

# La visión del cosmos de los indígenas actuales

*Enrique Florescano*

CUANDO AL PRINCIPIO del siglo actual Eduard Seler se atrevió a decir que los indígenas de Mesoamérica compartían una misma visión del mundo casi nadie tomó en serio sus palabras. Lo que llamamos cosmovisión (las ideas sobre el universo, la naturaleza y los seres humanos), apenas comenzó a ser estudiada en la década de 1960. Fernando Benítez, en sus deslumbrantes reportajes sobre los olvidados indígenas, fue uno de los primeros en coleccionar sus interpretaciones sobre los astros, la naturaleza, los antepasados, los pueblos vecinos y el mundo de los ladinos.<sup>1</sup> En esos años los antropólogos recogieron los primeros datos sobre la cosmovisión de algunos pueblos del sur de México y comenzaron a relacionar esos conocimientos con las concepciones elaboradas por sus antepasados en Mesoamérica.<sup>2</sup> La confrontación entre las antiguas concepciones indígenas del cosmos y las que actualmente mantienen sus descendientes arroja una luz inesperada sobre la naturaleza de esas sociedades. Como se verá más adelante, sostengo que estos conocimientos son decisivos para comprender la formación de la memoria histórica de esos pueblos y discernir los medios que emplearon para transmitirla de una generación a las siguientes.

---

ENRIQUE FLORESCANO: Coordinador Nacional de Proyectos Históricos. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

<sup>1</sup> Véase Fernando Benítez, *Los indios de México*, Era, 1967-1972.

<sup>2</sup> Véase el estudio de Medina (en prensa).

Las páginas que siguen proponen una síntesis de los temas que constituyeron una obsesión en la visión del mundo de los indígenas contemporáneos: el origen del cosmos (cosmogonía); la composición y distribución del universo (cosmografía); las leyes que mantienen el equilibrio del cosmos (cosmología); y la función de los seres humanos en la Tierra (historia). Estos temas articularon las ideas que los pueblos indios se hicieron sobre la formación del mundo y el destino de los hombres, e informan sobre los procedimientos que pusieron en obra para transmitir ese legado a sus descendientes. Quiero decir que la cosmovisión de los indígenas actuales es también un medio privilegiado para adentrarse en los mecanismos que utilizaron para reconstruir y transmitir el pasado. Pero antes de emprender esta indagación, veamos primero los rasgos de su visión del cosmos, su idea acerca de la formación y organización del universo.

## LA CREACIÓN DEL COSMOS Y SU DESENLACE (COSMOGONÍA)

Lo primero que sorprendió a los antropólogos dedicados a estudiar los pueblos indígenas en este siglo fue encontrar en ellos una idea de la creación del cosmos semejante a la que habían desarrollado los antiguos mesoamericanos. Los datos aislados que hallaron en sus rasgos iniciales fueron confirmados más tarde por estudios

minuciosos que mostraron que la visión del cosmos de los actuales pueblos indígenas está enraizada en el pasado remoto. Según los chamulas, el mundo fue creado por el dios Sol en cuatro etapas progresivas. Estas creaciones iniciales fueron sucesivamente destruidas por la debilidad de los seres que entonces nacieron. Sólo la quinta creación, la que actualmente vivimos, pudo consolidarse. Cada una de esas creaciones tuvo duraciones diferentes y fue mejor que la anterior. Es decir, en estos relatos las creaciones tienen un sentido evolutivo, pues aun cuando fueron interrumpidas por destrucciones catastróficas, dieron paso a una nueva creación del mundo.<sup>3</sup>

Los nauas\* de Chicontepec (Veracruz) comparten una concepción semejante sobre el origen del universo. Piensan que la “primera y más antigua humanidad nació de una pareja que los dioses hicieron de barro”. Estos seres se alimentaban de tierra y piedras y fueron destruidos por fieras. La segunda generación fue hecha de papel, se nutría de cortezas de árboles y fue barrida por huracanes. Los seres de la tercera generación fueron hechos de madera de cedro, comían ojite y desaparecieron arrasados por incendios. La cuarta se formó de tubérculos cocidos y amasados, comía diversos tipos de camotes y pereció por inundaciones. La quinta y última generación, la que vive en la actualidad, la creó un dios doble, y fue hecha de huesos ancestrales, masa de maíz, amaranto y frijol, y tuvo como alimento el maíz, que sería su carne, su sangre y su sustento.

En esta quinta edad se ordenó el cosmos. Los dioses creadores levantaron la tierra mediante cuatro postes en cada una de sus esquinas. Debajo de la tierra se formó el inframundo y arriba el cielo. Luego fueron creados el Sol y la Luna, los astros a los que se ordenó girar alrededor del cubo cósmico e iluminar la Tierra. En el cerro más alto que brotó en el centro de la tierra, llamado Postecitla, se reunieron los dioses para crear a los seres humanos y distribuir las tareas que habrían de desempeñar las divinidades. En los primeros tiempos el cerro Postecitla era tan grande que llegaba al cielo: unía el cielo, la tierra

y el inframundo y en su interior se guardaban los alimentos esenciales. Era el centro del cosmos.<sup>4</sup>

Hacia 1907 Alfred Tozzer recogió en la región yucateca, cerca de la ciudad de Valladolid, el siguiente relato maya sobre la creación del cosmos:

Este mundo se encuentra ahora en el cuarto periodo de su existencia. En la primera época vivieron los *Saiyam-uinkob*, o sea, “Los Ajustadores”. Éstos son los que integraron la raza primigenia que habitó Yucatán. Fueron enanos y a ellos se debe la construcción de las viejas ciudades que ahora están en ruinas. Este trabajo fue realizado en la obscuridad antes de que hubiera sol alguno. Tan pronto como el Sol apareció, esta gente quedó petrificada. Sus imágenes se encuentran ahora en muchas de esas ruinas.

Fue en esa época que existió un camino suspendido del cielo, que se extendía de Tulúm a Cobá, Chichén Itzá y Uxmal. Este camino fue llamado *Kuxan-Sum* o *Sacbé* (camino blanco). Este camino estaba compuesto de una larga soga (*sum*) que se suponía tener vida (*kuxan*) de cuya parte media brotaba sangre. Fue por esta soga que se enviaba alimento a los antiguos regentes que habitaban en los edificios ahora en ruinas. Por alguna razón esta soga fue cortada y fluyó toda la sangre hasta desaparecer para siempre [...]. Esta primera época estuvo separada de la segunda por un diluvio llamado *Hai-yoh-kab* (agua sobre la tierra).

En el segundo periodo de la historia de la tierra vivieron los *Dzolib* u Ofensores. Nuevamente un diluvio destruyó la mayor parte del mundo, después del cual llegaron al poder los *masehualí* o mayas del tiempo presente. Todavía hubo otro diluvio que dio origen a la cuarta época. Los pobladores de esta última son una mixtura de todas las razas anteriores que habitan Yucatán.<sup>5</sup>

Dar cuenta del origen del mundo y de las tareas que debían cumplir los hombres era una de las funciones del mito cosmogónico. Por esa razón, cada vez que la realidad modificó la situación de los pueblos indígenas éstos se vieron obligados a recrear el antiguo mito cosmogónico, adaptándolo a las condiciones del presente. Uno de esos cambios dramáticos está registrado en el siguiente relato de la comunidad naua de Zacatipan, en

<sup>3</sup> Gossen, 1979: 45-47; véase también Guiteras 1996: 220-223 y ss.

\* Respetamos en todos los artículos la ortografía de los términos indígenas propuesta por los autores. N. de E.

<sup>4</sup> Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998: 35-36.

<sup>5</sup> Citado por Villa Rojas, 1987: 438; véanse también, en las pp. 439 y ss., los relatos sobre la creación del cosmos de los mayas de Quintana Roo.



NIÑO DE TABASCO. FOTOGRAFÍA DE VERÓNICA BRAVO

la sierra de Puebla, que recogió Lourdes Arizpe en la década de 1970:

Un día pensó nuestro Dios de qué manera harían el trabajo sus hijos y con qué. Nuestro Dios pensó distribuirles herramientas y a los hombres les avisó que cuando llegara el día les entregaría con qué trabajar.

Y llegó el día en que les dio con qué hacer el trabajo. Y todos los hombres se reunieron, toda la humanidad, y entonces nuestro Dios les dijo a todos ellos: En este día os entrego estas herramientas; cada uno conforme tome una herramienta con ésa hará su trabajo siempre, mientras viva.

Y de veras comenzaron a tomar cada cual una herramienta. Nuestros hermanos inditos se dijeron, tomemos las más pesadas, tal vez sea mejor. Empezaron a hacerse los azadones, hachas, picos, palos sembradores, machetes, arados y otras más.

Y los mestizos estuvieron mirando y esperaron mientras los otros las tomaban. Y sólo quedaron los libros, los lápices, los papeles y los escritorios. Y hoy se dicen nuestros hermanos inditos que no estuvo bien como hicieron

nuestros abuelos, porque mucho nos cansamos con estas herramientas y los mestizos no se cansan.<sup>6</sup>

### **DIVISIÓN Y COMPOSICIÓN DEL COSMOS (COSMOGRAFÍA)**

Los indígenas actuales comparten una visión común sobre las divisiones del cosmos y las características que distinguen a cada una de sus partes. Los nauas de Chicontepepec conciben el universo formado por tres planos superpuestos y orientados hacia los cuatro rumbos cósmicos. La Tierra siempre aparece como el plano principal, ubicada entre el espacio celeste y el inframundo. Cuando los nauas se refieren a los rumbos del universo

<sup>6</sup> Arizpe, 1973: 211-212.

mencionan en primer lugar el rumbo donde sale el Sol, que tiene color rojo. El oeste es el lugar donde se oculta el astro y se reconoce por su color amarillo. El norte se señala con el color blanco, mientras que el sur es el rumbo de los muertos y se identifica con el color negro (fig. 1).

Según esta concepción cada plano del universo está subdividido por capas identificadas por un nombre. El cielo tiene siete capas o escalones, mientras que el inframundo o Mictlah tiene cinco (fig. 2). La tierra es el punto de equilibrio entre el plano celeste y el inframundo, entre los seres humanos y los dioses. Los nauas de Chi-contepéc imaginan que en la parte media entre el cielo y la tierra se yergue un árbol llamado *Xochicuahuítl* (“árbol florido” o de la vida), que nace en un lago de aguas cristalinas, poblado de peces y plantas que crecen en sus bordes. El árbol florido primero fue una ceiba y después se convirtió en un árbol multiforme que reunía las cualidades de diferentes especies vegetales y producía los alimentos más variados.<sup>7</sup>

Los tzotziles de San Juan Chamula y los tzeltales de Zinacantán también piensan el cosmos en tres niveles: cielo, tierra e inframundo. El cielo está dividido en tres pisos donde habitan las estrellas, la Luna, las constelaciones y el Sol. El inframundo o infierno, como lo llamaron los cristianos, es un lugar húmedo y oscuro, donde moran los muertos (fig. 3).<sup>8</sup>

Los indígenas contemporáneos piensan que la superficie terrestre es cuadrada y está rodeada por agua, que algunos identifican con el mar primordial. La tierra es la morada de los seres humanos, el lugar donde florece la naturaleza y confluyen las fuerzas fecundadoras del cielo y las germinales del inframundo. Los nauas le atribuyen a la tierra una connotación femenina. Los chamulas y otros grupos étnicos creen que su pueblo está ubicado en el centro de la Tierra: es el ombligo del cosmos y el lugar más sagrado. Y como el pueblo de San Juan Chamula se localiza en las tierras altas de Chiapas, piensan que es el sitio más cercano al sol (la deidad principal), un privilegio que no comparten con ningún otro

pueblo. Cada pueblo se piensa superior a los demás y ve a los miembros de otros grupos como seres inferiores.<sup>9</sup> Como se advierte, el etnocentrismo de los indígenas contemporáneos se funda en los mismos conceptos políticos y astronómicos desarrollados por sus ancestros mesoamericanos.

El cielo es el lugar de residencia de los dioses astrales: el Sol, la Luna, las estrellas. En esa región habitan también los dioses del viento, el trueno, el relámpago y la lluvia. Es el lugar luminoso, fecundador y masculino del cosmos.<sup>10</sup>

En la cosmovisión de los indígenas actuales la tercera región del universo, el inframundo, tiene una importancia semejante a la que le otorgaron los antiguos mesoamericanos. Físicamente se describe como el interior de la tierra, una región fría, húmeda y oscura, recorrida por ríos subterráneos y entreverada de cuevas. Las cuevas son las aberturas que comunican el inframundo con la superficie terrestre y el almacén donde se guardan las semillas nutricias. En los relatos indígenas las cuevas del interior de los cerros son representadas como almacenes donde se conservan los alimentos preciosos y se acumulan las aguas fertilizadoras. Los nauas de la sierra de Cuetzalan consideran el interior de la tierra como un mundo esplendente. Ahí residen las fuerzas de la fertilidad y se multiplican los bienes terrenales. *Talokan*, como llaman al inframundo, es la fuente de la riqueza cósmica, el lugar donde se regeneran los astros, los seres humanos y la naturaleza. Es un surtidor inagotable de riqueza y un lugar límpido y puro. De allí manan los bienes que sostienen la vida: el agua, las semillas, las plantas. Ahí se encuentran, asimismo, “los seres humanos que vendrán al mundo, así como todas las especies de animales, tanto salvajes como domésticos”.<sup>11</sup> En estos relatos el inframundo tiene los atributos de la matriz femenina.

Las cualidades germinales y reproductoras del *Talokan* se hallan condensadas en el cerro maravilloso que estos relatos ubican en el centro del mundo. La montaña sagrada de *Talokan* es llamada el Corazón del Cerro, *Tēpeyolotl* o “tesoro del cerro”. Este “corazón o espíritu” de

<sup>7</sup> Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998: 23-33.

<sup>8</sup> Díaz de Salas, 1963: 257-258; Gossen, 1979: 42-43; sobre la concepción de la gente de Zinacantán véase Vogt, 1979: 31-36.

<sup>9</sup> Gossen, 1979: 58; véase también Lupo (en prensa).

<sup>10</sup> Lupo (en prensa), pp. 61 y ss.

<sup>11</sup> Véase el excelente estudio de Aramoni, 1990: 144-145.

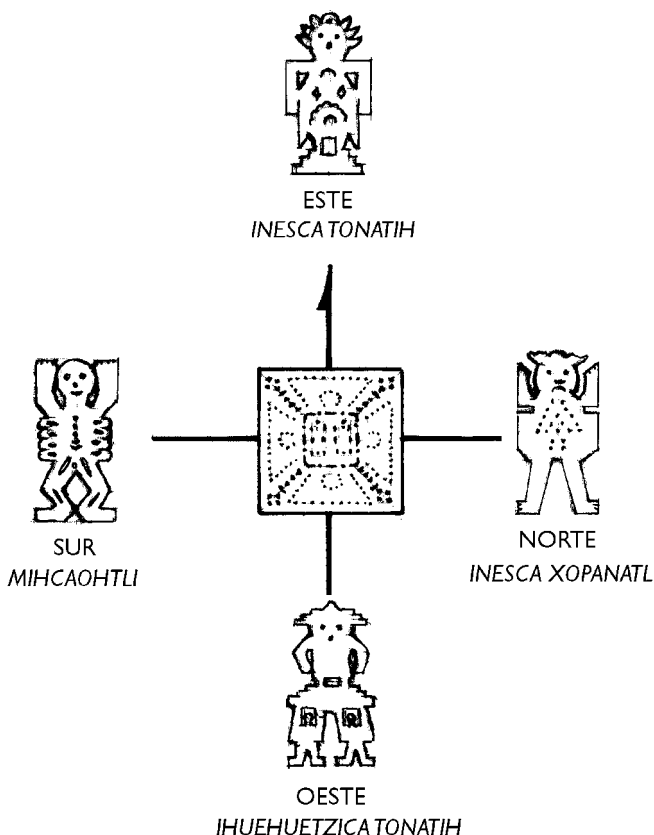


Figura 1. Ubicación y orientación del cosmos según los naus de Chicontepec. En el centro de este plano está la Tierra, delimitada por los cuatro rumbos del cosmos. Dibujo basado en Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998:24.

la montaña es conocido en otros relatos con el nombre de San Juan Teperrico, otra de las muchas advocaciones del señor del Talokan, el supremo dispensador de la fertilidad. Como es sabido, “la idea de los montes como fuente sobrenatural de riqueza [y] poder [...] se halla ampliamente difundida en el territorio mesoamericano”.<sup>12</sup> Los naus de Cuetzalan ubican en el corazón del Talokan el eje del cosmos, el ombligo del universo, la morada de los ancestros fundadores, la pareja de dioses que simbolizan la tierra: Talokan tata y Talokan nana.<sup>13</sup>

El Corazón del Cerro o Espíritu de la Montaña también es una representación de la tierra como símbolo de fertilidad. Entre los zinacantecos *Yahwal Balamil* simboliza la riqueza agrícola y es representado “como un ladino grande y gordo, con los atributos del rayo y la serpiente, dueño de los pozos, de los relámpagos y de las nubes, que habita en el interior de la tierra en medio de grandes riquezas: dinero, ganado vacuno, caballos, mulas y pollos. Del interior de la tierra y a través de las cuevas libera las nubes cargadas de agua. *Yahwal Balamil* se ostenta como dueño de todos los productos de la tierra. De él depende que el maíz viva y fructifique”.<sup>14</sup>

En los relatos que los etnógrafos han recogido de los indígenas contemporáneos no hay uno que narre la secuencia completa de la creación del mundo del mismo modo como lo hacía el mito cosmogónico de la época clásica o del posclásico en Mesoamérica. Pero al unir los relatos de varios informantes, o al comparar las tradiciones de distintos pueblos mayas, nauas, totonacas o tarahumaras, encontraron la misma secuencia que narra los primeros intentos fallidos de creación del mundo, luego la fundación y ordenamiento del cosmos, seguida por la aparición portentosa de la Montaña de los Mantenimientos, el origen de las plantas cultivadas, la creación de los seres humanos y el comienzo de la vida civilizada. Es decir, la unidad de conceptos y episodios acerca del origen del cosmos y de la misión de los hombres en el mundo sin lugar a dudas provienen del legado creado en Mesoamérica hace más de tres mil años. Un libro reciente, *Maya Cosmos*, muestra la asombrosa continuidad entre el ritual y la cosmología de los mayas de la época clásica y la cosmología que sustentan sus descendientes del siglo xx.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Aramoni, 1990: 146-147.

<sup>13</sup> Aramoni, 1990: 177-178.

<sup>14</sup> López-Austin, 1994: 110-111; Vogt, 1979: 35-36 y 94-95; otra versión semejante puede verse en García de León, 1969: 292-294.

<sup>15</sup> Véase Freidel, Schele y Parker, 1993.

**LOS MECANISMOS REGULADORES DEL EQUILIBRIO DEL UNIVERSO (COSMOLOGÍA)**

Del mismo modo que los indígenas actuales se nutren de las antiguas tradiciones para explicar el origen del cosmos y el destino de los seres humanos, así también los movimientos del sol siguen siendo, como en la antigüedad remota, los reguladores del orden natural y de las actividades humanas. Gary Gossen advirtió que entre los chamulas el Sol es el principio regulador de los distintos ritmos del tiempo (lineal, cíclico, generacional), el marcador de las divisiones espaciales del universo, la potencia que vivifica los ciclos de la naturaleza y el orquestador de las actividades diarias y estacionales de los seres humanos. En el pensamiento de los mayas actuales nada de lo que ocurre en la naturaleza y en la vida humana es ajeno a los movimientos del Sol.

El lado donde nace el Sol, el oriente, es el rumbo más fuerte del cosmos y el punto que ordena las demás regiones del mundo. El camino del Sol, de oriente a poniente, es el eje ordenador del tiempo y del espacio. El movimiento del Sol, que parte de la derecha hacia la izquierda, al revés de las manecillas del reloj, es el movimiento que imitan los ritos y ceremonias más sagrados. Además de ser el regulador del tiempo, el Sol determina la primacía del “arriba” sobre el “abajo”. Los mayas actuales asocian la mayor potencia y bondad con el Sol en ascenso, y lo bajo y el decaimiento con el Sol poniente. Para los chamulas vivir en lo alto de las montañas equivale a estar más cerca del Sol y compartir su potencia bienhechora.<sup>16</sup> Asimismo, el calor y la luz son cualidades benéficas del Sol y representan valores altos del mundo indígena. Los hombres y los niños chamulas usan telas blancas, símbolo de la luz y de la posición superior del

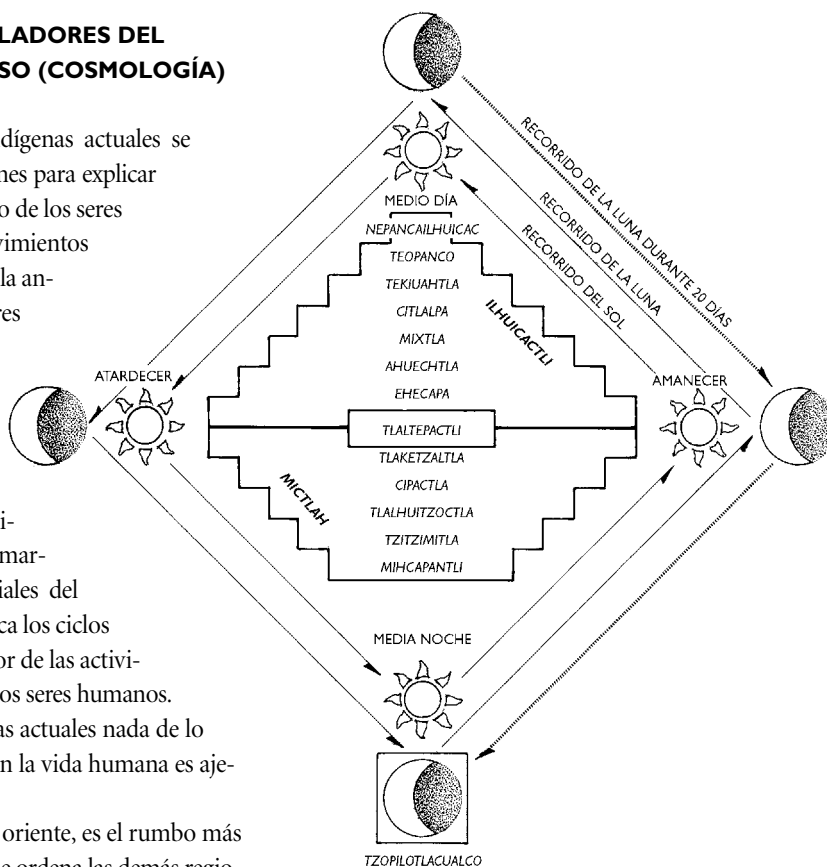


Figura 2. División del cosmos según los nauas de Chicontepec. Arriba representan la región celeste, dividida en siete niveles o escalones. En el centro está la superficie terrestre (*Tlaltepactli*) y abajo el inframundo (*Mictlah*), dividido en cinco escalones. Dibujo basado en Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998:26.

Sol. Lo que está imbuido de calor o de luz es sinónimo de vida, fertilidad, crecimiento y fuerza positiva. Los huiholes, lo mismo que otros grupos étnicos, representan los conflictos cósmicos que anteceden a la creación del mundo a través de unos personajes luminosos de *arriba* que luchan contra un grupo de seres *oscuros* de *abajo*.<sup>17</sup>

Como en la época prehispánica, en las actuales comunidades indígenas los reguladores de las actividades colectivas son el calendario de fiestas anuales y el

<sup>16</sup> Gossen, 1979: 57-59.

<sup>17</sup> Neurath (en prensa).

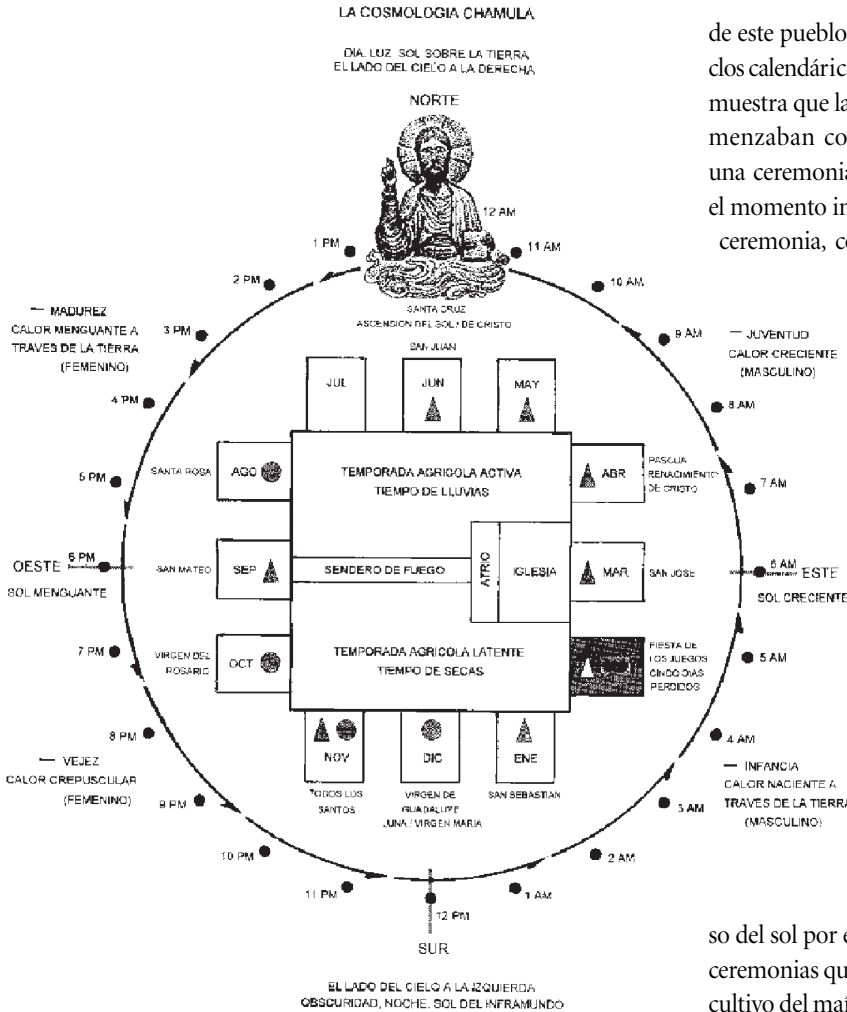


Figura 3. El modelo chamula del cosmos. El cosmos chamula está regido por el movimiento del Sol a lo largo del año, y su división en la temporada de secas (abajo) y de lluvias (arriba). Dibujo basado en Gossen 1979:56, y Freidel, Schele y Parker, 1993:29.

calendario agrícola. Ambos estaban y están regidos por el movimiento del Sol. Numerosos estudios muestran que los pueblos indios tienen un calendario anual pletórico de fiestas, donde pueden distinguirse las ceremonias de origen prehispánico de las que provienen de la tradición occidental, aun cuando todas mezclan los legados autóctonos con santos, cultos y tradiciones europeas. En el minucioso registro de los ritos chortís levantado por Rafael Girard, se advierte que las actividades colectivas

de este pueblo maya estaban dominadas por fechas y ciclos calendáricos de origen prehispánico (fig. 4). Girard muestra que las actividades colectivas de los chortís comenzaban con la fiesta del año nuevo (8 de febrero), una ceremonia compleja que recreaba simbólicamente el momento inaugural de la fundación del cosmos. Esta ceremonia, como la mayoría de las que describe Girard, era dirigida por chamanes y “brujos” indígenas en el templo del pueblo, en los campos de cultivo o en lugares sagrados.<sup>18</sup>

Más tarde seguían las ceremonias dedicadas a celebrar el equinoccio solar que tenía lugar el 21-22 de marzo, cuando se iniciaban las rogativas para solicitar lluvias abundantes. A fines de abril o principios de mayo ocurría la gran ceremonia que conmemoraba el fin de la temporada seca y el comienzo de la época de lluvias, la cual desencadenaba una serie de ritos que involucraban a la mayor parte de la población y a los que me referiré más adelante. Los solsticios (21-22 de junio y 21-22 de diciembre), así como el segundo paso del sol por el cenit (12-13 de agosto), eran motivo de ceremonias que demandaban buenos temporales para el cultivo del maíz. Terminaba esta sucesión de ceremonias agrícolas con la fiesta de la cosecha, antecedida por la gran festividad de recordación de los muertos (29 de octubre y primero de noviembre). En este calendario de antiguas ceremonias campesinas se entrecruzaban las suntuosas fiestas ofrecidas al santo patrono del pueblo y muchas otras dedicadas a la virgen, los santos cristianos y los aniversarios locales y nacionales.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Véase el registro de otras ceremonias mayas dedicadas al año nuevo en Freidel, Schele y Parker, 1993: 113-116.  
<sup>19</sup> Girard, 1966, especialmente los capítulos II-VI y X-XV de la primera parte. Véase, asimismo, la fig. 37. Véase también el excelente estudio de Galinier, 1990.



Los estudios de los antropólogos en los actuales pueblos indígenas muestran que el calendario de fiestas religiosas y agrícolas sigue siendo el principal regulador de las actividades colectivas y el activador de su memoria histórica. Aun cuando desde el siglo XVI la iglesia cristiana introdujo el culto católico y desde entonces hubo un continuo sincretismo entre ambas tradiciones, la dependencia de las comunidades indígenas de la economía agrícola aseguró la persistencia de la cosmovisión y el calendario mesoamericanos. A pesar de que las prácticas antiguas fueron reprimidas y perseguidas por la iglesia, las relacionadas con el cultivo del maíz y la sobrevivencia colectiva continuaron siendo las catalizadoras de la unidad y la identidad comunitarias. El caso más expresivo de este tipo de ceremonias es el de la Santa Cruz, que se celebra el 3 de mayo.

La fiesta contemporánea de la Santa Cruz es una continuación híbrida de la antigua ceremonia prehispánica que celebraba el fin de la época de secas y el comienzo de las lluvias: *Huey Tozoztli*.<sup>20</sup> La antigua fiesta que conmemoraba la división crítica del año indígena y el comienzo de las siembras, la actividad más importante para un pueblo campesino, comenzó a confundirse con la celebración cristiana de la Santa Cruz desde la época colonial, hasta convertirse en una festividad propia de los pueblos indígenas en los siglos XIX y XX. Se trata de una fiesta colectiva en la que participan todos los miembros del pueblo, los invitados de las aldeas cercanas, las autoridades tradicionales (principales, jueces, regidores, topiles, etcétera), las autoridades religiosas (fiscales, mayordomos, topiles del templo, cantoras, rezanderos), y una legión de músicos, cantores, danzantes y coheteros.

La fiesta de la Santa Cruz se celebra hoy en todos los pueblos campesinos de México, pero algunas regiones, como la Cuenca del río Balsas, en el noreste de Guerrero, cuentan con estudios cuidadosos que permiten comprender mejor su significado. En el pueblo de Ameyaltepec, famoso por las pinturas en papel de amate que dibujan sus artesanos, esta celebración es muy concurrida y vistosa. Comienza el primer día de mayo con una cere-



MÚSICO PUREPECHA. FOTOGRAFÍA DE VERÓNICA BRAVO

monia llamada *yalo tepetl*, “la ida al cerro”. En las cercanías de Ameyaltepec hay dos cerros, el de San Juan y el de Ameyaltepec, en cuya cúspide se celebran importantes ritos agrarios. Desde la tarde muchas familias inician el ascenso al cerro de San Juan, cargando diversas ofrendas, comida, flores y los inevitables racimos de cohetes. Al llegar a la parte más alta se congregan en grupos familiares alrededor de una plataforma de piedras, e inician los preparativos para pasar ahí la noche, a la intemperie.

En la plataforma hay un altar tosco donde se elevan cuatro cruces de madera adornadas con “cadenas de flores, listones de satín de muchos colores y vestidas con una especie de delantales con encajes llamados *tlaquenti*”. Frente a las cruces levantan unos arcos de hojas verdes adornados con cadenas de flores de *cempoalxóchitl* y *calaxóchitl*. En el altar que mira hacia donde nace el sol los visitantes depositan abundantes ofrendas de comida

<sup>20</sup> Véase Broda, 1971 y Broda, 1991.



**Figura 4. Calendario agrícola, astronómico y religioso de los chortís de Guatemala, según Rafael Girard**

<i>Fechas agrícolas</i>	<i>Fenómenos astronómicos y meteorológicos</i>	<i>Tareas agrícolas</i>	<i>Ritos</i>	<i>Rasgos sociales</i>
8 de febrero 1 Imix El Dios-Siete encabeza la rueda calendárica.	Primer movimiento del sol (despegue visible del solsticio). Vientos.	Primer trabajo de la milpa. Medición del campo de cultivo. Tala y roza del monte.	Ritos de Año Nuevo. Viaje ceremonial al occidente, imitando el primer movimiento del sol. Formación del ideograma cósmico. Captura del "aire". Recreación del mundo y del tiempo.	Los campesinos se unen en el trabajo de la milpa.
20 de marzo o Semana Santa. Fin de la primera cuarentena. Comienzo de la segunda cuarentena.	Equinoccio. Baja el dios solar. Calor.	Quema de la maleza. Humo en los campos.	Cuatro hierofantes envían un mensaje a la deidad, invitándola a bajar a la tierra. Dramatización ritual del ciclo de 40 días. Rito del Fuego Nuevo.	Quema de la maleza.
30 abril / 1o. mayo. Principio del Reglamento del invierno. Cómputo por novenas y trecenas. Cómputo lunar.	Primer paso del sol por el cenit, determinante de la estación de lluvias. Concluye el ciclo estival. Posición significativa de las Pléyades y estrellas.	Sacrificio de aves en la milpa. Amojamiento de la milpa. Siembra del maíz. Primera limpia.	Ceremonia inicial del ciclo lluvias. Sacrificio de pavos. Revestimiento vegetal al ídolo y altar (árbol de la vida). Ritos de atracción de las lluvias. Amojamiento del templo.	Siembra colectiva de la milpa, por el sistema de ayuda mutua.
21-22 junio. Final del primer ciclo de 52 días y comienzo de otro.	Solsticio de verano. Periodo de máxima precipitación pluvial.	Segunda limpia.	Ritos solsticiales. Traslado de la silla divina. Tocados rojos.	Los ritos del culto agrario reúnen a toda la comunidad en los campos de cultivo.
25 julio.	La posición de la Vía Láctea señala el tiempo de la canícula. Tiempo seco.	Preparación de tierras para la segunda milpa. Recolección de elotes.	Ritos petitorios de suspensión temporal de las lluvias.	
12-13 agosto. Final del segundo ciclo de 52 días. Comienzo del ciclo de 73 días.	Segundo paso del sol por el cenit. Periodo de máxima precipitación pluvial. Cambio en el panorama estelar.	Siembra de la segunda milpa y doblado de la primera	Ritos petitorios de lluvia. Cambio de la cuadrilla sacerdotal. Cambio de envases en la mesa sagrada.	Trabajo colectivo.
22-23 septiembre.	Equinoccio. Fuertes lluvias.	Fin de la limpia de la segunda milpa.	Ritos del agua.	
24 octubre medianoche. Fin del ciclo agrícola.	Termina la estación de lluvias.	La segunda milpa está "jiloteando".	Clausura del Tzolkín. Desacralización del maíz.	
25 octubre madrugada. Comienzo del ciclo festivo y descanso de 100 días.	Nuevo sol. Comienza el ciclo estival.	Caza, pesca, cosechas. Descanso.	Invocación al Nuevo Sol. Fiestas a los muertos y fiestas solares.	Danzas públicas. Regocijos populares. Pescas colectivas. Caza.
21-31 diciembre. 14 de enero, fecha inicial del último mes. Fin del ciclo de 100 días.	Solsticio de invierno.	Fiestas públicas.	Ritos solsticiales. Fiestas de la cosecha, patronal y a todos los dioses. Clausura del ciclo anual. Amarre del toro.	Manifestaciones de solidaridad comunal con los dioses y los dirigentes espirituales.
Ciclo de 5 días (3-7 febrero).		Cinco días inhábiles.	Cinco días nefastos.	Temor colectivo.



NIÑA OTOMÍ. FOTOGRAFÍA DE VERÓNICA BRAVO

(mole verde de semilla de calabaza, guajolotes, pollos, tamales, pan, chocolate, jarras de agua, copal, velas y cohetes), y unas pequeñas canastas con semillas de maíz, que son quizá la ofrenda principal. Estas semillas son las que más tarde usarán los campesinos como simiente en sus milpas. Al caer la tarde se encienden innumerables velas y un grupo de jovencitas comienza a bailar, bajo la guía de una mujer mayor. El rezandero dirige los himnos religiosos, acompañado por los músicos del pueblo. Los grupos de niñas y jovencitas cantan en tonos agudos durante la noche a la manera de las antiguas plañideras que rogaban por la llegada de la lluvia. Al otro día, 2 de mayo, antes de la salida del sol, la gente se levanta y procede a repartirse la comida en un convite colectivo que los une entre sí y los acerca con los miembros de los barrios y pueblos colindantes. Luego de repartir la comida que han llevado queman en el altar grandes cantidades de copal antes de abandonar el lugar.

El día 2 de mayo se verifica una ceremonia semejante en el cerro de Ameyaltepec. También hay actividad ceremonial en el pueblo del mismo nombre, especialmente en los altares con cruces localizados en cada barrio. Estos altares están a cargo de distintas familias, quienes ese día adornan con esmero sus cruces y las visten con lujosos delantales. Los altares se atiborran de las mismas ofrendas que se llevan a las cruces del cerro: mole, guajolotes, gallinas, tamales, tortillas, sal, agua, atole y las canastas con granos de maíz para la siembra. El mismo día la gente inicia otra peregrinación al cerro de Ameyaltepec, donde al mediodía hacen ceremonias parecidas, con la participación de numerosos grupos de niñas. En esa ocasión también suben al cerro la imagen de la virgen de la Concepción, patrona de Ameyaltepec, a quien los pobladores identifican con *Tonantzin*, “nuestra venerada madre”. En la noche, los oficiales religiosos del pueblo reúnen en la iglesia “las cruces de todos los altares ubicados en el

campo”, y con las “cruces y la virgen hacen una procesión alrededor de la iglesia antes de terminar la ceremonia”.

El día 3 de mayo, cuando la gente congregada había cumplido con las numerosas ofrendas de comida, arreglo de los altares y adorno de las cruces, y sólo cuando éstas habían recibido los abundantes alimentos, vestidos, música, cantos, cohetes, procesiones y rogativas, se daba por concluida la fiesta de la Santa Cruz. Cuando estas diversas obligaciones rituales habían sido satisfechas, la gente creía que “la Santa Cruz de los mantenimientos” no los abandonaría y pensaba que tendrían “buenas aguas y buenas cosechas”.<sup>21</sup>

Como habrá advertido el lector, aun cuando esta fiesta se dedica a la Santa Cruz, su simbolismo poco tenía que ver con la religión y el culto cristianos. Aun cuando en las rogativas se alude a “nuestra santísima Virgen”, el ruego va dirigido a la “Santa Cruz de nuestro mantenimiento”, al Señor o la “Señora de la tierra que sembramos”, o al “árbol de nuestro sustento”, que son entidades relacionadas con los antiguos cultos prehispánicos. Johanna Broda observa que en estas ceremonias “las cruces son tratadas como si fueran personas”, pues cada una “tiene su identidad propia y recibe las vistosas ofrendas de xochicadenas, flores, copal y comida”. Cada una de las cruces se identifica con un territorio y el grupo que lo habita: el cerro, el altar, el templo, la milpa. El simbolismo y los ritos que rodean a esta ceremonia están vinculados con la petición de las aguas necesarias para la siembra del maíz, que es el sentido último de la fiesta de *Uey Tozoztli* que celebraban los mexicas en la fecha en que concluía la temporada de secas y comenzaba la de lluvias.<sup>22</sup> Entre los mayas las cruces de sus altares y templos tienen una gran semejanza física y simbólica con el árbol que se erigió en el centro del cosmos en los días inaugurales de la creación. En la época clásica este árbol cósmico tenía el nombre de *Wakah-chan* y está representado en un bello relieve del Templo de la Cruz de Palenque. Los mayas de ese tiempo lo consideraban un *axis mundi*: el árbol que unía el inframundo con la superfi-

cie terrestre y el cielo. En la actualidad el antiguo culto al árbol cósmico y el culto a la Santa Cruz se encuentran fundidos.<sup>23</sup>

## IDENTIDAD ÉTNICA Y TRANSMISIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA

Como se advierte, a través de un proceso continuo de adaptación y resistencia los actuales grupos étnicos se mantuvieron fieles a las tradiciones campesinas que a lo largo de siglos los formaron como pueblo y les impusieron una manera de vivir y comprender el mundo. Su concepción del cosmos, al igual que la de sus antepasados, es una concepción campesina del mundo, fundada en la creación maravillosa de las plantas cultivadas y el origen del maíz. Su idea de la división del cosmos y de los mecanismos que regulan el universo se sustenta en los movimientos del Sol, el gran ordenador, junto con la propia actividad agrícola, de las tareas cotidianas, las fiestas y los calendarios de los pueblos campesinos.

¿Cómo se explica que al cabo de 500 años de imposición de nuevos dioses, cultos y regímenes políticos, el Estado español, la iglesia católica y los gobiernos nacionales no pudieran cambiar las antiguas creencias de los indígenas? Creo que la respuesta se encuentra en las estructuras internas sobre las que reposan estos pueblos. Se trata de colectividades unidas por prácticas agrícolas dedicadas a la supervivencia del grupo. Los antropólogos y los historiadores, al sobrevalorar las ideologías, olvidaron que las identidades son resultado de prácticas sociales repetidas a través de los siglos. Frente a la evanescente duración de las ideologías debe recordarse que la práctica de sembrar, regar, desyerbar, proteger, cosechar y almacenar el maíz ha sido la tarea colectiva absorbente de los indígenas desde hace 5 000 años por lo menos. Esta costumbre fue la que creó el vínculo milenario entre el campesino y la milpa, entre el ser humano

► 25

<sup>21</sup> Esta brevísimas descripción de una ceremonia muy compleja está basada en los estudios de Broda (en prensa) y Good (en prensa).

<sup>22</sup> Broda (en prensa).

<sup>23</sup> Freidel, Schele y Parker, 1993: 53-58 y 251-256. Véase un análisis semejante de la fiesta de la Santa Cruz en el Perú, donde esta fiesta coincide con la antigua ceremonia indígena de la cosecha, en Urton, 1990: 98-119.

y la tierra que lo alimenta. Esta práctica cotidiana forjó los lazos de identidad que unieron a un campesino con otro, y fue el crisol donde cristalizaron las formas de vida campesina que perduran hasta nuestros días.

Dicho con otras palabras: el cultivo del maíz es sinónimo de identidad indígena, de una forma específica de vida campesina. La relación con la milpa fue el cordón que ató al campesino con el ciclo agrícola regulado por el movimiento del Sol y la unión de estos dos mecanismos ordenadores fijó el lugar donde vivir, el tamaño de la familia, los ciclos de trabajo, la dieta alimenticia, la dependencia ante los cambios de la naturaleza, el culto a los fenómenos que intervenían en la germinación de las plantas y la idea de que sobrevivir, como dice Nancy Farris, es sobre todo una empresa colectiva.<sup>24</sup> Al fin y al cabo la identidad indígena no es más que el conjunto de hábitos que día con día cumplen de modo solidario la familia y la aldea campesina.

La hondura de esta identidad y su capacidad para sortear las amenazas del exterior se aprecia en el ejemplo antes citado de la fiesta de la Santa Cruz. Como respuesta al empeño de la iglesia católica de cambiar la fecha calendárica y la significación agrícola de la ceremonia que celebraba el fin de la temporada de secas y el comienzo de la de lluvias, la comunidad campesina puso en movimiento sus artes defensivas para mantener esa efeméride como un rito agrícola. Ante la presión de modificar una fecha impuesta por el calendario solar y la compulsión de sembrar el maíz en el momento establecido por una experiencia de siglos, los pueblos indígenas optaron por celebrar el 3 de mayo la fiesta de la Santa Cruz, pero atribuyéndole el antiguo sentido agrícola y acompañándola de los ritos tradicionales de los campesinos de Mesoamérica.

Frente a la amenaza de que los santos y ritos cristianos pudieran afectar las antiguas identidades indígenas, éstos reactivaron sus mecanismos integradores y sobrepusieron a la ceremonia católica el ritual de las comunidades campesinas. La fiesta de la Santa Cruz, en lugar de someterse a los dictados del ritual cristiano, siguió siendo un rito campesino que se verificaba en la cima de los



FAMILIA TIQUI. FOTOGRAFÍA DE VERÓNICA BRAVO

cerros, en los campos de cultivo y en los barrios y altares de la aldea. Era una ceremonia cuyos ritos y simbolismo estaban más cerca de las rogativas aztecas escenificadas en la cima del Monte Tláloc que de los cultos cristianos. Como se recordará, en esas fechas los dirigentes mexicas iban en peregrinación al templo de Tláloc edificado en esta montaña, y al llegar a ese sitio sagrado hacían sus sacrificios y depositaban sus ofrendas a la deidad de las aguas. Siguiendo esa tradición, la fiesta de la Santa Cruz continuó siendo un rito campesino de petición de lluvias. Como se trataba de la preservación de la comunidad campesina, todos sus miembros participaban en ese rito desempeñando las tareas más arduas y humildes. La ceremonia misma, con sus diversas fases de procesión, ofrenda, canto, danza, trabajo, convite colectivo, rogativas, contrición, divertimento y borrachera, era una ocasión de encuentro e identidad colectiva. Un momento de fraternidad que reafirmaba los lazos de reciprocidad que unían a la sociedad campesina. La familia campesina concurría unida a esta ceremonia y le ofrecía a la Santa

<sup>24</sup> Farris, 1984, cap. 11.

Cruz de los Mantenimientos sus ofrendas más preciadas para que la Madre Tierra, a su vez, le brindara los alimentos necesarios para la preservación de la comunidad.

La persistencia de la antigua cosmovisión mesoamericana a través de los siglos, y la continuidad de los ritos, fechas calendáricas y tradiciones campesinas obliga a preguntar: ¿cuáles fueron las correas de transmisión de esta memoria milenaria? O dicho con otras palabras: si la identidad étnica es el conjunto de prácticas realizadas de modo solidario por un pueblo en el transcurso de los años, ¿cuál fue el mecanismo que hizo que esos hábitos se transmitieran eficazmente de una generación a la siguiente?

Se trata de preguntas que hasta la fecha no han recibido respuesta satisfactoria. Son también preguntas importantes porque están vinculadas al asunto que aquí más interesa: ¿cómo se recoge y transmite la memoria en las culturas indígenas? Hubo, por supuesto, quienes pensaron que las complejas ideas acerca de la creación del cosmos y el destino de los seres humanos sólo pudieron ser formuladas por los dirigentes de los antiguos reinos de Mesoamérica. Pero innumerables testimonios muestran que la antigua cosmovisión indígena siguió reproduciéndose (con variantes, pero manteniendo el núcleo original) cuando ya hacía tiempo que habían desaparecido los reinos y sus gobernantes. Estas evidencias llevaron a reconocer que la cosmovisión indígena era una representación del mundo compartida por todos los sectores de la sociedad. En este sentido, David Freidel dice que “Nuestra experiencia y estudios nos han convencido [...] de que una visión maya unificada de la cosmología y el ritual ha permanecido por lo menos durante dos milenios.” Y agrega que si a primera vista, “en la antigüedad maya el mundo de las élites y de los comuneros puede parecer dividido”, ambos grupos “no pudieron estar tan unidos después de la conquista si no hubieran compartido una visión del mundo y una cosmología que brotaba desde el fondo de la sociedad y se extendía hasta su parte más alta”.<sup>25</sup> Asimismo, Alfredo López Austin piensa que “la cosmovisión [...] tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los

miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de la acción”.<sup>26</sup>

Pero todo esto deja sin respuesta una pregunta insistente: ¿cómo pudo una sociedad campesina carente de escritura y de las instituciones estatales que articulaban la memoria social, transmitir durante centurias una cosmovisión unitaria del mundo y una memoria compiladora de las más antiguas tradiciones indígenas? Creo que la respuesta a este enigma siempre estuvo a la vista de los antropólogos e historiadores, pero no la percibieron porque no era ésta una pregunta que entonces los inquietara, y porque cuando de verdad trataron de responderla fueron a tocar en la puerta equivocada. Es decir, la costumbre de los rastreadores de la memoria ha sido buscarla en los repositorios donde la tradición occidental suele conservarla y transmitirla: en los textos escritos. En contra de esa presunción puedo afirmar que los instrumentos que los pueblos indígenas utilizaron como correas de transmisión de la memoria colectiva fueron el rito, el calendario solar y el religioso, los mitos y la tradición oral. Estos instrumentos casi nunca han figurado en los estudios históricos como almacenadores y conductores de la memoria, y aun hoy no son reconocidos como portadores eminentes de la memoria campesina. Y sin embargo, las evidencias disponibles no mienten: en la tradición campesina éstos fueron los principales conductores de la memoria colectiva. Veamos las pruebas.

*Los ritos.* Los ritos que actualizaban la creación del cosmos al comenzar el año agrícola —el gran rito del inicio de las siembras el 3 de mayo, la fiesta de la cosecha y los ritos que celebraban al santo patrono del pueblo— eran actos que simultáneamente congregaban a la población, transmitían la memoria étnica y fortalecían la identidad colectiva. Por la vía de convocar a la población y de hacerla actuar en un acto colectivo, el rito transmitía con vigor un mensaje de identidad que hacía vibrar a los individuos y contaminaba al conjunto social.

<sup>25</sup> Freidel, Schele y Parker, 1993: 48-50.

<sup>26</sup> López-Austin (en prensa).

A su vez, cada uno de estos ritos repetido a lo largo del año era una cápsula de la memoria ancestral. Por medio de la escenificación, la música, la danza, el canto y la actuación corporal, el rito actualizaba y dramatizaba la historia de los orígenes del cosmos, revivía a los ancestros fundadores y recordaba los valores que habían fortalecido al grupo. Gracias a su virtud de actuar, objetivar y representar en vivo las creencias,<sup>27</sup> el rito interiorizó en la comunidad los valores que enaltecían el culto a los ancestros, el amor a la milpa, la unidad de la familia, la defensa de las tierras, el trabajo comunitario y el sentido de pertenencia al grupo étnico. La reiteración de estos valores en los ritos anuales forjó una memoria que se nutría de la repetición de sus propias representaciones y que insistía en ser actualizada en cada nueva escenificación. Creó una memoria que se activaba en cada celebración y un emisor que hacía llegar su mensaje a todos los espectadores con independencia de la edad, el sexo, la condición social o la lengua.

28 ◀

*Los calendarios.* En contraste con el rito, cuyas representaciones se limitaban al ámbito religioso, el calendario recogía las fechas sagradas y las profanas, conmemoraba los hechos sobrenaturales, registraba los cambios observados en el mundo natural y las acciones humanas e incorporó en sus efemérides los fastos del estado, las hazañas de los gobernantes y los acontecimientos que forjaron la unidad del grupo.

La observación cuidadosa del movimiento de los astros en la bóveda celeste y de los cambios estacionales de la naturaleza produjo en Mesoamérica calendarios rigurosos que aún siguen midiendo el paso del tiempo en los pueblos indígenas del sur de México y en las tierras altas de Guatemala. En estos calendarios se estableció la duración del año solar, sus subdivisiones y el día en que comenzó a contarse el tiempo. El calendario adivinatorio fue proscrito desde los primeros días de la Conquista y a pesar de ello sobrevivió hasta nuestros días. El que interesa aquí es el calendario solar de 365 días, porque éste fue el instrumento que guardó las efemérides y la memoria indígena con mayor fidelidad.

Aun cuando los pueblos indígenas perdieron el conocimiento escrito del calendario, conservaron ese saber a través de la memoria transmitida por medios orales. Mediante la transmisión oral del antiguo calendario llevaron un registro minucioso de la cuenta de los días y de las divisiones del año, perpetuaron las prácticas agrícolas tradicionales y acompasaron las actividades mundanas y religiosas al movimiento anual del Sol. Conservaron la creencia de que el tiempo fuerte había sido el de la creación prístina, cuando nació el cosmos, la Tierra, el Sol, el maíz, los seres humanos y la vida civilizada. Sus mitos de fundación y su concepción del mundo le atribuyeron a este momento inaugural la calidad de un tiempo cargado de vitalidad plena.

La tradición oral y la costumbre de mirar el cielo proporcionaron a los indígenas un conocimiento preciso de los movimientos del Sol, las divisiones estacionales del año y las fechas calendáricas.<sup>28</sup> Y sobre esos conocimientos asentaron su memoria histórica. En su concepción del pasado, los ancestros y lo más antiguo eran lo más sagrado. No es un azar que los dos acontecimientos más celebrados por el calendario indígena desde la Conquista hasta el presente sean la fiesta de la Santa Cruz el 3 de mayo (fecha del inicio de las siembras en el antiguo calendario), y la conmemoración de los ancestros el día de muertos. La memoria indígena de los tiempos modernos y contemporáneos ya no celebró la fundación del reino y las glorias de los gobernantes, como había sido la costumbre en la época clásica de Mesoamérica. Pero sus descendientes continuaron recordando a los antepasados, hasta convertir esas remembranzas en un culto a los ancestros fundadores de la civilización y las tradiciones indígenas.

El calendario agrícola que los campesinos conservan grabado en lo más profundo de su memoria se integró al calendario de fiestas religiosas establecido por la iglesia católica, y esta combinación creó el repositorio esencial de la memoria indígena.<sup>29</sup> Los acontecimientos guardados en ese depósito conmemoraron la fundación del pueblo y el otorgamiento de sus tierras (la fiesta del santo

<sup>27</sup> Geertz, 1973: 113; Bell 1992: 27-28.

<sup>28</sup> Tedlock, 1992.

<sup>29</sup> La obra de Girard (1966) respalda esta afirmación.



patrono); los grandes momentos del ciclo agrícola que proveía el sustento de la comunidad (siembra y cosecha); los episodios centrales de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, escenificados durante la festividad de Semana Santa; la peregrinación y homenaje a la virgen de Guadalupe el 12 de diciembre; la ceremonia de otorgamiento de los bastones de mando y de los cargos religiosos a las autoridades locales a principios del año y otras efemérides pueblerinas y nacionales de menor irradiación. La conmemoración de estos acontecimientos en los últimos 200 años se convirtió en el principal activador de la memoria de los pueblos y en el mayor inductor de la cohesión y la identidad campesinas.



## Bibliografía

- Aramoni, María Elena, 1990, *Talokan tata, Talokan nana: nuestras raíces*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Arizpe, Lourdes, 1973, *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nic pehua Zacatipan*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez (comps.), 1998, *Tlacatecolotl y el Diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*, Secretaría de Educación y Cultura, Xalapa.
- Bell, Catherine, 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Nueva York.
- Benítez, Fernando, 1967-1972, *Los indios de México*, 4 vols., Era, México.
- Broda, Johanna, 1971, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6: 245-327.
- , 1991, "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society", en David Carrasco, *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*: 74-120, University of Colorado Press, Niwot.
- , "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Broda y Báez-Jorge (comps.), *op. cit.*
- Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (comps.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (en prensa).
- Díaz de Salas, Marcelo, 1963, "Notas sobre la visión del mundo entre los tzotziles de Venustiano Carranza, Chiapas", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 26: 253-267, abril-junio, Xalapa.
- Farris, Nancy M., 1984, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker, 1993, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, William Morrow and Co., Nueva York.
- García de León, Antonio, 1969, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 8: 279-311.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York.
- Girard, Rafael, 1966, *Los mayas: su civilización, su historia, sus vinculaciones continentales*, Libro Mex Editores, México.
- Gossen, Gary H., 1979, *Los chamulas en el mundo del Sol*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Guiteras, Calixta, 1996, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- López-Austin, Alfredo, 1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1998, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Broda y Báez-Jorge (comps.), *op. cit.*
- Lupo, Alessandro, "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Broda y Báez-Jorge (comps.), *op. cit.*
- Medina, Andrés, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (comps.), *op. cit.*
- Neurath, Johannes, 1998, "Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes T+apuritari", en Broda y Báez-Jorge (comps.), *op. cit.*
- Tedlock, Dennis, 1992, "The Popol Vuh as a Hieroglyphic Book", en Elin C. Danien y Robert J. Sharer (eds.), *New Theories on the Ancient Maya*: 229-240, The University Museum, University of Pennsylvania, Filadelfia.
- Urton, Gary, 1990, *The History of a Myth. Pacariqtambo and the Origin of the Jukas*, University of Texas Press, Austin.
- Villa Rojas, Alfonso, 1987, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Vogt, Evon Z., 1979, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, Fondo de Cultura Económica, México.