, a que me referi acima. Na sua interpretação, o autor leva em conta a identidade étnica, a opressão e extorsão colonial, o nivelamento para baixo das camadas sociais indígenas imposto

pelos colonizadores, a atitude bipolar missionária entre considerar a religião indígena como obra do demônio ou nela procurar sinais de semelhança ou reminiscência de um passado contato com o cristianismo, a correspondente reinterpretação da doutrina católica pelos maias à luz de suas próprias crenças, sem esquecer os tempos de grandes mudanças aguardados segundo um ciclo pré-determinado pelo calendário maia.

A Guerra de Castas no Iucatã. A revolta maia que ficou conhecida como Guerra de Castas envolveu toda a península do Iucatã e durou de 1847 a 1901. O norte e o noroeste da península, onde estão respectivamente Mérida e Campeche, constituíam a área sobre a qual os ladinos tinham maior controle. Junto a eles viviam os maias sujeitos a lhes prestarem serviços e ao pagamento de taxas. A proporção de indígenas aumentava na população até chegar às matas do leste, habitadas exclusivamente pelos maias, mais especificamente os chamados huites.

O México estava independente havia uns 25 anos. Discutia-se no Iucatã se o México deveria organizar-se como federação, em que a península teria uma certa autonomia, ou se como estado centralizado. Havia também quem por vezes vislumbrasse uma outra alternativa, como a do Texas, que estava lutando para separar-se do México e que posteriormente iria anexar-se aos Estados Unidos. O próprio México iria em breve entrar em guerra com os Estados Unidos, para os quais perderia grande parte de seu território. Dadas as dificuldades do governo central, fosse qual fosse o regime, o Iucatã tinha na prática enorme autonomia. Nas suas disputas políticas, as facções ladinas recorriam ao apoio dos maias, acenando-lhes, como retribuição em caso de vitória, com a redução ou extinção das taxas a que estavam sujeitos. Depois de ajudados, os ladinos se esqueciam do prometido. Foi numa dessas alianças que os maias acabaram envolvidos no massacre dos habitantes de Valladolid em janeiro de 1847 (Reed, 1976, p. 43).

Cansados de esperar pelo atendimento de suas reivindicações, esse acontecimento inesperado levou-os a articular sua própria revolta, começando por se apoderar das pequenas cidades, vilas, povoados e fazendas dos ladinos que estavam mais próximas da borda da mata do oriente e daí passaram a tomar as demais, em deslocamento para oeste e para o norte. As expedições militares que apressadamente, e por isso mal preparadas, se enviavam contra eles eram desbaratadas. Com fuzis que tinham de ser municiados para cada tiro, mal resistiam a uma carga de maias armados de machetes. Os maias continuaram a se apoderar dos núcleos ladinos, faltando quase que somente os principais centros: Mérida e Campeche. Em maio de 1848, boa parte da população ladina tinha fugido. Os maias que viviam mais próximos aos ladinos iam também aderindo à rebelião. Mérida aguardava o assalto. Mas ele não ocorreu, porque os maias se deram conta que já estavam atrasados para iniciar a semeadura do milho e se retiraram em grande número para cuidarem da subsistência de suas famílias.

O refluxo dos maias possibilitou aos ladinos recuperarem muitos mas não todos os núcleos que haviam perdido. Nessa época teve início nas matas do oriente o culto da cruz que falava, levando muitos maias a se concentrarem ali e a criarem um centro religioso que ganhou o nome de Chan Santa Cruz (hoje Felipe Carrillo Puerto). A articulação dos maias em torno desse centro animou-os à retomada dos combates, que se prolongaram até por volta de 1855, sem entretanto se extinguirem. Os ladinos dominavam as principais cidades e o noroeste e oeste da península. Os núcleos do centro e as matas do leste estavam nas mãos dos maias. Prisioneiros maias eram embarcados para Cuba em condições equivalentes à de escravos. O mesmo acontecia

em Chan Santa Cruz com os ladinos apresados pelos maias. De quando em vez os ladinos organizavam uma campanha militar contra os redutos maias, que pouco rendiam. Surgiram cerca de meia dúzia de outros agrupamentos maias, autônomos, alguns não hostis aos ladinos, outros aliados da Santa Cruz e que se dispunham mais ou menos de norte a sul pelo centro da península.

Mas a situação econômica da península mudava. No noroeste cresceu o plantio e beneficiamento do henequen (sisal), cuja exportação era estimulada pela necessidade de cordas usadas pelos navios. A demanda de mão-de-obra extingue o tráfico de prisioneiros para Cuba, mas por outro lado as empresas prendem a si os trabalhadores endividados. Estradas de ferro se estendem para escoamento da produção do henequen. Companhias de colonização se estabelecem ao norte da área dominada pelos adeptos da Santa Cruz. Há um maior entendimento entre o México e Belize, então colônia britânica, onde os rebeldes obtinham suas armas, quanto à vigilância das fronteiras, que passam a ser mais controladas. A marinha mexicana também vigia o litoral da área rebelde por mar, estabelecendo cabeças de ponte para futuros desembarques.

A população rebelde, assim cercada, decresce, tanto por defecções mas também por uma epidemia de varíola. A campanha final, constituída por um lento avanço que acompanhava a construção de uma estrada na direção de Chan Santa Cruz, não enfrenta resistência, a não ser algumas escaramuças, de modo que a tropa ladina entra no santuário abandonado em maio de 1901. Os últimos rebeldes se haviam recolhido a suas comunidades na selva.

Chan Santa Cruz é remodelada e se torna a sede de um novo território mexicano, Quintana Roo. Em suas matas aos poucos se instalam exploradores do chicle, seiva extraída do tronco da zapotilla de modo semelhante ao látex das seringueiras amazônicas. A essas atividades, que não conflitavam com o cultivo do milho, os próprios maias foram aderindo. Em 1915, no tempo da revolução mexicana, o governo devolveu Chan Santa Cruz aos maias. Mas eles não realizaram mais seu culto ali, preferindo pequenos santuários na mata. Nelson Reed (1976) ainda chegou a ver alguns líderes do culto da Cruz em meados do século XX, conforme conta no epílogo do bem detalhado livro sobre a Guerra de Castas, que consultei para este brevíssimo resumo.

As imagens e o crucificado de Chiapas. Em 1868, Pedro Díaz Cuscat, da comunidade tzotzil de Chamula, fez um santo de madeira e declarou que baixara do céu para ajudar aos índios. Guardava a imagem num cofre, no qual ele também cabia, e o santo começou a falar. Mas o cura local se apoderou da imagem e começou a fazer pregações contra a crença que assim se formava. Cuscat fez várias outras imagens, dizendo que sua auxiliar Agustina Gómez Checheb as havia dado à luz, assim se tornando Mãe de Deus. Dizia que os chamulas tinham de ter seu Deus crucificado, assim como o dos ladinos. Atendendo à sugestão, os chamulas crucificaram o menino de dez anos Domingo Gómez Checheb, parente da "Mãe de Deus", adorando-o com incenso e aguardente (Reed, 1976, nota da p. 138).

Movimento Pan-Maia na Guatemala. A Guatemala passou por três décadas de insurgência e repressão armada que vieram finalmente a terminar em 1996. A convulsão chegou ao auge no período de 1978 a 1985, conhecida como *la violencia*, que afetou sobretudo a parte noroeste do país, onde a população maia se concentra. Desaparecimentos, execuções ostensivas e à queima-roupa, incorporação forçada dos moradores dos povoados em patrulhas, delações, fizeram milhares de vítimas fatais, e obrigaram a outros milhares a procurar asilo além da fronteira, no México.

Foi nessas décadas conturbadas que surgiu e cresceu o movimento pan-maia, não somente como decorrência de *la violencia*, situados que ficaram os indígenas entre dois fogos, mas com o objetivo de reconfigurar suas relações com os ladinos. De um modo geral o movimento aspira ao pleno exercício da cidadania, sem abrir mão da identidade maia. O reconhecimento das línguas maias como oficiais, ao lado do espanhol, o ensino das línguas indígenas às crianças maias nas escolas e de outros temas relacionados às suas tradições culturais, o reconhecimento da existência dos povos maias na atualidade nos compêndios escolares, o exercício sem obstáculo dos ritos ancestrais e a liberdade de ser católico ou ser evangélico sem deixar de ser maia. Em suma, o reconhecimento de que, para ascenderem socialmente, os indivíduos maias não precisam se transformar em ladinos.

Os líderes do movimento são maias instruídos, vários com cursos universitários e alguns até com doutorado nos Estados Unidos. Não há entre eles unanimidade quanto aos objetivos e as medidas a serem tomadas para alcançá-los. Escrevem nos jornais e também pelos jornais recebem apoio de simpatizantes ou objeções dos críticos.

Sobre o movimento pan-maia da Guatemala, leiam-se os trabalhos de Kay Warren (1998 e 2002).

A rebelião zapatista de Chiapas. Bonfil Batalla já apontava que, nos anos precedentes à redação de seu *México Profundo*, os indígenas esboçavam novas formas de reagir à dominação dos promotores do México imaginário distintas tanto do recolhimento conformista como dos movimentos milenaristas. Era a manifestação por intermédio dos canais permitidos pelo regime político vigente. A princípio, como mostra Miguel Alberto Bartolomé (1995, pp. 363-364), esse novo direcionamento se fez dentro de margens controladas pelo governo. Assim, em 1975, várias instituições estatais organizaram e convocaram o Primer Congreso de Pueblos Indígenas, do qual esperavam que tomasse o rumo dos tradicionais pedidos às autoridades, mas a troca de informações entre os participantes a respeito dos problemas similares que enfrentavam também deu lugar a uma dinâmica autônoma. O Consejo Nacional de Pueblos Indios, que derivou desse congresso, também se criou sob a mão forte do governo, pois os conselhos supremos de cada grupo étnico que o constituíam eram arbitrariamente designados por funcionários estatais. Mas, à medida que se realizavam novos encontros, as posições indígenas escapavam cada vez mais à manipulação. Várias organizações autônomas e contestatárias surgiram, tanto regionais como nacionais, como a Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), e outras enumeradas por Bartolomé (1995, pp. 370-371). Organizações de professores indígenas foram reconhecidas como interlocutores pelas autoridades da educação. Bartolomé (1995, pp. 367-370) também aponta convergências e divergências entre os movimentos indígenas e os partidos políticos, a teologia da libertação e as ONGs ambientalistas, que seria longo resumir aqui. Mas é digna de nota a tentativa feita pelo Partido Revolucionário Institucional (PRI), que até recentemente logrou manter-se como único partido que ganhava as eleições mexicanas, de cadastrar em seus quadros as autoridades comunitárias indígenas tradicionais, valendo-se da sua confusão entre partido e governo, e assim fazendo pensarem que estavam recebendo reconhecimento oficial.

Em 1º de janeiro de 1994, o Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), desfecha a rebelião em Chiapas. Nos anos 1970 o governo mexicano fomentara a colonização da selva Lacandona, para onde convergiram, além de criadores de gado, madeiras, fazendas de café, também mestiços pobres e índios da região mais alta de

Chiapas e de outros pontos do México, índios esses que haviam perdido sua vinculação com suas comunidades de origem, mas que vieram a organizar-se em novas comunidades, porém constituídas por diversas etnias. Das 34 reivindicações que o EZLN dirigia ao governo mexicano, seis tratavam explicitamente de direitos indígenas: 4^a) um novo pacto federativo que pusesse fim ao centralismo e permitisse às regiões, comunidades indígenas e municípios governarem-se com autonomia política, econômica e cultural; 13^a) oficialização e obrigatoriedade do ensino de línguas indígenas; 14^a) respeito aos direitos e dignidade dos povos indígenas, levando em conta sua cultura e tradição; 15^a) fim da discriminação e do desprezo; 16^a) respeito à organização e governo autônomo dos povos; 17^a) administração da justiça segundo os usos e costumes (Barabas, 1996, nota 5).

O caráter indígena da revolta do EZLN, a princípio negado pelas autoridades mexicanas, acabou sendo por elas reconhecido. Era irônico para o México, que assumira sua ancestralidade indígena a partir de sua famosa revolução do início do século XX e que tinha como uma de suas fontes de renda o turismo voltado para as ruínas pré-hispânicas, ter de reconhecer a existência dos preconceitos, da exploração, da exclusão enfim, a que estavam votados os índios do presente. A revolta do EZLN também estimulou as diferentes associações indígenas de diversos pontos do México a expressarem sua adesão ou solidariedade. Além das manifestações locais, realizaram a marcha à capital do México para reivindicar reformas constitucionais. Um grande simpósio realizado entre novembro de 1995 e janeiro de 1996 em San Andrés Larráinzar, Chiapas, terminou com a assinatura de um acordo entre o EZLN e o governo, constituído por dois documentos referentes a Chiapas e outros dois ao México como um todo. Nestes o governo se comprometia a fazer incluir na constituição federal e nas estaduais as reivindicações indígenas como direitos legítimos, levando em consideração o Convênio 169 da OIT. Enfim, ficou reconhecido que mudanças se faziam necessárias, embora não exatamente decidido como mudar. Há várias propostas e nenhuma gozando de unanimidade. Os textos de Miguel Alberto Bartolomé (1995) e de Alcía Barabas (1996), escritos no calor dos acontecimentos, dão uma idéia da variedade de soluções alvitadas.

Fatores de mudança nas comunidades indígenas

Se as comunidades indígenas mesoamericanas foram descritas como auto-suficientes e auto-contidas, há fatores que recentemente têm atuado no sentido de alterar essas características.

Um deles é a diminuição de terras de que dispõem para cultivo, apesar de algumas medidas tomadas para deter o esbulho que vinham sofrendo antes da revolução mexicana. A falta de terras, inclusive devido ao crescimento da população, obriga seus membros a procurarem trabalho temporário fora, em plantações comerciais e outros empreendimentos, tanto dentro do México como nos Estados Unidos.

Outro fator de mudança é o crescente número de conversões a religiões protestantes, ou melhor, evangélicas e pentecostais. Enrique Marroquín (1994) analisa os motivos que conduzem os membros das comunidades indígenas a hostilizarem e até agredirem aqueles que se convertem ao protestantismo. Ao se formar um grupo de convertidos a essas religiões, por pequeno que seja, numa comunidade indígena, uma série de instituições e costumes, há muito estabelecidos, são desafiados. Assim, os convertidos se negam a assumir cargos do sistema tradicional, que inclui tanto aqueles

de caráter mais municipal como aqueles integrantes das confrarias católicas, pois uns se imbricam com os outros e as trajetórias individuais prevêm a passagem alternada de uma escala para a outra. Os cargos municipais implicam em algumas atividades de caráter religioso. Negam-se a contribuir para as festas do santo padroeiro e outras do calendário agrícola-católico (apesar de o catolicismo indígena ser *sui generis*). Como essas festas são muito onerosas para aqueles que participam do sistema de cargos, e como os convertidos não assumem esses cargos, os gastos recaem inteiramente sobre os católicos. Negam-se a participar de ritos que envolvem consumo de bebidas alcoólicas e danças. Não participam de trabalhos coletivos gratuitos, pois envolvem atividades como a manutenção do templo católico, serviços para o cura. As recusas dos convertidos obrigam os membros da comunidades a separar as atividades laicas das religiosas. Por outro lado, por que membros da comunidade se convertem ao evangelismo e pentecostalismo se com isso são antipatizados, agredidos, expulsos ou ficam no ostracismo? Vale notar que a conversão lhes abre outras possibilidades: escapar às onerosas obrigações comunitárias, ter uma relação com a divindade mais individualizada, entrar em outras relações de solidariedade que não sejam as internas à comunidade.

No que tange à religião, não somente as conversões ao evangelismo ou ao pentecostalismo constituem um fator modificador. Já nas etnografias de meados do século XX, sobretudo as centradas em comunidades da Guatemala, nota-se o empenho da Ação Católica em trazer para mais perto da doutrina e da liturgia romana o catolicismo indígena, que mal esconde a presença de crenças e ritos que remontam ao período pré-hispânico.

Além do crescimento da população, das migrações internas ou para o exterior e da atuação de agências religiosas, órgãos estatais e organizações internacionais também atuam como fatores de modificação em nome do desenvolvimento comunitário. Um exemplo é o Centro Fundamental para el Desarrollo de la Comunidad en América Latina (CREFAL), sediado na cidade de Pátzcuaro, junto ao lago de mesmo nome no estado mexicano de Michoacán. Janet Ruth Moone (1973), ao realizar pesquisa nas comunidades em torno do lago de Pátzcuaro, nos anos de 1966 e 1967, além dos dados colhidos pessoalmente, valeu-se também de teses e estudos publicados sobre a região e sobretudo dos materiais na maioria inéditos sobre um grande número de comunidades elaborados pelos alunos e professores do CREFAL (p. ix). Observa a pesquisadora que a própria definição de desenvolvimento comunitário da ONU admite que qualquer avanço no nível de vida de uma comunidade automaticamente produz um aumento na integração nacional. Na sua reflexão sobre o problema da integração das comunidades ao estado-nação, Moone distingue laços infra-estruturais (proporcionados por sistemas de irrigação, provisão de água potável, eletricidade, telecomunicações, mercados públicos, rodovias etc.), laços sócio-estruturais (presença de eleitores, funcionários do governo, comerciantes, alunos no curso secundário, equipe esportiva etc. que impliquem em contatos externos) e a equivalência, compatibilidade ou complementaridade de valores da comunidade com os dominantes na sociedade nacional (pp. 11-19). Examina assim 22 comunidades em torno do lago de Pátzcuaro, que corresponde ao extremo oriental da zona tarasca (que se estende entre as cidades de Morelia, Uruapan, Zamora (mapa, p. 34). Trata-se da parte em que a população tarasca (purépecha) apresenta menor proporção em relação à população não-índia, de um tarasco para cada quatro não-índios (p. 37). Fazendo uso do método da escala de Guttman, em que dispõe as comunidades segundo os três tipos de laços, a pesquisadora

as distribui segundo graus de integração nacional. A pesquisadora desde o início distinguira as comunidades, segundo sua forma de organização interna, em “tradicionais”, se integradas internamente por mecanismos não similares e em grande medida não relacionados com os do sistema nacional, e “nacionalizadas”, no caso contrário (pp. 23-24). Os resultados indicam que as nacionalizadas não são necessariamente mais integradas que as tradicionais (esquema, p. 176). Ainda que as “tradicionais” possam ser aquelas que têm uma proporção mais expressiva de membros tarascos, isso nunca é tratado com muita clareza e a identidade étnica fica como que submersa no texto.

Migrações

Além de se relacionarem com os núcleos urbanos que sediam as regiões onde vivem, freqüentando-os como centros religiosos, administrativos e comerciais, os membros das comunidades indígenas mesoamericanas também migram temporária ou definitivamente para trabalhar em plantações comerciais, para grandes cidades como a capital do México e até para os Estados Unidos.

Os índios que vivem na cidade do México, oriundos de diferentes partes do país, não estão todos no mesmo nível econômico. Entre os mais pobres se contam os otomis, mazahuas e triquis. Vivem em casas improvisadas em terrenos baldios, em edifícios arruinados por terremotos. Índios da mesma comunidade rural ou da mesma etnia tendem a morar num mesmo conjunto de habitações precárias ou num mesmo edifício, constituindo uma vizinhança, sem que dela estejam excluídos indivíduos ou famílias de outras etnias, ou não índios. Ganham a vida como vendedores ambulantes, flanelinhas ou pedintes. Nessa nova situação, ficam expostos à violência e à repressão policial e, seus jovens, ao assédio das drogas. Como vendedoras, as mulheres podem contar com um ganho mais previsível que o do trabalho masculino, solapando a autoridade dos homens. Os jovens, diante de alternativas desconhecidas no meio rural, põem em crise a autoridade dos mais velhos. Todos os problemas de adaptação à cidade são agravados pelos seculares preconceitos de que são alvo por parte dos não-índios. Para fazer frente às dificuldades que encontram como moradores de áreas degradadas, os indígenas afiliam-se a associações de vizinhos; ou a associações de camelôs para os problemas relacionados a seu comércio ilegal nas ruas. A essas vêm se acrescentando as associações de caráter étnico apoiadas e não raro fomentadas pelos órgãos governamentais ou não que lidam com indígenas. Cursos sobre direitos legais, de boas relações dentro da família (geralmente em dificuldades face à situação de penúria), para a formação de líderes, acompanhamento na obtenção de documentos pessoais e sobretudo na abertura de contas bancárias para fazer jus a programas de auxílio do governo, assessoria nos tribunais, são proporcionados por esses órgãos. Por outro lado, essas agências de apoio nem sempre encontram soluções viáveis e aceitáveis pelos índios urbanos, dada a imagem cristalizada que deles conservam como camponeses, agricultores, membros de comunidades rurais com um sistema de crenças imutável. A antropóloga brasileira Rebecca Igreja (2005) estudou esses moradores indígenas mais pobres da cidade do México no período em que o órgão governamental perdia sua importância, o partido que monopolizava o poder perdia terreno e o levante zapatista forçava todo o país a repensar o lugar dos indígenas na sociedade mexicana.

Um artigo de Jorge Durand (1994) distingue três modelos de migração entre os índios do México: a) a regional, atraída pela demanda de mão-de-obra para trabalhos

agrícolas nas terras quentes, de que são exemplo os totonacas de Puebla, os huicholes de Jalisco, os purépechas de Michoacán ou os chamulas de Chiapas; b) a migração para os centros urbanos regionais e para a capital do México; e c) a migração internacional (pp. 252-253). A primeira costuma ser temporal ou sazonal. As outras duas podem ser temporárias ou definitivas.

Mas Durand se atém à migração internacional, para os Estados Unidos. Uma primeira dificuldade no estudo dessa migração é distinguir os índios dos demais, pois há uma tendência de no país estrangeiro todos se identificarem como mexicanos. Há dados sobre essa migração desde a terceira década do século XX, que se intensifica com o “Programa Bracero”, (1942-1964), um acordo entre os dois países ao que parece destinado inicialmente a suprir os Estados Unidos de trabalhadores temporários, que substituiriam aqueles que integravam as forças norte-americanas na segunda guerra mundial. Ao se extinguir o programa, o movimento para fora continuou como “migración indocumentada” (1965-1986), ou seja, clandestina. A lei Simpson Rodino, que concedeu anistia aos indocumentados, e um programa especial de trabalhadores agrícolas de 1987 resultaram num estímulo às migrações, que atingiram o ápice na última década do século XX (pp. 266 e 271). O autor focaliza os estados mexicanos de Michoacán e Oaxaca, aquele com tradição mais antiga de migração para os Estados Unidos. Refere-se ao interessante caso de “migración al negativo”, a de um povoado zapoteca chamado Santa Inés Yatzechi, cujos moradores optaram por trabalhar como meeiros nas terras deixadas pelos habitantes de comunidades vizinhas, estes sim que emigravam. O estado mexicano da Baixa Califórnia do Norte recebe migrantes indígenas na zona agrícola de San Quintín, e a cidade de Tijuana, encostada na fronteira com os Estados Unidos, serve de trampolim para cruzá-la. Em Tijuana, dentre os migrantes oriundos de Oaxaca, os zapotecas dedicam-se a atividades comerciais como empregados, conseguindo alguns passarem a empresários, enquanto os mixtecas costumam, os homens, ser peões, e as mulheres, vendedoras ambulantes. Também em Tijuana, indígenas oriundos da ilha de Janitzin, de Michoacán, produzem piñatas para vender a turistas (p. 262). Durand termina seu artigo com um exame detalhado da migração para os Estados Unidos, não no país de destino, mas em um ponto de partida, no caso a comunidade de Nauatzen, no estado de Michoacán (pp. 263-277). Seus migrantes, mestiços e indígenas, se concentram no vale de San Fernando e Santa Ana, na área de Los Angeles, no estado norte-americano da Califórnia, geralmente trabalhando em indústrias de confecção de roupas (pp. 274-275). Durand oferece alguns dados estatísticos, inclusive da duração da permanência nos Estados Unidos e do número de viagens que já fizeram a esse país.

Quadros de classificação lingüística e população

Como os povos da Mesoamérica são muito numerosos, separei-os em vários quadros, distribuindo-os mais ou menos conforme a concentração geográfica e afinidades lingüísticas. O primeiro quadro constitui uma exceção, pois os grupos chamados nahuas estão em várias regiões do México. Terrence Kaufman (1980) admite que em cada região eles falam uma língua distinta, porém todas elas inclusas num mesmo complexo, o que quer dizer que são muito semelhantes. A três delas apelidou com variações do mesmo nome: náhuatl (nos estados de México, Puebla e Hidalgo), náhuatl (no estado de Michoacán) e náhuatl (no estado de Veracruz). Já os falantes de uma quarta língua desse complexo, chamada pipil (em El Salvador), arrolei-os no último quadro. Há quem admita que as quatro são dialetos de uma só língua.

Convém lembrar que esta lista de povos pode estar acentuando enganosamente identidades étnicas que talvez não constituam marcas muito fortes de indígenas para quem o pertencimento a uma comunidade é o que conta em primeiro lugar.

MESOAMÉRICA — Vários locais				
Etnônimo	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
Nahua	uto-asteca < <asteca-tano	2.445.969 MX	2000	CDI

MESOAMÉRICA — Litoral central do golfo do México				
Etnônimo	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
Huasteco	maia	226.447 MX	2000	CDI
Totonaca	totonaca	411.266 MX	2000	CDI
Tepehua		16.051 MX	2000	CDI

MESOAMÉRICA — Ao norte da capital do México				
Etnônimo	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
Otomí	otomí	646.875 MX	2000	CDI
Mazahua		326.660 MX	2000	CDI
Matlazinca		3.005 MX	2000	CDI
Ocuilteco		1.759 MX	2000	CDI
Chichimeca Jonaz		3.163 MX	2000	CDI
Pame		12.572 MX	2000	CDI

MESOAMÉRICA — Michoacán, Guerrero, Oaxaca, Tehuantepec				
Etnônimo	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
Mixe	mixe-zoque	168.935 MX	2000	CDI
Zoque		86.589 MX	2000	CDI
Zapoteco	zapoteca	777.253 MX	2000	CDI
Chatino		60.003 MX	2000	CDI
Mixteco	mixteca	726.601 MX	2000	CDI
Amuzgo		57.666 MX	2000	CDI
Cuicateco		22.984 MX	2000	CDI
Triqui		29.018 MX	2000	CDI
Tacuate		2.379 MX	2000	CDI
Popoloca [a]	popoloca	26.249 MX	2000	CDI
Popoluca [a]		62.306 MX	2000	CDI
Chocho		2.592 MX	2000	CDI
Ixcateco		816 MX	2000	CDI
Mazateco		305.836 MX	2000	CDI
Chontal de Oaxaca	tequistlateca	12.664 MX	2000	CDI
Tlapaneco	subtiaba-tlapaneca	140.254 MX	2000	CDI
Huave	isolada	20.528 MX	2000	CDI
Purépecha, Tarasco	isolada	202.884 MX	2000	CDI
Chinanteco	isolada	201.201 MX	2000	CDI

MESOAMÉRICA — Iucatã, Chiapas, Guatemala, Belize				
Etnônimo	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
Chontal de Tabasco	maia	79.437 MX	2000	CDI
Maia		1.475.575 MX 8.000 SV	2000 1993	CDI Mar: 203
Lacandón		896 MX ... GL	2000	CDI Mar: 219
Cakchiquel		675 MX 900.000 GL	2000	CDI Mar: 219
Ixil		224 MX 71.000 GL	2000	CDI Mar: 219
Kanjobal		12.974 MX 134.011 GL	2000	CDI Mar: 219
Kekchi		987 MX 700.000 GL 4.800 BE	2000	CDI Mar: 219 Mar: 167
Mam		23.812 MX 1.200.000 GL	2000	CDI Mar: 219
Quiché		524 MX 1.500.000 GL	2000	CDI Mar: 219
Tzeltal		384.074 MX	2000	CDI
Tzotzil		406.962 MX	2000	CDI
Tzutujil		80.000 GL		Mar: 219
Mopán		5.000 GL 4.000 BE		Mar: 219 Mar: 167
Chol		220.978 MX	2000	CDI
Yucateco		6.500 BE		Mar: 167
Chorti		52.000 GL 34.453 HR	2001	Mar: 219 SEH
Jacalteco		1.478 MX 52.000 GL	2000	CDI Mar: 219
Mochó Motozintleco		692 MX	2000	CDI
Pocomchí		50.000 GL		Mar: 219
Pocoman		32.000 GL		Mar: 219
Chuj		2.719 MX 29.000 GL	2000	CDI Mar: 219
Tojolabal		54.505 MX	2000	CDI
Sacapulteco		21.000 GL		Mar: 219
Itza	3.000 GL		Mar: 219	
Sipacapa	3.000 GL		Mar: 219	
Uspanteco	2.000 GL		Mar: 219	

Projeção meridional da Mesoamérica. Para além da zona de predominância maia, a Mesoamérica se prolonga para o sul, ou melhor para sudoeste, pelas montanhas e faixa costeira do Pacífico de El Salvador, Honduras e Nicarágua. É o caso dos pipil de El Salvador, descendentes de uma importante invasão ou migração de falantes de náhuatl séculos antes da conquista espanhola.

Na Nicarágua, a tradição mesoamericana está representada hoje em dia por etnias que voltam a reivindicar sua identidade indígena, sobretudo por não terem sido incluídas na legislação das comunidades étnicas do país exarada durante o período sandinista, como o “Estatuto de la Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicarágua”, de 1987. Os n^{os} 1/2 do vol. 53 da revista *América Indígena*, dedicados aos

índios da Nicarágua, contêm cinco artigos que destacam a continuidade de uma feição mesoamericana nesse país. Nos artigos de Marcos Membreño Idiáquez (1993) e de Mario Rizo Zeledón (1993) são arroladas por volta de uma dúzia de comunidades que se consideram indígenas e que somam mais de 134.000 pessoas. A organização administrativa político-religiosa da comunidade de Matagalpa, brevemente apresentada no texto de Rizo (pp. 180-181), lembra muito o sistema de cargos mesoamericano. O artigo de Jeffrey Gould (1993) faz a crônica da secular disputa de uma comunidade subtiava para não ceder suas terras aos ladinos da vizinha cidade de León. O artigo de Thelma Martínez Vega & Marcos Membreño Idiáquez discute um levantamento quantitativo de dados sociais da comunidade de Monimbó, vizinha da cidade de Masaya. O artigo de Alessandra Foletti (1993) focaliza as ceramistas de La Paz Centro (cidade vizinha à de León), que produzem suas peças em suas próprias casas, mas com finalidade comercial. O artigo se demora mais no exame da produção e comercialização, mas chama a atenção para certos detalhes de caráter mesoamericano: as técnicas de confecção oleira pré-hispânicas, a divisão da cidade em dois setores, o alto e o baixo, o segundo considerado inferior na hierarquia social, com vivendas mais modestas, cobertas de palha, habitadas por oleiras que admitem a origem indígena de sua arte e que fazem recipientes destinados à cozinha. Já as ceramistas do outro setor fazem os vasos destinados a conter água e os ornamentais e negam eufemisticamente sua origem indígena, dizendo usarem técnicas muito antigas. Durante o trabalho, as oleiras não amarram um pano na cabeça para protegê-la do vento, de modo a evitar serem identificadas como indígenas, de quem esse hábito seria oriundo. Tudo parece indicar que a população desse núcleo urbano é ladina, mas dependente de técnicas de origem indígena que mal pode negar.

MESOAMÉRICA — Honduras, San Salvador, Nicarágua, Costa Rica				
Etnônimo	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
Pipil	uto-asteca < < asteca-tano	50.000 SV		Mar: 203
Lenca	lenca	30.000 SV 279.507 HR	1993 2001	Mar: 203 SEH
Subtiava	subtiava-tlapaneca	100.000 NC		Mar: 225
Monimbó		40.000 NC		Mar: 225
Chorotega	mangue	868 CR	2000	Solano

Abreviaturas dos quadros

[a] — Não conseguimos informação sobre que diferença existe entre “popoloca” e “popoluca”.
BE — Belize.
CDI — Serrano Carreto, Enrique (coord.). 2006. *Regiones Indígenas de México*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Tabela C, pp. 19-20, e Quadro 26, p. 145. Em: http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones_indigenas_cdi.pdf
CR — Costa Rica.
GL — Guatemala.
HR — Honduras.
Mar — MATOS MAR, José. 1993. "Población y Grupos Étnicos de América. 1994". *América Indígena* 53 (4): 155-234. Os números indicados por Matos Mar para Belize, Guatemala, El Salvador, Nicarágua, não são acompanhados do ano do censo ou estimativa.
MX — México.
NC — Nicarágua.
SEH → Secretaría de Educación de Honduras. “Plan para los Pueblos Indígena y Afro-hondureños”. Quadro A 10.1. Em http://www.se.gob.hn/index.php?a=Webpage&url=plan_ind_gari_afroh
Solano → SOLANO, Elizabeth. “La población indígena de Costa Rica según el censo 2000.” Em: <http://ccp.ucr.ac.cr/noticias/simposio/pdf/solano.pdf> Quadro 3, p. 363, ou <http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/3/13143/9.pdf>, Quadro 10, p. 244.
SV — El Salvador.
< — Inclusão em unidade lingüística mais ampla.

Bibliografía

- Acosta Márquez, Eliana. 2007. *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 55 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1953. *Formas de Gobierno Indígena*. México: Imprenta Universitaria.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1963. *Medicina y Magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista – Secretaría de Educación Pública. [Usamos a 1ª reimpressão, de 1973].
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1967. *Regiones de Refugio: El desarrollo de la comunidad y en proceso dominical en Mestizo América*. México: Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales, 46).
- Aguirre Pérez, Irma Guadalupe. 2007. *Amuzgos de Guerrero*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 3 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Alejos García, José & Martínez Sánchez, Nancy Elizabeth. 2007. *Ch'oles*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 4 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Álvarez Fabela, Reyes Luciano. 2006. *Tlahuicas*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 47 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Alves, Jean Paraizo. 2007. *Em busca da cidadania: Escolarização e reconhecimento de identidades indígenas em dois países americanos (Brasil e México)*. Brasília: UNB-ICS-CEPPAC.
- Andrews, Anthony P. 1984. “The political geography of the sixteenth century Yucatan Maya: Comments and revisions”. *Journal of Anthropological Research* 40 (4): 589-596.
- Arizpe S., Lourdes. 1973. *Parentesco y Economía en una Sociedad Nahuá: Nican Pehua Zacatipan*. México: Instituto Nacional Indigenista e Secretaría de Educación Pública.
- Báez, Lourdes. 2004. *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 28 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Báez-Jorge, Félix. 1973. *Los Zoque-Popolucas: Estructura Social*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Barabas, Alicia M. 1994. “Identidad y cultura en nuevas iglesias milenarista en México”. Em *Religiosidad y Resistencia Indígenas hacia el Fin del Milenio* (Alicia Barabas, org.). Quito: Abya-Yala. pp. 251-268.

- Barabas, Alicia M. 1996. "La Rebelión Zapatista y el movimiento indio en México". *Série Antropologia* n° 208. Brasília: UnB-ICS-DAN. [Disponível em arquivo pdf em: http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm].
- Barabas, Alicia & Bartolomé, Miguel. 1984. *El Rey Cong-Hoy: Tradición mesiánica y privación social entre los Mixes de Oaxaca*. Centro Regional de Oaxaca–Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barrientos López, Guadalupe. 2004. *Otomíes del Estado de México*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 33 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Bartolomé, Miguel Alberto. 1995. "Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México". *América Indígena*, vol. 55, n°s. 1/2, pp. 361-382. [Publicado também na *Série Antropologia*, n° 209, Brasília: UnB-ICS-DAN, 1996; e disponível em arquivo pdf em: http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm].
- Berghe, Pierre L. van den. 1974. "Ethnic membership and cultural change in Guatemala". Em *Contemporary Cultures and Societies of Latin America: A reader in the Social Anthropology of Middle and South America* (Dwight B. Heath, org.) 2ª edição. New York: Random House. pp. 316-327. [Publicado originalmente em *Social Forces*, XLVI, pp. 514-522, 1968].
- Bolton, Ralph. 1981. "Susto, hostility, and hypoglycemia". *Ethnology* 20 (4): 261-276.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1990. *México Profundo: Una civilización negada*. México: Grijalbo & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. [Primeira edição em 1987].
- Brandes, Stanley H. 1984. "Animal metaphors and social control in Yzintzuntzan". *Ethnology* 23 (3): 207-215.
- Bunzel, Ruth. 1981. *Chichicastenango*. Guatemala: Editorial José Pineda Ibarra–Ministerio de Educación. [Edição original em inglês: 1952].
- Bushnell, John H. & Bushnell, Donna D. 1971. "Sociocultural and psychodynamic correlates of polygyny in a highland Mexican village". *Ethnology* 10 (1): 44-55.
- Cancian, Frank. 1996. "The hamlet as mediator". *Ethnology* 35 (3): 215-228.
- Carlsen, Robert S. 1996. "Social organization and disorganization in Santiago Atitlán, Guatemala". *Ethnology* 35 (2): 141-160.
- Carmack, Robert. 1979. *Historia Social de los Quichés*. Guatemala: Ministerio de Educación–Editorial José de Pineda Ibarra.
- Carreón Flores, Jaime Enrique. 2007. *Nahuas de Texcoco*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 30 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Caso Barrera, Laura. 1994. "Símbolos religiosos de unificación étnica: El caso de los métis (Canadá) y los mayas-yucatecos (México). Em *Religiosidad y Resistencia Indígenas hacia el Fin del Milenio* (Alicia Barabas, org.). Quito: Abya-Yala. pp. 187-216.
- Castillo Cisneros, María del Carmen. 2006. *Tacuates*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 42 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Chance, John K. 1996. "The barrios of colonial Tecali: Patronage, kinship, and territorial relations in a central Mexican community". *Ethnology* 35 (2): 107-139.
- Chance, John K. 2000. "The noble house in colonial Puebla, México: Descent, inheritance, and the Nahua tradition". *American Anthropologist* 102 (3): 485-502.
- Chick, Garry E. 1981. "Concept and behavior in a Tlaxcalan cargo hierarchy". *Ethnology* 20(3): 217-228.
- Coronel Ortiz, Dolores. 2006. *Zapotecos de los Valles Centrales de Oaxaca*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 54 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Crooks, Deborah L. 1997. "Biocultural factors in scholl achievement for Mopan children in Belize". *American Anthropologist* 99 (3): 586-601.

- Cuadriello Olivos, Hadlynn & Megchún Rivera, Rodrigo. 2006. *Tojolabales*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 48 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Dennis, Philip A. & Uzzell, Douglas. 1978. “Corporate and individual inter-village relations in the valley of Oaxaca”. *Ethnology* 17 (3): 313-324.
- Diaz, May Nordquist. 1964. “Opposition and alliance in a Mexican town”. *Ethnology* 3 (2): 179-184.
- Diebold Jr., A. Richard. 1966. “The reflection of coresidence in Mareño kinship terminology”. *Ethnology* 5 (1): 37-79.
- Dinerman, Ina R. 1974. *Los Tarascos: Campesinos y artesanos de Michoacán*. México: SepSetentas.
- Dow, James. 1996. “Ritual prestation, intermediate-level social organization, and sierra Otomí oratory groups”. *Ethnology* 35 (3): 195-202.
- Durand, Jorge. 1994. “Migración y trabajo indígena en Estados Unidos”. Em *Sistemas de Trabajo en la América Latina* (Claudio Esteva-Fabregat, org.). Quito: Abya-Yala. pp. 249-280.
- Ehlers, Tracy Bachrach. 1991. “Debunking marianismo: Economic vulnerability and survival strategies among Guatemalan wives”. *Ethnology* 30 (1): 1-16.
- Eroza Solana, Enrique. 2006. *Lacandones*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 16 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Fabrega Jr., Horacio. 1971. “Some features of Zinacantan medical knowledge”. *Ethnology* 10 (1): 25-43.
- Faron, Louis C. 1980. “Micro-ecological adaptations and ethnicity in an Otomí municipio”. *Ethnology* 19 (3): 279-296.
- Flores López, José Manuel. 2006. *Chontales de Tabasco*. México: CDI, 2006. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 6 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Foletti, Alessandra. 1993. “Tradición alfarera prehispánica en el Pacífico y en el norte de Nicaragua”. *América Indígena*, vol. 53, n^{os} 1/2, pp. 265-296. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Foster, George M. 1974. “The dyadic contract in Tzintzuntzan, II: Patron-client relationship”. Em *Contemporary Cultures and Societies of Latin America: A reader in the Social Anthropology of Middle and South America* (Dwight B. Heath, org.) 2^a edição. New York: Random House. pp. 271-285. [Publicado originalmente em *American Anthropologist*, vol. 65, pp. 1280-1294, 1963].
- Fry, Douglas P. 1992. “‘Respect for the rights of others is peace’: Learning aggression versus nonaggression among the Zapotec”. *American Anthropologist* 94 (3): 621-639.
- Gallardo Arias, Patricia. 2004. *Huastecos de San Luis Potosí*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 10 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Gámez Espinosa, Alejandra. 2006. *Popolocas*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 40 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- García Hernández, Alma. 2004. *Matlatzincas*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 18 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Girard, Rafael. 1966. *Los Mayas: Su civilización – Su historia – Sus vinculaciones continentales*. México: Libro Mex Editores.
- Goldin, Liliana R. & Metz, Brent. 1991. “An expression of cultural change: Invisible converts to Protestantism among highland Guatemala Mayas”. *Ethnology* 30 (4): 325-.
- Gómez Muñoz, Maritza. 2004. *Tzeltales*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 51 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Good Eshelman, Catharine & Barrientos López, Guadalupe. 2004. *Nahuas del Alto Balsas*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 32 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Gossen, Gary H. 1994. “From Olmecs to zapatistas: A once and future history of souls”. *American Anthropologist* 96 (3): 553-570.

- Gossen, Gary H. 1996. "Maya zapatistas move to the ancient future". *American Anthropologist* 98 (3): 528-538.
- Gould, Jeffrey. 1993. "'La Raza Rebelde': Las luchas de la comunidad indígena de Subtiava (1900-1960)". *América Indígena*, vol. 53, nºs 1/2, pp. 199-233. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Gutiérrez-Estévez, Manuel. 1998. "Plurality of perspectives and subjects in the literary genres of the Yucatec Maya". *American Anthropologist* 100 (2): 309-325.
- Harguindeguy, Laura Collin. 1992. "Señores Otomíes: Leyenda o realidad". *Mitológicas* 7: 17-25. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Haseman, George, Gloria Lara Pinto & Fernando Cruz Sandoval. 1996. *Los indios de Centro América*. Madrid: Editorial Mapfre.
- Haviland, William A. 1970. "A note on the social organization of the Chontal Maya". *Ethnology* 9 (1): 96-98.
- Hermitte, Esther. 1970. "El concepto de nahual entre los mayas de Pinola". Em *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas* (org. por Norman A. McQuown e Julian Pitt-Rivers). México: Instituto Nacional Indigenista. pp. 371-390.
- Hernández Castillo, Rosalva Aía & Nigh, Ronald. 1998. "Global processes and local identity among Mayan coffee growers in Chiapas, Mexico". *American Anthropologist* 100 (1): 136-147.
- Hernández Montes, Maricela & Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe. 2004. *Tepehuas*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 46 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Hopkins, Nicholas A. 1969. "A formal account of Chalchihuitán Tzotzil kinship terminology". *Ethnology* 8 (1): 85-102.
- Huber, Brad R. 1990. "The recruitment of Nahua curers: Role, conflict and gender". *Ethnology* 29 (2): 159-176.
- Ignacio Felipe, Esperanza. 2007. *Nahuas de La Montaña*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 27 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Igreja, Rebecca F.A.M. Lemos. 2005. *Estado, Diferença Cultural e Políticas Multiculturalistas: Uma comparação entre Brasil e México*. Tese de doutorado. Brasília: UNB-ICS-CEPPAC.
- Ingham, John M. 1974. "The assymmetrical implications of Godparenthood in Tlayacapan, Morelos". Em *Contemporary Cultures and Societies of Latin America: A reader in the Social Anthropology of Middle and South America* (Dwight B. Heath, org.) 2ª edição. New York: Random House. pp. 395-404. [Publicado originalmente em *Man* (nova série), V, pp. 281-289, 1970].
- Katz, Esther. 1990/91. "La percepción del Blanco entre los Mixtecos (México)". *Scripta Ethnologica* (Supplementa) 11: 45-48. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Kaufman, Terrence. 1980. "Meso-American Indian Languages". *Encyclopædia Britannica*, 15ª edição, Macropædia, vol. 11, pp. 956-963.
- Kirchhoff, Paul. 1968. "Mesoamerica: Its geographic limits, ethnic composition and cultural characteristics". Em *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America* (Sol Tax and the members of the Viking Fund Seminar on Middle American Ethnology). New York: Cooper Square Publishers. pp. 17-30. [Original (em alemão?) de 1943].
- Klein, Herbert S. 1970. "Rebeliones de las comunidades campesinas: La República Tzeltal de 1712". Em *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas* (org. por Norman A. McQuown e Julian Pitt-Rivers). México: Instituto Nacional Indigenista. pp.149-170.
- Krystal, Matthew. 2000. "Cultural revitalization and tourism at the Morería Nima' K'iche'". *Ethnology* 39 (2): 149-161.
- Laglin, Robert M. 1995. "From all to all: A Tzotzil-Tzeltal tragicomedy". *American Anthropology* 97 (3): 528-542.
- Law, Joan A. 1969. "Nahua affinal kinship: A comparative study". *Ethnology* 8 (1): 103-121.

- Leitão, Rosani Moreira. 2005. *Escola, Identidade Étnica e Cidadania: Comparando Experiências e Discursos de Professores Terena (Brasil) e Purhepecha (México)*. Tese de doutorado. Brasília: UNB-ICS-CEPPAC.
- Lewin Fischer, Pedro & Sandoval Cruz, Fausto. 2007. *Triquis*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 50 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Limón Aguirre, Fernando. 2007. *Chuj*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 7 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Linn, Priscila Rachun. 1982. “Chamula Carnival: The ‘Soul’ of Celebration”. Em *Celebration: Studies in Festivity and Ritual* (Victor Turner, org.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. pp. 190-198.
- Lipp, Frank J. 1987. “The study of disease in relation to culture: The susto complexe among the Mixe of Oaxaco (Mexico)”. *Dialectical Anthropology* 12 (4): 435-442.
- Little, Walter E. 2000. “Home as a place of exhibition and performance: Mayan household transformations in Guatemala”. *Ethnology* 39 (2): 163-181.
- Luna Ruiz, Juan. 2007. *Nahuas de Tlaxcala*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 31 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Luna Ruiz, Xicohtécatl. 2007. *Mazatecos*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 20 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Madsen, William & Madsen, Claudia. 1974. “The cultural structure of Mexican drinking behavior”. Em *Contemporary Cultures and Societies of Latin America: A reader in the Social Anthropology of Middle and South America* (Dwight B. Heath, org.) 2ª edição. New York: Random House. pp. 438-451. [Publicado originalmente em *Quarterly Journal of Studies on Alcohol*, vol. 30, pp. 701-718, 1969].
- Marroquín, Enrique. 1994. “Un signo apocalíptico del Milenio: Persecución a los protestantes indígenas de Oaxaca”. Em *Religiosidad y Resistencia Indígenas hacia el Fin del Milenio* (Alicia Barabas, org.). Quito: Abya-Yala. pp. 217-250.
- Martínez Vega, Thelma & Marcos Membreño Idiáquez. 1993. “Monimbó: Población y identidad”. *América Indígena*, vol. 53, n^{os} 1/2, pp. 235-263. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Masferrer Kan, Elio. 2004. *Totonacos*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 49 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Membreño Idiáquez, Marcos. 1993. “Las comunidades étnicas del Pacífico y del centro-norte de Nicaragua: Una existencia negada, una persistencia obstinada”. *América Indígena*, vol. 53, n^{os} 1/2, pp. 147-164. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Mendelson, E. Michael. 1965. *Los Escándalos de Maximón: Un Estudio sobre la Religión y la Visión del Mundo em Santiago Atitlán*. Guatemala: Tipografía Nacional, 1965.
- Mendoza Rico, Mirza; Ferro Vidal, Luis Enrique & Solorio Santiago, Eduardo. 2006. *Otomíes del Semidesierto Queretano*. México : CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 35 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Metz, Brent. 1998. “Without nation, without community: The growth of Maya nationalism among Ch’orti’s of eastern Guatemala”. *Journal of Anthropological Research* 54 (3): 325-349.
- Millán, Saúl. 2003. *Huaves*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 12 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Miller, Frank C. 1965. “Cultural change as decision-making: A Tzotzil example”. *Ethnology* 4 (1): 53-65.
- Mindek, Dubravka. 2003. *Mixtecos*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 23 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Monaghan, John. 1996. “The Mesoamerican community as a ‘great house’”. *Ethnology* 35 (3): 181-194.
- Montagner, Delvair. 1976. “Indigenismo Mexicano”. *Pesquisa Antropológica*, n^o 5, pp. 1-17. Brasília.

- Montejo, Victor. 2002. "The multiplicity of Mayan voices: Mayan leadership and the politics of self-representation". Em *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* (Kay B. Warren & Jean E. Jackson, orgs.). Austin: University of Texas Press. pp. 123-148.
- Monzoy Gutiérrez, Sandra. 2006. *Nahuas de la Costa-Sierra de Michoacán*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 25 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Moone, Janet Ruth. 1973. *Desarrollo Tarasco: Integración Nacional en el Occidente de México*. México: Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales 67).
- Moreno Alcántara, Beatriz; Garret Rios, María Gabriela & Fierro Alonso, Ulises Julio. 2006. *Otomíes del Valle del Mezquital*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 36 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Mulhare, Eileen M. 1996. "Preface" [aos artigos publicados sobre o tema "Mesoamerican community organization: Barrios and other customary social units", a que estão dedicados os números 2 e 3 do volume 35 da revista *Ethnology*, de que é a editora convidada]. *Ethnology* 35 (2): 79-80.
- Mulhare, Eileen M. 1996. "Barrio matters: Toward an ethnology of Mesoamerican customary social units". *Ethnology* 35 (2): 93-106.
- Nader, Laura. 1964. "An analysis of Zapotec law cases". *Ethnology* 3 (4): 404-419.
- Nash, Manning. 1996. "Afterword" [aos artigos publicados sobre o tema "Mesoamerican community organization: Barrios and other customary social units", a que estão dedicados os números 2 e 3 do volume 35 da revista *Ethnology*]. *Ethnology* 35 (3): 229-232.
- Nava Reyes, Clara & Romero Luna, Monzerrat. 2007. *Ixcatecos*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 14 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Navarrete Linares, Federico, 2008. *Los pueblos indígenas de México*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 1 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Neurath, Johannes. 2003. *Huicholes*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 13 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Norget, Kristin. 1997. "Progressive Theology and popular religiosity in Oaxaca, Mexico". *Ethnology* 36 (1): 67-83.
- Nutini, Hugo G. 1965. "Polygyny in a Tlaxcalan community". *Ethnology* 4 (2): 123-147.
- Nutini, Hugo G. 1976. "Syncretism and acculturation: The historical development of the cult of the patron saint in Tlaxcala, México (1519-1670)". *Ethnology* 15 (3): 301-321.
- Nutini, Hugo G. 1988. "Pre-hispanic component of the syncretic cult of the dead in Mesoamerica". *Ethnology* 27 (1): 57-78.
- Nutini, Hugo G. 1996. "Mesoamerican community organization: Preliminary remarks". *Ethnology* 35 (2): 81-92.
- Nutini, Hugo G. 2000. "Native Evangelism in Central Mexico". *Ethnology* 39 (1): 39-54.
- Nutini, Hugo G. & White, Douglas R. 1977. "Community variations and network structure in the social functions of compadrazgo in rural Tlaxcala, Mexico". *Ethnology* 16 (4): 353-384.
- Obregón Rodríguez, María Concepción. 2003. *Tzotziles*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 52 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- O'Neill, Carl W. & Rubel, Arthur J. 1980. "The development and use of a gauge to measure social stress in three Mesoamerican communities". *Ethnology* 19 (1): 111-127.
- Ordóñez Cabezas, Giomar. 2004. *Pames*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 37 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Oseguera, Andrés. 2004. *Chontales de Oaxaca*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 5 — <http://www.cdi.gob.mx>).

- Paul, Benjamin D. 1965. "Rivalidade entre irmãos em San Pedro". Cap. 19 de *Personalidade na Natureza, na Sociedade e na Cultura* (org. por Clyde Kluckhohn, Henry Murray e David Schneider). Belo Horizonte: Itatiaia. Vol. 1, pp. 420-37.
- Paul, Benjamin D. 1976. "The Maya bonesetter as sacred specialist". *Ethnology* 15 (1): 77-81.
- Pitt-Rivers, Julian A. 1970. "Palabras y hechos: Los ladinos". Em *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas* (org. por Norman A. McQuown e Julian Pitt-Rivers). México: Instituto Nacional Indigenista. pp. 21-42.
- Porro, Antonio. 1991. *O Messianismo Maya no Período Colonial*. São Paulo: USP–FFLCH (Coleção Antropologia, 17). 284 p.
- Preuss, Mary H. 1991. "Hoctún y otros pueblos yucatecos en su literatura oral". *Mitológicas* 6: 5-42. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Quintana Hernández, Francisca & Rosales, Cecilio Luis. 2006. *Mames de Chiapas*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 17 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Rebolledo, Alessandro Questa & Utrilla Sarmiento, Beatriz. 2006. *Otomíes del norte del Estado de México y Sur de Querétaro*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 34 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Redfield, Robert. 1949. *Civilização e Cultura de Folk: Estudo de Variações Culturais em Yucatán*. São Paulo: Martins.
- Redfield, Robert & Tax, Sol. 1968. "General Characteristics of Present-day Mesoamerican Indian Society" Em *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America* (Sol Tax and the members of the Viking Fund Seminar on Middle American Ethnology). New York: Cooper Square Publishers. pp. 31-39.
- Reed, Nelson. 1976. *La Guerra de Castas de Yucatán*. 2ª edição. México: Ediciones Era. [1ª edição em espanhol: 1971. 1ª edição em inglês: 1964].
- Ríos Mendoza, Bruma & García Zúñiga, Antonio. 2006. *Mochó*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 24 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Rizo Zeledón, Mario. 1993. "Etnicidad, igualdad y demanda de las comunidades indígenas del norte, centro y Pacífico de Nicaragua". *América Indígena*, vol. 53, nºs 1/2, pp. 165-198. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Roberts, John M. 1988. "Witchcraft event staging in rural Tlaxcala: A study in inferred deception". *Ethnology* 27 (4): 407-431.
- Robichaux, David Luke. 1997. "Residence rules and ultimogeniture in Tlaxcala and Mesoamerica". *Ethnology* 36 (2): 149-171.
- Ruz, Mario Humberto. 2006. *Mayas*. 1ª e 2ª parte. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 19 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Saler, Benson. 1964. "Nagual, witch, and sorcerer in a Quiché village". *Ethnology* 3 (3): 305-328.
- Sanchiz Ochoa, Pilar. 1993. "Sincretismos de ida y vuelta: El culto de San Simón em Guatemala". *Mesoamérica*, 26: 253-266. New Orleans: Tulane University – Department of History — <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3726695.pdf>.
- Sandstrom, Alan R. 1996. "Center and periphery in the social organization of contemporary Nahuas of Mexico". *Ethnology* 35 (3): 161-180.
- Schwartz, Norman B. 1971. "Assimilation and acculturation: Aspects of ethnicity in a Guatemalan town". *Ethnology* 10 (3): 291-310.
- Signorini, Italo. 1982. "Patterns of fright: Multiple concepts of susto in a Nahua-Ladino community of the sierra de Puebla (Mexico)". *Ethnology* 21 (4): 313-323.
- Swetnam, John. 1990. "Migratory patterns of vendors in a Guatemalan market". *Ethnology* 29 (3): 261-273.

- Taggart, James M. 1972. "The fissiparous process in domestic groups of a Nahuat-speaking community". *Ethnology* 11 (2): 132-149.
- Tedlock, Barbara & Tedlock, Dennis. 1985. "Text and textile: Language and technology in the arts of the Quiché Maya". *Journal of Anthropological Research* 41 (2): 121-146.
- Thomas, Norman D. 1988. "Dual barrios and social class development in Middle America". *Ethnology* 27 (2): 195-211.
- Torres Cisneros, Gustavo. 2004. *Mixes*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 22 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Tranfo, Luigi. 1974. *Vida y Magía en un Pueblo Otomí del Mezquital*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Trejo Barrientos, Leopoldo. 2006. *Zoques de Oaxaca*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 56 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Trueba, Henry Torres. 1973. "Nahuat factionalism". *Ethnology* 12 (4): 463-474.
- Truex, Gregory F. 1996. "'Barrio' as a metaphor for Zapotec social structure". *Ethnology* 35 (3): 203-213.
- Turner, Paul R. 1977. "Intensive agriculture among the highland Tzeltals". *Ethnology* 16 (2): 167-174.
- Turner, Paul R. & Olmsted, David L. 1966. "Tequistlatecan kinship and limitations on the choice of spouse". *Ethnology* 5 (3): 245-250.
- Valle Esquivel, Julieta. 2003. *Nahuas de la Huasteca*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 26 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Valle Esquivel, Julieta & Hernández Alvarado, José Bardomiano. 2006. *Huastecos de Veracruz*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 11 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Vogt, Evon Z. 1965. "Ceremonial organization in Zinacantan". *Ethnology* 4 (1): 39-52.
- Vogt, Evon Z. 1969. *Zinacantan: A Maya Community in the highlands of Chiapas*. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press.
- Vogt, Evon Z. 1973. "Gods and politics in Zinacantan and Chamula". *Ethnology* 12 (2): 99-113.
- Vogt, Evon Z. 1974. "Penny capitalists or tribal ritualists? — The relationship of market behavior to ceremonial life in a modern Maya community". Em *Contemporaries Cultures and Societies of Latin America: A reader in the Social Anthropology of Middle and South America* (Dwight B. Heath, org.) 2ª edição. New York: Random House. pp. 158-163. [Publicado originalmente nos *Proceedings — VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, 1968, Tóquio, Science Council of Japan, vol. II, pp. 243-244].
- Wacher Rodarte, Mette Marie. 2006. *Nahuas de Milpa Alta*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 29 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- Warren, Kay B. 1998. *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.
- Warren, Kay B. 2002. "Voting against indigenous rights in Guatemala: Lessons from the 1999 Referendum". Em *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* (Kay B. Warren & Jean E. Jackson, orgs.). Austin: University of Texas Press. pp. 149-180.
- Wasserstrom, Robert. 1978. "The exchange of saints in Zinacantan: The socioeconomics bases of religious change in southern Mexico". *Ethnology* 17 (2): 197-210.
- Wisdom, Charles. 1968. "The supernatural world and curing". Em *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America* (Sol Tax and the members of the Viking Fund Seminar on Middle American Ethnology). New York: Cooper Square Publishers. pp. 119-134.
- Wood, W. Warner. 2000. "Flexible production, households, and fieldwork: Multisited Zapotec weavers in the era of late capitalism". *Ethnology* 39 (2): 133-148.

- Wolf, Eric H. 1959. *Sons of the Shaking Earth*. Chicago: The University of Chicago Press. [Tradução para o espanhol publicada em 1967 com o título *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*, cuja 4ª edição saiu pelas Ediciones Era, México].
- Wolf, Eric H. 1974. “Aspects of group relations in a complex society: Mexico”. Em *Contemporaries Cultures and Societies of Latin America: A reader in the Social Anthropology of Middle and South America* (Dwight B. Heath, org.) 2ª edição. New York: Random House. pp. 68-82. [Publicado originalmente em *American Anthropologist*, vol. 58, pp. 1065-1078, 1956].

Web-grafia

A Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas dispõe de um site com muitas informações sobre índios do México, inclusive uma coleção de cerca de 56 pequenos livros em arquivos pdf referentes a distintas etnias. Consultar <http://www.cdi.gob.mx>. Os volumes da coleção que interessam a esta área estão indicados na bibliografia acima.

[Página inicial](#)

[Lista das áreas](#)