



Una boda en el charquito. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Trabajo agrícola y ritualidad: Notas para una reflexión sobre la unidad y la diversidad en Mesoamérica

Andrés Medina*

La discusión abierta sobre una de los grandes temas de la antropología mexicana --el de las diversas implicaciones de un concepto como Mesoamérica, que se erigió en un paradigma fundamental para la configuración teórica de las investigaciones antropológicas--, es una iniciativa auspiciada por Alfredo López Austin, a partir de la presentación de sendas ponencias por parte de Saúl Millán, Johannes Neurath, Leopoldo Trejo y el propio López Austin en el Seminario Permanente "Taller de signos" el 20 de abril del año en curso. El que la polémica tuviera como requerimiento la presentación de un texto de diez cuartillas nos ha permitido conocer de manera sintética los argumentos aducidos y participar en las reflexiones suscitadas; si a esto añadimos la publicación de dichos textos en las páginas de *Diario de Campo* y la apertura a la participación de otros estudiosos interesados, lo que tenemos como resul-

tado es una experiencia espléndida, novedosa, para dialogar y dejar el testimonio escrito de los diversos puntos de vista, lo que nos permitirá aproximarnos a las complejidades de una discusión en la que se entrecruzan posiciones políticas y teóricas.

Evidentemente el espacio concedido a cada participante es insuficiente para transmitir las densidades de las diferentes posiciones asumidas, pero por otro lado, esa misma brevedad nos permite abarcar la diversidad de las mismas y tener así una aproximación a la riqueza de la polémica; es asimismo una invitación para profundizar en los planteamientos esbozados.

Así pues, lo que presento aquí son, solamente, breves notas tomadas de la presentación hecha en el Seminario de Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH.

*El doctor Andrés Medina es investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Mesoamérica: una discusión teórica y política

La definición de Mesoamérica como un área cultural tiene como certificado de nacimiento la publicación del ensayo seminal de Paul Kirchhoff en las páginas de la revista *Acta Americana* que se publicaba en la ciudad de México. Sin embargo, tiene sus reconocidos antecedentes en la tradición etnológica fundada por Franz Boas en Estados Unidos y en las escuelas alemana y austriaca de etnografía, todas ellas respaldadas por diversas corrientes del historicismo alemán decimonónico. Kirchhoff une estas tradiciones en su trabajo de investigación en el proyecto auspiciado por el *Bureau of American Ethnology* y dirigido por Julian H. Steward, que se propone, como una primera etapa, resumir la información histórica, arqueológica y etnográfica de los pueblos indios sudamericanos (Steward, J.H., 1948). En la obra publicada en ocho volúmenes, el *Handbook of South American Indians*, el criterio básico para organizar la información es la definición de áreas culturales. El planteamiento teórico respectivo está en el libro publicado por el propio Steward, *Teoría y práctica del estudio de áreas*. Desde su llegada a México, en 1937, Kirchhoff se incorpora al proyecto de Steward y organiza a un grupo de alumnos y profesores del Departamento de Antropología, en el Instituto Politécnico Nacional (IPN) para realizar las investigaciones bibliográficas sobre diversas áreas sudamericanas (como nos lo informa Barbro Dahlgren, entonces estudiante de la primera generación, 1996:39).

El texto de Kirchhoff en el que define Mesoamérica tiene un carácter preliminar, esquemático, en el que establece los límites y composición a partir de rasgos que considera diagnósticos. La propuesta es tomada de inmediato como paradigma por los arqueólogos, principalmente, pues les permite configurar los parámetros espacio-temporales de sus comparaciones y generalizaciones. Las Mesas Redondas de la Sociedad Mexicana de Antropología se dedican, desde la primera, realizada en la ciudad de México en 1941, a sustanciar y definir las diversas regiones mesoamericanas. Así, en la primera Mesa Redonda se discute la identidad de la mítica *Tollan*, concluyéndose que corresponde a la ciudad de Tula, en el estado de Hidalgo, y no en Teotihuacan, como lo asumían muchos arqueólogos; la segunda Mesa, realizada en Tuxtla Gutiérrez, en 1942, abre la discusión sobre los olmecas; y así, en cada una de estas reuniones se continúa alimentando el paradigma mesoamericano, prácticamente hasta la XIX, cuando se abre la discusión sobre la utilidad del concepto.

Cuando la sociedad de alumnos de la ENAH publica en 1964 una nueva edición del artículo de Kirchhoff, lo antecede una breve nota del autor la-

mentando el que su propuesta haya sido tomada tal cual sin haber sido sometida a la crítica. Sobre todo porque el propio Kirchhoff había continuado trabajando en el tema y confrontado su posición con la propuesta de Alfred Kroeber sobre el carácter del área cultural al norte de Mesoamérica, lo que llamó Aridamérica y Oasis América. Aquí lo que resulta importante es como el propio Kirchhoff define el concepto de área cultural, no solamente como la distribución de rasgos, sino sobre todo como un proceso histórico (Kirchhoff, P., 1954). Hasta su muerte, en 1972, Kirchhoff continuó desarrollando sus ideas aplicándolas fundamentalmente al estudio del México Antiguo.

Es decir, circunscribir la discusión sobre Mesoamérica al ensayo de 1943 resulta no sólo injusto, sino grotesco también, pues la propuesta va a diversificarse en los distintos campos de la antropología mexicana.

Uno de los elementos que ha incidido poderosamente en la discusión es la coyuntura política en la que aparece la propuesta de Kirchhoff; por una parte, el contexto nacionalista del Estado mexicano y, por el otro, el proceso de expansión de los Estados Unidos hacia América Latina. Con respecto al na-



Los novios reciben la bendición de un *cajita* que los "casó".
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

cionalismo mexicano, sus raíces se sitúan en el siglo XVIII, con los jesuitas nacionalistas, con Francisco Xavier Clavijero a la cabeza, que asumen el pasado mesoamericano como constituyente de la identidad nacional (véanse al respecto los trabajos de Luis Villoro, 1987, y David Brading, 1995). No es circunstancial que en 1990 se celebraran los 200 años de la arqueología mexicana, a partir del descubrimiento de las dos esculturas monumentales, ahora en el altar mayor del Museo Nacional de Antropología: la Piedra del Sol y la diosa Coatlicue.

En el corazón de ese nacionalismo que mira el esplendor del México Antiguo está la arqueología y la etnohistoria; es el que hará florecer, en el régimen de la Revolución Mexicana, ya en el siglo veinte, a la política indigenista y, tras ella, a la antropología social aplicada, como la llamaría Juan Comas en su libro clásico sobre la historia de la antropología (1964). Esta ideología encuentra su espacio fundamental, su sostén institucional y político, con la creación en 1939 del INAH, cuyo primer director es Alfonso Caso; de la ENAH, en 1942, así como de la Sociedad Mexicana de Antropología, asociación científica en la que se dan las más importantes discusiones teóricas hasta 1972.

A partir de los años setenta la antropología comienza a diversificarse y a tomar diferentes vertientes teóricas y temáticas, aunque el INAH, con la mayor comunidad de investigadores en el campo de la antropología, mantiene una continuidad con el paradigma mesoamericanista, lo que otorga una importancia fundamental a la discusión en torno a este concepto.

Con estos señalamientos generales trato de destacar la necesidad de considerar también el contexto teórico en todo el proceso de construcción teórica y hegemónica del planteamiento mesoamericanista; y la discusión adquiere mayor trascendencia en el marco del desmontaje de la ideología nacionalista a partir del establecimiento de la política neoliberal en México.

El trabajo agrícola y la ritualidad

Mesoamérica es fundamentalmente un espacio histórico constituido por diversas sociedades complejas, es decir, estatales que tienen en el cultivo del maíz el eje de su economía y de su concepción del mundo; se trata de un espacio articulado por alianzas políticas y guerras entre las sociedades componentes, por redes comerciales y centros de peregrinaje, por una concepción del tiempo y del espacio sintetizada en un sistema calendárico compartido por todas ellas, entre otras características. En el abigarrado conjunto de las sociedades mesoamericanas destacan aquellas que han tenido un papel hegemónico y desarrollaron complejos sistemas po-



Familias enteras después del baño curativo en el *charquito*.

líticos, elaboradas y diversas técnicas agrícolas, así como tradiciones históricas, sistemas de escritura y calendarios basados en lo que Johanna Broda (1995) ha llamado "observación exacta de la naturaleza", que alude a la astronomía, los cálculos matemáticos, la botánica y otros campos del conocimiento; tales son las que hablaron las lenguas amerindias mayoritarias en la actualidad (náhuatl, maya yucateco, zapoteco, mixteco y otomí), que incluye a casi el 60% de los hablantes de lenguas amerindias en México, de acuerdo con el censo del año 2000.

La base económica de estas sociedades era el cultivo del maíz y el sistema tributario que canalizaba los excedentes hacia la clase dominante, la nobleza. El trabajo agrícola en torno al maíz implica de hecho un complejo de cultígenos que proporcionaba la dieta básica para el mantenimiento y la reproducción social de estas sociedades. Sin embargo, poco sabíamos de todas las implicaciones técnicas y rituales que rodean el ciclo agrícola. Las fuentes históricas, como las de los cronistas españoles y la nobleza de las sociedades de la Cuenca de México, han sido parcas al respecto, y no es sino hasta los años cincuenta, del siglo veinte, cuando



Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

comienza la investigación sistemática sobre las técnicas agrícolas, las formas variadas de irrigación, los instrumentos tradicionales de trabajo, las variedades de los cultígenos principales, así como sobre el manejo de los recursos ofrecidos por la diversidad ambiental.

Sin embargo, no era suficiente la elaborada información sobre los aspectos técnicos de la agricultura centrada en la milpa para acceder al conocimiento del carácter de las sociedades agrarias sostenidas por su producción agrícola, era necesario desplegar el espacio ritual del trabajo agrícola, el ceremonialismo desarrollado a lo largo de las diferentes etapas del cultivo. Una sugerente pista es propuesta por J. Broda a partir de sus investigaciones sobre la ritualidad agrícola de los pueblos de la Cuenca de México en el siglo XVI; apoyándose en las crónicas reconoce la importancia política de los rituales a los dioses de la lluvia, aquellos que regían sobre el trabajo y la suerte del cultivo del maíz, centro del culto de los campesinos, o sea, los *macehuales*. Una mirada a la condición contemporánea de los pueblos originarios de la Cuenca de México le permitió reconocer la vigencia de nume-

rosos rituales mesoamericanos, aunque entramados con un catolicismo que asumía muy diversas formas, pero que, por otro lado, revelaba la vitalidad de una concepción del mundo con profundas referencias a la tradición religiosa mesoamericana, como la ha denominado A. López Austin (Broda, J 1971, López Austin, A. 1998).

Desde muy temprano J. Broda centró sus investigaciones en los rituales relacionados con la petición de lluvias, que abre el periodo de trabajo intenso en las milpas, los que tienen como un referente temporal el periodo que va de la fiesta de San Marcos, el 25 de abril, a la de San Isidro Labrador, el 15 de mayo, pero que tiene como su eje principal en la gran fiesta de la Santa Cruz. Esto le condujo al reconocimiento del culto a los cerros y a la base astronómica de los sistemas calendáricos, lo que le permitió establecer una muy sugerente comparación de los datos históricos con aquellos de la etnografía y encontrar así sorprendentes continuidades. El campo que se abre a la reflexión y a la discusión es entonces el de las relaciones entre la historia y la etnografía, es decir, el de la explicación de los cambios y de las continuidades en la cultura de los pueblos indios.

El planteamiento, sin embargo, merece una mayor elaboración; hasta ahora tenemos ya algunas muy buenas descripciones, y análisis desde diferentes perspectivas teóricas, de los rituales de petición de lluvias, pero muy pocas del ciclo ritual completo, que va de la preparación del terreno al levantamiento de la cosecha.

Un hecho fundamental para entender la especificidad del trabajo agrícola en la tradición mesoamericana, es decir, aquella relacionada con el complejo agrícola que rodea al maíz. A diferencia de la tradición cristiana occidental, en la que el trabajo es un castigo divino, en la concepción mesoamericana el trabajo agrícola es un diálogo intenso con las entidades que inciden en el crecimiento y maduración del cereal; ello implica una concepción del mundo que otorga un carácter vital a las fuerzas de la naturaleza. La lluvia, los vientos, la tierra, los cerros, tienen una condición que encarna a dioses con los cuales se establece una compleja relación de reciprocidad; los hombres necesitan de esas entidades para producir sus alimentos y los bienes necesarios a su existencia; sin embargo, como se expresa en la mitología y en los rituales respectivos, tales entidades necesitan también de los hombres, para ser alimentados con los rezos, con las esencias vitales contenidas en las ofrendas, los cantos y las danzas, en el esfuerzo desplegado para organizar los rituales mismos. Esta concepción ha sido investigada a profundidad en los trabajos de Catherine Good, particularmente en las nocio-

nes que rodean al término *tequitl*, entre los nahuas de la cuenca del Balsas, en el estado de Guerrero (Good, C., 2001, 2004)

Hay otra concepción compleja que incide en el trabajo agrícola, la de sacrificio. La roza y quema de las plantas silvestres, la penetración de la tierra con el palo sembrador, que es relacionada con el acto sexual, son una agresión a las entidades implicadas, básicamente la tierra, que requiere un ritual para pedir autorización, pero sobre todo exige un sacrificio, cuyo componente más valioso es la sangre, lo que constituye el "supremo acto nutricional", como lo llama Sybille de Pury (1994). En las "peleas de tigres" que se realizan en los pueblos nahuas de la Montaña de Guerrero, se ofrece la sangre derramada por los combatientes en el ritual de petición de lluvias, pero también se sacrifica a guajolotes y gallinas en la cima de los cerros sagrados, escurriendo la sangre sobre las piedras que marcan el sitio y en la tierra misma, en un hoyo excavada específicamente para tal fin (Díaz Vázquez. R., 2000).



Lodo para el recuerdo de la visita a Espinazo, NL.
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

El acto mismo de sembrar los granos en la tierra implica un ritual, dirigiéndose a la tierra, a los granos mismos, a las herramientas de trabajo, con elaboradas metáforas y respetuosos gestos. De hecho el día de la siembra, a la que se convoca a amigos y parientes, se realiza un complejo ceremonial que influye ofrendas y peticiones, hechas en un altar situado en el centro de la milpa, y que se extiende a las cuatro esquinas. Al final se realiza un banquete y se consumen diversas bebidas embriagantes.

Así, cada etapa del trabajo agrícola esta marcada por muy diversos rituales. Desafortunadamente tenemos muy poca información al respecto, por lo que resultan altamente iluminadores los datos que nos ofrecen algunas investigaciones, como los de C. Good y los de Arturo Gómez (con los nahuas del Balsas y los de la Huasteca respectivamente) sobre los rituales relacionados con las primicias y con la llegada de las primeras mazorcas a la casa; pero todavía es mucho lo que nos falta saber de otras regiones del país sobre este respecto.

En cambio sobre la fiesta de los muertos tenemos muy ricas descripciones, la suntuosidad desplegada en la mayor parte de los pueblos indios, muestran una gran diversidad de bienes procedentes de los campos de cultivo. Es una fiesta de la cosecha que se ha desarrollado en complejidad en la segunda mitad del siglo veinte, y se le ha creado un vínculo muy fuerte con el nacionalismo; sin embargo, mantiene los elementos básicos de la tradición religiosa mesoamericana.

El ámbito del trabajo agrícola y de los rituales con los que se articula constituye el referente fundamental en el proceso de producción y en el de la reproducción social y cultural; es el espacio a partir del cual se establece lo que N. Poulantzas llamó la matriz espacio-temporal, es decir, los ejes estructurantes de la cosmovisión. Es a partir del trabajo agrícola, de la experiencia cotidiana y de la incertidumbre sobre el logro del esfuerzo desplegado por la acción de las entidades que inciden en el resultado final, como se aguza el sentido y se exploran los cielos, los vientos, los ritmos de las lluvias, el movimiento del sol, y se genera un conocimiento estrechamente entramado con la ritualidad correspondiente. No existe el conocimiento fuera del contexto social y cultural en el que emerge, y en las condiciones del trabajo en el campo se articula en los discursos diversos constituyentes de la ritualidad.

El trabajo agrícola es también una experiencia social de gran intensidad; en un primer plano implica al grupo familiar participante, pero esto se muestra con mayor contundencia en el plano del trabajo comunitario, como el *tequio*, donde a la par que se desarrolla una actividad práctica se sociali-



Desde pequeños recibiendo el baño curativo. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

zan experiencia en un ambiente festivo, estimulado por la comida y las bebidas embriagantes.

Junto con la actividad práctica y ritual que implica el ciclo de trabajo agrícola, destaca la importancia de la reproducción social, el campo de las relaciones de parentesco, en el cual adquieren vigencia las relaciones formales de filiación, que en las sociedades cerealeras como las mesoamericanas se establecen por línea masculina, es decir, patrilinealmente; esto a su vez, otorga una importancia estratégica, por sus repercusiones en la política y las nociones locales de poder, a las alianzas familiares entre las unidades implicadas en los acuerdos matrimoniales; el ritual de bodas, como lo ha registrado la etnografía, es una larga y elaborada negociación que adquiere una rica expresión simbólica.

Es en el seno de las relaciones familiares donde se instituyen los procesos que sientan las bases de las nociones locales de persona; en este sentido los pueblos mesoamericanos han elaborado sus concepciones sobre la persona a partir de la experiencia agrícola, pues no sólo su "sangre es el maíz", y la creación misma del hombre tiene como ingrediente básico la masa de maíz, sino el ciclo de vida humano y el del maíz son descritos con las mismas metáforas (en este sentido son muy ricas las contribuciones de A. Lupo y de Pury Toumi, 1997). Finalmente, como lo han mostrado elocuentemente A. López Austin para los nahuas del siglo XVI y J. Galinier para los pueblos otomíes de la Huasteca, el cuerpo humano es el modelo del universo, y ello ha conducido al reconocimiento de las nociones frío/

calor, y otras más, como fundamentales para la cosmovisión (López Austin, A. 1980, Galinier, J. 1990).

Es decir, la tradición religiosa mesoamericana se mantiene y reproduce en las comunidades agrarias que continúan realizando el trabajo y la ritualidad en torno al maíz. Sin embargo, las manifestaciones contemporáneas de esta experiencia están mediadas por la religiosidad cristiana y la organización política impuestas por la colonización española. Aquí es donde ingresamos al estratégico campo del cambio social y cultural, en donde las concepciones teóricas vigentes comienzan a descascararse y a mostrar grietas. Veamos dos ejemplos bastante ilustrativos de la situación.

Sistemas de cargos y sincretismo

La temática del gobierno y el poder en las comunidades indígenas ha sido central en la política indigenista desarrollada a partir del gobierno cardenista, cuando se plantea la cuestión de la representatividad de la población indígena, en cuyo contexto emerge el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara; si bien la posición que se define es la negación de tal posibilidad, en la práctica se comienzan a construir los mecanismos políticos de control sobre la población indígena, dando paso a formas nuevas de caciquismo (como lo ha mostrado J. Rus en relación con el pueblo de San Juan Chamula, y H. Favre con Erasto Urbina en la región de los Altos de Chiapas). El mejor trabajo, sin duda, es el libro de G. Aguirre Beltrán, un clásico en este campo, *Formas de gobierno indígena*, publicado originalmente en 1953. En este texto, y apoyándose en las investigaciones



Después de un baño pensando en el milagro. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

de Alfonso Villa Rojas en Oxchuc y de Ricardo Pozas en Chamula, muestra dos espacios significativos en la política comunitaria, el del llamado Ayuntamiento regional, que corresponde a la presencia de la estructura política colonial, en la que se articulan estrechamente las autoridades políticas y religiosas, y, por otro lado, el Ayuntamiento constitucional, impuesto por las autoridades federales y amparado por el Art. 115 de la Constitución vigente. Los conflictos entre ambas instancias son una situación ampliamente generalizada.

Sin embargo, lo que me interesa subrayar aquí es todo el proceso histórico por el cual la imposición del ayuntamiento castellano para fundar las Repúblicas de Indios en la sociedad colonial se transforma gradualmente hasta convertirse en una institución fundamental en el mantenimiento y reproducción de la población indígena de raíz mesoamericana. El Cabildo es la institución representativa de los derechos de los pueblos indios ante la corona española; incluso la condición e identidad de indio se remiten a la pertenencia a una comunidad que cuenta con tal representación.

Durante los años aciagos del siglo XIX, si no es que desde la imposición de las reformas borbónicas en el siglo anterior, la comunidad indígena y su cabildo se convierten en espacio de resistencia ante la política etnocida desplegada por los liberales; el despojo de las tierras comunales y el desconocimiento legal de las autoridades comunitarias, lanzan a la clandestinidad a las autoridades tradicionales. La reforma agraria impulsada por el

gobierno de la Revolución Mexicana, particularmente en la fase del sexenio cardenista, afecta profundamente a los pueblos indios, pues el reparto de la tierra abre paso a una etapa de reconstitución de las comunidades a partir de su tradición mesoamericana, se introducen entonces las formas de organización relacionadas con el manejo de la propiedad agraria —la mesa directiva con presidente, tesorero, vocales y otros puestos— que se incorporan al escalafón tradicional. Esta situación impone la hegemonía política del gobierno federal, pero por otro lado permite la transformación social y cultural de las comunidades. De hecho, la propia acción indigenista y la creciente experiencia de los pueblos indios en sus relaciones con los centros urbanos, da pie a la configuración de una nueva dirigencia en los pueblos indios que reivindica sus derechos políticos y comienza a recuperar una memoria histórica que se articula a la milenaria de los pueblos mesoamericanos.

El proceso desemboca, en la actualidad, en los reclamos de autonomía y en la construcción de la misma en la práctica, ante la cerrazón de las autoridades gubernamentales; la experiencia de los "caracoles" entre los zapatistas chiapanecos y la organización de policías comunitarias, entre otras iniciativas orientadas en la misma dirección, nos muestran la importancia capital de este espacio político, la creatividad desde una tradición política colonial que se ha convertido en un instrumento de lucha y de negociación de importancia estratégica para la continuidad de una antigua concepción del

mundo diseñada en la experiencia del trabajo en torno al maíz.

Finalmente, con respecto a las diversas explicaciones sobre la religiosidad de las comunidades indígenas, no es difícil reconocer la densa impronta impuesta por el catolicismo y el etnocentrismo europeo. Como parte del lenguaje usado desde la intolerancia religiosa que ve en las formas que no se apegan a la ortodoxia impuestas formas impuras que deben ser eliminadas, aparecen diversas calificaciones marcadas también por el racismo; y la mejor expresión de ello es el esquema evolucionista del desarrollo de la humanidad. Gradualmente se han ido eliminando muchos de los términos impuestos por esta perspectiva teórica, en la que por cierto emerge el primer paradigma de la antropología. El concepto de "tribu" hace tiempo se ha desechado para calificar la organización tradicional de los pueblos indios, aunque las mismas implicaciones aparecen en el "grupo étnico", tan inasible teórica y políticamente.

El término sincretismo procede de la tradición católica para calificar a aquellas formas que considera impuras, "mezcladas", es un término que descalifica, y no permite establecer las diversas especificidades históricas y culturales. Una opción pragmática ha sido el de redefinirla en función de las situaciones a las que se aplica, retorciéndolo en muchas direcciones. Sin embargo, tiene una vidente carga etnocéntrica que hace más aconsejable, no tanto buscar un sinónimo, como en el caso de los "grupos étnicos", sino replantear la perspectiva desde la cual se analizan los fenómenos religiosos. Incluso la pesada influencia de la tradición católica nos obligan a reconsiderar el concepto mismo de

religión; así, por ejemplo, lo que se ha denominado, en esta línea de pensamiento, "religiosidad popular" para distinguirla de la ortodoxia, muestra esa ambigüedad y descalificación que impide asignar otros conceptos a las nuevas formas de organización y experiencia espiritual que se desarrollan en las comunidades indígenas contemporáneas.

Reflexión final

Con estas notas he tratado de referirme a algunos de los problemas de orden teórico y metodológico que encuentro en mi propio trabajo de investigación; intento también contribuir a la discusión abierta con puntos de vista que han sido significativos en mi experiencia personal. Me parece que los señalamientos de C. Good en la presentación del segundo grupo de propuestas son fundamentales para decantar los más importantes problemas implicados, particularmente aquellos que tienen que ver con las perspectivas teóricas puestas en juego. Hay un hecho evidente, la crisis de la perspectiva teórica y política construida por el nacionalismo mexicano en torno a Mesoamérica; en ello tiene que ver, por supuesto, la crisis misma del nacionalismo. Sin embargo, no podemos enfrentar esta situación cerrando los ojos y pretender que es posible comenzar desde cero; la compleja tradición académica y teórica que se ha establecido en la segunda mitad del siglo veinte tiene que ser confrontada a través de un conocimiento profundo y honesto de sus propuestas; la descalificación, la negación o, peor aun, esquematizar y distorsionar los datos impiden aquello que nos hemos propuesto desde el comienzo de la polémica: establecer un diálogo abierto.



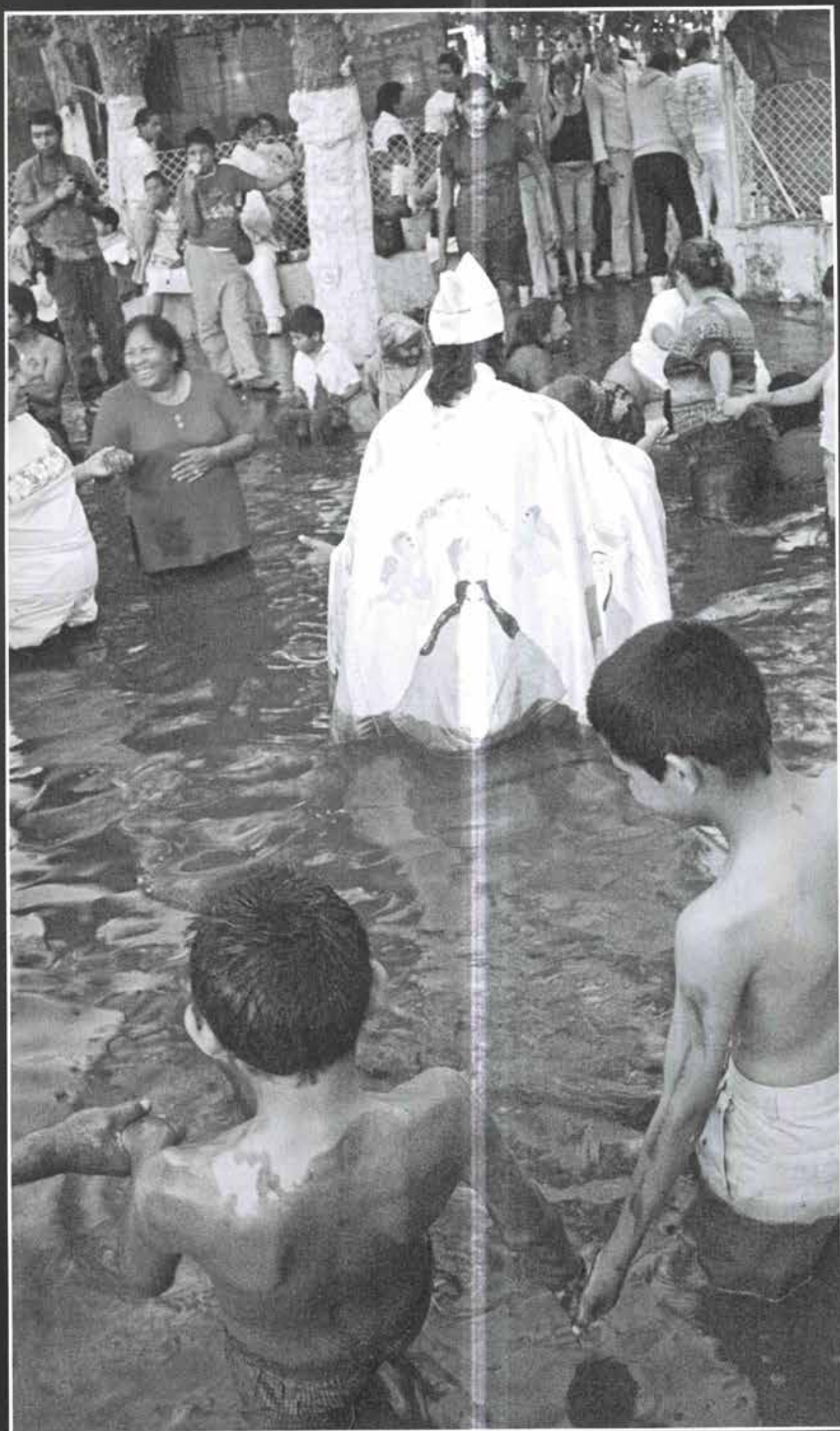
Viejos, jóvenes, en el charquito la fe lo puede todo. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Bibliografía:

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *Formas de gobierno indígena*. México, Universidad Veracruzana/ Instituto Nacional Indigenista/ Gobierno del Estado de Veracruz/ Fondo de Cultura Económica, 1981.
- BRADING, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México, Ediciones Era, 1995.
- BRODA, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Vol. 6:245-327.
-, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Broda, J., S. Iwaniszewski y L. Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, pp 461-500, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1991.
-, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Broda, J. y Félix Báez-Jorge (Coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp 165-238, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- COMAS, Juan, *La Antropología Social Aplicada en México*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1964.
- DAHLGREN, Barbro, "El área Circuncaribe: antecedentes", en Medina, A. (coordinador), *II Coloquio Paul Kirchhoff. La etnografía de Mesoamérica meridional y el Área Circuncaribe*, pp 38-39. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1996.
- DÍAZ Vásquez, Rosalía, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres-tigre. Cambio socio-cultural en una comunidad náhuatl (Acatlán, Gro.1998-1999)*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000. (Tesis de Licenciatura en Antropología Social).
- FAVRE, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1984. Segunda edición.
- GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, UNAM/ CEMCA/ INI, 1990.
- GÓMEZ Martínez, Arturo, *Tlanetokilli: La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002.
-, "El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana", en Broda, J. y C. Good Eshelman (coordinadoras), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, pp 197-214, México, INAH/ UNAM, 2004a.
- GOOD, Catherine, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp 239-297, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
-, "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Broda, J. y C. Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, pp. 153-176, México, INAH/UNAM, 2004.
- KIRCHHOFF, Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", *Acta Americana*, N° 1, 1943.
-, "The Caribbean Lowland Tribes. The Mosquito, Sumo, Paya, and Jicaque". En Steward. Julian H., Editor, *Handbook of South American Indians*. Vol. 4: 219-229. Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1948.
-, "Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification", *American Anthropologist*, Vol. 56: 529-560, 1954.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1980.
-, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1998.
- LUPO, Alessandro, *La tierra nos escucha; la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, CONACULTA/ INI, 1995. (Colección Presencias).
-, "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 335-389, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- POULANTZAS, Nicos, *Estado, poder y socialismo*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1979.
- PURY-TOUMI, Sybille, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. México, CEMCA/ CONACULTA, 1997.
- RUS, Jan, "La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Viqueira, Juan P. y Mario H. Ruz, compiladores, *Chiapas: los rumbos de la otra historia*, UNAM/ CIESAS/ CEMCA/ Universidad de Guadalajara, pp 251-277. 1995.
- STEWART, Julian H. (Editor), *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1948. 8 Vols.



La fe de los jóvenes en Espinazo, NL. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



Un *cajita* cura a los fieles. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com