

# COSMOVISIÓN MESOAMERICANA. REFLEXIONES POLÉMICAS Y ETNOGRAFÍAS

ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA\*

Esta obra colectiva reúne una selección de distintas investigaciones, que incluyen propuestas teóricas y reflexiones en torno al tema y concepto de cosmovisión. La relevancia de los estudios de la cosmovisión y ritualidad para el conocimiento de los procesos socio-culturales de los pueblos indígenas llevó a los autores, doctor Alfredo López Austin, (destacado especialista en el tema) y a la doctora Alejandra Gámez (coordinadora de un evento académico internacional sobre la problemática así como un grupo de investigación) a conformar un esfuerzo colectivo entre distintas líneas de investigación que trabajan desde hace muchos años el tema de la cosmovisión, principalmente los grupos de la División de Posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), instituciones que han sido el pilar de la investigación y la formación de antropólogos en el país y en las que existe una rica tradición de estudios relativos a la historia, la ritualidad, la cosmovisión y la vida social de las comunidades mesoamericanas a lo largo del tiempo. Este enfoque ha sido encabezado en lo fundamental por Johanna Broda y Alfredo López Austin quienes constituyen dos de los núcleos de producción teórico-metodológica más importantes en la antropología mexicana. Ambos se caracterizan por pertenecer a una tradición académica a la que Paul Kirchhoff denominó *mesoamericanística*.

\* Profesora-Investigadora del Colegio de Antropología Social, BUAP. Correo de contacto: [agamez\\_09@yahoo.com.mx](mailto:agamez_09@yahoo.com.mx)

Por otra parte se encuentran los esfuerzos del Colegio de Antropología Social de la BUAP, que a través de su línea de religión y cultura desde hace más de una década, ha formado especialistas y creado un grupo de investigación acerca de cosmovisiones indígenas. Su escenario de análisis ha sido particularmente el sur del estado de Puebla, región pluriétnica en donde históricamente han habitado cuatro grupos etnolingüísticos: nahuas, mixtecos, popolocas y mazatecos. El resultado de estos trabajos ha sido la elaboración de tesis de licenciatura, maestría y doctorado referentes al tema, así como la publicación de libros y artículos y la realización de encuentros académicos, tal es el caso del Coloquio sobre Cosmovisiones Indígenas, ya en su quinta emisión.

El análisis de la cosmovisión ha sido un tema central en el desarrollo de la disciplina antropológica ligada a otras categorías, como cosmogonía, cosmografía y cosmología con las cuales tiene relación pero también diferencias sustanciales. El desarrollo teórico del tema tiene sus antecedentes en la filosofía alemana del siglo XIX, y se desarrolla en el siglo XX, en particular en la etnología francesa gracias a la obra de Emile Durkheim.

Uno de los autores más influyente entre los antropólogos mexicanos fue Marcel Griaule quien estudió la visión del mundo del pueblo dogón, en la República de Mali, en 1948. En México, los primeros trabajos y aportes teóricos al tema los encontramos a partir de 1940 en las obras de Jacques Soustelle y Robert Redfield, y de Evon Vogt en 1979.

Para la antropología mexicana el estudio de la cosmovisión ha sido de particular importancia, pues ha definido una parte de su desarrollo y especificidad; en el centro de su discusión y análisis se encuentra la sociedad indígena, ya que su significativa presencia es una de los elementos torales de la formación de la nación a nivel histórico y cultural (Medina, 2000).

Diversos estudios en México se han girado en torno a temas como el origen del universo, su conformación, el papel de los astros y el cuerpo humano, en el que destacan los trabajos de Guiteras (1965), Díaz de Salas (1963), Hermitte (1970a y 1970b), Aramoni (1990), Galinier, (1990), Pury-Toumi (1997), Alfredo López Austin (1980, 1994, 1998), Signorinni y Lupo (1989) y Lupo (1995). Entre los estudios relativos a la naturaleza (cerros, barrancas, aires, animales, plantas como el maíz) se encuentran las contribuciones de autores como Johanna Broda (1971, 1991, 1996, 1997, 2001a, 2001b, 2004a, 2004b), Báez-Jorge (1992), Albores (1997), Good (2001, 2004), Maldonado (2000), Espinosa (1996), Gómez Martínez (2002), entre muchos otros.

La especificidad de la cultura indígena radica en su matriz mesoamericana. Esta afirmación teórica ha sido propuesta por diversos estudiosos, cuyas contribuciones son fundamentales para abordar el complejo campo de la cosmovisión y el ritual de los grupos étnicos de México. Sus aportaciones teórico-metodológicas, si bien no son las únicas, han consti-

tuido los ejes de la investigación sobre el tema en México, donde el paradigma de la cosmovisión mesoamericana ha sido el más influyente y el que ha generado una gran diversidad de investigaciones históricas y antropológicas.

La dinámica y el propio carácter histórico de las teorías de las ciencias sociales plantean la necesidad de reformular nuestras propuestas y conceptos con la finalidad de comprender nuevas realidades, en este caso las que competen a los grupos indígenas. Producto de esta necesidad, surgen en el ámbito científico nuevas teorías que entran en diálogo o en franca polémica con las ya existentes. Así, los niveles de discusión entre grupos de científicos pueden ser distintos: en algunos casos se descalifican simplemente por pertenecer a una corriente diferente; en otros, por la búsqueda de posiciones hegemónicas en el campo científico, y en otras tantas, por desconocimiento o por seguir acríticamente una teoría de moda.

En México, durante los últimos años se han generado polémicas en torno al modelo teórico de la cosmovisión mesoamericana y así, se han realizado eventos académicos y publicaciones (véase Medina, en este volumen) que buscan propiciar el diálogo respetuoso entre las diversas posiciones. Como parte de esos intentos se organizaron conferencias y mesas de discusión en el marco del IV Coloquio de Cosmovisiones Indígenas celebrado en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Entre los objetivos de este evento, además de los ya mencionados, se planteó conocer el estado ac-

tual de los estudios acerca de la cosmovisión indígena en México, sus propuestas teórico-metodológicas, los avances del conocimiento etnográfico sobre el tema y los aportes de otras disciplinas, como la arqueología y la historia (entre otras); finalmente, también planteó reflexionar y contribuir al desarrollo de mejores propuestas teóricas.

La coincidencia de intereses entre los distintos estudiosos de la cosmovisión, posibilitó una reunión académica de investigadores con amplia trayectoria y conocimiento al respecto; tal es el caso de los autores incluidos en este volumen, quienes presentan textos originales que son resultado de investigaciones novedosas y de la experiencia acumulada a lo largo de años de trabajo.

Si bien los textos tienen como puntos de coincidencia el tema, los sujetos de estudio (los pueblos indígenas) y algunos planteamientos de carácter teórico, también se encuentran diferencias que es necesario dilucidar, ya que contribuyen enormemente a la reflexión, al diálogo y al desarrollo de nuestros acercamientos teóricos a la cultura indígena y, en particular, al tema de la cosmovisión. De esta manera, los distintos análisis presentados muestran diferencias en torno al abordaje teórico de la cosmovisión, así como de los métodos empleados para la obtención de los datos que sustentan sus planteamientos e interpretaciones.

Los trabajos de Catharine Good, Alicia Barabas, Miguel A. Bartolomé y Alejandra Gámez parten de estudios etnográficos realizados en distintas comu-

nidades y regiones de México y América Latina; Johanna Broda, del uso de la etnografía y de la historia, Alfredo López Austin, Félix Báez-Jorge y Gabriel Espinosa, del análisis e interpretación de documentación histórica y etnográfica, y Andrés Medina, de una revisión crítica muy amplia del estado de la cuestión en torno al paradigma de la cosmovisión mesoamericana, específicamente sobre el concepto de Mesoamérica.

Entre los puntos de encuentro de los trabajos aquí presentados, como ya se mencionó, está el interés por el estudio y la conceptualización de los fenómenos humanos que englobamos dentro del término *cosmovisión*, el cual, lejos de ser rechazado o de buscar suplirlo por otros en boga —como recientemente han propuesto algunos grupos de investigadores—, se resalta su inteligibilidad y trayectoria en el vocabulario científico y su utilidad analítica. En palabras de López Austin (en este volumen), el término ha marcado históricamente el desarrollo de un debate científico muy amplio entre distintas posiciones teóricas y a lo largo del tiempo ha conservado la claridad necesaria para delimitar un área relevante y definida en el estudio de la cultura, y con ello su vigencia en las ciencias sociales.

En la antropología mexicana, uno de los enfoques que más ha destacado por la importancia de sus planteamientos y aportaciones es la llamada *mesoamericanística*, específicamente en lo referente a la cosmovisión mesoamericana. Dicha corriente plantea que los pueblos

indígenas pasados y contemporáneos se caracterizan por formar parte de una tradición cultural que se origina en la época prehispánica y que a lo largo de su rica y compleja historia se ha venido reproduciendo hasta el presente, y que forma el núcleo de la especificidad cultural de los pueblos indios. Sostiene que el eje o principio sobre el cual se erige la unidad histórica y cultural de los pueblos mesoamericanos es el cultivo del maíz, lo que explica su continuidad hasta la actualidad. El enfoque y la metodología propuestos han implicado la interrelación entre historia, etnografía y antropología, y han contribuido a la construcción de planteamientos y conceptos teóricos acordes con las realidades de los grupos indígenas de México. Sus planteamientos teóricos y sus propuestas en torno a la cosmovisión mesoamericana han sido de las más influyentes en el marco de la investigación tanto nacional como internacional. El interés central de estudio lo constituyen los procesos de cambio y continuidad de los pueblos mesoamericanos y se consideran tanto la complejidad de sus expresiones culturales como los acontecimientos que los impactaron durante la colonización y la larga trayectoria de conformación nacional en los siglos XIX y XX. Así también, se ha interesado por los fenómenos de unidad y diversidad cultural inherentes a las sociedades humanas.

El término *Mesoamérica* y su paradigma también han sido sumamente debatidos. Se ha argüido, sobre todo, su uso político. Sin embargo, se debe dis-

tinguir su utilidad, sobre todo al precisar sus concepciones como periodo histórico, como área cultural o como tradición cultural o civilizatoria.

A lo largo del proceso histórico de la constitución de la antropología mexicana (véase Medina en este volumen) se puede observar la enorme riqueza tanto de investigaciones como de posiciones teóricas y metodológicas, así como de las temáticas abordadas (entre ellas la de la cosmovisión mesoamericana) que ha inducido el concepto de Mesoamérica, pese a su utilización política por parte del Estado Mexicano y del manejo hegemónico de Estados Unidos. Hoy, sin embargo, sigue siendo un concepto que, lejos de permanecer inerte o ignorado, contribuye al debate y al conocimiento de la historia y la cultura de los pueblos originarios de México, por un lado, y al desarrollo y especificidad de la antropología mexicana, por otro.

En la larga existencia de la ciencia antropológica han surgido polémicas y debates en torno a numerosos conceptos. Tales son los casos de los debates en torno a los términos *cultura* o *ritual*. No obstante, la discusión y el diálogo científico han generado, a su vez, nuevas propuestas, y actualmente es posible encontrar diversas construcciones que se alejan de su primera definición, como *área cultural*, para entenderla como *tradición cultural* o *civilizatoria*, lo que indica el largo camino que todavía hay que recorrer. A su vez, muestra la gran utilidad analítica del concepto y del paradigma de la cosmovisión mesoamericana.

Las contribuciones de este concepto han sido numerosas y enriquecedoras; entre otros temas, destacan por sus aportes a la antropología mexicana los de religión prehispánica y actual de los pueblos indígenas; calendarios mesoamericanos; mitos, cuerpo humano, medicina tradicional, arqueoastronomía, magia, geografía sagrada, organización social, especialistas rituales, relaciones cultura-naturaleza y ritualidad agrícola, entre otros. Destaca, también, por su propensión al diálogo y la estimulación de diferentes enfoques disciplinarios respecto de los distintos campos de la antropología (arqueología, etnohistoria, etnología, antropología social, antropología física), además de con otras ciencias, como la astronomía, la biología, la geografía cultural, la medicina y la filosofía.

Los trabajos que se incluyen en este volumen aparecen de acuerdo con dos líneas centrales: planteamientos teóricos y de revisión del estado de la cuestión, e investigaciones concretas. En los primeros cuatro ensayos se busca reflexionar y aportar elementos de análisis en torno a la polémica respecto de la cosmovisión mesoamericana. Los siguientes cinco trabajos son resultado de investigaciones que parten de posiciones teóricas distintas, pero que contribuyen a mostrar la relevancia de los estudios referentes a cosmovisión, así como su vigencia, riqueza y utilidad para comprender los procesos culturales indígenas en el marco general del paradigma mesoamericano. De estos últimos, se empieza con dos investiga-

ciones comparativas que presentan problemáticas indígenas en América Latina, y se sigue con otros estudios que conciernen específicamente a grupos mesoamericanos.

Es importante resaltar cómo los fenómenos culturales generan numerosas propuestas teóricas que intentan dar cuenta de los contextos actuales, en los que se observan cambios vertiginosos producto de la globalización y su incidencia en los escenarios locales. Ante esto, la reflexión gira en torno a que las comunidades indígenas no son escenarios cerrados y pasivos; por el contrario, están abiertos a la globalización y son sujetos de un constante proceso de cambio. Por ello es pertinente desarrollar estudios etnográficos en escenarios indígenas que informen acerca de estrategias, adaptaciones, cambios y permanencias, y que coadyuven a la creación de mejores propuestas teóricas, ya que éstas sólo pueden fundamentarse en el trabajo empírico y en el pleno conocimiento de las realidades sociales, ante lo cual es pertinente señalar que las ciencias sociales, y en particular la antropología, enfrentan un enorme desafío

#### LOS ENSAYOS DE ESTE VOLUMEN

##### *Sobre el concepto de cosmovisión*

En el primer capítulo, Alfredo López Austin presenta una novedosa propuesta teórica en torno al concepto de cosmovisión como resultado de sus reflexio-

nes, hallazgos y maduración a lo largo de su amplia experiencia profesional en la investigación relativa al tema de las culturas mesoamericanas pasadas y presentes. Desde su primera aportación en torno a la cosmovisión, publicada en *Cuerpo humano e ideología*, en 1980, el autor la ha ido enriqueciendo y corrigiendo, y así, en este trabajo ofrece el resultado de su análisis teórico más reciente.

Sobre la base de su amplio conocimiento y de la experiencia acumulada en el estudio del pensamiento de las sociedades de tradición mesoamericana, fundamentalmente las anteriores a la colonización europea, remite, en primera estancia, a penetrar en la relación entre la historia y la antropología, ambas disciplinas inherentemente relacionadas y parte del vasto campo de las ciencias sociales, las cuales se centran en la investigación en torno a la dinámica social, problemática que conduce a la reflexión sobre unidad y diversidad socioculturales propias del fenómeno humano y, como tal, de interés tanto para historiadores como para antropólogos.

Si bien la antropología ha tenido como centros de estudio la diversidad y la otredad culturales, su análisis no ha sido exclusivo de esta disciplina y forma parte también de las preocupaciones teóricas de la historia. A lo largo de su texto, el autor reflexiona acerca de las grandes implicaciones que ha tenido para la antropología el estudio de la diversidad. Tal es el caso de la superación y la crítica del etnocentrismo. Por otro

lado, advierte sobre los riesgos y los problemas que implica un enfoque centrista, como pueden ser el no tomar en cuenta los procesos que conducen a la diversificación; considerar a la diversidad como una atomización cultural extrema; la creación de modelos supuestamente aplicables a todas las culturas a partir de una visión central, y la negación del valor de la aproximación científica a las realidades sociales. Por tales razones, afirma el autor, es común que algunas voces equiparen lo “occidental con la ciencia y ésta es satanizada con tal calificativo” produciendo un rechazo global acrítico que supone la existencia de aproximaciones carentes de bases conceptuales que pretenden “ser puras y vírgenes”. Al respecto, López Austin enfatiza que si bien la ciencia busca alcanzar comprensiones globales, éstas, sin embargo, no dejan de ser modelos centristas de una realidad dada. Por ello es indispensable recurrir a procesos críticos de confrontación de la teoría con la realidad estudiada que permitan construir enfoques de aproximación a sociedades heterogéneas. En este sentido, se destaca, el papel del científico radica en buscar la objetividad –resultado de un manejo riguroso de métodos y teorías– y tender puentes de inteligibilidad entre sus dos otredades: la perteneciente a la cultura específica estudiada, y la propia del mundo académico.

Sobre la base de estos lineamientos, el autor reflexiona acerca de los problemas teóricos que enfrenta un investigador cuando aplica modelos “univer-

sales” erigidos a partir del análisis de sociedades muy lejanas. En ese sentido, analiza la realidad mesoamericana, la cual si bien no posee “una condición especial de ajenidad frente a las demás realidades sociales del pasado o del presente”, si es necesario comprender sus procesos históricos y asumir una posición crítica ante el uso de esos “modelos universales”.

Gracias a su profundo conocimiento de las sociedades de tradición mesoamericana, el autor propone una serie de particularidades que resultan fundamentales para generar un ejercicio conceptual más acorde con las realidades que estudiamos; tal es el caso de las sociedades mesoamericanas, las cuales se pueden englobar como pertenecientes a una tradición cultural que posee un alto grado de coherencia. Estas particulares las sintetiza en siete puntos generales sobre los cuales desarrolla su análisis. Tales características, y otras muchas que podrían enlistarse, remiten, según López Austin (en este volumen), a “un conjunto sistémico de actos mentales con el que una colectividad humana, en un tiempo histórico dado, aprehende holísticamente su propio ser y su entorno para la acción, tanto entre semejantes como en el medio”. Por ello es necesario un manejo de conceptos idóneo que analice y comprenda el conjunto.

Este conjunto está constituido por una red colectiva de actos mentales y hace referencia a una totalidad unitaria concebida por los “miembros de una entidad social”, es holístico y constituye un

hecho histórico, por tanto debe ser visto como un proceso en constante transformación que se caracteriza por su fuerte permanencia, pero también en constante adecuación, por lo que sus componentes se encuentran en constante reacomodo; pero una parte medular del conjunto pertenece a la larga duración y forma un núcleo que debe su origen, “en gran parte a la decantación abstracta de las vivencias sociales concretas, cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los siglos”. Su plasticidad como hecho histórico permite el desarrollo de innovaciones, tanto individuales como colectivas, que modifican en alguna medida el sistema.

La comunicación juega un papel fundamental en este conjunto de actos mentales, ya que por medio de ella, el conjunto se convierte en un proceso colectivo. Sin embargo, la coherencia del sistema nunca llega a ser totalmente uniforme en el interior de una entidad social. Por otro lado, este conjunto sistémico permite las fuertes variantes temporales y espaciales que están “determinadas por las diferencias de las relaciones de producción, recursos económicos, ambientes naturales, tradiciones, lenguas, etcétera”. Sin embargo, la unidad del “núcleo duro” se conserva, pese a los grandes cambios históricos y aun cuando éstos modifiquen los niveles menos resistentes. En cuanto a las dimensiones del conjunto sistémico, no es posible limitarlo a una tipología determinada (comunidad, región, etnia, época). La dimensión es relativa. Tras formular esta definición, el autor incorpora breves notas aclaratorias

sobre los elementos constitutivos de la misma.

Finalmente, por lo que se refiere al término y al concepto de cosmovisión, López Austin subraya la importancia de separar por un lado, lo relativo a la construcción de conceptos y definiciones y, por el otro, lo concerniente a la denominación del objeto definido. Respecto de esto último, destaca y crítica aquellas posiciones que buscan expulsar una denominación del vocabulario científico por medio de argumentos totalmente acrílicos y poco serios (modas, posiciones hegemónicas, egos académicos, etc.) y plantea que el término “cosmovisión” ha demostrado su inteligibilidad, posee una respetable antigüedad, ha marcado históricamente el desarrollo de un debate científico muy amplio entre distintas posiciones teóricas y a lo largo del tiempo ha conservado la claridad necesaria para delimitar un campo su estudio relevante.

#### *La cosmovisión mesoamericana: la configuración de un paradigma*

En este ensayo, Andrés Medina Hernández ofrece una rica revisión analítica sobre la historia del concepto “Mesoamérica” y coadyuva, en gran medida, a comprender el largo proceso mediante el cual se configura una tradición científica y un eje paradigmático en disciplinas como la antropología y la historia, y que hoy sigue contribuyendo a darle especificidad e identidad a la antropología mexicana. En su análisis plantea

que se distinguen claramente tres momentos significativos del desarrollo del concepto. El primero, que ubica entre 1940 y 1970, cuando nace el concepto (definido por Paul Kirchhoff en 1943) y se establecen las principales líneas de investigación; asimismo se inicia la primera polémica entre la propuesta oficial (INAH), encabezada por Alfonso Caso, y el neoevolucionismo, representado por los planteamientos de Pedro Armillas. El segundo momento corresponde a la década de 1970 a 1980 y se caracteriza por la influencia y la efervescencia del marxismo en las ciencias sociales, que en el campo de la etnología se manifiesta en la polémica entre los llamados “eticistas”, que parten de las posiciones definidas en la Primera Declaración de Barbados, en 1971, y las propuestas marxistas en torno a las clases sociales. En este periodo, uno de los aportes más notables corresponde al análisis en torno al modo de producción asiático.

El tercer momento (1980-2001) se caracteriza por los planteamientos de Alfredo López Austin (vertidos principalmente en su libro *Cuerpo humano e ideología*, de 1980) y de Johanna Broda (2001a y b) en torno a los rituales agrícolas y sus implicaciones calendáricas y astronómicas. De acuerdo con Medina (2000), es en este momento cuando se configura el paradigma de la *cosmovisión mesoamericana* y se genera el incremento de las investigaciones etnográficas. Sus implicaciones se prolongan hasta nuestros días dando lugar al inicio de otro momento que correspon-

de a nuestro tiempo y que se identifica a partir de la aparición del libro editado por Félix Báez-Jorge y Johanna Broda *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (2001), en el que se reúnen autores de trayectoria trascendente en el estudio de las culturas indígenas de México, quienes sustentan posiciones teóricas y metodológicas diversas en torno a la cosmovisión mesoamericana.

Resultado del desarrollo de investigaciones sobre todo etnográficas y la efervescencia de nuevas influencias teóricas, como el perspectivismo amazónico y el multinaturalismo de Descola, será el surgimiento de un nuevo debate cuyo punto de partida fue el Seminario organizado por la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, encabezada por la antropóloga Gloria Artís. Al respecto, el autor reconoce hasta ahora tres momentos de esta polémica en torno a las posiciones establecidas en los trabajos de López Austin (2015) relativas a la cosmovisión mesoamericana y en cada uno de ellos encuentra varias posiciones teóricas. Entre estos momentos considera importantes como foros de discusión el encuentro realizado en mayo de 2013 en el Colegio de Antropología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla –IV Coloquio de Cosmovisiones Indígenas–, en el que se reunieron algunos de los autores más importantes que trabajan bajo el paradigma de la cosmovisión mesoamericana, y que generó los ensayos que componen el presente volumen. El otro evento es el homenaje a

Alfredo López Austin organizado por el INAH, la UNAM y el CEMCA en septiembre de 2013.

Por medio de este seguimiento de la historia del concepto “Mesoamérica”, Medina nos muestra el largo proceso durante el cual se configuró una tradición científica y un eje paradigmático en la antropología mexicana. En los diferentes momentos podemos observar la enorme riqueza y el dinamismo del concepto del cual surgen contribuciones fundamentales sobre la propuesta original de Paul Kirchhoff (1960), en cuyo texto, considerado un clásico, se concilian las diferentes corrientes teóricas de la antropología que integrarán la tradición científica mexicana y en el que también se formó el eje del desarrollo institucional de la antropología al que se remiten las actividades de investigación y de docencia, pero también las del campo de lo político en el que se sustentan el indigenismo nacional y el continental.

A partir de finales de la década de los años setentas del siglo xx surgieron cambios trascendentales en los paradigmas teóricos de las ciencias sociales y humanísticas, resultado de la emergencia del socialismo a nivel mundial. En México, durante este periodo se dio una ruptura con el nacionalismo y el autoritarismo gubernamentales que se expresó en grandes cambios en torno al quehacer antropológico, como la diversificación institucional y la aparición de nuevos paradigmas teóricos. Tales cambios se inician cuando se fractura la hegemonía del INAH y del plan de estudios culturalista

de la ENAH. En ese momento se estructuraron nuevos programas de antropología en las distintas escuelas y universidades a nivel nacional. Simultáneamente, la discusión sobre Mesoamérica también enfrenta cambios importantes al incorporar el diálogo con la teoría marxista y rebasar la discusión culturalista y arqueológica que la había caracterizado. Se pusieron, así, de manifiesto preocupaciones por aspectos socioeconómicos y políticos, lo que condujo a la utilización de categorías como “modo de producción” o “clases sociales”. Asimismo, se acrecentaron las movilizaciones de los pueblos indios a nivel continental y nacional. Muchas de las nuevas propuestas encontraron foro en las Mesas Redondas de Antropología, organizadas por la Sociedad Mexicana de Antropología, en las que se vertieron críticas muy profundas particularmente por parte de los arqueólogos, quienes padecen la política oficial del INAH.

Según las apreciaciones de Medina, el funcionalismo británico, el estructuralismo francés y el posmodernismo anglosajón influyeron también en la antropología mexicana, en especial en la discusión relativa al paradigma mesoamericano, lo que propició la apertura hacia los problemas planteados acerca del concepto de cosmovisión. Es en esta línea en la que el autor sitúa las contribuciones de Alfredo López Austin y de Johanna Broda. Las respuestas a estos planteamientos han sido numerosas y diversas, pero resalta que lo más significativo de la polémica actual ha sido la

apertura a discusiones abiertas en diversos foros académicos.

### *Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión*

Este capítulo, Gabriel Espinosa Pineda contribuye a la reflexión y a la discusión respecto del concepto de cosmovisión y su paradigma mesoamericano. Se trata de un trabajo de análisis preliminar acerca de un amplio debate que se inició a mediados de la primera década del siglo XXI en torno a la posición teórica establecida por Alfredo López Austin (1980), principalmente, autor que ha ejercido una enorme influencia en los estudios relativos a cultura indígena, pasada y actual –en especial sobre el tema de la cosmovisión–, en México. En esta polémica es posible distinguir varias posiciones teóricas pero sobre todo, se identifica la fuerte oposición de un grupo de investigadores cercanos al perspectivismo (multinaturalismo) amazónico y a las propuestas teóricas de Philippe Descola (1994).

En su texto, Espinosa presenta un análisis general de los principales ejes del debate, señala las grandes contribuciones del enfoque de la cosmovisión mesoamericana y realiza una serie de propuestas y de críticas en torno a las posiciones teóricas vertidas por los antropólogos que se oponen a este paradigma.

Acerca del concepto de Mesoamérica, el autor menciona, a grandes rasgos, su trascendencia y vigencia. El interés

primordial lo centra en la polémica relativa al concepto de cosmovisión desarrollado en la antropología mexicana, principalmente, en la obra de Alfredo López Austin (1980). Respecto de esta última propuesta, plantea que el término “cosmovisión” se ha “usado de muy diversas maneras para referir *aquello* que le permite a una cultura percibir e interactuar con el universo que le rodea y formar una ‘imagen’ de ese universo”. Fundamentalmente ha cobijado una amplia reflexión que ha permitido penetrar en la mentalidad de antiguas culturas y da cuenta de cierto tipo de construcción mental en diversas sociedades y culturas. Si bien el concepto elaborado por López Austin está inherentemente relacionado con el de Mesoamérica, éste no debe aplicarse de manera mecánica para el análisis de otras culturas, como en ocasiones sucede con su noción de “núcleo duro”, la cual erróneamente suelen utilizar algunos investigadores como un conglomerado de rasgos culturales inertes que tuvieron continuidad desde tiempos mesoamericanos hasta nuestros días. Al respecto, Espinosa advierte acerca del uso incorrecto del concepto por parte de cierta comunidad académica en México y sus cuestionamientos infundados a la *mesoamericanística*.

Entre las principales críticas al concepto de cosmovisión aparecen las que sostienen que éste no puede representar adecuadamente la imagen cultural del universo porque parte de una distinción excluyente entre cultura y naturaleza. Al respecto, el autor realiza una amplia

defensa sustentada en la revisión de la obra de López Austin y de la suya propia argumentando que éste no entraña una particular distinción “occidental” entre sociedad y naturaleza atribuida a culturas tradicionales. Asimismo, cuestiona que el planteamiento de la dicotomía “occidental” entre naturaleza y cultura haya sido una contribución del multinaturalismo amazónico a la reflexión del pensamiento antropológico; por el contrario, afirma que esta preocupación ha estado presente en numerosas investigaciones referentes a las culturas indígenas desde hace mucho tiempo.

Por otro lado, Espinosa plantea una discusión acerca de ciertos planteamientos del enfoque del perspectivismo, sobre todo en lo que se refiere a las cuatro ontologías universales propuestas por Descola (2001), las cuales, afirma: “son una simplificación esquemática absurdamente generalizadora”. Dicha propuesta es resultado de los amplios estudios realizados con culturas nativas en la Amazonia, sin embargo, ha sido aplicada de manera mecánica y acrítica en otras investigaciones efectuadas en contextos tan diferentes como las actuales comunidades indígenas de tradición mesoamericana. Sobre este punto, en el texto se desarrollan ampliamente algunas posiciones críticas y se sostiene que parte del debate se debe a que algunos investigadores mexicanos consideran, erróneamente, que el concepto de “cosmovisión” debe ser sustituido por otros que permitan aplicar nuevos enfoques teóricos al estudio de las culturas nativas.

Para concluir, Espinosa plantea que lo que realmente subyace en el fondo de la polémica no es exactamente el uso generalizado del concepto de cosmovisión ni la supuesta dicotomía entre cultura–naturaleza atribuida al enfoque mesoamericanista o la incapacidad denostada de notar cambios en la percepción (en la “perspectiva”) de las culturas estudiadas por medio de esta posición teórica. La cuestión reside fundamentalmente en la oposición entre dos posturas teórico–filosóficas históricamente enfrentadas: el idealismo y el materialismo. A decir del autor, el paradigma de la cosmovisión mesoamericana se sustenta en el materialismo y el perspectivismo en el idealismo. A lo largo del texto el autor plantea y desarrolla de manera explícita su propuesta y explica en qué consisten estas diferencias.

### *Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica*

En este capítulo Catharine Good Eshelman ofrece una serie de reflexiones y propuestas muy sugerentes acerca de las implicaciones de los estudios sobre las cosmovisiones indígenas para la etnografía, resultado de sus profundas investigaciones etnográficas entre los nahuas de Guerrero. Aporta importantes contribuciones a la concepción teórico–metodológica del concepto de cosmovisión y sus interrelaciones con la historia. Plantea que la primera forma parte de una tradición intelectual indígena con fuertes

raíces históricas que se ha logrado reproducir hasta la actualidad. Al respecto, y para apoyar este supuesto, desarrolla una serie de características que integran las cosmovisiones mesoamericanas, entre las que destaca las nociones de historia de los pueblos indígenas, que forman lo que la autora denomina una “teoría propia de la historia”. Entre sus aportes más interesantes están sus propuestas respecto de las implicaciones de la práctica etnográfica en la construcción del concepto de cosmovisión, así como sus señalamientos respecto del problema que enfrenta la etnografía cuando se utilizan modelos basados en la investigación histórica para el estudio de sociedades actuales. Por otro lado, destaca la importancia de concebir a la cosmovisión como expresión de una tradición intelectual indígena, lo cual la diferencia drásticamente del pensamiento occidental moderno; este planteamiento, sin duda, tiene importantes implicaciones teórico-metodológicas para el estudio de los fenómenos culturales indígenas.

Por lo que respecta al concepto de cosmovisión, Good plantea que éste remite a una visión estructurada y coherente del mundo natural, del sobrenatural, del social humano y de la interrelación entre ellos; es una expresión histórica, es decir, surge en un contexto social específico, por tanto, se modifica al paso del tiempo de acuerdo con las diversas coyunturas sociopolíticas. Asimismo, establece una diferenciación muy oportuna acerca de la necesidad de entender a la cosmovisión como un concepto y no como un cuerpo

homogéneo de creencias fijas o como un esquema de prácticas formales, lo que coadyuva a reconocer su variabilidad y los múltiples campos de su expresión, de manera que debe hablarse no de “cosmovisión”, sino de “cosmovisiones”, las cuales constituyen un modelo coherente que orienta los comportamientos sociales; no son construcciones abstractas, sino que se manifiestan en la ritualidad y en todos los ámbitos de la vida social. El estudio de las cosmovisiones es fundamental para entender los fenómenos de reproducción cultural y para subrayar la creación cultural, es decir, entender a la cultura como un fenómeno en movimiento.

En la segunda parte del texto se proponen innovadoras líneas de investigación, sobre la base del conocimiento acumulado tanto de la etnohistoria como de la etnografía. Los datos provenientes de estas investigaciones permiten que en el proceso de análisis de la cosmovisión se contemplen nuevas problemáticas en el trabajo etnográfico. Asimismo, se reivindica a la etnografía no sólo como concepción y práctica de conocimiento, sino como una metodología fundamental para la investigación antropológica. En este sentido, se propone dar un giro al uso que se le da a la historia en el contexto de los estudios antropológicos y pasar de la estrategia de utilizar a la historia para interpretar a la etnografía a la de utilizar a ésta para entender a aquélla.

Una parte muy enriquecedora de este trabajo es la que hace alusión a los conceptos de cosmovisión propios de los

pueblos históricos y actuales en términos de una tradición intelectual indígena. Se enfatiza la importancia del concepto de cosmovisión como uno de los ejes centrales de la antropología en México y de la antropología mexicanista en Europa y en Estados Unidos, lo que da cuenta de la existencia de una tradición intelectual mesoamericana constituida por una serie de teorías nativas sobre: la historia y el mundo natural, además de teorías económicas y de la persona, entre otras. Uno de los señalamientos relevantes que propone la autora es la existencia de estas teorías y sus fuertes implicaciones para las ciencias antropológicas y para la acción política, ya que nutren las diversas expresiones de resistencia indígena en torno a las estructuras de poder a lo largo de los últimos 500 años.

La autora denomina tradición intelectual a “un amplio y diverso cuerpo de conocimiento y de pensamiento sistemático acumulado, modificado y transmitido a lo largo del tiempo”, que posee coherencia y lógica internas, que puede dar cabida a una amplia diversidad de perspectivas y por lo tanto, “no es homogéneo ni normativo”. Estas últimas permiten entender el mundo físico y relacionarse con él, y proporcionan las bases y los principios que orientan a la sociedad en su conjunto. Por último, el texto hace alusión a la importancia para la antropología de analizar las tradiciones intelectuales, en este caso, la mesoamericana, con el fin de entender los conocimientos y las formas de vida surgidas en contextos culturales diferentes al nuestro, pero

también para mirar críticamente a nuestra propia sociedad.

*Cosmovisión como proceso histórico: el estudio comparativo del calendario anual de fiestas indígenas en Mesoamérica y los Andes*

Johanna Broda, con base en su amplia experiencia en el estudio de la ritualidad, la cosmovisión, el calendario y la astronomía de los pueblos prehispánicos e indígenas contemporáneos, presenta en este texto un análisis comparativo muy ambicioso acerca de un sistema cuatripartita de fiestas anuales relacionadas con el ciclo agrícola en Mesoamérica y los Andes, a partir de la hipótesis de que “un ciclo de fiestas cristianas fue adaptado en la Nueva España al calendario ritual agrícola existente”, el cual estaba constituido por cuatro fechas del calendario mexica, la autora realiza un interesante estudio en el que incorpora datos históricos y etnográficos para comprobar su propuesta y ampliarla a la zona andina.

Sobre la premisa de que el ciclo festivo indígena no debe estudiarse desligado de las condiciones materiales de existencia, en este caso de la agricultura, la autora ha propuesto que las fiestas del calendario mexica se regían de acuerdo con la estructura de los ciclos agrícolas del maíz y que con base en estos ciclos, los mexicas concibieron un complejo panteón de deidades profundamente relacionadas con las actividades productivas.

Gracias a sus amplios estudios en torno a los ritos mexicanos, Broda puede plantear la incidencia de una estructura básica derivada del ciclo agrícola y de las propiedades astronómicas del calendario sustentada en las fiestas de I Atlcahualo, que correspondía al principio del año (12 de febrero); IV Huey tozoztli, 30 de abril (3 de mayo), XI Ochpaniztli (mes de agosto) y XIII Tepeilhuitl, correspondiente al 30 de octubre.

De acuerdo con el enfoque histórico-antropológico que caracteriza a la obra de Johanna Broda, en este trabajo se explora el tema de la imposición de la religión católica durante el periodo colonial y sus profundos efectos, los que condujeron a la reelaboración simbólica de ritos y de creencias indígenas. Al respecto, la autora plantea la importancia de comprender los procesos hegemónicos del imperio español, así como las instituciones políticas y eclesiásticas compartidas, porque ello permite disponer de un marco adecuado para investigar la manera en que estos procesos han incidido en la transformación de las sociedades indígenas hasta nuestros días.

Pese a los profundos efectos de la Colonia y demás procesos históricos en la vida de las sociedades indígenas, tanto en Mesoamérica como en los Andes, se han conservado principios estructurales de los calendarios agrícolas prehispánicos, además de la reproducción de determinadas fiestas del ciclo agrícola y la cosmovisión, las cuales fueron reinterpretadas y reelaboradas simbólicamente a lo largo de complejos procesos históricos.

Para apoyar estas aseveraciones, Broda efectúa un análisis general de aspectos históricos en torno a la imposición de la veneración de los santos en fechas significativas para las comunidades y encuentra que correspondían al ciclo agrícola de los calendarios anteriores a la Conquista. Por otro lado, y apoyándose en datos etnográficos, muestra cómo tales fechas siguen siendo trascendentes en la organización de los ciclos festivos agrícolas de las actuales comunidades indígenas de México y de los Andes.

A lo largo de los diversos apartados del texto, la autora revela cómo se fortaleció la veneración de la Virgen María y el culto a los santos patronos en América, lo que permitió la gestación de un sincretismo religioso en el que se mezclaron elementos hispanos con los propios de las culturas indígenas. Al respecto, plantea la necesidad de estudiar con detenimiento el calendario católico anual dedicado a los santos, ya que en las comunidades indígenas, tanto de Mesoamérica como de los Andes, la ritualidad en torno a éstos “adquirió una gran complejidad que se aleja de los modelos españoles introducidos durante la Colonia”, en los que se produjo una “reelaboración simbólica entre éstos y las muchas deidades prehispánicas que penetró, a un nivel muy profundo de las estructuras históricas de la ritualidad prehispánica”.

Con base en sus profundos estudios etnográficos realizados en México, Broda propone que las fiestas de la liturgia católica que cobraron particular importancia en la ritualidad indígena y en el

calendario agrícola en torno al maíz fueron: a) la Virgen de la Candelaria, que se celebra el 2 de febrero; b) la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo), cuya celebración, en ocasiones, inicia el 25 de abril, día de San Marcos, c) la Asunción de la Virgen, el 15 de agosto y, finalmente, d) 31 de octubre y 1 y 2 de noviembre, correspondientes a Todos Santos y Día de Muertos, celebraciones que constituyen una conmemoración sincrética de enorme importancia en México desde tiempos inmemoriales. Estas cuatro fechas marcan los momentos clave del ciclo del maíz, es decir, su inicio, la siembra, el crecimiento de la mazorca y la cosecha, respectivamente.

Con base en el análisis comparativo entre Mesoamérica y los Andes, la autora plantea que las mismas cuatro fechas del ciclo anual mencionadas son también relevantes en Cusco, Perú, y que se trata de la celebración de los mismos santos de la liturgia católica, pero que debido a la diferencia de latitudes, corresponden allá a otros momentos del ciclo agrícola. Así, menciona que en los Andes, la primera fiesta, la Virgen de la Candelaria, se relaciona con la estación de lluvias y los rituales, con las primicias de la cosecha del maíz; la fiesta de la Santa Cruz se vincula principalmente con la cosecha del maíz y tiene muchas similitudes con los ritos que se efectúan en México en torno a la Cruz (las cruces se visten y se llevan a la iglesia “para que oigan misa”, y se les coloca en cerros y diversos lugares del paisaje); el 15 de agosto, día de la Asunción de la Virgen, también es

importante, pero a diferencia de México, se trata de una fiesta cuyo contexto es el apogeo de la estación seca y los ritos se relacionan con el inicio de las labores agrícolas. Finalmente, los días 1 y 2 de noviembre, la conmemoración de Todos Santos y Día de Muertos se celebra entre los quechuas y aymaras del área surandina dedicada a los difuntos y se realiza poco antes del inicio de la época de lluvias. Así, se trata de una fiesta que marca un momento crucial del ciclo agrícola anual.

Si bien existen diferencias en las fechas de las actividades agrícolas entre México y el Departamento de Cusco, el análisis realizado en este texto ofrece una aproximación a la denominada “estructura cuatripartita” del calendario, con las cuatro fechas mencionadas, el cual sólo puede explicarse con base en los complejos procesos históricos de ambas regiones. De esta manera, Broda concluye que:

Los evangelizadores españoles impusieron la celebración de los días de la Virgen de la Candelaria, la Santa Cruz, la Virgen de la Asunción y el Día de Muertos, las cuales fueron aceptadas por las poblaciones indígenas de México y de Perú porque se les hizo coincidir con fechas calendáricas que tenían una larga historia en ambas regiones.

*Un mensaje político de los mitos. La mitología de privación en Oaxaca, México y América Latina*

Miguel Bartolomé define y analiza un tipo de mitología a la que denomina “mitología de privación”, propuesta teórica que es resultado de sus amplias investigaciones acerca de la cosmovisión y los sistemas religiosos indígenas en México y en América del Sur, escenarios en los que ha identificado que esta mitología es común en todos los pueblos nativos de América Latina. Este tipo de narrativa, a su vez, forma parte de un campo más amplio denominado “mitología del contacto”, resultante de la relación y el conflicto interétnico.

Al partir de la premisa de que en las narraciones míticas se sintetizan sistemas simbólicos y de significados que permiten aproximarse a la vida de sus creadores, el autor recalca que las transformaciones en la realidad social de cada grupo han causado una dinámica simbólica que construye, reconstruye, modifica y ajusta mitos de origen o bien crea nuevos mitemas conectados con la mitología tradicional.

Desde una postura diferente a la estructuralista y a la posestructuralista, Bartolomé afirma que las formas simbólicas no pueden tener sentido independientemente de sus creadores, por lo que no le interesa determinar el diálogo entre símbolos o su relación con supuestas formas de pensar, sino fundamentalmente como elaboraciones

humanas que construyen universos, estructuras de sentido de culturas concretas.

Al plantear la existencia de factores comunes entre los pueblos indígenas latinoamericanos –la pobreza y el colonialismo– y su relación con la presencia de un otro extranjero y opresor, el autor señala que la pobreza compartida por todos los pueblos indígenas condiciona la aparición de ciertos mitos similares que responden al contacto y a la dominación de ese otro.

Para mostrar evidencias de este planteamiento, Bartolomé recurre al análisis de distintos mitos presentes en la etnografía de pueblos indígenas de diversas latitudes, tanto del estado de Oaxaca, como del resto del territorio mexicano y de América Latina. Oaxaca es considerado como uno de los estados multiétnicos más ricos del país, cuyos pueblos pertenecen a la tradición civilizatoria mesoamericana y se caracterizan por poseer elementos materiales e ideológicos compartidos, así como otros surgidos de sus propias particularidades históricas; en su vasto territorio es posible distinguir 14 configuraciones etnolingüísticas.

Estos pueblos indígenas, al igual que todos los que habitan en México y en general, en América Latina, han estado sujetos a procesos históricos similares sufriendo sucesos de conquista, colonialismo hispano y neocolonialismo que, si bien no han sido homogéneos, en su gran diversidad de historias existe un aspecto general común: su condición de pobreza. Es a partir de esta condición que en este

ensayo se hace alusión a toda la población indígena del subcontinente.

Los mitos son entendidos como relatos –discursos– que se caracterizan por su dinamismo, su reelaboración constante, puesto que a través de ellos una cultura busca nombrar las nuevas realidades por las que transita; poseen un carácter vivencial y sagrado, y son modelos ejemplares para guiar la conducta humana cuya particularidad esencial, expresa el autor citando a Eliade, es proponer una normatividad sagrada.

Las posiciones teóricas que enmarcan el análisis de este ensayo se orientan por un eclecticismo “que trata de hacer compatibles posturas muy diversas. Queda claro que el mito es un mensaje que admite múltiples lecturas sin que necesariamente una de ellas sea la única posible”.

A lo largo del texto Miguel Bartolomé analiza una gran diversidad de expresiones míticas de distintos grupos indígenas, entre las que incluye a: a) estado de Oaxaca (mixes, zoques, zapotecos, chatinos, cuicatecos); b) algunos otros de nuestro país (o’odam, teenek, rarámuris, guarijíos) y c) Brasil (kadiweu, kaapor, krahó, marubo, timbira, tikuna, entre otros). Todas estas mitologías reflejan situaciones políticas de contacto, conquista y dominación sobre los pueblos y explican “simbólicamente las causas de la pobreza, otorgando de esta forma sentidos posibles a los padecimientos”.

Las mitologías del contacto y de privación son entendidas como formas del proceso de adaptación de las culturas a la nueva realidad que les toca vivir, ya

que es en el nivel de sus construcciones simbólicas donde el hombre refleja más claramente las alternativas de su mundo, donde se refleja la supremacía de un grupo sobre otro, es decir, donde se explican simbólicamente las causas de la pobreza.

### *Cosmovisiones, mitologías y rituales de los pueblos indígenas de Oaxaca*

Con este texto, Alicia M. Barabas contribuye a analizar la relación entre mitología y ritualidad por medio del análisis de diversos ejemplos etnográficos de los pueblos indígenas de Oaxaca, con la finalidad de entender a las cosmovisiones indígenas contemporáneas como resultado de una rica tradición cultural y sus distintas configuraciones, las cuales muestran la dinámica histórica propia de los procesos simbólicos.

La autora desarrolla, primeramente, una reflexión teórica muy sugerente y define los conceptos que guían su análisis: cosmovisión, mitología y ritual, para entrar de lleno en casos concretos de mitos y rituales en Oaxaca haciendo referencia a tres tipos de mitos: cosmogónicos, astrales y fundacionales (de reyes fundadores, migratorios, el del águila come-niños, el de los dueños del lugar y los de vírgenes y santos).

En torno al tema de la cosmovisión plantea que ésta podría considerarse como la piedra angular de los sistemas religiosos indígenas que todo etnógrafo aspira a comprender. El concepto de cosmovisión, por su parte, alude a los prin-

cipios comunes de una sociedad “que inspiran modelos o teorías en todos los niveles”. Sin embargo, Barabas menciona que existen diferencias importantes entre las cosmovisiones de la llamada sociedad occidental y las indígenas. En las primeras se encuentran, con frecuencia, modelos individuales y colectivos de naturaleza secular; por ello, el término se refiere a un proceso de ideación más amplio, mientras que en las segundas, lo sagrado permea todas las concepciones y las prácticas de la vida privada y pública, por lo que la cosmovisión está profundamente imbricada con la religión y es difícil diferenciarlas y analizarlas por separado.

El concepto de cosmovisión se refiere a una imagen general del universo y de la existencia que le permite a una sociedad explicarse la realidad, y que está constituida por representaciones colectivas “acerca del universo, las entidades extrahumanas, los seres vivientes y no vivientes, la territorialidad, la organización social, etc., representaciones compartidas por buena parte de los miembros de ese grupo social”. La cosmovisión es un fenómeno que permanece a lo largo del tiempo, pero simultáneamente es dinámico; cumple una función integradora y estabilizadora de la estructura social, pero también expresa tensiones y conflictos e incluso puede promover acciones contra el orden establecido. Asimismo, la cosmovisión es una construcción cultural y por ello no es única, sino diversa, de ahí que exista una gran pluralidad de cosmovisiones. La autora enfatiza que “las

diferentes configuraciones simbólicas no deben ser seccionadas de acuerdo con la procedencia de los elementos culturales que las integran (mesoamericanos/occidentales), en la medida en que los actores sociales los han apropiado y reelaborado hasta constituirlos en nuevas totalidades simbólicas”.

La cosmovisión, como construcción intelectual, suele ser perceptible en prácticas sociales como los rituales; por ello estos escenarios han sido dispositivos privilegiados para su estudio, así como la mitología. Esta última es entendida como una serie de “discursos colectivos de carácter sagrado, de alto contenido normativo, etiológico y emocional” que suelen manifestarse en la ritualidad. Sin embargo, si bien hay una estrecha relación entre mitología y ritual, ésta no es mecánica ya que existen mitos que no se expresan mediante un ritual y rituales que no constituyen la escenificación de un mito. Este último, si bien es una expresión oral se diferencia de otro tipo de narrativas debido a su carácter sagrado y es esta cualidad la que determina al mito.

La autora plantea que la mitología, al igual que la cosmovisión, es una construcción histórica en constante transformación. Por su parte, el ritual es entendido como un sistema de símbolos y significados codificados y rodeados de una fuerte afectividad, y debido a que son hechos sociales, afirma que es necesario estudiarlos en su relación espacial temporal. Su análisis se centra en los rituales religiosos, los cuales, afirma, sobreviven gracias a la aceptación del trasfondo cul-

tural, que incluye mitos, valores, creencias, normas y conductas. Al respecto, Barabas enfatiza que el etnógrafo de las religiones debe investigar el campo de lo singular, es decir, las configuraciones culturales que realizan las comunidades indígenas, en las cuales éstas seleccionan y reinterpretan su legado mesoamericano, el catolicismo y otras religiones “articulando elementos de esos patrimonios para construir sus propias cosmovisión, mitología y rituales”. Asimismo, la autora propone una tipología para los rituales de Oaxaca, de acuerdo con la función que permiten desempeñar, clasificándolos en: propiciatorios, adivinatorios y conmemorativos.

Por último, Alicia Barabas centra su interés en observar recurrencias temáticas entre mitología y rituales con la finalidad de comparar y agrupar mitos y rituales similares que se encuentran en todos o en la mayoría de los grupos indígenas de Oaxaca. Esto último remite a un entrecruzamiento entre las singularidades etnoculturales y el sustrato civilizatorio mesoamericano compartido. De esta manera, tomó a la mitología cosmogónica –por revelar mejor que otros mitos el origen de fenómenos de la naturaleza característicos de lo creado, así como prácticas sociales y religiosas–; a los mitos astrales –ya que éstos, en ocasiones están, consustanciados con el mito cosmogónico que se conoce como “de los gemelos Sol y Luna”–, y a los mitos fundacionales –por ser la expresión más evidente de la apropiación simbólica del espacio. Concluye, así, con la

idea de que la cosmovisión, junto con la mitología y los rituales, son construcciones sociales que refieren cómo cada sociedad entiende el mundo.

### *El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural*

En este último capítulo, Alejandra Gámez Espinosa presenta un amplio estudio etnográfico referente a los procesos de reproducción cultural de los popolocas de Puebla, grupo étnico extensamente investigado por la autora, cuyo análisis se centra en la cosmovisión y la ritualidad en torno al maíz, planta que, se ha señalado, constituye el núcleo de la unidad histórica y cultural de la sociedad indígena mesoamericana (López Austin, 1994; Broda, 2001b). A partir del conocimiento de las prácticas y de las creencias de los grupos étnicos del sur de Puebla, la autora indica que entre las más persistentes y comunes sobresalen las relacionadas con el cultivo, el procesamiento y el consumo del maíz, proceso que es considerado el eje estructurante de las cosmovisiones indígenas y que alude a la presencia del llamado “núcleo duro” definido por Alfredo López Austin (1996), cuya existencia, se enfatiza, es indiscutible. La etnografía refleja la presencia recurrente de nociones, creencias, deidades y seres sobrenaturales comunes; sin embargo, no es posible entender esta presencia como una inercia sociocultural, sino como una construcción de sen-

tido que permite generar formas de vida, adaptaciones y, sobre todo, la existencia de los grupos sociales.

En este trabajo la cosmovisión es vista como una expresión cultural en constante reelaboración, resignificación y reconfiguración, que presenta contradicciones y diferencias al interior de los grupos. No obstante, se resalta la complejidad de las tradiciones culturales indígenas, las cuales comparten una serie de rasgos comunes producto de la tradición cultural mesoamericana y de la imposición del catolicismo desde la época colonial hasta nuestros días; la presencia de ambos tipos de rasgos nos remiten a procesos homogéneos, pero también reflejan la gran diversidad de la cultura indígena.

Gámez propone analizar manifestaciones culturales como la cosmovisión no sólo entendida como un proceso que busca las regularidades, lo similar o lo homogéneo, sino fundamentalmente, como configuración que permite comprender los matices, las diferencias, los cambios y las adaptaciones, pues ambas miradas permitirán ver que lo similar y lo diverso forman parte del fenómeno humano.

Asimismo, resalta la importancia de analizar las prácticas rituales, ya que se considera que el ritual es uno de los dispositivos privilegiados en el cual se expresa de manera concreta la cosmovisión de un pueblo; mediante su estudio se puede comprender cómo se relacionan las personas con las entidades sobrenaturales, mismas que inciden en el buen

desarrollo del cultivo del maíz, así como los valores y las normativas que regulan estas relaciones.

Este análisis propone estudiar a la cultura indígena en movimiento a partir de la articulación de tres ejes conceptuales claves: la cosmovisión, la tradición cultural y la configuración. Al respecto se señala: “las configuraciones culturales y las cosmovisiones, pensadas como fenómenos en movimiento, permiten entender lo que permanece, ‘el núcleo duro’ y, por otro lado, lo que cambia y permite a una sociedad adaptarse a nuevas realidades”.

La cosmovisión es definida como una forma de cultura interiorizada, constituida principalmente por representaciones socialmente compartidas. Las construcciones de la cosmovisión están relacionadas, sobre todo, con las formas mentales con las que una colectividad percibe, idea, representa y explica el universo, la naturaleza y al ser humano en sus mutuas interrelaciones.

La autora reflexiona sobre la situación actual de las sociedades indígenas y su inserción en los fenómenos globales, los cuales están dando lugar a cambios vertiginosos a nivel cultural. Frente a este escenario, se interesa por profundizar en las transformaciones y la diversidad de configuraciones culturales indígenas partiendo de que la cosmovisión se construye mediante la experiencia vivida, lo cual incluye factores económicos, políticos e históricos que inciden de manera determinante en la visión del mundo de las sociedades indígenas.

A lo largo del trabajo se enfatiza la necesidad de analizar los contextos locales en los cuales cada grupo ordena y jerarquiza sus construcciones mentales y sus acciones, a fin de comprender la interrelación entre la herencia mesoamericana y la visión actual que del mundo poseen los grupos indígenas

En el artículo, la autora invita a examinar los múltiples significados de los que ha sido dotado el maíz, lo cual se expresa en los mitos, en los rituales y en la vida cotidiana. Finalmente, por medio de los datos etnográficos demuestra la relevancia que el complejo proceso en torno a esta gramínea posee entre los ngiguas (popolocas), misma que es considerada como un don divino, como alimento y como ser vivo, pero también como una mercancía; de tal manera que estos procesos revelan la constante adaptación histórica y reproducción de la cultura indígena.

### *Las hagiografías populares y la religiosidad en el México indígena*

Este texto es una síntesis analítica de un trabajo previo que Félix Báez-Jorge realizó en 2013 con el título *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, en el cual examina de manera profunda las hagiografías indígenas como ejemplos de un largo proceso de reelaboración simbólica en las que es posible observar las “categorías de fondo” de la cosmovisión mesoamericana y las ma-

nifestaciones contrahegemónicas al catolicismo impuesto, entre muchos otros tópicos. El tema central de su trabajo es el análisis del proceso de evangelización al que se recurrió como estrategia para la imposición de un nuevo orden e ideología mediante la satanización de los dioses, la extirpación de las creencias y el derribo de imágenes indígenas.

De esta manera se analizan las narraciones en torno a los santos “como entramados simbólicos que, ciertamente, no son una copia de la realidad objetiva, si bien revelan planos profundos y trascendentes de la condición humana”. Así, en la religión popular indígena los santos aparecen, en las narraciones, sujetos a un continuo proceso de reelaboración, “semejando partituras musicales en constante y múltiple interpretación”.

Félix Báez muestra un panorama general, pero sumamente enriquecedor, acerca de las características de la religión popular indígena, en las que se enmarcan las hagiografías populares, su relación con los relatos católicos y los procesos de reformulación de los paradigmas de santidad. Todo ello logra dilucidarlo por medio del análisis de materiales etnográficos provenientes de distintas partes de México y de Guatemala, en el que aplica un enfoque teórico-metodológico que incorpora los aportes de la antropología y de la historia.

Las hagiografías indígenas son entendidas como “entramados simbólicos que revelan planos profundos y trascendentes de la condición humana” a partir

de los relatos populares de personajes católicos referidos a la santidad. Es decir, tanto personajes míticos como las primeras deidades mesoamericanas se asocian o se fusionan con santos, vírgenes o incluso con imágenes de Jesucristo. Todos estos referentes, afirma el autor, son expresiones del imaginario colectivo de una comunidad en las que se hace visible la relación entre un tiempo mítico, los acontecimientos de la historia local y los cánones católicos.

Con base en su amplio conocimiento sobre la religión popular, el autor hace una certera crítica en torno a las interpretaciones erradas de concebir a la religiosidad indígena con un “catolicismo popular”, ya que en realidad es resultado de procesos históricos distintos en los que se llevan a cabo profundos mecanismos de reinterpretación sustentados en la tradición religiosa mesoamericana. Su particularidad radica en su relativa independencia frente al marco canónico de la religión oficial, lo que contribuye a definir una adscripción social, estimula la cohesión comunitaria y funciona como expresión local de poder que no centra su atención en los intereses de la Iglesia oficial, sino en los comunitarios. De esta manera, el autor afirma que el núcleo devocional que caracteriza a las comunidades indígenas se define principalmente por el culto que se desarrolla en espacios sagrados locales, la integración social y la búsqueda de bienes de subsistencia y de salud.

Mediante el análisis de las hagiografías indígenas, Félix Báez muestra

cómo los santos venerados poco tienen en común con los atributos de las historias difundidas por la institución eclesiástica, en las que, a partir de las “dinámicas propias del imaginario colectivo, los relatos renuevan episodios míticos, recrean sucesos de la microhistoria comunitaria, establecen la naturaleza de las identidades étnicas y son referentes sustantivos de la praxis ritual”. Por otro lado, se enfatiza la relevancia del estudio de las hagiografías de matriz indígena, ya que son fundamentales para entender el vínculo entre la religión popular y la canónica, el cual suele ser contradictorio, conciliatorio, imprevisible y antagónico.

Como parte de la riqueza del estudio de las hagiografías ideadas por las comunidades indígenas, el autor advierte su importancia como representaciones colectivas que generan identidades, surgidas en contextos de transformación cultural e inherente a dinámicas interétnicas.

A lo largo del texto, el autor presenta una síntesis analítica de las hagiografías indígenas abordadas en su estudio de 2013 que corresponden a San Andrés (tzotziles de Larráinzar), Santo Tomás (tzeltales de Oxchuc), San Sebastián (tzoltziles de Zinacantán), Santiago (mames de Chimaltenango, Guatemala, y otomíes de Temoaya), Virgen de Guadalupe (huicholes), San Dionisio y San Mateo (huaves), San Miguel Arcángel (en la visión campesina del norte de Morelos), San Juan (totonacas), Santa Mónica (zoques de Chiapas), San Mar-

cos (popolocas de Puebla), San Antonio Abad y San Antonio de Padua (nahuas de la Sierra de Puebla).

Por medio de sus reflexiones acerca de estos ejemplos etnográficos muestra la riqueza de los atributos polisémicos que adquirieron la Virgen de Guadalupe y otros santos; la presencia de referentes míticos en las hagiografías; el carácter antropomorfo de los santos, lo que permitió su asimilación con los dioses autóctonos, y la nueva relación con lo sagrado que adquirió la religión indígena al enfrentar el proceso de evangelización católica, entre otros. Así, para concluir, invita a reflexionar sobre los nuevos retos que implican la presencia y la influencia de iglesias protestantes para la cultura indígena.

Por último, Báez-Jorge afirma que en el devenir histórico se apropió y se reinterpretó a los santos católicos y que hoy forman una parte central de la religiosidad popular constituyéndose como referentes simbólicos significativos que sustentan la identidad étnica y los procesos de resistencia de los pueblos indígenas.

#### REFERENCIAS

- Albores, B. & Broda, J. (Coords). (1997). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas / El Colegio Mexiquense.
- Aramoni, M. (1990). *Talokan tata, Talokan nana: Nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México: CONACULTA, Colección Regiones.
- Báez-Jorge, F. (1992). *Las voces del agua. Simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. México: Biblioteca de la Universidad Veracruzana.
- Broda, J. (1971). Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, pp. 245–327.
- Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica. En J. Broda, S. Iwaniszewski & L. Maupomé (Eds.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461–500). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda, J. (1996). Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza. En S. Lombardo & E. Nalda (Coords.). *Temas mesoamericanos* (pp. 427–469). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Broda, J. (1997). El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: Apuntes para la discusión sobre graniceros. En B. Albores & J. Broda (Coords.). *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (pp. 49–90). México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas / El Colegio Mexiquense.
- Broda, J. (2001a). Introducción. En J.

- Broda & F. Báez-Jorge (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 15–45). México: CONACULTA / Fondo de Cultura Económica.
- Broda, J. (2001b). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: Una perspectiva histórica. En J. Broda & F. Báez-Jorge (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 165–238). México: CONACULTA / Fondo de Cultura Económica.
- Broda, J. (2004a). Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: El ritual mexica. En J. Broda & C. Good (Coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas* (pp. 35–60). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie de Estudios Monográficos.
- Broda, J. (2004b) ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En J. Broda & C. Good (Coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas* (pp. 61–82). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie de Estudios Monográficos.
- Descola Philippe (1994). *In the Society of nature: A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge, University Press.
- Díaz de Salas, M. (1963). Notas sobre la visión del mundo entre los tzotziles de Venustiano Carranza, Chiapas. *La palabra y el hombre*, n. 26, pp. 253–267.
- Durkheim, E. (s/f). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial México: Colofón.
- Espinosa, G. (1996). *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de investigaciones Antropológicas, Serie Historia de la Ciencia y la Tecnología n. 7.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanas / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gómez, A. (2002). *Tlanetokilli: La espiritualidad de los nahuas chicontepecos*. México: CONACULTA.
- Good, C. (2001). El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero. En J. Broda & F. Báez-Jorge (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 239–249). México: CONACULTA / Fondo de Cultura Económica.
- Good, C. (2004). Trabajando juntos: los

- vivos, los muertos, la tierra y el maíz. En J. Broda & C. Good (Coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas* (pp. 153–176). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie de Estudios Monográficos.
- Griaule, M. (1987) [1ra edición 1948]. *Dios de Agua*. Barcelona: Editorial Alta Fulla, Colección Altaïr, n. 3.
- Guiteras, C. (1965). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hermitte, E. (1970a). El concepto de nahual entre los mayas de Pinola. En N. McQuown & J. Pitt-Rivers (Eds.). *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas* (pp. 371–390). México: Instituto Nacional Indigenista.
- Hermitte, E. (1970b). *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. México: Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales n. 57.
- Kirchhoff, Paul (1960). Mesoamérica. Sus límites geográficos. Composición étnica y características culturales. Suplemento de la *Revista Tlatoani* núm. 3, México: Sociedad de alumnos de la ENAH.
- López-Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López-Austin, A. (1994). *Tlamoanchan y Tlaloca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López-Austin, A. (1998). *Los mitos del tlacuache*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Antropológicas. (2015). Sobre el concepto de cosmovisión. En Alejandra Gámez Espinosa & Alfredo López Austin (Coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 17–51). México: COLMEX/FCE/BUAP.
- Lupo, A. (1995). *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las suplicas rituales*. México: Instituto Nacional Indigenista / CONACULTA.
- Maldonado, D. (2000). *Deidades y espacio ritual en Cuahnáhuac y Huaxtepec (tlahuicas y xochimilcas de Morelos. Siglos XII-XVI)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Medina, A. (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Pury-Toumi, S. (1997). *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. México: Centro de Estu-

dios Mexicanos y Centroamericanos  
/ CONACULTA.

- Redfiel, R. (1941). *The Folk Culture of de Yucatan*. Chicago: The University of Chicago, Press.
- Redfiel, R. (1964). Thinker and Intellectual in Primitive Society. En S. Diamond (Ed.). *Primitive Views of the World* (pp. 33–48). New York: Columbia University Press.
- Signorinni, I., & Lupo, A. (1989). *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Soustelle, J. (1982). *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos. El universo de los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vogt, E. (1988) [1ra edición 1979] *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica.