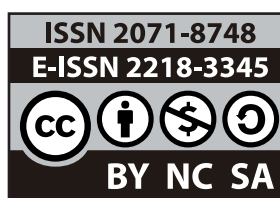


# La lavada de ropa de las imágenes religiosas en Cacaopera: bendición a las venas de la tierra

The ritual of laundering the dresses of religious images in Cacaopera:  
A blessing to the veins of the earth



Rojas de Boscaino

Carlos Felipe Osegueda  
carlos.osegueda@utec.edu.sv  
<https://orcid.org/0000-0002-7003-1043>

Delmy Rossana Rojas de Boscaino  
4038782017@mail.utec.edu.sv

José Rafael Ramírez  
4034192017@mail.utec.edu.sv

DOI: <https://doi.org/10.5377/entorno.v0i69.9563>  
URI: <http://hdl.handle.net/11298/1158>

Recibido: 13 de febrero de 2020  
Aceptado: 10 de agosto de 2020

## Resumen

El presente artículo forma parte de la investigación en el aula de la asignatura Antropología de la Religión, en la Universidad Tecnológica de El Salvador (Utec). Se estudió el ritual de la “lavada de la ropa” de las imágenes del pueblo de Cacaopera, departamento de Morazán. Lo expuesto pretende evidenciar la necesidad de proteger el patrimonio tangible e intangible de ese pueblo, contribuyendo a su divulgación por medio de la descripción de dicha lavada y de un análisis de sus significados, visto desde las perspectivas emic (desde los actores) y etic (desde el investigador), como expresión vivencial que contribuye al rostro identitario salvadoreño.

## Palabras clave

Ritual, Antropología - Cacaopera (El Salvador); Etnología - Cacaopera (El Salvador); Arte espiritual; Vida espiritual - Cacaopera, El Salvador; Imágenes religiosas - Historia - Cacaopera (El Salvador)

## Abstract

This article is part of the action research conducted in the subject of Anthropology of Religion at Universidad Tecnológica de El Salvador (UTEC). It studied the ritual of “laundering of dresses” of the religious images in the town of Cacaopera, Department of Morazán. It intended to evidence the need to protect the tangible and intangible heritage of this town as a way to contribute to the promotion of this laundering ritual, and the analysis behind its meanings, as seen from the *emic* perspective (from the point of view of the performers) and the *etic* perspective (that of the researchers), as a vivid expression that adds to the Salvadorean identity face.

## Keywords

Ritual, Anthropology - Cacaopera (El Salvador); Ethnology - Cacaopera (El Salvador); Spiritual art; Spiritual life - Cacaopera, El Salvador; Religious images - History - Cacaopera (El Salvador)

## Introducción

La lavada de la ropa en Morazán es un ritual del que poco se ha escrito, con su estudio se pretende visibilizar la práctica religiosa, que está llena de significado para la vida de la comunidad de Cacaopera. Dichas prácticas, con los años, van siendo objeto de intervención por parte de personas exógenas a la comunidad.

La fiesta en el municipio se celebra en honor a la víspera de la exaltación de la cruz. Esta tradición ha sido transmitida de generación en generación, y todavía sigue siendo parte de la identidad de un pueblo. En este ritual hay símbolos sumamente sorprendentes por su filiación con la naturaleza y la vida material. Por otro lado, el estudio interpreta las manifestaciones culturales en torno a la religiosidad y espiritualidad para visibilizar la presencia de los grupos étnicos en Morazán. A lo largo de la historia, se han realizado diversos estudios antropológicos sobre el occidente de El Salvador, dejando de lado la zona oriental.

Thomas Barfield (2001) refiere lo siguiente en torno a la Antropología Ecológica:

Aunque las ciencias del medio ambiente, incluido el conservacionismo, datan de muchos siglos atrás (Glacken, 1967), han cristalizado principalmente a partir de la década de 1960, y su aplicación en antropología ha formado parte de este proceso histórico (...) Cada sub campo de la antropología ha desarrollado su propio enfoque de la ecología humana, por ejemplo: paleo ecología en arqueología (Butzer, 1982); ecología de los primates (Richard, 1985); adaptabilidad humana o más estrictamente, antropología fisiológica (Frisancho, 1993); y ecología comportamental humana (Eric Smith y Winterhalder, 1992) en la antropología biológica; ecología cultural y de sistemas (Ellen, 1982; Hardesty, 1977; Netting, 1986) en antropología cultural; y etno ecología en lingüística (Berlin, 1992) [p. 62].

Sobre las dos perspectivas, emic y etic, del estudio, Campo (2008) refiere lo siguiente:

Emic: En el estudio de la cultura, aproximación desde el punto de vista del actor social, de quienes participan de un sistema cultural específico (análisis fonémico). Etic: En el estudio de la cultura, consideración de aspectos opuestos a la posición emic, es decir a los que provienen de los observadores (análisis fonémico). Aproximación desde los conceptos que son significativos para los investigadores, la realidad percibida desde el exterior (p. 67-76).

## Metodología

Se recabó información inicialmente desde la investigación documental, con la cual se logró construir una perspectiva mínima del contexto sociocultural que enmarca el ritual. Para entender la situación donde intervenimos, se realizaron visitas al lugar para un primer acercamiento y luego pasar a formar parte del público que observó el ritual. En el estudio de campo se efectuó el uso de las técnicas siguientes:

- Entrevista no dirigida
- Conversaciones
- Apuntes de observación directa en un diario de campo
- Entrevista dirigida
- Fotografías
- Toma de videos del ritual

## Hallazgo de campo

### El marco del ritual

El 5 de febrero, en Cacaopera amanece tras una noche de rezos; no faltarán los danzantes que han hecho ya su aparición divididos en pequeños grupos que ellos llaman *cuadrillas*. Repunta el alba y los preparativos de hace tres meses y los mayordomos encargados del ritual de "la lavada" esperan salir antes de la puesta del sol. Es tiempo de caminar rezando, pidiendo a la señora, a la Virgen de la Exaltación de la Cruz, que bendiga las cosechas, la tierra y los frutos; tiempo para pedir que la abundancia sea posible. Un pueblo va en camino al río Torola.

El día 4 de febrero, las mayordomas de cada cuadrilla de la Virgen y los santos se preparan a llevar los preparativos para la realización de la “lavada de las ropas de las imágenes”, que celebran el día siguiente, 5 de febrero, para las vísperas de las fiestas en honor a la Virgen de la Exaltación de la Cruz y que finaliza el 15 del mismo mes.

Los mayordomos, tenanzas y ayudantes salen a las cuatro de la madrugada de la cofradía, el día 5 de febrero, desde la iglesia del Tránsito, llevando sus enseres de preparación y sus bultos hacia el río Torola, distante del pueblo aproximadamente tres kilómetros. Al llegar al río, le dan gracias a la madre naturaleza por obtener el beneficio del vital líquido, el agua, para que no falte en los pozos y en los ríos.

Seguidamente bendicen los tanatillos que están en un altar hecho por ellos, un mantel en el suelo. Después de haber realizado la ceremonia, se van a presenciar la danza del Hualaje o del “sol de la mañana,” como la llaman los ancestros, ya que es un elemento importante dentro de las actividades rituales. Al respecto, Amaya (1985) relata que “la ‘danza de los emplumados’ o sea bailadores de plumas que surgieron de la alegría de la construcción de su templo, es un baile que ha venido de tradición a tradición desde los ancestros de (padres a hijos) y que renació por el encuentro de ocho caciques, del cual cada ejército venía adornado con sus tocados de plumas” ( pp. 55-57).

Mientras tanto, la señora kakawira, sentada en la piedra santa, está en espera a que todos los feligreses le lleguen a depositar los tanatillos. Luego, ella da una tela a la mujer que quiera lavar para el río Torola. Se van a tender la ropa en un área preparada por los ayudantes de las cuadrillas, para toda la comunidad que forma parte del ritual de la lavada de la ropa. A las once de la mañana, el párroco ofrece una misa para bendecir los alimentos, para la repartición de la huanqueada, y así el espíritu de los presentes se lave y se purifiquen al mediodía. Luego, recogen la ropa limpia y seca en los tanatillos, a eso de las dos de la tarde, y retornan hacia el templo, llegando a las cuatro de la tarde, volviendo a repartir la ropa para resguardarla.

## Organización y preparativos hacia el río Torola

El día 4 de febrero, las mayordomas de cada cuadrilla de las vírgenes se preparan para llevar los preparativos, realizándolo con tres meses de anticipación. Estas cofradías con sus respectivas mayordomías están divididas por cuadrillas y están a cargo de realizar los preparativos que se hacen en el río Torola para la ceremonia o “ritual al espíritu del agua y de la naturaleza” y la lavada de la ropa de las imágenes, que se celebra desde el día siguiente, 5 de febrero, hasta el 15 del mismo mes.



Figura 1. Tanatillos de ropa de los santos. 5 de febrero del 2019.

Fotografía tomada por Delmy Boscaino.

Según Amaya (1985), es necesario mencionar que los ministros del culto son los *misilanes* o *autores*; las mujeres dedicadas al culto eran *yorraicos* (“doncellas de la Luna,” hoy día tenanzas); y los encargados que adornan los altares hacen aseo y encienden las luces hechas de cera, las que se llaman *cerillos* o *barretas* (p. 141).

Los mayordomos y las tenanzas salen a las cuatro de la madrugada de la cofradía y de sus casas, junto con ayudantes, contratando a un camión para que los lleve a todos con todo y los enseres de preparativos; mientras las otras decenas de personas del pueblo se reúnen en el templo como a eso de las cinco de la mañana sin antes haber hecho una pequeña ceremonia

adentro del templo. Según Amaya (1985), “en el templo, los mayordomos se organizan en grupos de personas para celebrar según sus ritos, costumbres y creencias” (p. 142).

La veneración a los santos es algo común en Cacaopera; cada quien se encomienda a uno, y además se les sirve con el oficio de lavar, tal cual fueran personas que necesitan de este servicio. “En Cacaopera, los santos bendicen a la gente, se enojan y además poseen terrenos” (Amaya, 1985).

Sobre el significado del ritual, desde el punto de vista de la comunidad (emic), podemos apuntar lo que la señora Amparo Gonzáles Clará (2019) dice: “Hacer el ritual que nos dejaron nuestros antepasados y dar a conocer esa tradición y no se nos quite. Hoy es una misa; pero lo más tradicional es que cada persona agarra una cosa de ropita de lo que tenemos en la misa, llevamos la ropa, lo tendemos y ya traemos la ropa; con eso iniciamos las fiestas para la Exaltación de la Cruz”

Es importante señalar que dicho ritual es transmitido en las relaciones familiares, es decir, que los entrevistados se remiten a sus propios antepasados para apropiarse de la tradición, por ejemplo, doña Amparo dice lo siguiente:

Conozco la tradición desde mis abuelas, cuando iban al río. Y lo que me gustaba comer eran las palancadas de guineo. Y hacían arroz con leche, hacían tamales pisques, arroz con gallina y de todo. Entonces, eso era lo que me gustaba a mí, andar con ellos. Y entonces me decía mi mamá: “Vos, si nos ayudas a hacer esta hamaca, vas a ir; y si no me sacas la hamaca, no vas a ir.” Y entonces yo era chiquita, pero yo me gustaba tejer desde los diez años. Como dijo, yo sacaba la hamaca; yo me ponía a hacerlo, y ligerito, para ver que me llevaran qué iban a hacer los antepasados (Clará, 2019).

## La ceremonia de la lavada y la participación comunal

La ceremonia de la lavada de la ropa inicia después de haber recorrido aproximadamente unos tres kilómetros del templo hacia el encuentro de los ríos grandes y chiquitos, pero que generalmente primero se quedan haciendo el ritual en la parte superior.



Figura 2. Mayordoma de la cuadrilla de los santos. 4 de febrero del 2019.

Fotografía tomada por Delmy Boscaino.

El autor (quien preside el ritual) prepara el altar colocando un mantel largo de plástico, colocando los tanalillos de manera que todo se convierta en un altar; y de esa forma se invoca a la naturaleza para pedir por el cosmos.

En relación con la petición, Amaya (1985) dice que “en esta ceremonia se utilizan elementos importantes de la naturaleza y otros, tales como velas de incienso, candelas de colores, azúcar, miel, copal, flores, agua florida, licor, agua, pan, chocolate” (p. 35). El autor realiza la ceremonia y habla de los cerros, volcanes, ríos, el cielo, etc. Esta tradición ya la realizaban muchos años atrás, en la cual cada comunidad buscaba fuentes del vital líquido y le daba gracias a la madre naturaleza para que el agua no faltara.



En la actualidad, sin ir tan lejos en el tiempo, siempre le piden a la madre naturaleza para la comunidad, para todo el municipio y en general para que nadie tenga hambruna; para obtener el resultado de abundantes cosechas, por las que piden y hacen esa ceremonia. También se pide por el agua, para que no haya sequía, y de esa forma obtener los favores solicitados.

### Piedra santa

Según observación, después de haber hecho la ceremonia, se encuentra una señora kakawira sentada en la piedra sagrada, que, según los lugareños, esa piedra ha permanecido por decenas de años y nunca ha sido movida por el río, entonces hay una encargada que es la niña Marina la que reparte la ropa después que todas las feligresas la llegan a depositar los tanatillos. Ella le da una tela a la mujer que quiera lavar.



*Figura 3. Niña Marina Victoria esperando sobre la piedra sagrada. 5 de febrero del 2019.*

Fotografía tomada por Delmy de Boscaino.

Amaya (1985), menciona que algunas mujeres recogen el agua considerándola bendita, por ser ropa de los santos la que se ha lavado con esa agua, otras guardaban como reliquia y parte de la lavada de la ropa, le servía a las mujeres, como socialización para poder comunicarse entre ellas (p. 160).

Otro aspecto importante es que mucha de la feligresía, aparte de lavar, se bañan con el agua con la que lavan las ropas de los santos para petición de sanación de alguna enfermedad y por promesas ofrecidas por algún milagro obtenido.



*Figura 4. Repartir ropa de los santos para la lavada en el encuentro del río grande y río chiquito de Torola. 5 de febrero del 2019.*

Fotografía tomada por Delmy de Boscaino.

### La lavada de la ropa de las imágenes y la huanquiada

Se pide por favores, salud y buena cosecha en las siembras. Las personas que participan lo hacen con mucha fe y devoción para obtener salud, alimentación y otras dádivas. Esta práctica viene desde los ancestros, transmitida de generación en generación, para venerar a la Virgen Madre de Dios y a la madre naturaleza por los favores recibidos, es todo una práctica sincrética sostenida en el tiempo.

Posteriormente, se van a tender la ropa en un área que ya había sido preparada por los ayudantes de las cuadrillas, de manera que toda la comunidad forma parte de ese ritual de la lavada de la ropa.



*Figura 5.* Feligresa lavando con devoción. 5 de febrero del 2019.

Fotografía tomada por Delmy de Boscaino.

Esta actividad se realiza a las nueve y media de la mañana cuando los rayos del sol salen y así tiendan la ropa; y mientras se van a presenciar la danza del Hualaje o del “sol de la mañana”, como la llaman los ancestros, elementos importantes dentro de las actividades de la ceremonia del espíritu del agua y de la lavada de la ropa.

Según observación, el desarrollo de la huaqueada, que es la repartición de la comida, se dio cuando, después de haber realizado el ritual a la madre naturaleza y lavada de la ropa, las dos cuadrillas reparten su arroz

con leche, arroz aguado con pollo, tamales pisques, frutas de la ocasión, café y refresco a todas aquellas personas que están en la cofradía.



*Figura 6.* Feligresas tendiendo la ropa de los santos. 5 de febrero del 2019.

Fotografía tomada por Delmy de Boscaino.

También, después de la huaqueada, se van a escuchar la misa por parte del párroco para consagrar dicha actividad de los kakawiras.

Respecto al significado desde el punto de vista de los informantes uno de ellos comenta lo que sigue:

La huaqueada significa compartir el pan de cada día con los hermanos y con todos los que nos visitan en este lugar, tanto de Cacaopera como de otro lugar. Ah, y en estos momentos pensamos por aquellos los que no tienen pan. No tenemos en abundancia, pero con nuestra fe alimentamos también aquellos que no tienen

ese pan; y tenemos el acceso de recibirlo con la ayuda de Dios y de nuestro padre celestial y de nuestra madre la Virgen María. (Vicenta, 2019).

### El agua y el maíz como símbolos ancestrales

Con respecto a la valoración y la vinculación de los santos con el pasado de Cacaopera, es decir, con el mundo indígena, podemos afirmar que hay una conexión que remite a un sustrato cultural, el cual Broda (2002) señala claramente como sigue:

Los Santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión son parte sustantivas de las cosmovisiones. De tal manera, ... el Sol, la Luna, el Cielo, el rayo, el aire, el Maíz, la lluvia, las estrellas, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto de los Santos, se incorpora a las Hagiografías Locales, con su arcaica configuración luminosa definen los perfiles Singulares de estas devociones populares al margen del canon Eclesiástico; y es precisamente el sustrato cultural mesoamericano a donde debe acudir para explicar de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en los que los héroes culturales, ancestros y deidades se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico (p. 17).

La ropa de los santos y los santos mismos adquieren un carácter sincrético. Sin embargo, no se refiere al origen medieval de los santos que eran proclamados por la gente en esa época en la región de Europa, sino más bien se refiere a la herencia mesoamericana que se hace presente en la vida de los pueblos mesoamericanos, tal como lo expresa García, A. (2007):

El pensamiento indio es considerado por el autor el reducto de un conocimiento ancestral que había prevalecido en las prácticas curativas. Por ello, las comunidades folks eran para Redfield

aquellas que mantenían este conocimiento que muchas veces llegaba a ritualizarse (...) Según lo deja explícito el autor, los rituales eran una especie de mixtura de elementos prácticos, mágicos y religiosos. Sin desarrollar mucho la idea, Redfield distinguió aquellos elementos prácticos de los elementos expresivos en los rituales, dando a entender que estos últimos estaban asociados a la magia y al pensamiento irracional, mientras que los primeros tendían a estar dominados por el pensamiento racional (p. 100).

En este sentido, cabe decir que el agua está vinculada precisamente con el maíz en cuanto a que es un elemento práctico no solo para lo irracional, sino también para lo racional. Así, podemos afirmar que el río Torola contribuye a la agricultura, y que el ritual posee estos dos elementos fundamentales, tal como dice Broda (2002) en el siguiente texto:

Analizando una serie de conceptos que en la cosmovisión prehispánica se vincula con el ciclo del cultivo del maíz que constituye la base material de la existencia de las antiguas culturas mesoamericanas. Según ha argumentado convincentemente Enrique Flores Cano en varios libros recientes, a partir de esta base material, la concepción del crecimiento de la planta del Maíz se asoció a las deidades y se convirtió en el más importante símbolo de estas culturas (...) los rituales dedicados a las deidades del agua y del maíz formaban una parte integral de esta compleja red de ceremonias públicas que encontraban su justificación ideológica en la cosmovisión, o explicación del cosmos, propagadas por el estado prehispánico (p. 23).

Los elementos materiales sostienen las peticiones de la comunidad en nuestro caso estudiado, es decir, el maíz y el agua adquieren un cariz mágico o irracional, como dirían algunos. En lenguaje cristiano sería la bendición o la espera de la providencia del Señor, o fundamentalmente de la madre del Señor, empero, lo que se quiere dejar



sentado es que el símbolo tiene un anclaje material y sustantivo para la vida de los cacaoperas.

Algo quizás muy curioso en el lugar donde tienen las mantas, donde han puesto las 12 maletas o los doce tanates; a la hora de dar la alimentación, primero le dan a esas doce personas, y la característica de esta alimentación que reparten es el arroz aguado, el tamal pizque, o sea, sin nada, pues, delgado y grande también, y un guineo, arroz con leche. Entonces eso es lo característico de esto. Llevan la cantidad exacta para esas personas; están los huacales de morro para la repartición y sin faltar ese guineo. (...) Son personas muy especiales, me imagino, para ellos, que son seleccionadas para conservar y para guardar esos tanates (...) llevarlos a que los laven y regresarlos ahí mismo, y la alimentación, primero, de ellos (Linares, 2019).

## Reflexión desde la perspectiva de la ecología cultural

Para Steward (1965), las prácticas religiosas pueden estar situadas en lo que él define como *núcleo cultural*, es decir, que “este núcleo incluye aquellos patrones sociales, políticos y religiosos que empíricamente pueda establecerse que están estrechamente relacionados con tales conjuntos” (p.6).

Para el caso, el núcleo cultural del ritual estaría situado alrededor del río Torola, en un contexto de tierras de campesinos y de siembra del maíz y otros alimentos. Es ahí, en ese paisaje natural, donde el sistema social de los cacaoperas simboliza el maíz y el agua como elementos benditos.

Elementos que son bendecidos cuando entran en contacto con la ropa sacra de los santos. Es como si la bendición corriera desde el río hacia la tierra, tal como las venas corren en el cuerpo. Pero el asunto que compete de este hecho es que estos elementos simbólicos ayudan al mantenimiento del sistema. “Un sistema social puede definirse de manera realista

como un esfuerzo organizado de los seres humanos en el uso de los instrumentos de subsistencia, ofensa y defensa, y protección. Un sistema social es una función de un sistema tecnológico” (Bohannon 1993, p. 350).

La cultura y el sistema social quedan situados; pero, aún más, el ritual es justificado por los elementos materiales que sirven de subsistencia, donde la técnica que aplica la comunidad para lograrla es la agricultura, sobre todo cuando el cambio climático y la sequía afectan la agricultura en El Salvador. Por tanto, se hace evidente que el comportamiento religioso está estrechamente vinculado con y determinado por las necesidades de subsistencia.

En este sentido, Steward (1955) comenta lo siguiente:

El tercer procedimiento consiste en establecer hasta qué punto las pautas de comportamiento vinculadas a la explotación del medio ambiente afectan a otros aspectos de la cultura. Aunque la tecnología y el medio ambiente prescriben que ciertas cosas deben hacerse de determinadas maneras, si estas han de hacerse o no, es un problema meramente empírico determinar hasta qué punto tales actividades están funcionalmente asociadas a otros aspectos de la cultura. He demostrado en otros lugares (capítulos 6, 7, 10 de *La Teoría del cambio cultural*) que la aparición de bandas patrilineales entre los shoshonís del oeste, está estrechamente determinada por sus actividades de subsistencia, mientras que los indios carrier son conocidos por haber cambiado de una banda compuesta de cazadores a una sociedad basada en mitades y estatus heredados sin haber modificado la naturaleza de la subsistencia. En las áreas de irrigación de las civilizaciones tempranas (capítulo 11 de *La Teoría del cambio cultural*), la secuencia de formas sociopolíticas o núcleos culturales parece haber sido muy similar a pesar de la variación de muchos detalles superficiales o aspectos secundarios de estas culturas.



## Conclusiones

Se puede interpretar, desde un punto de vista etic, el secretismo de la práctica religiosa de la lavada de la ropa de los santos y de las imágenes, pero desde el punto de vista emic es parte de una espiritualidad, es decir, que en la cotidianidad, el ritual significa, para ellos, una devoción de su pueblo donde se da gracias por la salud, por y bendiciones recibidas, tal como nos dice María Santos Ortiz (2019): “Por devoción, es por promesa, por los años que hemos estado alentados aquí”.

En el ritual participan todos los miembros de la comunidad, que ya están organizados por mayordomos, tenanzas, ayudantes, sacerdotes, sacerdotes o autores (es decir, quienes presiden el ritual de la lavada), etc. Y también miembros de la comunidad que no están organizados, vecinos y lugareños, invitados a la ceremonia etc.

El ritual es protegido por la misma comunidad en el sentido de que la tradición ha sido transmitida a otras generaciones; todavía sigue siendo parte de la identidad de un pueblo. En este ritual hay símbolos sumamente sorprendentes por su filiación con la naturaleza y la vida material; es por tanto un ritual que de algún modo hace posible la vida, la celebración, la espiritualidad y el futuro de la comunidad.

Se ve también la acentuada presencia de las mujeres, lo que contribuye a decir que es un ritual que visibiliza a la mujer. El objeto del ritual a fin de cuentas es la bendición de la tierra, sus frutos y la vida cotidiana, por tanto, enfoques como el materialismo cultural y la ecología cultural se hacen importantes para su estudio.

## Referencias

- Amaya Amaya, M. A. (1985). *Historia de Cacaopera*. San Salvador, El Salvador: Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación.
- Amaya Amaya, M. Á. (2016). *Génesis de Cacaopera (historia oral)* [Ensayo]. Recuperado de <https://lazebra.net/2016/01/01/miguel-amaya-cacaopera/>
- Barfield, T. (ed.). (2001). *Diccionario de Antropología* [versión de Adobe Acrobat Reader]. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/370327381/Barfield-Thomas-ed-Diccionario-de-Antropologia-pdf>
- Bohanan, P. y Glazer, M. (1993). *Antropología: lecturas*. La Habana, Cuba: Félix Vergara.
- Broda, J. (2003). La Ritualidad mesoamericana y los procesos de Sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, (2), 14-27. Recuperado de <https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Graffylia/2/14.pdf>
- Butzer, K. W. (1982). *Archaeology as Human Ecology* [versión de Adobe Acrobat Reader]. Recuperado de [https://books.google.com/sv/books?id=EDdC2BJJ7lcC&lpg=PR11&ots=ATqbFT\\_V\\_6&dq=Archaeology%20as%20Human%20Ecology&lr&hl=es&pg=PR3#v=onepage&q=Archaeology%20as%20Human%20Ecology&f=false](https://books.google.com/sv/books?id=EDdC2BJJ7lcC&lpg=PR11&ots=ATqbFT_V_6&dq=Archaeology%20as%20Human%20Ecology&lr&hl=es&pg=PR3#v=onepage&q=Archaeology%20as%20Human%20Ecology&f=false)
- Campo A., A. L. (2008). *Diccionario básico de antropología* [versión de Adobe Acrobat Reader]. Recuperado de <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/11506/1/Diccionario%20basico%20de%20antropologia.pdf>
- García, A (2007). Antropología económica y economía política. *Cuadernos de Antropología Social*, (26), 205-207.
- Smith, E. A. y Winterhalder, B. (1992). *Evolutionary ecology and human behavior* [versión de Adobe Acrobat Reader]. Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/239731219\\_Evolutionary\\_Ecology\\_and\\_Human\\_Behavior](https://www.researchgate.net/publication/239731219_Evolutionary_Ecology_and_Human_Behavior)
- Steward., J. H (1955). *El concepto y el método de la ecología cultural* [versión de Adobe Acrobat Reader]. Recuperado de [https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00\\_CCA/Articulos\\_CCA/CCA\\_PDF/040\\_STEWARD\\_1955\\_EI%20Concepto\\_yel\\_metodo.pdf](https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00_CCA/Articulos_CCA/CCA_PDF/040_STEWARD_1955_EI%20Concepto_yel_metodo.pdf)