



Atlas etnográficos de México





En el interior de la catedral de Chilapa, esperando la bendición del agua y la renovación de un fuego sagrado, por lo cual se apagan las luces de la iglesia, Chilapa, 7 de abril de 2012 **Fotografía** © Samuel Vilella Flores

Atlas etnográficos de México

Juan José Atilano Flores*

Hacer un balance de los aportes al conocimiento de la diversidad cultural en México en los 10 volúmenes publicados de la obra *Los pueblos indígenas. Atlas etnográfico* no resulta una tarea sencilla. La dificultad estriba en lograr una valoración objetiva de las contribuciones en el ámbito de las etnografías regionales en México, así como de la ardua labor de gestión orientada a la publicación de obras con un perfil de alta divulgación, integradas por textos eruditos, testimonios de primera mano, cartografía y una amplia selección fotográfica. Este formato permite al lector una mirada retrospectiva y contemporánea de los distintos aspectos que caracterizan las singularidades culturales de las regiones indígenas, como aquellos que les han otorgado unidad cultural en su devenir histórico.

En las siguientes líneas intentaré cumplir con este cometido, reconociendo que la amplitud de la obra y su riqueza editorial hacen posible lecturas paralelas. Así, he decidido centrar mi reflexión en los aspectos de integración regional y el lugar otorgado a variables como el entorno ambiental, los aspectos etnohistóricos y etnolingüísticos, así como los referidos al ámbito de la llamada tradición cultural mesoamericana. En oposición a esta última, revisamos los rasgos de las cosmovisiones en las culturas de agricultores y cazadores-recolectores de Aridoamérica.

Mi experiencia como colaborador en la definición de contenidos temáticos y el seguimiento a los criterios editoriales en la integración de los distintos volúmenes por los equipos regionales del proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio me permite observar una tensión natural entre criterios culturales y la arbitrariedad de la división política estatal, la cual en muchas ocasiones fue un factor de peso, tanto en las discusiones académicas como en la gestión institucional para la publicación de los volúmenes.

Integración temática

El proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio definió como uno de sus ejes de trabajo la producción de los atlas etnográficos. El objetivo era integrar una obra de alta divulgación, accesible a todo público y con un enfoque regional sobre los distintos grupos étnicos que habitan en territorios comunes o de proximidad geográfica. En 1999, el documento rector de los atlas planteaba la elaboración de 18 volúmenes en los que se reuniera, bajo una sola estructura editorial –estudios básicos, ensayos temáticos y recuadros etnográficos–, información etnográfica reciente que ofreciera un panorama de los distintos aspectos culturales que configuran las regiones indígenas; entre éstos, su distribución lingüística, el me-

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (atilanojjf@yahoo.com.mx).

dio ambiente, su organización social, participación política, cosmovisiones y prácticas rituales.

Hacia 2002 el proyecto de los atlas fue sujeto a una revisión en su integración, en tanto el ejercicio de regionalización mostraba contradicciones entre la división política nacional y las configuraciones culturales proyectadas en el espacio nacional desde las épocas prehispánica y colonial. Esta problemática también se reflejaba de manera parcial en la estructura operativa de los 20 equipos regionales de investigación del proyecto. Algunos de ellos se habían definido conforme a criterios histórico-culturales y lingüísticos —Gran Nayar, Huasteca, Montaña de Guerrero, Península de Yucatán, Malinche, Valle del Mezquital, Sierra Norte de Puebla, Frontera Chichimeca, Meseta Purépecha y Sierra Tarahumara—, mientras que otros respondieron a variables ecológicas, procesos históricos y fronteras políticas que integraban subregiones o que implicaban estados de la República —como Morelos, Oaxaca, Istmo de Tehuantepec, Frontera de Chiapas, Veracruz, Zacatecas, Ciudad de México, Estado de México y Sierra-Valles-Desierto de Sonora—. Esto sugirió una reintegración de las regiones indígenas proyectadas en los atlas. Así, se propuso reunir en un solo volumen de otomianos a los equipos del valle del Mezquital (ahora Hidalgo) y Estado de México; del mismo modo se definió un solo atlas para el noroeste, en tanto que a la luz de una segunda etapa del Proyecto Nacional de Etnografía, otros equipos como el de la Huasteca y de la Frontera Chichimeca (hoy Queréta-



ro) decidieron unir esfuerzos para producir un solo volumen de atlas, usando para esto criterios etnohistóricos.

En sentido estricto, los atlas se definieron intentando seguir criterios culturales; por eso se plantearon inicialmente 16 volúmenes. Sin embargo, los esfuerzos de gestión editorial ante los gobiernos de los estados obligaron a un segundo planteamiento que se circunscribía a criterios estatales. En síntesis, éstas circunstancias, en el transcurso de 15 años, obligaron a replantear en el camino no sólo el número de volúmenes, sino también, en la mayoría de casos, los criterios de regionalización, un aspecto central que dio origen a las obras.

A pesar de estos problemas, se puede afirmar que todos los volúmenes siguen una misma estructura editorial y el tratamiento de aquellos temas etnográficos que se consideraron centrales en las configuraciones regionales del México indígena. Los 10 volúmenes hoy publicados —a saber: Oaxaca, ciudad de México, Chiapas, Veracruz, Puebla, Morelos, Chihuahua, Huasteca y semidesierto queretano, Hidalgo y Noroeste— dan cuenta de las singularidades culturales de 72 grupos etnolingüísticos en cuanto a sus relaciones con la naturaleza, mediadas por sustratos cosmogónicos específicos y relaciones de poder con la sociedad nacional; la distribución lingüística y vitalidad de sus lenguas; sus formas de organización social, ya sea a escala comunitaria o bien de aquéllas con un carácter macrorregional que configuran los movimientos etnopolíticos; las prácticas rituales asociadas con la tradición agrícola y las concepciones de salud y enfermedad; las características de sus manifestaciones estéticas, que incluyen música, producción artesanal y literatura. Describen también los procesos sociales e históricos que han contribuido a la configuración de los espacios étnicos regionales, entre los que se pueden mencionar migraciones, relocalizaciones de población, así como áreas de refugiados políticos y de guerra.

Unidad cultural mesoamericana, fronteras y diversidad étnica regional

En 2004 se publicó el *Atlas de Oaxaca*, coordinado por Barabas, Bartolomé y Maldonado. Por ser el primer ejemplar de la serie Divulgación de la colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, este volumen marcó en muchos sentidos el rumbo de la producción posterior. Aunque cada uno de los siguientes atlas ha resuelto de manera particular sus contenidos y tratamiento regional, en toda la serie es una



Niñas indígenas en la presentación de actividades escolares, ca. 1935 **Fotografía** © Archivo Casasola, Sinafo-INAH, Conaculta, FN, México, inv. 208524

constante el reconocimiento de una unidad cultural mesoamericana, reflejada en la existencia de un sustrato ideológico que observa en la naturaleza y en sus elementos –lluvia, aires, cerros, cuevas, grutas, nacimientos de agua, tierra, animales, astros y plantas– un mundo análogo a lo humano y que se relaciona con las comunidades a partir de actos rituales asociados con la siembra del maíz. Los dueños del monte o potencias aparecen como una constante en el mundo indígena.

La estructura expositiva en el *Atlas de Oaxaca* transcurrió sobre tres ejes problemáticos: la relación cultura-sociedad, el poblamiento antiguo en relación con la domesticación del maíz y la resistencia étnica ante el proceso de aculturación. Según reconocen los propios coordinadores, la diversidad étnica de la entidad, expresada en la existencia de 15 grupos etnolingüísticos, encuentra un principio de unidad en tres elementos: el primero es que la mayor parte de estas culturas locales hablan idiomas emparentados; en segundo término comparten una historia milenaria y, finalmente, todas forman parte de la tradición civilizatoria mesoamericana. Esta tradición se expresa en tres rasgos comparti-

dos por las cosmovisiones: la concepción de entidades vinculadas con la lluvia, las creencias en el tonalismo y nahualismo, y la noción de sacralidad de la naturaleza como resultado de una irrupción o manifestación hierofánica o teofánica resultado de la evangelización y que hoy se asocia con los santos católicos (Bartolomé, 2004: 51, 56, 60, 63). De esta forma, Oaxaca constituiría un territorio ocupado por distintos grupos etnolingüísticos que, en términos geográficos, configuran varias subregiones definidas por características ecológicas y étnicas –Mixteca, Sierra Zapoteca del Sur, Valles Centrales, Chimalapas, Istmo, Mixe, Cañada y Mazateca—, pero que comparten entre sí elementos cosmogónicos de tradición mesoamericana.

Un proceso similar se describe en el caso del *Atlas etnográfico de Chiapas*, volumen coordinado por Nolasco, Alonso *et al.* y publicado en 2008. Los grupos indígenas de Chiapas, hablantes hoy de 10 idiomas de filiación mayense, han ocupado el territorio del estado desde tiempos antiguos; sin embargo, el proceso de dominación colonial, sumado a los movimientos de resistencia étnica que se presentan desde el siglo

xvi y que mantuvieron su vigencia con el alzamiento en 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), a lo que se agregan relocalizaciones de pueblos y la inmigración de refugiados guatemaltecos en la década de 1980, han configurado seis regiones culturales —Montañas Zoques, Norte, Altos, Selva Lacandona, Llanos de Comitán y Sierra de Tapachula—, cuya singularidad étnica, ecológica y social encuentra convergencia en rasgos cosmogónicos compartidos.

Alonso sugiere que los grupos mayenses construyen su percepción del mundo a partir de dos principios básicos, el tiempo y el espacio, por los astros Sol, Luna y la entidad del rayo; en conjunto, éstos posibilitan el tiempo cíclico asociado con el cultivo del maíz, cuerpo de la gente. El transcurso del tiempo adquiere sentido

porque reafirma el ciclo de las relaciones sociales que establecen los grupos mayenses con las divinidades, los dueños de las montañas, de la milpa y de los mantiales, con lo que se establece un circuito de intercambio simbólico con estas entidades (Alonso, 2008: 227, 229, 232-233, 235).

Finalmente, las concepciones sobre el nahualismo que relaciona a los humanos con los animales y los santos, se encuentran también presentes entre los grupos de Chiapas. En opinión de Alonso, la asociación del nahualismo con los santos católicos es el resultado de la evangelización, en especial de la advocación del Señor Santiago y su caballo; esta relación soportó la creencia de que los padres cristianos podían transformarse en animales (*ibidem*: 236, 238, 240).



El viento limpia el alma, triquis, Chichahuaxtla, Oaxaca, 1988 Fotografía © Walter Reuter

La presencia de los dueños aparece también entre totonacos, nahuas, popolocas, tepehuas, otomíes, zoques y huastecos que habitan las regiones veracruzanas de Zongolica, Huasteca, Totonacapan y el sur de Veracruz. En el marco de la dicotomía caos-orden, García Valencia y Romero, los coordinadores del *Atlas etnográfico Veracruz* (2009), revisan estas creencias y proponen que, a pesar del proceso de mundialización, caracterizado por migración internacional, el deterioro del medio ambiente por la industria petrolera y la emergencia de nuevas iglesias y religiones, los pueblos indígenas mantienen un cuerpo de ideas que regula su relación con el monte, los animales silvestres y los nacimientos de agua, espacios donde los *chaneques* y *tzenomas* se constituyen en propietarios ambivalentes que atraen la lluvia y otorgan bienes a los seres humanos, pero también pueden dañarlos.

Mientras que el espacio del monte se asocia con el caos, el pueblo y los santos católicos representan el orden. En el sur de Veracruz los dueños del monte ceden sus bienes a los seres humanos a cambio de ritos propiciatorios y ofrendas, pero son estos mismos seres, *tzenomas*, "sombras negras quienes pueden robar el alma y producir enfermedades, así como los *chiobos* (nahuas de Pajapan o *El chato* de los zoque popolocas de Soteapan), quienes devoran los cerebros de niños, cazadores y adúlteros. Los chaneques de Pajapan y Soteapan constituyen un grupo socialmente organizado. Ellos, y en particular el chaneque negro *tztzimec* o diablo, son causa de todas las desgracias humanas" (García, 2009: 158, 161).

La organización social jerarquizada de *tztzimec* se integra por cinco ayudantes: en Soteapan, el tigre; en Mecayapan, el águila, en Pajapan, el gallo; en Huayapan, el hombre negro, y en Tatahuicapan, la serpiente. Todos los animales se encuentran al servicio del chaneque, en especial la serpiente, perro del chaneque, que castiga a los adúlteros. Los cazadores y pescadores deben pedir permiso al dueño para realizar su actividad predatoria y tienen prohibido dejar animales heridos en el monte o compartir la carne con la querida o amante. Los chaneques son también propietarios del ganado. Ellos pueden otorgar riqueza a los humanos, pues robaron el ganado a los santos católicos, dueños del espacio del pueblo y donde priva el orden (*ibidem*: 162, 165, 174).

El Golfo de México traza una continuidad de subregiones que se articulan culturalmente. A partir de procesos económicos e históricos, las Huastecas de Hidalgo y San Luis Potosí se articulan con el centro norte



de la República mexicana, en la porción del semidesierto queretano o bien hacia Puebla con la Sierra Norte. Lourdes Báez, coordinadora del *Atlas etnográfico de Hidalgo* (2012), reconoce tales continuidades y en términos de la cosmovisión de nahuas, otomíes, tepehuas de la Huasteca, dichas continuidades se reflejan en la concepción del cuerpo, conformado por entidades anímicas de cuyo equilibrio depende la salud o la enfermedad. Para el caso nahua, Luciano y Questa (2012: 386-387) señalan que el mal de espanto, ocasionado por espíritus que habitan en los cruces de camino, es curado a partir de ofrecer tamales, collares de flores, aguardiente, cerveza y tabaco a los seres animados del monte y los cruces de caminos, además de convocar a los santos. La función del curandero es establecer un diálogo con dichos seres dueños del cerro y los ríos.

Mientras que la Huasteca como región cultural muestra una continuidad que rebasa las fronteras estatales de Hidalgo, el valle del Mezquital se circunscribe al territorio de la entidad, y aunque tiene nexos etnohistóricos con el Estado de México, la región muestra unidad tanto en términos del pasado prehispánico, vinculado con las ciudades de Teotihuacán y posteriormente con Tula. Para Báez, es esta profundidad histórica la que permite relacionar a las poblaciones indígenas de Hidalgo con la tradición cultural mesoamericana.



A partir de criterios etnohistóricos, Valle, Prieto y Utrilla, coordinadores del *Atlas de la Huasteca y el semidesierto queretano* (2012) tienden un puente entre la región geográfica de Barlovento, vinculada histórica y culturalmente con la Huasteca de San Luis Potosí y Veracruz con lo que llaman el semidesierto queretano. Si bien Valle cuestiona la existencia de regiones culturales, asume que la regionalización constituye un instrumento heurístico útil para el estudio de los pueblos indígenas; de esta forma señala que el atlas es un esfuerzo para “revalorar el componente chichimeca de la indianidad en México”, en tanto que la frontera chichimeca ha sido poco estudiada por los etnógrafos.

Para los autores, los once grupos que han habitado la franja noreste del territorio nacional que abarca las Huastecas veracruzana y potosina, así como la zona del semidesierto queretano, comparten una historia común de exterminio. Dicha historia se puede caracterizar por

dos elementos que articulan la costa de Barlovento con el centro-norte de Guanajuato y Querétaro: a) el hecho de que, desde el siglo XIX, los reales de minas de San Luis Potosí, Guanajuato y Zacatecas se articulaban con el Golfo de México a partir de rutas comerciales por las que circulaban sal, textiles, jarcería, cueros, cecina, piloncillo y aguardiente; b) tanto la Huasteca como Guanajuato y el semidesierto queretano compartieron una condición de áreas “internas periféricas”, habitadas por indios indómitos, idólatras y rebeldes que fueron objeto de exterminio o bien sujetos al control de misiones y presidios (Valle, 2012a: 19, 23, 27).

En opinión de Valle la frontera noreste o área chichimeca se caracteriza desde tiempos ancestrales por constituir una zona pluriétnica; en una apretada síntesis, entre las sociedades que han ocupado este territorio están las tribus del centro-norte, denominadas chichimecas; los cultivadores de maíz huastecos de la familia mayense; los grupos ribereños del Caribe, que hipotéticamente proporcionaron algunos de los rasgos más significativos de las culturas antiguas: olmecas, chontales, totonacos y tepehuas, la cultura otomí de la Sierra Madre Oriental y las migraciones de nahuas en el río Pánuco. Este poblamiento permite afirmar que la porción nororiental de Mesoamérica fue desde tiempos antiguos una región interétnica (Valle, 2012b: 33-34, 36-37).

La frontera noreste, descrita por los autores antes mencionados, tiende un tercer puente que va hacia la Huasteca poblana; esta subregión es abordada –aunque de manera parcial– en el *Atlas etnográfico de Puebla*, coordinado por Masferrer, Mondragón y Vences (2010). A pesar de compartir la tradición cultural meridional, los grupos indígenas de Puebla, entre los que se encuentran totonacos, tepehuas, popolucas, mazatecos, nahuas de la Sierra Norte y mixtecos, tienen una mayor proximidad con los rasgos mesoamericanos que hemos venido describiendo.

Según señala Romero, la cosmovisión de estos pueblos es un conjunto de elementos simbólicos referidos al entorno de la naturaleza dominada por dueños. Igual que en el caso de los grupos mayenses de Chiapas, los de Puebla consideran que el Sol y la Luna son astros ordenadores del tiempo y, por lo tanto, del ciclo agrícola; los cerros, manantiales, cuevas y ríos son umbrales, fronteras entre la Tierra y el Tlalocan, lugar de los mantenimientos. Entre el mundo otro y el de los humanos existen relaciones mediadas por el ciclo ritual agrícola o aquel destinado a la salud del cuerpo (Romero, 2010: 177-178, 185, 199).

Si bien uno de los núcleos de la llamada tradición cultural mesoamericana lo constituyen los grupos nahuas del centro de México, entre los que ubicamos a los pueblos originarios de la ciudad de México y las comunidades indígenas de Morelos, cabe destacar la importancia de los procesos de aculturación en esta zona del país, que en la mayoría de los casos ha llevado a una descaracterización étnica de estos pobladores originarios. No es gratuito entonces que Teresa Mora, coordinadora del *Atlas etnográfico de la ciudad de México* (2007), al hablar de tradiciones indígenas, nos remita a un conjunto de rasgos asociados con la alimentación, la herbolaria y la vida festiva vinculada con los santos patronales de los otrora barrios indígenas; en el caso del *Atlas etnográfico de Morelos* (2011), coordinado por Morayta, se hable de “presencias de la tradición nahua”. Para este autor, la vigencia de la cultura nahua en ese estado se documenta a partir de formas de organización social y conceptos como el de fuerza o *chicahualiztli*, que connota energía, carácter o espíritu personal (Morayta, 2011: 27).

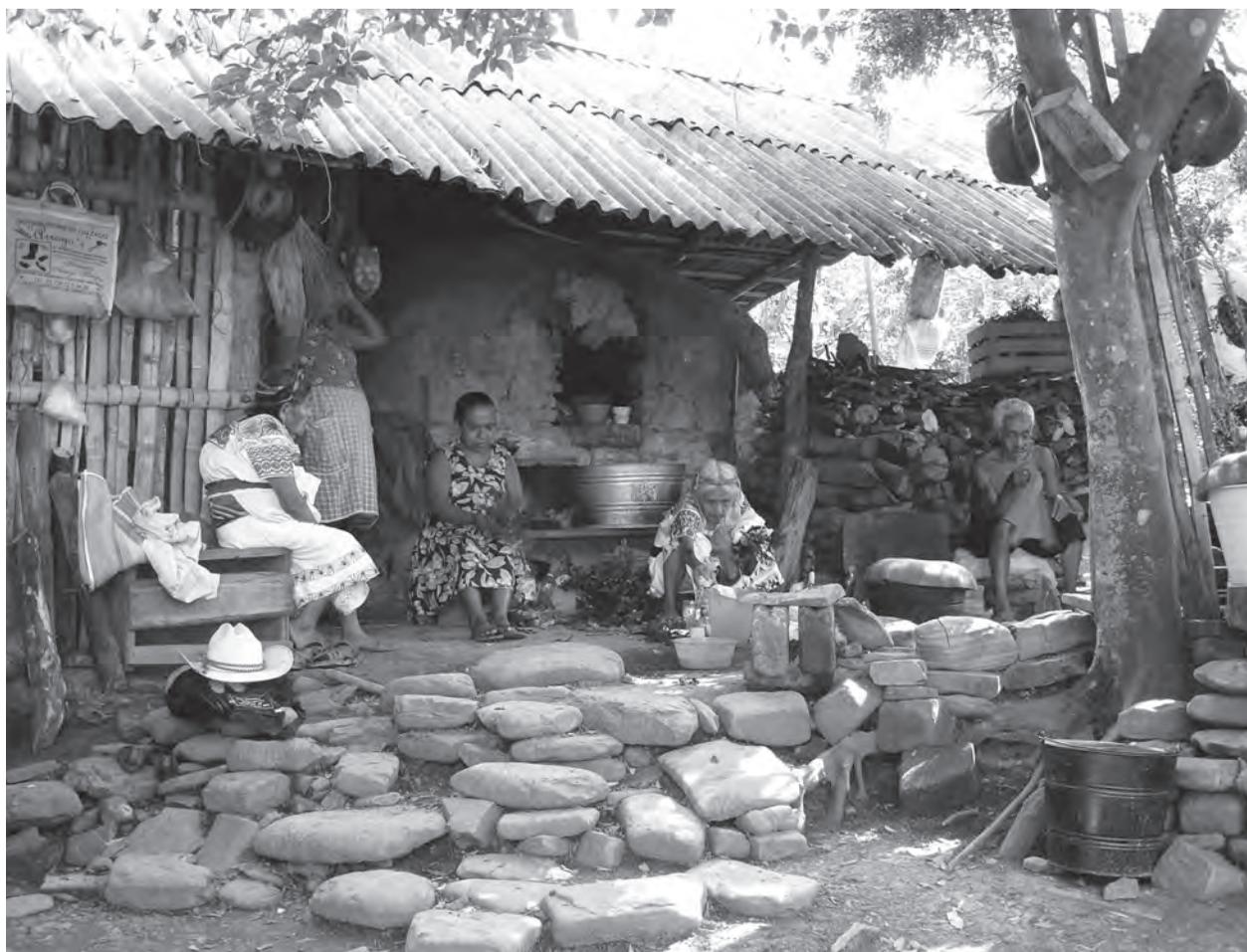
La singularidad cósmica de los pueblos del noroeste de México

La distinción entre Mesoamérica y Aridoamérica, establecida a partir de rasgos culturales diferenciados –sociedades agrícolas con desarrollo de Estados teocráticos y sociedades agrícolas de cazadores-recolectores– parece más artificial al aproximarnos comparativamente a las cosmovisiones de unas y otras. Sin duda existen singularidades que distinguen a los pueblos del noroeste –*ralámuli* (tarahumaras), *ódamio’óba* (pimas), *macurawe* (guarijíos/guarijós), *thono o’odham* (pápago), *concáa* (seri), *yoreme* (yaqui), *kiapak* (cuapá), *kiliwa*, *juspuspai* (paipai) y *ti’pai* (kumiai)– de los de Mesoamérica; sin embargo, un punto de unidad radica en considerar lo humano y la naturaleza como parte de una misma historia.

Ana Paula Pintado plantea en su trabajo “Las cosmovisiones”, incluido en el *Atlas etnográfico de Chihuahua* (2012), coordinado por Gotés *et al.*, que en las culturas del noroeste el ser humano no ocupa un lugar



Donde nace la luz, nahuas de Guerrero, 1939 **Fotografía** © Armando Salas Portugal



Tepehuas fuera de la casa preparando un protocolo ritual, El Tepetate, Ixhuatlan de Madero, Veracruz

destacado en la sociedad; forma parte de ella, pero en ningún momento se sitúa por arriba de la naturaleza. Esta horizontalidad es observable en los mitos de origen de los *ralámuli*, guarijíos y pimas. El ser humano es un eslabón del cosmos que a través de la danza de *yúmali-rutudúli*, *paskól*, contribuye a mantener separada la tierra de las aguas. En las concepciones nativas el planeta se formó danzando en los patios familiares; en el origen el mundo era un pedazo de tierra rodeado de agua, sobre el cual tuvieron que bailar “hasta que la tierra se amacizara” (Pintado, 2012: 189-190).

En el plano celeste, el Sol y la Luna se consideran dioses o padres de la especie humana. Para los *ralámuli* el Sol es de naturaleza femenina, mientras que la Luna es masculina, en tanto para los pimas y *warijó* la Luna es la madre de Dios y el Sol es su esposo. A esta noción de padres fundadores se añade la figura del diablo –hermano mayor de Dios y padre de los mestizos–; la relación de parentesco entre Dios y el diablo establece entre *ralámulis* y mestizos (*chabochis*) una relación de primos; las narraciones míticas de la carrera de bola en que los *ralámuli* pierden contra los mestizos

constituyen una explicación cósmica de las relaciones asimétricas entre unos y otros. A pesar de estar emparentados, *ralámulis* y mestizos se diferencian por su naturaleza interior: mientras que los primeros poseen tres almas, los segundos sólo poseen dos (*ibidem*: 195).

Entre los astros, sobre todo el padre Sol es el que otorga la lluvia, pero también puede castigar a los humanos. Vinculados con el elemento acuático se encuentran también la serpiente, el arcoíris, las criaturas míticas *wajura* y *paisori* de los *warijíos* y *bawí peléame* (habitantes del agua) de los *ralámuli*. Estos seres pueden dañar la interioridad de niños, hombres y mujeres ocasionando susto, enfermedad que causa la muerte (*ibidem*: 198, 200, 203-204). Igual que la ofrenda destinada a los dueños en Mesoamérica, la danza en el noroeste contribuye a mantener una relación de equilibrio entre estos seres que pueblan los cuerpos acuáticos.

En el noroeste, la variable ecológica y la influencia evangelizadora de jesuitas y franciscanos trazan distintas configuraciones cosmogónicas. En opinión de Aguilar, las tradiciones culturales de los grupos huma-



Los músicos ñuhu de Ayotuxtla, Texcatepex, Veracruz

nos se encuentran fuertemente incididas por los entornos desiertos, valles, sierras y costas; a partir de una relación específica con su medio, los pueblos se explican tanto el origen de la especie humana como el del Sol, la Luna y las estrellas (Aguilar, 2013: 97). Mientras que los grupos de tradición yumana, habitantes del desierto, reconocen el papel de héroes culturales –*Mati-pa* (kiliwas), hermanos *Sipa y Kómat* y El mago de la Tierra (cucapá)– que crearon los mares y la tierra, entre los pápagos el complejo mítico/ritual (*vi'kita*) reactiva la noción de seres superiores como *I'toi*, que en el origen controló los peligros de la naturaleza y la enfermedad (*ibidem*: 109-112). Los antiguos seris, pueblo pescador y cazador-recolector del mar de Cortés, reconocían una sociedad de gigantes que vivían más allá de donde nace el sol. Sin embargo, hoy los mitos de este pueblo relacionan el origen de la tierra y de ellos con el espíritu totémico de la tortuga de los siete filos (*ibidem*: 117-118).

Finalmente, en el *Atlas del noroeste* (2014), coordinado por Moctezuma y Aguilar, se asienta que los pueblos agricultores yaqui y mayo, de tradición cahíta, los

cuales habitan los valles de Sonora, reconocen la existencia de dos ámbitos cosmogónicos distintos, pero relacionados: el primero, *huya ania*, concepción mágico-religiosa de la naturaleza, y el segundo *kohtumbre yaura*, relacionado con el mundo católico. En *huya ania* se distinguen diversos planos: el mundo nocturno, los ríos, aires, nubes y lluvia, así como la tierra y las plantas. En *Kohtumbre yaura* se incorpora la noción del diluvio y a personajes como el diablo y *Yaitowi*, hombre justo y perfecto. Este segundo ámbito es constantemente revitalizado a partir de los personajes de las danzas de pascola y chapayecas practicadas durante la Cuaresma y Semana Santa (*ibidem*: 119-120, 123).

Sin duda, el sustrato ecológico diferenciado de los pueblos del noroeste ha configurado distintas cosmogonías, cuya proximidad a la tradición mesoamericana es sólo comparable en las sociedades que se encuentran vinculadas con la agricultura del maíz, como entre *ralámulis*, yaquis, mayos, pimas y guarijios, en tanto su existencia depende de la lluvia. No obstante, la distinción de los puentes culturales que vincularían unas con otras es todavía una tarea pendiente. Como seña-



la Olavarría (en Aguilar, 1987: 107), la mitología del noroeste adquiere su importancia al situarse en un punto intermedio entre los temas míticos del suroeste americano y la mitología mesoamericana.

Conclusión

Lo expuesto hasta ahora permite señalar que, en el conjunto de la obra, Mesoamérica no sólo es asumida como una configuración territorial con una profundidad histórica que permite explicar el desarrollo cultural de los pueblos indígenas en México; su trascendencia heurística permite identificar la unidad cultural del pensamiento indígena. Da la impresión de que la llamada “tradición civilizatoria mesoamericana” ha transitado del mundo antiguo o prehispánico al mundo global contemporáneo, y en su transcurrir por distintos procesos sociales e históricos configuró singularidades étnicas y regionales, cuya unidad se muestra en una concepción de naturaleza socializada.

En el caso de los grupos de Aridoamérica, la unidad cultural a partir de la cosmovisión parece diluirse y en su lugar aparecen un conjunto de singularidades determinadas por los entornos ecológicos diferenciados. A pesar de esto, las sociedades agrícolas trazan puentes con Mesoamérica. La diferencia parece indicar una distinción entre sociedades que lograron domesticar el maíz y aquéllas cuya subsistencia se basó en la

recolección y la cacería. Sin embargo, esta frontera es permeable en tanto la etnohistoria de los pueblos e incluso las evidencias materiales proporcionadas por la arqueología en una y otra zona han documentado contactos prolongados a partir del comercio.

Es un hecho que las singularidades en el pensamiento indígena en una y otra área se configuran a partir de las bases materiales y los procesos históricos por los que han transitado los distintos pueblos indígenas de México. Los textos incluidos en el atlas permiten al lector conocer esos procesos, pero sobre todo proporcionan al interesado un conjunto de informaciones etnográficas que lo hacen comprender la centralidad de la relación material entre sociedad-naturaleza y su traducción en un *corpus* de pensamiento nativo en que ser humano y naturaleza forman parte de una misma historia. Este principio ontológico es relevante, pues traza la frontera cultural entre el México mestizo y el México indígena.

El reconocimiento de esta distinción es la base para entender la dimensión entnopolítica de las relaciones Estado-pueblos indios, marcada por la asimetría histórica, la misma que se documenta con amplitud en cada uno de los volúmenes que nos ocupan. De esta manera, el atlas constituye una obra de amplio espectro, pues no sólo se distingue por su erudición en el manejo de la información cultural en sus distintos estudios –partidos políticos, educación, desarrollo económico y

salud-, sino que también pone de relieve el papel de la etnografía como instrumento para la construcción de la interculturalidad en una nación que se reconoce pluricultural y democrática.

Por último, quiero apuntar que este balance es sólo una aproximación a los aportes de la obra al conocimiento comparado del pensamiento nativo en México. He seleccionado este tema en tanto campo privilegiado por la antropología mexicana. Sin embargo, el amplio contenido de la obra hace que mi reflexión no sea concluyente, tanto porque aún se encuentra pendiente la publicación de seis atlas más –Montaña de Guerrero, península de Yucatán, Gran Nayar, Estado de México, meseta purépecha y el atlas nacional sobre culturas indígenas de México–, como porque en este artículo he priorizado tan sólo una de varias lecturas plausibles. En otras palabras, el valor de esta serie estriba en sus múltiples entradas temáticas y diversos universos etnográficos, factibles de ser comparados entre realidades étnicas diferenciadas. Yo sólo he seguido una de las rutas posibles: la de las cosmovisiones indígenas.

Bibliografía

- Aguilar Zeleny, Alejandro, "Mito y cosmovisión entre el desierto y la sierra", en José Luis Moctezuma Zamarrón y Alejandro Aguilar Zeleny (coords.), *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*, México, Instituto Sonorense de Cultura/Inali/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2013, pp. 97-129.
- Alonso Bolaños, Marina, "Las cosmovisiones: cambio de texturas y continuidad de profundidades", en Margarita Nolasco, Marina Alonso *et al.*, *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Estado de Chiapas/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2008, pp. 227-240.
- Bartolomé, Miguel, "Las cosmovisiones indígenas", en Alicia Madel Barabas, Miguel Bartolomé y Benjamín Maldonado (coords.), *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, México, FCE/Secretaría de Asuntos Indígenas de Oaxaca/INAH-Conaculta (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2004, pp. 51-63.
- García Valencia, Enrique Hugo, "Entre el orden y el caos: cosmovisión y tradición oral", en Enrique Hugo García Valencia e Iván A. Romero Redondo (coords.), *Los pueblos indígenas de Veracruz. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Estado de Veracruz/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2009, pp. 157-175.
- Luciano, Reyes y Questa Alessandro, "Adivinación, salud y desorden: rituales curativos en una comunidad nahua en la Huasteca hidalguense", en Lourdes Báez (coord.), *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo/INAH-Conaculta (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2012, pp. 381-389.
- Mora Vázquez, Teresa (coord.), *Los pueblos originarios de la ciudad de México. Atlas etnográfico*, México, Gobierno de la Ciudad de México/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2007.
- Morayta Mendoza, Miguel, "Presencias, comunidades y San Ce", en Miguel Morayta Mendoza (coord.), *Los pueblos nahuas de Morelos. Atlas etnográfico. Tohuaxca, to gente. Lo nuestro, nuestra gente*, México, Gobierno del Estado de Morelos/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), pp. 23-33.
- Pintado, Ana Paula, "Las cosmovisiones", en Eduardo Gotés, Ana Paula Pintado *et al.*, *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2012, pp. 187-207.
- Romero, Laura Elena, "Una forma particular de 'ver' el mundo: la cosmovisión de los pueblos indígenas de Puebla", en Elio Masferrer, Jaime Mondragón *et al.* (coords.), *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Estado de Puebla/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2010, pp. 177-214.
- Valle Esquivel, Julieta, "Introducción. Consideraciones acerca de las ruinas del reino de Muxi (A propósito del noroeste de México)", en Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coords.), *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*, México, Inali/UAQ/Instituto Queretano de Cultura y Artes/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2012a, pp. 15-27.
- _____, "Historia, lengua y diversidad cultural", en Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coords.), *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*, México, Inali/UAQ/Instituto Queretano de Cultura y Artes/INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación), 2012b, pp. 31-50.

