

La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista.¹

Johanna Broda²

1.- La ritualidad mesoamericana

La exuberante vida ceremonial constituye una de las características sobresalientes de las comunidades indígenas tradicionales de México. Se manifiesta en la época colonial y hasta nuestros días en una ritualización extrema de muchos aspectos de la vida de las comunidades. Tiene sus raíces en la época prehispánica donde el calendario y el culto del Estado ejercían una influencia dominante sobre la vida social. En el siglo XVI los españoles introdujeron la religión católica cuya herencia de la Reconquista ibérica también enfatizaba las formas públicas del culto como fiestas, procesiones, dramas rituales y danzas. Se produjo un sincretismo complejo que desencadenó diferentes procesos de aculturación que han variado enormemente de región en región en su intensidad y en sus formas. Pasado prehispánico, colonial o más reciente, la tradición cultural ha mantenido sus raíces remotas y ha recreado constantemente sus formas de expresión.

Compartimos los planteamientos que Félix Báez-Jorge³ y algunos otros autores han formulado recientemente sobre *el sincretismo y la re-elaboración simbólica* que tuvieron lugar en México a partir del siglo XVI. Consideramos fundamental vislumbrar las comunidades indígenas de México no como receptores pasivos de una “aculturación” impuesta desde arriba, sino que nos interesa, ante todo, destacar la *capacidad creativa* que los pueblos indios han mostrado durante 500 años de colonización, para reorganizar sus relaciones sociales, sus creencias y ritos, articulándolos con las nuevas instituciones de la sociedad mayor y para mantener dentro de este abigarrado mundo de la aculturación forzada, una fuerte identidad propia. En la religiosidad popular indígena se manifiesta esta íntima fusión entre las fiestas católicas implantadas por la Iglesia a lo largo de cinco siglos y la vigorosa tradición de la ritualidad agrícola mesoamericana que mantiene sus raíces en las culturas prehispánicas.

2.- El culto prehispánico:

Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza

El esfuerzo interdisciplinario de la investigación consiste en reconstruir los procesos históricos concretos que han configurado a la tradición cultural mesoamericana

1 Una versión anterior de este trabajo fue presentado en el *Seminario Internacional “El Cambio Cultural en el México del Siglo XVI”* que se celebró en Viena, Austria, en junio de 2002. Mayores detalles acerca de esta investigación se encuentran también en Broda y Good coords. s.f. (en prensa). Agradezco a Alejandra Gámez la invitación de presentar el presente trabajo en el *XVI Congreso Nacional Estado, Iglesias y Grupos Laicos*, Simposio “Religión, política y estado en el México prehispánico y colonial”, celebrado en Puebla el 11 de octubre de 2002, así como su posterior publicación.

2 Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

3 El enfoque de las investigaciones reseñadas aquí debe mucho a los lúcidos planteamientos de Félix Báez-Jorge (1988, 1994, 1998, 1999) sobre los procesos coloniales, y el sincretismo de las creencias y prácticas que son el resultado de este proceso. Cfr. también Florescano 1994, 1995, 1999; Bartolomé y Barabás 1990; Good 2001a; López Austin 2001.

a través del tiempo. El punto de partida para esta perspectiva interdisciplinaria que combina la antropología con la historia, es el estudio del culto prehispánico. La ritualidad era una de las más elaboradas expresiones de las sociedades mesoamericanas. Por lo menos desde el periodo Clásico, y en las fases de la formación de estados poderosos como el teotihuacano, y posteriormente el Estado mexica, se establecieron complejas estructuras del culto estatal, que sin embargo, descansaron sobre las tradiciones milenarias de las sociedades campesinas mesoamericanas. Esta religiosidad se vinculó estrechamente con el calendario que fue una de las creaciones más sobresalientes de las culturas mesoamericanas desde, por lo menos, el primer milenio a.C.

Durante los siglos XV y XVI, los mexicas lograron una síntesis de elementos culturales que se derivaron de antiguas tradiciones de la cosmovisión mesoamericana y la percepción de la naturaleza. Un importante corpus de evidencias para los estudios sobre la ritualidad prehispánica, lo constituye la información sobre las fiestas del calendario mexica reunida por los cronistas españoles del siglo XVI, principalmente fray Bernardino de Sahagún (1956) y fray Diego Durán (1967).⁴ Estas fuentes históricas, a través de su análisis antropológico, permiten elaborar una verdadera *etnografía histórica*.

El ritual mexica se basaba en la estructura calendárica que fue un rasgo que compartían todas las culturas de Mesoamérica. El año solar (de 365 días) se dividía en 18 meses de 20 días (más 5 días). En cada uno de los 18 meses se celebraba una fiesta principal y numerosas ceremonias menores que marcaban periodos preparatorios o posteriores a las grandes fiestas. De este modo se creaba, a manera de una fuga musical, un tejido de ritos que se extendían a lo largo de todo el año y conducían de una celebración a otra (cfr. Nowotny 1968a).

El culto expresaba la ideología del Estado mexica. Había las fiestas del culto guerrero, en las que intervenían el gobernante y los guerreros nobles. La jerarquía de rangos sociales como consecuencia de los logros guerreros se reflejaba en el derecho de celebrar ciertas ceremonias. Estos ritos guerreros que giraban alrededor del culto solar, estaban íntimamente vinculados con el poder político del Estado (Broda 1976, 1979).

Las fiestas de la gente común, por otra parte, estaban centradas alrededor del proceso de la producción: la producción agrícola y el culto de la fertilidad (las fiestas de los dioses de la lluvia y del maíz), y la producción artesanal y de ciertas ocupaciones en el culto de los dioses patronos de los oficios. Estos ritos carecían de la ostentación política de las fiestas de los guerreros nobles, aunque igualmente se trataba de ceremonias públicas (Broda 1979). Mientras que el culto guerrero se festejaba sobre todo en el Templo Mayor de Tenochtitlan, los ritos agrícolas tenían un referente simbólico en el paisaje. Durante el siglo XV, los mexicas crearon un *paisaje ritual* que abarcaba numerosos adoratorios o "*lugares sagrados*" en el paisaje de la Cuenca. La interacción con la naturaleza, el papel de las montañas sagradas y los lagos fueron de primordial importancia (Broda 1996, 1997; Albores y Broda coords. 1997; Broda, Iwaniszewski y Montero coords. 2001).

El culto de la lluvia, del maíz y de la tierra expresaba elementos fundamentales de la cosmovisión prehispánica; abarcaba un conocimiento práctico y una filosofía de la naturaleza. Estos ciclos rituales transcurrían a lo largo del año

⁴ Los datos de estos cronistas se refieren a la celebración de las fiestas mexicas en vísperas de la Conquista española en la capital del imperio mexica y en el Templo Mayor de Tenochtitlan. Los documentos pictográficos más importantes sobre este tema son el *Códice Borbónico* y los *Primeros Memoriales* de Sahagún (1948). Este estudio puede ser completado por el de varias otras crónicas (cfr. Broda 1971, 1976, 2000a). Así es posible reconstruir un material –abstraído de las descripciones de las fuentes– lo suficientemente consistente y completo para elaborar una verdadera *etnografía histórica* de los ritos mexicas.

solar, en estrecha relación con los ciclos climáticos y el ambiente natural. Son estos últimos aspectos de la ritualidad, donde encontraremos la mayor continuidad histórica.

3.- Conquista y evangelización

Al estudiar los procesos históricos concretos, es fundamental tomar en cuenta la ruptura profunda que produjo la Conquista española. El estudio de estos procesos requiere de la colaboración necesaria entre la antropología y la historia. Mientras que la historia tradicionalmente ha privilegiado la perspectiva desde la sociedad y las instituciones españolas, la antropología y la etnohistoria proponen enfocarse en la reconstrucción de los procesos sociales y culturales indígenas.

La Conquista española desmembró la estructura coherente de la sociedad prehispánica en sus niveles local, regional y de los estados autónomos. Aunque muchos elementos de la cultura indígena tradicional sobrevivieron durante la época colonial, sin embargo fueron articulados de una manera nueva dentro de la sociedad radicalmente diferente que crearon los españoles. Los indios llegaron a formar el estrato más bajo en ella y en su explotación económica y dominación política se basó el nuevo orden colonial. La eliminación de la clase gobernante prehispánica y la resultante pérdida de la cultura de la elite tuvieron profundas consecuencias sobre la cultura indígena en su totalidad.

Conforme se eliminó la cultura de la elite indígena, tuvo lugar un cambio al culto campesino. Mientras que en la época prehispánica los ritos agrícolas formaban parte del culto estatal, después de la Conquista perdieron esta integración al sistema ideológico coherente de una sociedad autónoma y se transformaron en la expresión de cultos campesinos locales. La religión oficial del Estado prehispánico fue reemplazada por la Iglesia Católica, y a los niveles local y regional, el culto de los santos tomó el lugar del culto público. Mientras que el culto Católico se estableció en las ciudades y las cabeceras municipales, los ritos agrícolas que guardaban una continuidad con las prácticas ancestrales, se trasladaron fuera de las ciudades al paisaje: a los cerros, las cuevas, y las milpas. Estos ritos se volvieron en muchos casos clandestinos, o por lo menos se suelen desarrollar sin la presencia de los sacerdotes Católicos.

Al mismo tiempo estos ritos adquirieron una importancia nueva como vías de expresión de la identidad étnica que los indios fueron obligados a ocultar.

El pueblo y la comunidad se convirtieron en un espacio de repliegue, de resistencia al régimen colonial. En ese refugio, los indios lograron mantener o crear una identidad colectiva, religiosa, económica e incluso jurídica que los protegía de la brutal desculturación del proceso colonizador (Gruzinski 1988: 28). En este sentido, las instituciones comunitarias que los españoles crearon legalmente en la República de Indios, y sobre todo las instituciones religiosas de las cofradías y las mayordomías que fueron introducidas a lo largo del periodo colonial, consolidaron la forma de organización corporativa de las comunidades indígenas, lo cual a su vez permitió su reproducción social (Broda 1980).

4.- Sincretismo y re-elaboración simbólica: el culto a los santos y la religiosidad popular

De acuerdo a Félix Báez-Jorge, la Colonia es

“conceptuada a partir de la dialéctica de la colonización con sus secuelas de asimetría social, reinterpretación simbólica y resistencia a la religión oficial ...” (1998:65).

Con referencia al proceso histórico, el mismo autor constata que,

“... decapitada la inteligencia mesoamericana [prehispánica], desmanteladas las manifestaciones canónicas de las religiones autóctonas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la Corona Española, los *cultos populares* emergieron como alternativa a la catequesis cristiana o como *mediadores simbólicos* que, en algunos casos, terminaron sintetizándose con las deidades católicas” (op.cit.: 327) [subrayado J.B.].

A partir de estos conceptos, podemos delinear el fenómeno del *sincretismo*. En la Colonia tiene lugar una *reinterpretación simbólica* (Bartolomé y Barabás 1990) y la configuración de nuevas tradiciones populares; a la vez se conservan elementos antiguos que se articulan con la nueva religión impuesta por los españoles. Por lo tanto, un aspecto fundamental son las *propiedades retentivas* de las ideologías religiosas.

En este contexto se inserta la investigación reciente de Báez-Jorge (1998) acerca de los santos patronos, advocaciones de las comunidades indígenas que ocupan un lugar protagónico en los complejos procesos sincréticos (es decir, ideológicos) desencadenados por la Conquista. De acuerdo al autor citado,

“... Los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera, ... el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo sustrato cultural mesoamericano a donde debe acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que los héroes culturales, ancestros y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico” (op.cit.: 155).

Las comunidades indígenas han adoptado diferentes estrategias frente a las imposiciones de la jerarquía eclesiástica colonial. Envuelto en un complejo proceso de ideologización, la religiosidad popular ha aceptado formalmente los símbolos de la religión dominante, en tanto que en el nivel profundo de su dinámica ha mantenido lealtades a los cultos tradicionales gestados en el seno de las comunidades devocionales. En estos procesos, la intermediación de los santos y sus advocaciones han constituido, -en palabras de Báez-Jorge-, “el núcleo en el que la conciencia étnica y las condicionantes históricas [han interactuado] de manera dialéctica, sustentando los fenómenos de la *memoria colectiva*, la *reelaboración simbólica* y la *identificación social*.” (op.cit.: 248, 249).

Estos procesos ideológicos que han tenido lugar al interior de las comunidades indígenas, han sido fundamentales para la reproducción y cohesión de los grupos étnicos. El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en torno a los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las fuentes, los cerros, las cuevas, etc.) (Broda 1991).

En este contexto persisten múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericanos. Esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria, y el deseo de controlar estos fenómenos. Por lo tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión y los cultos del agua y de la fertilidad agrícola, siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que retienen para sus miembros (Broda op.cit.; Medina 1989; Florescano 1999).

5.- Ciclos de fiestas actuales: la ritualidad agrícola

En lo que sigue presentaré algunos ejemplos de la ritualidad agrícola que se manifiesta en ciclos de fiestas actuales.⁵ Se presentan datos etnográficos provenientes de diferentes grupos indígenas y diferentes regiones, -sobre todo del Centro de México, de Guerrero y Veracruz-. Nos referiremos a una serie de fiestas selectivamente, analizadas en el orden de sus fechas. Hay que advertir que no se trata del ciclo en una sola comunidad sino de un *corpus* de datos a partir del cual pretendemos buscar denominadores comunes y reconstruir la estructura y el orden interno del ritual.

Los datos comparativos nos permiten percibir con más claridad ciertos elementos y estructuras comunes. Estos últimos pertenecen a ciclos de fiestas que acompañan a las actividades agrícolas en concordancia con los ciclos climáticos y estacionales. Este culto agrícola mesoamericano, si bien gira alrededor de las fiestas patronales que se celebran en las iglesias de los pueblos, alcanza sus manifestaciones más características en ritos que se llevan a cabo en el paisaje que rodea las comunidades. Se trata de rituales íntimamente vinculados con los fenómenos de la naturaleza: el cultivo del maíz como alimento básico; la lluvia necesaria para su crecimiento; y el paisaje mismo en el que los cerros, las cuevas, las rocas, los manantiales, etc. juegan un papel preponderante. El culto a los santos que introdujeron los españoles en los siglos XVI y XVII, se ha fundido íntimamente con estas manifestaciones rituales. El marco de referencia del culto público lo constituye hoy en día, sin duda, el calendario civil y las fiestas católicas.

Ritos que inician el ciclo agrícola:

Febrero 2: La Candelaria: En cierto modo, esta fiesta dedicada a la Virgen de la Candelaria y al Niño Jesús, inicia el ciclo agrícola. Si bien esta fiesta era importante en España en el siglo XVI, en México adquiere un extraordinario arraigo, sobre todo en el Altiplano Central y en la Cuenca de México. Se convierte en la fiesta principal de Xochimilco, donde la veneración al Niño Jesús -el Niño pa- se inserta en un exuberante contexto de simbolismo agrícola (Martínez 2001). En muchas comunidades se bendicen las semillas en La Candelaria, aunque la siembra tendrá lugar mucho tiempo después. El simbolismo de los niños sobresale en esta fiesta, no sólo en Xochimilco sino también en otros lugares.

La Semana Santa -como es sabido, se trata de una fecha móvil -, sin duda, es una de las principales celebraciones en el calendario cristiano. En ella

5 Los datos provienen de estudios acerca de la ritualidad agrícola indígena que he llevado a cabo en los últimos años y otros, que he impulsado en una línea de investigación sobre estos temas (Broda y Báez-Jorge coords. 2001; Broda s.f. a, b; Broda y Good coords. s.f.). Se trata del seminario de posgrado intitulado "Organización social y cosmovisiones indígenas de Mesoamérica" que imparto a alumnos de la *División de Estudios de Posgrado de la ENAH y del Doctorado en Antropología de la UNAM*. Este seminario se ha enfocado en los últimos años en temas de la etnografía actual, en colaboración con Catharine Good Eshelman y Druzo Maldonado.

se ha producido un sincretismo muy complejo, que varía grandemente de región en región. Por su fecha en marzo o abril, la Semana Santa abarca un simbolismo agrícola, que en algunos lugares es más fuerte que en otros. El Santo Entierro –representación de la muerte de Cristo– también tiene un vínculo estrecho con la fertilidad de la tierra, como por ejemplo entre las comunidades nahuas del Alto Balsas (Good, s.f.). El Carnaval que antecede la Semana Santa ha asimilado importantes elementos de simbolismos agrícola y sexual, en asociación con la tierra y el inframundo de donde provienen la fertilidad y la planta sagrada del maíz (Báez-Jorge y Gómez 2001; Galinier 2001).

La petición de lluvias:

La petición de lluvias constituye un momento clave del ciclo anual de ritos agrícolas. En este sentido, **San Marcos (25 de abril)** es una fiesta importante, celebrada en Guerrero (Good 2001a) así como entre los popolocas del sur de Puebla, los mixtecos y los mixes de Oaxaca (cfr. Gámez, s.f.; Torres s.f.). Sin embargo, también destaca su celebración en otras lejanas regiones de Mesoamérica, como por ejemplo entre los chortíes de Honduras (Wisdom 1940; Girard 1962). San Marcos marca un periodo de nueve días que antecede la celebración de la Santa Cruz.

La Santa Cruz (3 de mayo): es una de las fiestas principales de las comunidades indígenas de México, Guatemala y Honduras. Los ritos concretos difieren según el contexto regional, sin embargo todos se vinculan simbólicamente con el cambio de la estación seca a la húmeda, es decir el advenimiento de las lluvias (marcado por el paso del sol por el cenit) y el inicio de la siembra. Según he comentado ampliamente en anteriores publicaciones (1983, 1991, 2001a, s.f.a), esta interesante fiesta se celebra con particular elaboración entre las comunidades nahuas del Alto Balsas y de la Montaña de Guerrero. Allí, la petición de lluvias se efectúa en lo alto de los cerros protectores de las comunidades. En Ameyaltepec, la ceremonia se llama *yalo tepetl*, “la ida al cerro”, lo que implica una asociación simbólica entre los cerros, la lluvia y el maíz. Según la cosmovisión prehispánica, en el interior de los cerros se guardaban el agua, el maíz y las demás riquezas que garantizaban el bienestar de la gente. Este concepción sigue vigente hoy en día.

La región del Alto Balsas en Guerrero es conocida por su extraordinaria creatividad artesanal; de allí proceden las pinturas de amate que los comerciantes indígenas venden en todo México (Good 1988). Estas pinturas representan escenas de la vida de los pueblos, y también ritos tradicionales. Son verdaderos códices modernos y contienen una enorme riqueza de datos etnográficos.

En la región de la Montaña, cerca de Citlala, se sitúa el gran pozo o falla natural de Oztotempan que es un centro regional de peregrinación para una amplia región que abarca a más de 30 comunidades nahuas. Desde el 12 de abril (aproximadamente) llegan los peregrinos a este lugar, donde las ceremonias alcanzan su apogeo entre el 25 de abril y el 2 de mayo, cuando alrededor del precipicio, o en una capilla que contiene decenas de cruces que representan a las diferentes comunidades, se entonan las plegarias que piden la lluvia y el bienestar de la gente (Sepúlveda 1973; Good 2001a,b; Broda 2001a).

En el Altiplano Central, en el Valle de Ixtlahuaca, se encuentra otro centro importante de peregrinaciones: el cerro de Santa Cruz Tepexpan. En sus dos fechas principales, el 3 de mayo y el 15 de octubre (Santa Teresa), este santuario atrae a miles de peregrinos otomíes y mazahuas de una amplia región. Las fes-

tividades y danzas duran más de una semana. El día de la Santa Cruz se piden las lluvias para el ciclo agrícola. En esta región fría del Altiplano, el 3 de mayo coincide con el inicio de la siembra (Barrientos, 2001, s.f.).

En algunas otras regiones, la fiesta de la Santa Cruz no tiene esta extraordinaria importancia y los ritos encaminados a pedir la lluvia, necesaria se distribuyen en diferentes fechas durante los meses de mayo y junio. Entre ellas podemos mencionar el **15 de mayo, día de San Isidro Labrador**, festejado en muchos pueblos, entre ellos en la comunidad matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan del Valle de Toluca, en Tierra Fría donde la siembra tiene lugar entre abril y mayo (García s.f.).

Por otro lado, en la Tierra Caliente del estado de Morelos, en San Juan Coatetelco, se siembra hasta fines de junio y principios de julio. En el **día de San Juan (24 de junio)** -la fiesta patronal de esta comunidad de extracción nahua-, los encargados rituales efectúan una peculiar ceremonia que consiste en llevar ofrendas a los “aires” (*yeyecame*) a más de 30 lugares en los límites del territorio ejidal. Los “aires” son concebidos como pequeños voluntariosos seres que llegan desde su morada en la cadena montañosa al norte de Coatetelco; ellos son los “regadores” que traen la lluvia a la tierra seca y caliente de la comunidad (Maldonado 1998; 2001).

En varias regiones del país, estas peticiones de lluvias no tienen una fecha fija, es decir, son “movibles”. Así, el ritual que se efectúa en la Cueva Santa de San Bartolomé Atlacholoaya, Morelos, tiene lugar en la fiesta móvil de la **Ascensión de Cristo** (a fines de mayo / principios de junio) (Fierro, s.f.). Por otra parte, en San Andrés de la Cal (Municipio de Tepoztlán, Morelos), los especialistas rituales llevan durante el mes de mayo ofrendas a nueve sitios sagrados, o “siete cuevas”, [sic] situados en el espectacular paisaje del lugar. Las ofrendas van dirigidas a los “aires” que son concebidos como niños caprichosos que habitan cuevas y barrancas, son causantes de enfermedades y controlan el tiempo atmosférico. Estos “Señores del tiempo” están íntimamente vinculados con el viento, deidad prehispánica que recibía culto en esta región montañosa del norte de Morelos (Huicochea 1997; Broda y Robles, s.f.).

Finalmente mencionaremos el caso del Postectli, montaña sagrada de Chicontepec, Veracruz, donde las ceremonias se realizan anualmente durante los meses de mayo o junio, dependiendo de las condiciones climáticas. Este ritual es de un extraordinario interés, por su fuerte carga religiosa prehispánica (Gómez 2002, s.f.a, s.f.b.). El Postectitla, a semejanza de Oztotempan en Guerrero, es un centro de peregrinación de esta región multi-étnica de la Huasteca veracruzana, donde nahuas, otomíes, totonacos y teenek han convivido desde tiempos inmemoriales y donde la evangelización durante la Colonia sólo fue tenue. El Postectitla es el lugar de residencia de Apanchaneh, la diosa del agua a quien van dirigidos las plegarias y los sacrificios.

En la región de Chicontepec existe un arcaico culto a las deidades de papel cuyas imágenes se ofrendan en manojos contados de una numerología compleja, que recuerda la numerología representada en algunos códices prehispánicos (cfr. Gómez op.cit., Sandstrom 1986, 1991, 1998; Nowotny 1961).

Celebrando la maduración de la planta del maíz:

En el ciclo agrícola, el mes de agosto marca otra etapa importante. La milpa está creciendo y se necesita garantizar el exitoso desenvolvimiento de este proceso.

Este fase de la maduración de la planta del maíz se celebra en muchas regiones a partir del **6 de agosto, día de San Salvador**.⁶ Unos días después, el **15 de agosto, la Asunción de María**, es una fiesta católica que tiene gran trascendencia litúrgica en el Mediterráneo. En México adquirió un preponderante simbolismo agrícola. Entre las comunidades nahuas de Guerrero, la gente sube nuevamente a los cerros para solicitar el buen desenlace del ciclo de cultivo (Good 2001a; Broda 2001a). Las iglesias se adornan de matas verdes de maíz que están jiloteando y en algunas comunidades nahuas de la Montaña, la mujeres participan en una danza en la que cargan matas de maíz como emblema del ritual (Villela 2001 y comunicación personal; Celestino 1997; Neff 2001).

La maduración del elote se identifica en Guerrero con la ceremonia del *xilocruz*, "**la cruz del jilote**", que se celebra el **14 de septiembre**, el "Día de la Exaltación de la Cruz". Esta fiesta pertenece al ciclo católico de la veneración de la Santa Cruz que se originó en la Reconquista de España. Sin embargo, en México ha adquirido otro significado.⁷ En Ameyaltepec, Guerrero, la gente sube por tercera vez al cerro, *yalo tepetl* ("la ida al cerro"), en unos ritos claramente relacionados con la fertilidad agrícola (Good, comunicación personal).

En el mes de septiembre, en el Altiplano en general, y en Morelos y Guerrero en particular, se festeja la maduración de los primeros elotes. Este periodo culmina en el **día de San Miguel, el 29 de septiembre**. En Morelos se celebra la fiesta del pericón, planta de alto significado simbólico y agrícola (Sierra 2000). En Coatetelco, Morelos (Maldonado 1998) y en Ameyaltepec, Guerrero (Good 1996, 2001a), los muertos hacen su aparición en la fiesta de San Miguel, y comparten con sus familiares la alegría de los primeros elotes. De esta manera, los muertos demuestran su íntimo vínculo con el ciclo agrícola, con la fertilidad y la suerte de los vivos. Entre los teenek de San Luis Potosí (Hernández Ferrer, s.f.), los muertos y los ancestros, entre ellos los niños difuntos, también llegan en esta fecha, son recibidos con muchas atenciones y se quedarán en la comunidad hasta el 1/2 de noviembre cuando finalmente retornan al más allá de donde velarán por el bienestar de su comunidad.

El ciclo agrícola mesoamericano llega a su fin en el **día de Muertos, el 2 de noviembre**. Esta fiesta, en parte ciertamente de origen europeo, se combinó en México con la celebración de la cosecha. Los aspectos del culto de la muerte son los más conocidos; sin embargo, ha pasado más inadvertido el profuso simbolismo agrícola que permea la fiesta. No es casual, según la cosmovisión indígena, esta íntima asociación entre los muertos y el ciclo agrícola según comentaremos a continuación.

6.- Perspectivas interpretativas: tradiciones culturales indígenas

Sin duda, las fiestas que hemos comentado en esta breve síntesis pertenecen al santoral católico y es necesario indagar más acerca de su significado y la estructura festiva en España, y en Europa en general. Ceremonias medievales europeas, muchas de las cuales fueron suprimidas a partir del Renacimiento y de la Ilustración, han sobrevivido en algunos rincones de las apartadas regiones indígenas de México. Estos elementos de la liturgia católica incluyen las represen-

⁶ Tal es el caso en Tepoztlán, Morelos, en el barrio de la Santa Cruz, que celebra su fiesta principal el 6 de agosto. Este barrio conserva aún la "milpa del Santo". Se trata de un vestigio anacrónico de las tierras de la antigua República de Indios que fueron desamortizadas con las Leyes de la Reforma y, sin embargo, en este caso mantienen una vigencia hasta la actualidad (Observación de la autora, agosto 1998).

⁷ Según la liturgia católica, este ciclo comprende "El hallazgo de la Cruz", el 3 de mayo; "El Triunfo de la Cruz", el 26 de julio; y "La exaltación de la Cruz", el 14 de septiembre (cfr. Broda s.f.a). Sin embargo, el significado teológico de estas fiestas parece haber tenido poca influencia en la Nueva España.

taciones en bulto de los santos, vírgenes y Cristos (con cuerpos articulados, cabello humano, ropa, etc.); las cruces y sus adornos; los altares; la decoración usada en las procesiones (tapices, “cuelgas”, arcos, uso de flores y plantas, pétalos de flores y agujas de pino esparcidas en el suelo, etc.); la bendición de semillas y de cosechas; la adoración de cruces en cerros, cuevas y a la entrada de los pueblos; el culto al agua, etc.

Hace falta llevar a cabo la comparación sistemática de tales elementos entre fiestas indígenas y españolas, naturalmente tomando en cuenta las variaciones regionales. Sin embargo, con descubrir que el santoral y muchos elementos litúrgicos y decorativos provienen de España y fueron impuestos a lo largo del proceso de colonización, tampoco se comprueba que estos elementos sean en México sinónimos de sus prototipos europeos. *No sólo los contextos históricos y culturales han sido diferentes en México sino que también las condiciones geográficas, climáticas, y como consecuencia de éstas, los ciclos agrícolas.*

Si bien la tradición indígena autóctona fue rota violentamente a raíz de la Conquista, los ritos más íntimamente ligados con la vida de los campesinos, sobrevivieron como parte coherente dentro de un universo cultural fragmentado que fue expuesto a fuertes presiones de cambios sociales e ideológicos.

Según hemos visto en este trabajo, en la civilización mesoamericana, la observación de la naturaleza jugaba un papel fundamental e imprimía su sello a la cosmovisión. El culto del Estado mexica que es el mejor documentado históricamente, giraba alrededor de las actividades productivas (Broda 1971, 1983, 2000a, 2001a). El cultivo del maíz, producto de la milenaria tradición americana, formaba un conjunto integrado con el ciclo climático y con el paisaje circundante. La división básica del año era entre la estación de secas y de lluvias. Los cerros y cuevas (como elementos destacados del paisaje) albergaban no solo el agua en su interior sino también las riquezas y el maíz. Los cerros se invocaban para que dispensaran el agua de la lluvia y dieran acceso al don del maíz.

En estos “paisajes rituales” transformados por medio de la cosmovisión, las piedras también eran elementos importantes. De acuerdo a C. Good (1996, 2001a), las piedras equivalen a los huesos de los ancestros (cfr. Sánchez, s.f.). Ellos forman parte constituyente de la tierra; por eso, en ellos se gravaban figuras y símbolos y se esculpían petrograbados, relieves y “maquetas” (Broda 1996, 1997).

Los muertos y ancestros cumplían un papel importante en el ciclo agrícola. Ellos velaban por el bienestar de su comunidad y prestaban ayuda para que se desarrollaran exitosamente las actividades productivas. En este sentido, los mexicas hacían ofrendas a los muertos durante el mes de mayo⁸, al inicio del año agrícola; lo hacían nuevamente en agosto y septiembre⁹ (Carrasco 1979). La llegada de los muertos en la actual fiesta de San Miguel parece ser un remanente de esta cosmovisión, al igual que la permanencia de ellos hasta el día de Muertos cuando se celebra la cosecha.

Finalmente, hay que destacar el papel de los niños en esta cosmovisión (cfr. Broda 1971, 1983, 2001b). Los niños tenían similitud con los tlaloques, los pequeños servidores del dios de la lluvia, Tlaloc; pero también con los “aires” (*yeyecame* o *ehecatontin*), los ayudantes del dios del viento, Ehecatl.¹⁰

Los niños tenían una íntima relación con las lluvias, pero también con el maíz. En cierta forma, los niños eran el maíz. Al igual que los difuntos mayores, los niños muertos desempeñaban un papel activo en el proceso de la ma-

⁸ Es decir, el mes indígena de Toxcatl.

⁹ Es decir, en los meses indígenas de Miccailhuitontli, Huey miccailhuitl y Teotleco.

¹⁰ Huicochea 1997; Maldonado 1998, 2001; Broda y Robles, s.f.;

duración de las mazorcas, y desde los cerros (es decir, el Tlalocan) regresaban a la tierra en el momento de la cosecha, al término de la estación de lluvias, cuando el maíz ya estaba maduro (¡los niños eran las mazorcas!).¹¹ Una analogía de sorprendente parecido a esta concepción mexicana, la encontramos en el dios-niño Dhipak de los teenek de San Luis Potosí y el papel de los niños teenek en el cumplimiento del ciclo agrícola (Hernández Ferrer, s.f.). Los nahuas de la Huasteca veracruzana comparten ideas similares (Sandstrom 1998).

Hemos analizado una serie de conceptos que en la cosmovisión prehispánica se vinculaban con el ciclo del cultivo del maíz que constituía la base material de existencia de las antiguas culturas mesoamericanas. Según ha argumentado convincentemente Enrique Florescano en varios libros recientes (1994, 1995, 1999), a partir de esta base material, la concepción del crecimiento de la planta del maíz se asoció a las deidades y se convirtió en el más importante símbolo sagrado de estas culturas. En la época prehispánica, con sus sociedades estratificadas gobernadas por sus propias elites, esta cosmovisión era compartida por los diferentes estratos de la sociedad. Los rituales dedicados a las deidades del agua y del maíz formaban una parte integral de esta compleja red de ceremonias públicas que encontraban su justificación ideológica en la cosmovisión, o explicación del cosmos, propagadas por el Estado prehispánico.

En éste y otros trabajos anteriores (Broda 1995, 2000b, 2001a), he propuesto la hipótesis de que la continuidad de los rituales agrícolas indígenas después de la Conquista se basa en la estructura del calendario mesoamericano que era una herencia antigua derivada, a su vez, de la observación astronómica y de los ciclos de la naturaleza. Existían sobre todo cuatro fechas que marcaban los momentos claves del año agrícola, es decir su inicio, la siembra, el crecimiento de la mazorca y la cosecha. Estas fechas íntimamente ligadas al ciclo de las estaciones, eran el 12 de febrero, el 30 de abril, el 15 de agosto y el 30 de octubre.¹² Hemos visto en este estudio que el 2 (12) de febrero, el 30 de abril (3 de mayo), el 15 de agosto y el 30 de octubre (1,2 de noviembre),¹³ siguen siendo fechas claves del año ritual en la actualidad.

Reflexión final

En este ensayo he argumentado que la *ritualidad indígena* que fue tan exuberante en la época prehispánica y se ha transformado a partir del siglo XVI, adoptando la forma del culto a los santos y otras formas del culto católico, no obstante ha mantenido importantes elementos de esta tradición mesoamericana, expresándolas de nuevas maneras y en renovados contextos. En este sentido, la ritualidad ha sido un factor fundamental que ha permitido la reproducción cultural de los grupos étnicos de México. Estamos tratando de procesos de larga duración que continúan hasta nuestros días.

11 Cfr. Torquemada 1969 II: 151; Broda 2001a: 216.

12 Esta estructuración del año resulta si se dividen de nuevo los periodos entre los solsticios y los equinoccios, lo que produce una subdivisión en ocho partes. Para mayores detalles, cfr. Broda 2000b, 2001a.

13 No se puede esperar una coincidencia totalmente exacta, las fechas pueden variar por unos días, al igual que la precisión en la observación del sol (cfr. Broda 2000b).

OBRAS CITADAS:**Siglas:**

ADEVA	Akademische Druck-und Verlagsanstalt.
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
FCE	Fondo de Cultura Económica
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas.
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas.
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia.
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México.

B I B L I O G R A F Í A**Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.)**

1997 *Graniceros: Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense-IIH, UNAM, México.

Báez-Jorge, Félix

1988 *Los oficios de las diosas*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

1994 *La parentela de María*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

1998 *Entre los naguales y los santos*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

1999 "Los ladinos y el Diablo (Reinterpretación de la noción del Mal en contextos interétnicos)." *La Palabra y el Hombre*, no.109: 13-28, enero-marzo 1999.

Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez

2001 "Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*: 391-451, FCE, México.

Barrientos López. Guadalupe

2001 *El Cerrito Tepexpan: sustentador de vida. Ritual y reproducción cultural de maazahuas y otomies en el Altiplano de Ixtlahuaca*. Tesis de maestría en etnohistoria, División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.

s.f. "El Cerrito Tepexpan, sustentador de vida: un santuario indígena en el Valle de Ixtlahuaca", en Broda, Johanna y Catharine Good E.(coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, IIH-UNAM (en prensa).

Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Barabás

1990 *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*. tomo II, INAH-Conaculta, México.

Broda, Johanna

1971 «Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia.» *Revista Española de Antropología Americana*, vol.6:245-327, Madrid.

1976 "Los estamentos en el ceremonial mexica", en Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.): *Estratificación social en la Mesoamerica prehispánica*: 37-66, SEP-INAH, México.

1979 "Estratificación social y ritual mexica." *Indiana*, vol.5: 45-81, Berlin.

1980 "Corona española, comunidades indígenas y tributo en el Centro de México en el siglo XVI". *Cuiculco*, Año 11, núm.2: 29-36, ENAH, México.

1983 «Ciclos agrícolas en el culto: Un problema de la correlación del calendario mexica.» In Anthony F. Aveni and Gordon Brotherston (eds.): *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, BAR International Series 174: 145-165, Oxford.

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros." In Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski and Lucrecia Maupomé (eds.): *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*: 461-500, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Mexico.

1995 «La historia y la etnografía», in *Reflexiones sobre el oficio del historiador*: 11-36, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

1996 «Paisajes rituales del Altiplano central», in *Arqueología Mexicana* vol.IV, no. 20: 40-49. Ed. Raíces, México.

1997 «Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México», en Rueda, Salvador, Constanza Vega, y Rodrigo Martínez (eds.): *Códices y documentos sobre México: 2o Simposio*: 129-161, INAH, México

2000a «Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana». *Arqueología Mexicana*, vol.VII, núm.41: 48-55. Ed. Raíces, México.

2000b «Mesoamerican Astronomy and the Ritual Calendar», en Helaine Selin (ed.): *Astronomy Across Cultures: The History of Non-Western Astronomy*: 225-267. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht-Londres.

2001a «La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica», en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*: 165-238, FCE, México.

2001b «Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: Los sacrificios de niños», en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.): *La montaña en el paisaje ritual (estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos)*: 295-317. ENAH-IIH, UNAM, México.

s.f.a «La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México; préstamo intercultural y tradición mesoamericana», en Antonio Garrido Aranda (comp.): *¿Préstamos interculturales?. El mundo festivo en España y en América*. CajaSur y Ayuntamiento de Montilla, Córdoba (en prensa).

s.f.b «¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica», en Broda, Johanna y Catharine Good E (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, IIH-UNAM (en prensa).

s.f.c «La ritualidad mesoamericana: tradición y cambio cultural después de la Conquista.» Conferencia Inaugural presentada en el Simposio Internacional «El Cambio Cultural en el México del Siglo XVI», 6 de junio 2002, Donau-Universität Krems y Viena, Austria.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.)

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. FCE, México.

Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.)

s.f. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, IIH-UNAM (en prensa).

Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.)

2001 *La montaña en el paisaje ritual (estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos)*. ENAH-IIH, UNAM-UAP, México.

Broda, Johanna y Alejandro Robles

s.f. «De rocas y «aires» en la cosmovisión indígena: algunos ejemplos etnográficos e históricos del municipio de Tepoztlán», en Broda, Johanna y Catharine Good E. (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, IIH-UNAM-UAP (en prensa).

Brotherston, Gordon

1992 *Book of the Fourth World: Reading the Native Americas through their Literature*. Cambridge University Press, Cambridge.

1995 *Painted Books from Mexico*. British Museum Press, Londres.

1997 *La América Indígena en su Literatura: Los Libros del Cuarto Mundo*. FCE, México.

Carrasco, Pedro

1976 «La sociedad mexicana antes de la Conquista», en *Historia General de México*, vol.1: 165-288. El Colegio de México, México.

1979 «Las fiestas de los meses mexicanos», en Dahlgren, Barbro (ed.): *Mesoamérica: Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*: 51-60, INAH, México.

Celestino Solís, Eustaquio

1997 *Gotas de maíz: sistema de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*. Tesis doctoral en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Códice Borbónico

1974 *Codex Borbonicus: Bibliothèque Nationale de l'Assemblée Nationale, Paris (4120)*. Edición facsimilar y comentario de Karl Antón Nowotny. ADEVA, Graz.

Durán, fray Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España*. 2 vols. ed. por Garibay, Angel Ma., Ed. Porrúa. México.

Fierro Alonso, Ulises Julio

s.f. "Culto en Cueva Santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)", en Broda, Johanna y Catharine Good E. (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, IIH-UNAM-UAP, México (en prensa).

Florescano, Enrique

1994 *Memoria Mexicana*. FCE, México. 2ª edición.

1995 *El mito de Quetzalcoatl*. FCE, México. 2a edición.

1999 *Memoria Indígena*. Taurus, México.

Galinier, Jacques

2001 "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*: 453-484, FCE, México.

Gámez Espinosa, Alejandra

s.f. "La fiesta a San Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla", en Broda, Johanna y Catharine Good E. (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, IIH-UNAM-UAP, México (en prensa).

García Hernández, Alma

s.f. "El carnaval matlatzinca: la fiesta de la siembra. Expresión de resistencia e identidad étnica", en Broda, Johanna y Catharine Good E. (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, IIH-UNAM-UAP, México (en prensa).

Girard, Rafael

1962 *Los Mayas Eternos*. Libro Mex, México.

Gómez Martínez, Arturo

2002 *Tlanetokilli: La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México

s.f.b "Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz.", en Broda, Johanna y Catharine Good E. (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, IIH-UNAM (en prensa).

s.b.c "El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana", en Broda, Johanna y Catharine Good E. (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, IIH-UNAM (en prensa).

Good Eshelman, Catharine

1988 *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*. FCE, México.

1994 «Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la dinámica cultural nahua». *Cuiculco*, Nueva Epoca, vol.1, no. 2: 139-153, ENAH, México.

1996 «El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero.» *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 26: 275-287, IIH, UNAM, México.

2001a «El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero» en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*: 239-297, FCE, México.

2001b "Oztotempan: el ombligo del mundo", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.): *La montaña en el paisaje ritual (estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos)*: 375-394. ENAH-IIH-UAP, UNAM, México.

s.f.a "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas del Alto Balsas, Guerrero," en Broda, Johanna y Catharine Good E. (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, IIH-UNAM (en prensa).

s.f.b "La Semana Santa como fiesta agrícola entre los nahuas de Guerrero". Manuscrito inédito.

Gruzinski, Serge

1988 *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. INAH-Instituto Francés de América Latina, México.

Hernández Ferrer, Marcela

s.f. "Idhidh kwitol, Niño maíz: Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la Huasteca potosina", en Broda, Johanna y Catharine Good E. (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, IIH-UNAM (en prensa).

Huicochea, Liliana

1997 "Yeyecatli-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.): *Graniceros: Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*: 233-254, El Colegio Mexiquense-IIH, UNAM, México.

López-Austin, Alfredo

2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana," en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*: 47-65. FCE-Conaculta, México.

Maldonado Jiménez, Druzo

1998 *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos (época prehispánica, colonial y etnografía actual)*. Tesis de doctorado en antropología, División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.

2001 "Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los "aires", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.): *La montaña en el paisaje ritual (estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos)*: 395-418. ENAH-IIH, UNAM, México.

Martínez Ruiz, José Luis

2001 "El viaje a la semilla". Ponencia presentada en el *Coloquio del Doctorado de Antropología*, febrero 2001. DEP, ENAH, México.

Medina, Andrés

1989 «Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano», en Sugiura Yoko y Mari Carmen Serra Puche (eds.): *Etnoarqueología (Primer Coloquio Bosch-Gimpera)*: 447-481. IIA-UNAM, México.

Neff Nuixa, Françoise

2001 "Petición de lluvias en la Montaña de Guerrero.» en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.): *La montaña en el paisaje ritual (estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos)*: 353-374. ENAH-IIH, UNAM, México.

Nowotny, Karl Anton

1961 *Tlacuilolli: Die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt*. Monumenta Americana III, Gebr. Mann Verlag, Berlin.

- 1968a "Die aztekischen Festkreise". *Zeitschrift für Ethnologie*, vol.93: 84-106, Braunschweig.
- 1968b "Zu den aztekischen Festkreisen". *Tribus*, núm. 17: 31-39.
- 1976a *Die europäische Sicht. Dokumente der Geistesgeschichte* 1, Karl Anton Nowotny Ed. Colonia.
- 1976b *Der indianische Ritualismus. Dokumente der Geistesgeschichte* 4, Karl Anton Nowotny Ed. Colonia.
- Nowotny, Karl Antón (ed.)
- 1967 *Henricus Cornelius Agrippa ab Nettesheym: De occulta philosophia*. ADEVA, Graz.
- Sahagún, fray Bernardino de
- 1948 "Relación breve de las fiestas de los dioses (*Primeros Memoriales*)", ed. por Angel María Garibay. *Tlalocan*, tomo II, núm.4: 289-321, Azcapotzalco.
- 1956 *Historia General de las Cosas de Nueva España*. 4 vols., ed. por Angel Ma. Garibay, Ed. Porrúa, México.
- Sánchez Vázquez, Sergio
- s.f. "*Wemas y cangandhos*: limpias con piedras en el Valle del Mizquital, Hidalgo", en Broda, Johanna y Catharine Good E. (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, IIH-UNAM (en prensa).
- Sandstrom, Alan R. y Pamela E. Sandstrom
- 1986 *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*. University of Oklahoma Press. Norman.
- Sandstrom, Alan R.
- 1991 *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. University of Oklahoma Press. Norman.
- 1998 "El nene lloroso y elespiritú nahua del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana," en Ruvalcaba Mercado, Jesús: *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*: 59-94. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Sepúlveda, María Teresa
- 1973 «Petición de llluvias en Ostotempa», *Boletín INAH*, Segunda Época, núm.4: 9-20, INAH, México.
- Sierra Carrillo, Dora
- 2000 *El yauhtli o pericón, planta curativa y protectora. Su importancia mágico-religiosa en el presente y pasado*. Tesis de doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- Torquemada, fray Juan de
- 1969 *Monarquía Indiana*, 3 tomos. Ed. Porrúa, México.
- Torres Cisneros, Gustavo
- s.f. *Mëj Xëëw, la Fiesta Grande: El significado ritual de la fiesta del 3 de mayo en Santa María Aalotepec, Mixe*. IIA, UNAM (en prensa).
- Villela L., Samuel
- 2001 "El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.): *La montaña en el paisaje ritual (estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos)*: 331-352. ENAH-IIH-UAP, UNAM, México.
- Wisdom, Charles
- 1940 *The Chorti Indians of Guatemala*. The University of Chicago Press, Chicago.