



ESTUDIOS
MOLINOGRÁFICOS

Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas

Historia y vida ceremonial en las comunidades
mesoamericanas: los ritos agrícolas
Johanna Broda y Catharine Good Eshelman
coordinadoras



ETNOGRAFÍA
DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS
DE MÉXICO



Johanna Broda
Catharine Good Eshelman
coordinadoras

ETNOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO

CONACULTA • INAH

Esta investigación forma parte del Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas en México en el Nuevo Milenio auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, en colaboración con el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

CONSEJO ACADÉMICO

Gloria Artís
Miguel Barrolomé
Alicia Barabas
Jesús Jáuregui
Hugo García Valencia
Saúl Millán

Primera edición: 2004

Coedición: Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas

Formación y tipografía: Rebeca Ramírez
Corrección: Teresa Ramírez y Johanna Broda

Portada: Amate de las ofrendas agrícolas y la cosecha del maíz. Ameyaltepec, Guerrero (pintor Nicolás de Jesús). Foto: Catharine Good Eshelman

Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpb@inah.gob.mx

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad del INAH

Instituto de Investigaciones Históricas
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición

ISBN 970-35-0370-5 (INAH)

Impreso en México

HISTORIA Y VIDA CEREMONIAL EN LAS COMUNIDADES MESOAMERICANAS: LOS RITOS AGRÍCOLAS

JOHANNA BRODA
CATHARINE GOOD ESHELMAN

COORDINADORAS

Prólogo de Félix Báez-Jorge

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PRÓLOGO	11
Félix Báez-Jorge	
INTRODUCCIÓN	15
Johanna Broda	
I. REFLEXIONES ACERCA DE LA RITUALIDAD EN LAS COMUNIDADES MESOAMERICANAS	33
CAPITULO 1	
CICLOS AGRÍCOLAS EN LA COSMOVISIÓN PREHISPÁNICA: EL RITUAL MEXICA	35
Johanna Broda	
CAPITULO 2	
¿CULTO AL MAÍZ O A LOS SANTOS? LA RITUALIDAD AGRÍCOLA MESOAMERICANA EN LA ETNOGRAFÍA ACTUAL	61
Johanna Broda	
CAPITULO 3	
CICLO ESTACIONAL Y RITUALIDAD ENTRE LOS NAHUAS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA	83
Lourdes Báez	
CAPITULO 4	
FIESTAS AGRÍCOLAS Y FIESTAS CATÓLICAS-SOLARES EN EL GRAN NAYAR	105
Johannes Neutrath	
CAPITULO 5	
LA VIDA CEREMONIAL EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA CULTURA: PROCESOS DE IDENTIDAD ENTRE LOS NAHUAS DE GUERRERO	127
Catharine Good Eshelman	

II. RITOS DEL CICLO AGRÍCOLA Y COSMOVISIÓN	151	
CAPITULO 6		
TRABAJANDO JUNTOS: LOS VIVOS, LOS MUERTOS, LA TIERRA Y EL MAÍZ	153	
Catharine Good Eshelman		
CAPITULO 7		
EL CULTO A LOS MUERTOS EN COATEPEC, MORELOS (UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA Y ETNOGRÁFICA)	177	
Druzo Maldonado Jiménez		
CAPITULO 8		
EL CICLO AGRÍCOLA Y EL CULTO A LOS MUERTOS ENTRE LOS NAHUAS DE LA HUASTECA VERACRUZANA	197	
Arturo Gómez Martínez		
CAPITULO 9		
DHDH KWOTOL: NIÑO MAÍZ, LOS NIÑOS EN LOS RITUALES AGRÍCOLAS DE LOS TEENEK DE LA HUASTECA POTOSINA	215	
Marcela Hernández Ferrer		
CAPITULO 10		
EL PODER SIMBÓLICO DE LAS MUJERES (LAS RITUALISTAS NAHUAS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA)	235	
COURDES Báez		
CAPITULO 11		
CULTO A LOS CERROS Y ESPACIO RITUAL EN CHICONTEPEC, VERACRUZ	255	
Arturo Gómez Martínez		
CAPITULO 12		
DE ROCAS Y AIRES EN LA COSMOVISIÓN INDÍGENA: CULTO A LOS CERROS Y AL VIENTO EN EL MUNICIPIO DE TEPOZTLÁN	271	
Channa Broda y Alejandro Robles		
CAPITULO 13		
VEMAS Y CANGANDHOS: LIMPIAS CON PIEDRAS EN EL VALLE DEL MEZQUITAL, HIDALGO	289	
Ergio Sánchez Vázquez		
III. VIDA CEREMONIAL: REPRODUCCIÓN DE LA CULTURA Y RECIPROCIDAD		
CAPITULO 14		
OFRENDAR, ALIMENTAR Y NUTRIR: LOS USOS DE LA COMIDA EN LA VIDA RITUAL NAHUA	307	
Catharine Good Eshelman		
CAPITULO 15		
CULTO DEDICADO A TOTAZIN: LA TRADICIÓN CULTURAL MESOAMERICANA EN TETELCINGO, MORELOS	321	
Claudia Leyva Corto		
CAPITULO 16		
CULTO EN CUEVA SANTA: UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA Y ETNOGRÁFICA (ATLACHOLOAYA, MORELOS)	339	
Ulises Julio Fierro Alonso		
CAPITULO 17		
EL CERRO TEPEXPAN: SUSTENTADOR DE VIDA. UN SANTUARIO INDÍGENA EN EL VALLE DE IXTLAHUACA	351	
Guadalupe Barrientos López		
CAPITULO 18		
FIESTAS Y MANEJO DEL ESPACIO CULTURAL EN ALGUNAS COMUNIDADES OTOMILES DE IXMILQUILPAN, HIDALGO	373	
Angélica Galicia Gordillo		
CAPITULO 19		
LA CHA'NANTSKUA O FIESTA DEL CORPUS EN PUEBLOS PURÉPECHAS	387	
Aída Castilleja		
CAPITULO 20		
EL CARNIVAL MATLATZINCA: LA FIESTA DE LA SIEMBRAS EN SAN FRANCISCO OXTOTILPAN, ESTADO DE MÉXICO	415	
Alma García Hernández		
CAPITULO 21		
LA FIESTA A SAN MARCOS Y SU RELACIÓN CON EL CICLO AGRÍCOLA EN UNA COMUNIDAD POPOLOCA DEL SUR DE PUEBLA	427	
Alejandra Gámez Espinosa		

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE DE FIGURAS Y CUADROS

AGRADECIMIENTOS

En esta obra colectiva el quehacer etnográfico y la visión histórica se fertilizan mutuamente. Esta dirección metodológica posibilita el examen de las dinámicas culturales inherentes a las cosmovisiones y rituales de los distintos grupos étnicos que son estudiados en sus páginas (nahuas, otomíes, matlatzincas, purépechas, coras, huicholes, popolocas y teenek). De esta forma los referentes orales registrados en prolongadas temporadas de trabajo de campo operan como materiales primados para anudar los hilos de la intrahistoria y las expresiones individuales de la conciencia colectiva. Ciertamente, este libro es un resultado cimero que patentiza el constante esfuerzo académico realizado desde muchos años atrás por Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (destacadas estudiosas del ámbito mesoamericano), coordinadoras del volumen. Se trata de una valiosa contribución para el conocimiento de ese complejo universo ideacional que Alfredo López Austin ha llamado con acierto la "tradición religiosa mesoamericana".

La orientación teórica advertida en los diferentes ensayos prioriza la articulación de las tradiciones culturales con las dinámicas propias de la sociedad nacional y los efectos motivados por la globalización. A contrapelo de esta secuela modernizante, las comunidades étnicas ensayan nuevas estrategias de reproducción cultural orientadas a la cohesión comunitaria y la reconfiguración de su identidad grupal. En este proceso los rituales tienen un papel fundamental. Al respecto, estimo de interés citar la reflexión de Jacques Galinier (1999: 109), que indica que el estudio etnográfico de los rituales:

nuestros días. Dan testimonio de que el rico ceremonialismo que se manifiesta en muchas fiestas tradicionales en la actualidad se basa en antiguas tradiciones culturales que merecen ser conservadas e investigadas con mayor detenimiento.

Referencias bibliográficas

- Albores y Broda coords., 1997
Aveni, 1980
Aveni y Brotherton eds., 1983
Aveni y Hartung, 1989
Aveni, Hartung y Kelley, 1982
Bardl, Göbel y Prem, 1985
Bilbao, 1978-1979
Broda, 1971, 1978, 1979, 1983, 1986, 1987,
1991a, 1991b, 1993, 1995, 1996, 2000a, 2000b,
2000c, 2001b, 2002, s.f.
Calendario de fray Francisco de las Navas, s.f.
Carrasco, 1976, 1979
Códice Borbónico, 1974
Códice Florentino, Sahagún 1959-1969
Coggin y Drucker, 1983
Durán, 1967
Graulich, 1976, 1980, 1999
Klein, 1980
Kubler y Gibson, 1951
Molina, 1970
Morante, 1993, 1995
Motolinía, 1967 [1903]
Nowotny, 1968a, 1968b
Olivera, 1979
Pasztory, 1974
Peña, 1978
Prem, 1991
Sahagún, 1948, 1950-1969, 1956
Sepúlveda, 1973
Uárez Jácome, 1978
Vichy, 1976, 1978, 1980, 1991
Orquemada, 1975-1980

CAPÍTULO 2
**¿CULTO AL MAÍZ O A LOS SANTOS?
LA RITUALIDAD AGRÍCOLA
MESOAMERICANA EN LA ETNOGRAFÍA
ACTUAL**

JOHANNA BRODA*

El punto de partida para mis investigaciones acerca de la ritualidad agrícola mesoamericana ha sido el estudio del ritual mexica, tema que he expuesto en el capítulo 1. En el capítulo 2 me referiré a unos estudios acerca de las fiestas indígenas después de la Conquista y en la etnografía actual que he realizado en los últimos años¹ y otros que he impulsado en una línea de investigación sobre estos temas.²

El presente volumen es resultado de estas investigaciones que hemos llevado a cabo coordinadamente. En este capítulo abordaré aspectos de este proyecto colectivo en el cual la comparación entre un *corpus* de datos etnográficos provenientes de diferentes grupos indígenas y diferentes regiones nos permite 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 a las comunidades. Se trata de rituales íntimamente vinculados a los fenómenos de la

* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, División de Posgrado, ENAH.
¹ Broda, 1995; Albores y Broda, coords., 1997; Broda y Báez-Jorge, coords., 2001; Broda 2001b.
² Me refiero al seminario de posgrado intitulado "Organización social y cosmovisiones indígenas de Mesoamérica" que impartí a alumnos de la División de Posgrado de la ENAH y del Doctorado en Antropología de la UNAM. Este seminario tiene ya una larga historia; si bien en sus inicios se abarcaron, sobre todo, temas de la cosmovisión, del culto y de los paisajes rituales prehispánicos, en los últimos años nos hemos enfocado crecientemente en temas de la etnografía actual. Desde el año 2000 coordino este seminario conjuntamente con Catharine Good y Druzo Maldonado.

naturalaleza: 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. En este ámbito percibimos múltiples continuidades con la cosmovisión y la ritualidad prehispánicas. Por otro lado, 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 día, sin duda, el calendario civil y las fiestas católicas.

El enfoque teórico de las investigaciones reseñadas parte del supuesto de que la religión es un fenómeno social, y en ella no sólo las creencias (los mitos) tienen importancia sino, sobre todo, las ceremonias. La activa participación de los miembros de la sociedad en los ritos, determina su importante papel social. El estudio del ritual nos permite analizar la influencia que la religión, entendida como ideología, ejerce sobre la sociedad y los seres humanos que la componen.

El otro componente fundamental del enfoque teórico-metodológico que proponemos en el presente volumen, se refiere a la *perspectiva histórica*. El ritual, como cualquier otra institución social, debe estudiarse en su *concreción histórica, es decir, en un lugar y un momento histórico concretos*. Es un campo de estudio privilegiado que requiere de la colaboración necesaria entre la antropología y la historia. En este sentido, podemos afirmar con Félix Báez-Jorge que:

las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones, en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden –finalmente– en aspectos relacionados con la identidad y la continuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socioculturales (1988: 352).

En este volumen nos interesa destacar la *capacidad creativa* que los pueblos indígenas 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 del abigarrado mundo del sincretismo, 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.

SINCRETISMO Y RE-ELABORACIÓN SIMBÓLICA: EL CULTO A LOS SANTOS Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Para los procesos sociales ocurridos en las comunidades indígenas mesoamericanas después de la Conquista, el fenómeno del *sincretismo* es un acontecimiento central e irreversible, que también ha generado nuevas respuestas creativas. Estos procesos dialécticos y polisémicos han sido abordados de manera novedosa por Félix Báez-Jorge en años recientes.³

De acuerdo con este autor, 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, oposición entre la tradición y la modernidad (1998: 65).

Con referencia al proceso histórico, Báez-Jorge 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 (*ibíd.*, 327) [cursivas J.B.].

En la Colonia tuvo lugar una *reinterpretación simbólica* (Bartolomé y Barabas, 1990) y la configuración de nuevas tradiciones populares; a la vez se conservaron elementos antiguos que se articularon con la nueva religión impuesta por los españoles. Por lo tanto, un aspecto

³ El enfoque de las investigaciones reseñadas aquí debe mucho a los lucidos planteamientos de Félix Báez-Jorge (1988, 1994, 1998) sobre los procesos coloniales y el sincretismo de las creencias y prácticas que son el resultado de este proceso.

fundamental han sido las *propiedades retentivas* de las ideologías religiosas y de la cosmovisión.

En este contexto hay que situar el culto a los santos patronos, advocaciones de las comunidades indígenas que ocupan un lugar protagónico en los complejos procesos ideológicos desencadenados por la Conquista. Báez-Jorge afirma que:

[...] 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, como se ha visto, 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 eclesástico; 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 (1998: 155).

Las comunidades indígenas han adoptado diferentes estrategias frente a las imposiciones de la política eclesástica colonial. Envuelta en un complejo proceso de evangelización, 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 el mismo sentido afirma Johannes Neurath (en este volumen), en el caso de los huicholes, que “el sincretismo religioso sólo mantuvo formas cristianas, pero no contenidos”.

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 mismos procesos los designan los

nahuas del Alto Balsas como *xiticotoniskel*, “no romperemos el cordón”, es decir, la tradición de sus ancestros (Good, cap. 5 en este volumen).

Esta reproducción ideológica que ha tenido lugar al interior de las comunidades ha sido fundamental para la sobrevivencia 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 (Broda, 1991a, 1995).

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 al agua y a 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.⁴

CICLOS DE FIESTAS ACTUALES: LA RITUALIDAD AGRÍCOLA

En adelante presentaré una síntesis,⁵ refiriéndome 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 dentro de un *sistema regional de transformaciones*.⁶ Los datos comparativos nos permiten percibir con más claridad ciertos elementos y estructuras comunes que muestran vínculos con la ritualidad prehispánica. La estructura de estos

⁴ Cfr. Broda, 1991a, 1995, 2001b; Medina, 1989, 2000; Florescano, 1999.

⁵ Esta síntesis no pretende ser exhaustiva y en la presentación de los ejemplos, éstos se describen de manera fuertemente resumidos.

⁶ Para este término cfr. Neurath (en este volumen). Es de notar que el gran especialista de la religiosidad mesoamericana, Konrad Theodor Preuss, expresara una propuesta metodológica semejante con referencia al estudio de las fiestas de los coras, huicholes y mexicanos del Gran Nayar, citada por Johannes Neurath.

ritos agrícolas se entiende mejor si partimos del estudio histórico de la ritualidad mesoamericana, que es el tema central de esta investigación.⁷ Según lo indicado arriba, usaremos datos etnográficos provenientes de diferentes grupos indígenas y regiones, –sobre todo del centro de México, Puebla, Hidalgo, Guerrero, Michoacán y Veracruz.

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.

En la tradición oral del pueblo de San Juan Teotihuacán se cuenta que en febrero es posible tener acceso al mundo subterráneo, que es una especie de paraíso terrenal con abundancia de agua, plantas y fertilidad (Manzanilla, 2000). Es de notar que encontramos la misma tradición en la Montaña de Guerrero (Neff, 2001).

Los graniceros o *tiemperos* –especialistas indígenas del control del tiempo meteorológico– de la región de los grandes volcanes también celebran La Candelaria. Por otro lado, para ellos el 12 de marzo –Día de San Gregorio– es una fecha importante, es cuando suben a llevarle ofrendas a “Don Goyo” (Popocatepetl). Otras fechas del culto a los volcanes son el 3 de mayo, el 13 de junio y el 15 de agosto. El Día de Muertos también es celebrado por los graniceros que agradecen a los volcanes el cumplimiento del ciclo estacional (Glockner 1996; Albores y Broda, coords., 1997). Los graniceros de Texcalyacac, valle de Toluca, igualmente ascienden al volcán Oloteppec en las fechas significativas

⁷ En este sentido, este capítulo y el capítulo 1 forman una unidad y deberían consultarse conjuntamente.

del 3 de mayo, 15 de agosto y 2 de noviembre (Albores 1997; Broda, 1995).

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 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 tumba de Cristo– también se vincula estrechamente con la fertilidad por su asociación con la muerte y la tierra, como por ejemplo entre las comunidades nahuas del Alto Balsas (Good, comunicación personal). Entre los coras y huicholes del Gran Nayar, el Santo Entierro se identifica con el *sol muerto* que baja al inframundo (Neurath, en este volumen).

El carnaval que antecede la Semana Santa también 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; Galimier, 2001). Por otro lado, los nahuas de Tetelcingo (Morelos) atribuyen a Totatzin, “nuestro venerado padre” identificado con Cristo, el exitoso desenvolvimiento del ciclo del maíz y le rinden culto en este sentido (Leyva Corro, en este volumen).

La petición de lluvias

San Marcos (25 de abril) es una fecha significativa en términos del ciclo agrícola y se celebra de manera particularmente importante en Guerrero (Good, 2001a, b), entre los popolocas del sur de Puebla (Gámez, en este volumen), así como entre los mixtecos y los mixes de Oaxaca (Torres, 2002). Sin embargo, también destaca en otras lejanas regiones de Mesoamérica, como por ejemplo entre los chortíes de Honduras (Wisdom, 1940; Girard, 1962). En numerosas comunidades San Marcos marca un periodo de nueve días que antecede la celebración de la Santa Cruz.⁸

⁸ La segunda vez en el año que se festeja a San Marcos es el 7 de octubre, a finales del ciclo agrícola (Gámez, en este volumen).

La Santa Cruz (2/3 de mayo) es una fiesta muy importante entre muchas comunidades indígenas de México, Guatemala y Honduras. Los ritos concretos difieren según el contexto regional,⁹ sin embargo, todos se vinculan simbólicamente con el cambio de la estación seca a la de lluvias, 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,⁹ esta interesante fiesta se celebra con particular elaboración entre las comunidades nahuas del Alto Balsas y de la Montaña de Guerrero. Allí se vincula la preparación de la siembra con la petición de lluvias en lo alto de los cerros protectores de las comunidades (figura 1). 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 mesoamericana, en el interior de los cerros se guardan el agua, el maíz y las demás riquezas que garantizan el bienestar de la gente (figuras 2, 3 y 4).

En la región de la Montaña, cerca de Citlala, se sitúa el gran pozo o falla natural de Oztotempán, 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, 2001b).

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 festividades y danzas duran más de una semana. La principal finalidad en la Santa Cruz es la petición de lluvias para el ciclo agrícola. En esta región fría del altiplano el 3 de mayo coincide con el inicio de la siembra (Barrientos, 2001, en este volumen).¹⁰

⁹ Cfr. Broda, 1983, 1991, 2001b y el cap. 1, de este volumen.

¹⁰ Otras fechas relevantes para peregrinaciones a este santuario son el 15 de agosto y el 14 de septiembre (Barrientos, en este volumen); ambas son también relevantes en términos del análisis que presento en los capítulos 1 y 2.



Figura 1
Petición de lluvias en lo alto del cerro San Juan, Ameyaltepec, Guerrero, 2 de mayo (foto J. Broda, 1980).

En algunas otras regiones la fiesta de la Santa Cruz no tiene esta extraordinaria importancia y los ritos encaminados a pedir la lluvia, necesaria para la siembra, se distribuyen en diferentes fechas durante los meses de mayo y junio. Mencionaremos algunos ejemplos en adelante:

El 15 de mayo, día de San Isidro Labrador, se festeja en la comunidad matlaztina de San Francisco Oxtotilpan. En esta región del noroccidente del Estado de México tradicionalmente han convivido nahuas, matlaztinas, mazahuas y otomíes; pertenece a la Tierra Fría y la siembra tiene lugar entre abril y mayo. Llaman la atención que el simbolismo agrícola y la petición de lluvia se combinan en esta comunidad con la celebración del carnaval matlaztina, cuyo rasgo sobresaliente es el referente a la fertilidad de la tierra y de la gente (García, en este volumen).

Por otro lado, en la Tierra Caliente del estado de Morelos, en San Juan Coatepec, 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” (*yepecame*) a más de 30 lugares en los límites del territorio ejidal. Los

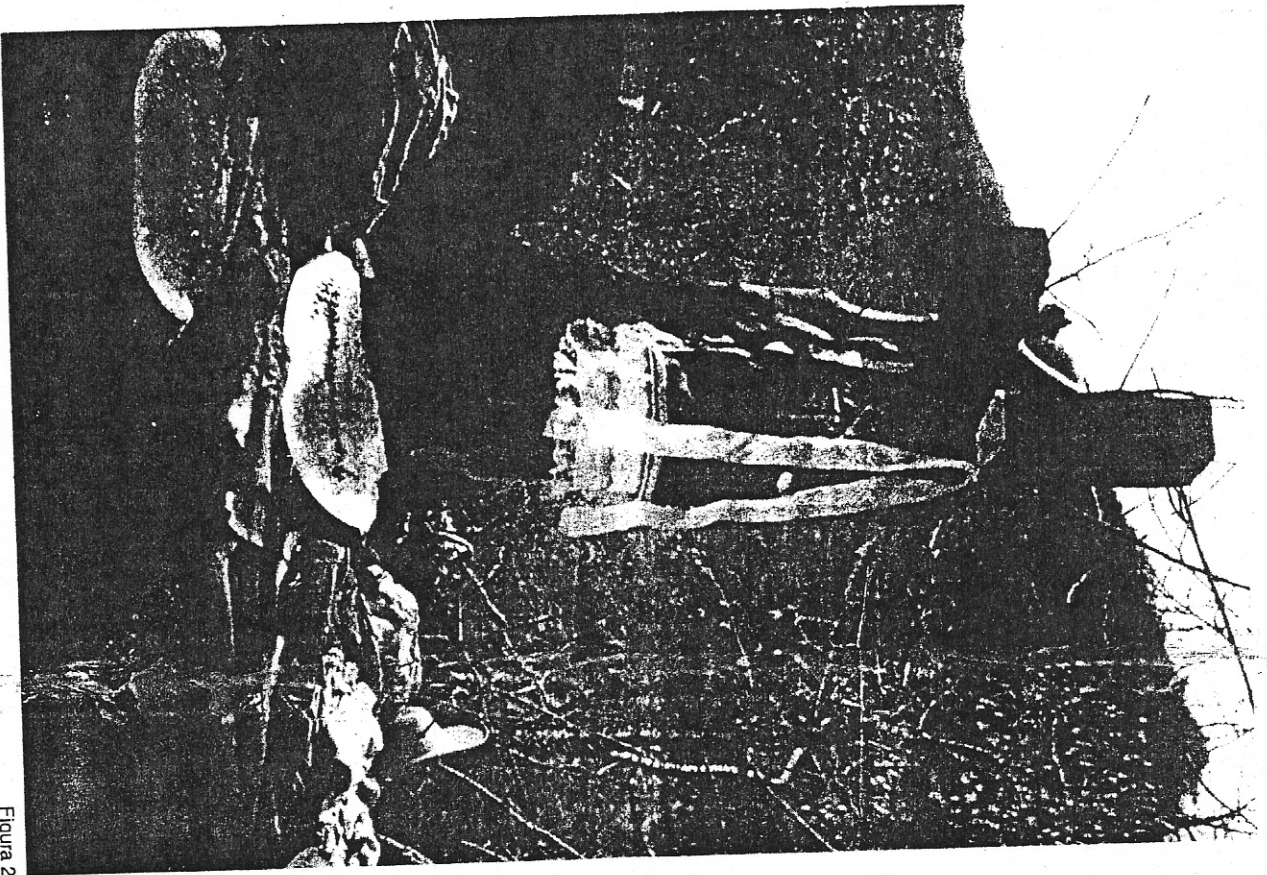


Figura 2
 Altar con ofrenda a la Santa Cruz en la periferia del pueblo. Ameyaltepec, Guerrero, 2 de mayo
 (foto J. Broda, 1980).

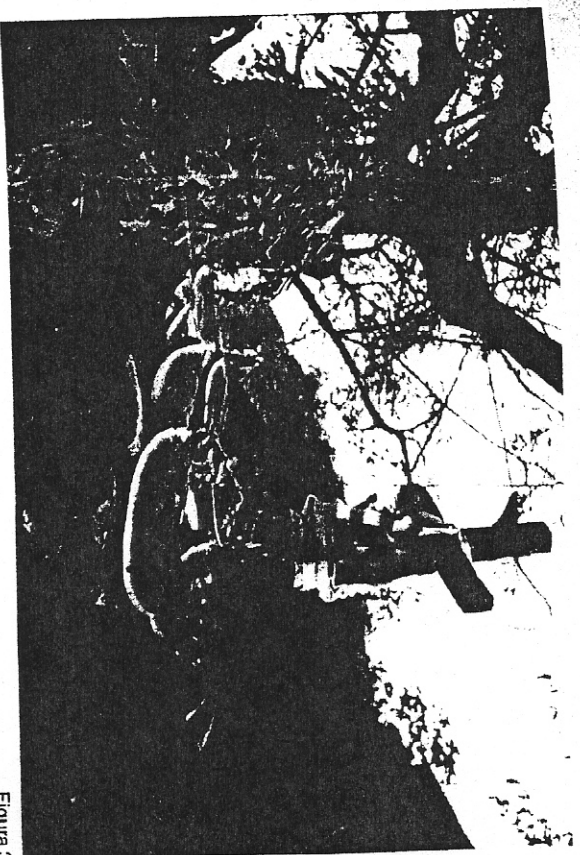


Figura 3
 Sandías en el altar como ofrenda a la Santa Cruz. Ameyaltepec, Guerrero, 2 de mayo
 (foto J. Broda, 1980).

“aires” son concebidos como pequeños seres voluntariosos que pueden tanto beneficiar como perjudicar a la gente. Los “aires” benéficos 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 este volumen).

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 Atlacholaya, Morelos, tiene lugar en la fiesta movable de la Ascensión de Cristo (a fines de mayo/principios de junio). La poza de agua que se encuentra en el interior de esta cueva sagrada tiene poderes mágicos en relación con las lluvias que son invocadas en estos ritos (Fierro, en este volumen). Por otra parte, en San Andrés de la Cal (municipio de Tepoztlán, Morelos), las ceremonias se programan en una fecha variable durante el mes de mayo, según las condiciones climáticas de un año dado. Los especialistas rituales llevan las ofrendas del pueblo 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

habían cuevas y barrancas, son causantes de enfermedades y controlan el tiempo atmosférico. Estos “señores del tiempo” están íntimamente vinculados al viento, deidad prehispánica que recibía culto en esta región montañosa del norte de Morelos (Huicochea, 1997; Broda y Robles, en este volumen).

En el caso del Postectli, la montaña sagrada de Chicontepec, Vera-cruz, las ceremonias se realizan anualmente durante el mes de junio en un día que se determina según las condiciones climáticas. Este ritual de extraordinario interés, por su fuerte carga religiosa prehispánica, es abordado por Arturo Gómez en este volumen. El Postectitla, a semejanza de Oztotempan en Guerrero, es un centro de peregrinación de esta región multitécnica de la Huasteca veracruzana, donde nahuas, otomíes, totonacos y teenek han convivido desde tiempos inmemoriales y donde la evangelización durante la Colonia fue tenue. El Postectitla es el lugar de residencia de Apanchaneh, la diosa del agua a quien van dirigidos las plegarias y los sacrificios (cfr. Gómez, 2002). Finalmente, la celebración de la fiesta católica movable del Corpus Christi en pueblos de la región purépecha de Michoacán alude también a prácticas rituales de raíz mesoamericana, como es la petición de que se mantenga una buena temporada de lluvias para el cultivo del maíz y la integración de elementos vinculados al cerro, como la cacería ritual y la recolección de diversas plantas, flores y frutos característicos de esta festividad (Castilleja, en este volumen).

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 desarrollo y crecimiento de este proceso. En el barrio de la Santa Cruz en Tepoztlán, Morelos, la iglesia está dedicada a una antigua imagen de San Salvador. Si bien la fiesta del barrio se celebra el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, la segunda fiesta del barrio se festeja el 6 de agosto, día de San Salvador. Una semana después se hacen unas significativas ceremonias en la “milpa del Santo”.¹¹ En el centro de la milpa se eleva un cruz floreada

¹¹ Se trata de un vestigio anacrónico de las tierras de la antigua República de Indios que fueron desamortizadas con las Leyes de Reforma y, sin embargo, tienen vigencia hasta la actualidad.

Figura 4



Ofrenda de comida y de semillas de maíz, en el altar a la Santi Cruz, Ameyaltepec, Guerrero, 2 de mayo (foto J. Broda, 1980).

y, mediante trabajo comunal, se ejecutan las labores agrícolas necesarias para el crecimiento del maíz. En la víspera, en el patio de la iglesia, las mujeres preparan unos tamales con frijol que envuelven en hojas verdes de maíz; serán consumidas entre la colectividad en la "milpa del santo".¹²

El 15 de agosto, la Asunción de María, es una fiesta católica de 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, 2001b). 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 llevan largas matas de maíz como emblema del ritual (Villela, 2001 y comunicación personal; Celestino, 1999).

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 relaciona con eventos en la historia de la Iglesia católica y de la Reconquista de España. Sin embargo, en México ha adquirido otro significado.¹³ 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).

El mes de septiembre, en el altiplano en general y en Morelos y Guerrero en particular, se dedica a festejar 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 Coatepec, Morelos (Maldonado, 1998, en este volumen), y en Ameyaltepec, Guerrero (Good, 1996a, 2001a, en este volumen), 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, en este volumen) 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. Es de notar que, según datos recopilados entre los nahuas de la sierra de Puebla y los nahuas de la Huasteca Veracruzana, los difuntos permanecen aún más tiempo en las comunidades: su regreso se atrasa hasta noviembre 30, el día de San Andrés.¹⁴

Otra interesante fiesta de significado agrícola se celebra el 4 de octubre, día de San Francisco. En Olnalá, Guerrero, los nahuas hacen una procesión por el pueblo en la que llevan como emblemas unos altos bastones adornados suntuosamente con chiles rojos y verdes, otros productos agrícolas, plantas y flores (Long Solís, 1990). Estos bastones floridos son altamente estéticos y recuerdan las insignias de los dioses prehispánicos en los códices.

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 a la muerte son los más conocidos; sin embargo, ha pasado más inadvertido el profuso simbolismo agrícola que caracteriza a la fiesta. No es casual, según la cosmovisión indígena, esta íntima asociación entre los muertos y el ciclo agrícola, según comentaremos a continuación.

PERSPECTIVAS INTERPRETATIVAS

Sin duda, la 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. Las 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

¹² Observación de la autora, agosto de 1998.

¹³ Según la liturgia católica, este ciclo comprende "El Hallazgo de la Cruz", el 3 de mayo; "El Tránsito de la Cruz", el 26 de julio; y "La Exaltación de la Cruz", el 14 de septiembre (cfr. Broda, s.f.). Sin embargo, el significado de estas fiestas parece haber experimentado importantes transformaciones en la Nueva España.

¹⁴ Báez, cap. 3, en este volumen; Gómez, cap. 8, en este volumen.

elementos de la liturgia católica incluyen las representaciones en bulto de santos, vírgenes y Cristos (cueros 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 otras plantas, pétalos de flores y agujas de pino esparcidos en el piso, 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 también las condiciones geográficas, climáticas y, como consecuencia de éstas, los ciclos agrícolas. Se ha producido un complejo y abigarrado sincretismo donde, sin embargo, prevalece una serie de elementos de la cosmovisión prehispánica que hemos señalado en este trabajo.

En esta perspectiva, las investigaciones aquí reseñadas aportan datos etnográficos contundentes que demuestran que los ritos agrícolas y de petición de lluvias están determinadas por las condiciones locales. En Eutropa, que se sitúa en la latitud norte entre aproximadamente 36° y 60° (España tiene entre 36° y 44° latitud N), el ciclo climático es totalmente diferente. El invierno es la época fría del año, cuando la naturaleza está dormida; la primavera, que va de marzo a mayo, es cuando la naturaleza empieza a resucitar después de los rigores del invierno. En España el verano, que se extiende entre junio y agosto, es extremadamente caluroso y seco, mientras que a partir de octubre el otoño trae frío, niebla y lluvias. La cosecha tiene lugar entre agosto y septiembre, pero termina mucho antes del Día de Muertos.

Según he argumentado en anteriores publicaciones (1983, 1991a), en la latitud tropical de México (aprox. 15°-23° latitud N) la división climática fundamental es entre la estación de secas y de lluvias. En un clima extremoso y una geografía montañosa y escarpada, la falta de agua durante los meses de mayor sequía (marzo, abril, mayo—¡no se trata de la primavera al estilo europeo!—) o el exceso de ésta durante la

estación de lluvias, sigue siendo una realidad apremiante para el campesino indígena actual. Los ciclos agrícolas que dependen de estas condiciones geográficas han mantenido una continuidad ancestral en las condiciones materiales de vida de estas comunidades, remontándose hasta la época prehispánica.¹⁵

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, y por lo tanto el vínculo entre las condiciones climáticas, geográficas y agrícolas determinaba de manera decisiva el ritual.

Aquí no es el lugar para reseñar detalladamente el ciclo de las fiestas de los dioses de la lluvia y del maíz en la sociedad mexica. Lo he hecho en numerosas publicaciones anteriores (1971, 1983, 2000a, 2001b) y una síntesis de estos datos se presenta en el capítulo 1. Aquí sólo haré unas breves referencias a los elementos que hemos mencionado en la etnografía actual y que, de acuerdo con mi interpretación, constituyen una herencia ancestral de la cosmovisión y la ritualidad indígenas.

El cultivo del maíz, producto de la milenaria tradición americana, formaba un conjunto integrado con el ciclo climático y el paisaje circundante. La división básica del año era entre la estación de secas y de lluvias. En la cosmovisión prehispánica—compartida en toda Mesoamérica—los cerros y las cuevas (que son elementos destacados del paisaje) albergan no sólo el agua en su interior, sino también las riquezas y el maíz. Los cerros se invocan para que dispensen el agua de la lluvia y den acceso al don del maíz.

En estos paisajes rituales transformados por medio de la cosmovisión, las piedras también eran elementos importantes. De acuerdo con C. Good (2001a, capítulo 6 en este volumen), las piedras equivalen a los huesos de los ancestros (cfr. Sánchez, en este volumen). Ellas forman parte constituyente de la tierra; por eso en ellos se grababan figuras y símbolos y se esculpían petrograbados, relieves y "maquetas" (Broda, 1996, 1997a).

¹⁵ Sólo muy recientemente, por los procesos económicos de la globalización y el neoliberalismo, la situación está cambiando radicalmente en el campo o, más bien, la vida en las regiones donde habitan los campesinos indígenas pobres se hace cada vez más insostenible para la sobrevivencia y la gente que ya no encuentra sustento emigra a las ciudades o a Estados Unidos.

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 mayo (Toxcatl), al inicio del año agrícola; lo hacían nuevamente en agosto y septiembre (Xocothuexli). La llegada de los difuntos 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 (o hasta San Andrés, el 30 de noviembre), cuando se celebra la cosecha.¹⁶

Todas estas fechas en relación con el culto de los muertos aún tienen vigencia entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, donde además tenemos noticias que los evangelizadores de los siglos XVI y XVII afirmaron que “los indios imaginan que los difuntos se convierten en cultivadores y cuidadores de la planta del maíz[...]” (Gómez, capítulo 8 en este volumen).

Finalmente, hay que destacar el papel de los niños en esta cosmovisión. En anteriores publicaciones he analizado detenidamente este tema (1971, 1979, 1983, 2001c). Los sacrificios de infantes eran el sacrificio humano más antiguo en Mesoamérica y pertenecían al culto de las deidades de la lluvia y de los cerros. Estos sacrificios se hacían durante los meses de mayor sequía (febrero-abril). Los niños tenían similitud con los tlaloques, los pequeños servidores del dios de la lluvia, Tlaloc; pero también con los “aires” (*ehecatontin*), los ayudantes del dios del viento, Ehecatl. Esta concepción sobrevive hoy día en la creencia tan difundida en los “aires”, que son caprichosos seres pequeños —como niños— y viven en las cuevas, las barrancas y el monte. Ellos traen la lluvia. En Morelos reciben ofrendas durante los meses de mayo y junio.¹⁷ Los nahuas de la Huasteca veracruzana igualmente creen que los niños muertos habitan en el cielo como nubes y neblinas y que bajan como aires y torbellinos para fertilizar la tierra con la lluvia (Gómez, cap. 8).

¹⁶ Este aspecto poco estudiado de la ritualidad agrícola se encuentra ampliamente documentado en el presente volumen (cfr. Good; Báez; Maldonado; Gómez; Hernández Ferrer, todos en este volumen). Considero que estos datos constituyen una aportación importante del proyecto colectivo de investigación cuyo resultado es este libro.

¹⁷ Huicochea, 1997; Broda y Robles, en este volumen; Ferrer, en este volumen; Maldonado, 1998, 2001, en este volumen.

Sin embargo, los niños también tenían una íntima relación con el maíz. De acuerdo con la cosmovisión mexica, los niños al ser sacrificados en los cerros se incorporaban al Tlalocan, el espacio al interior de la tierra, donde en la estación de lluvias germinaba el maíz. Los infantes sacrificados se identificaban no sólo con los tlaloques, sino también con el maíz que apenas iba a sembrarse. En cierta forma, los niños eran el maíz. Los niños muertos desempeñaban un papel activo en el proceso de la maduración 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!).¹⁸ Una analogía de sorprendente parecido a esta concepción mexica la encontramos en el dios-niño Dhipak de los teenek de San Luis Potosí y el papel de los niños en el cumplimiento del ciclo agrícola (Hernández Ferrer, en este volumen). Los nahuas de la Huasteca veracruzana comparten ideas similares (Sandstrom, 1998, Gómez, capítulo 7 en este volumen).

Hemos analizado una serie de conceptos que en la cosmovisión prehispánica se vinculaban con el ciclo del cultivo del maíz que constituyó la base material de existencia de las antiguas culturas mesoamericanas. Según ha argumentado convincentemente Enrique Florescano en varios libros recientes (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 élites, esta cosmovisión era compartida por los diferentes estratos de la sociedad. El exuberante ritual se basaba en la estructura calendárica, que fue uno de los rasgos más sobresalientes 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. Los rituales dedicados a las deidades del agua y del maíz formaban una parte integral de esta compleja red de ceremonias que encontraban su justificación ideológica en la cosmovisión, o explicación del cosmos, propagadas por el Estado prehispánico.

¹⁸ Torquemada 1969 II: 151; Broda 2001b: 216.

Este sistema se fundaba en una tradición de siglos—y milenios—. Si bien esta tradición 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.

En este y otros trabajos anteriores (Broda, 1995, 2000b, 2001b), he propuesto la hipótesis de que la continuidad de los rituales agrícolas indígenas después de la Conquista se basa en la estructura del calendario, que era una herencia antigua derivada, a su vez, de la observación astronómica y de los ciclos de la naturaleza. Existen 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.¹⁹

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)²⁰ siguen siendo fechas claves del año ritual. Sin embargo, al lado de esta estructura básica hay otras fechas que adquieren importancia en algunas regiones y comunidades, sobre todo en lo que se refiere a los ritos de petición de lluvias y del inicio de la siembra que se extienden a lo largo de mayo y junio, así como los ritos del buen desenlace de la maduración del maíz que se celebran durante los meses de agosto y septiembre.

Finalmente cabe señalar que el estudio comparativo presentado aquí ayuda a percibir estos rasgos comunes del ritual que hemos destacado en el análisis de la etnografía, aunque naturalmente ninguna comunidad celebra todas las ceremonias en su conjunto. Propongo que se trata, en los casos particulares, de variaciones dentro de un patrón común fuertemente arraigado. Este patrón común, si bien recibió importantes influencias cristianas, sobre todo por medio del culto a los santos, en su estructura básica deriva del calendario ritual prehispánico.

¹⁹ 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, 2001b).

²⁰ No se debe 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).

pánico. El simbolismo de estas fiestas y su estrecho vínculo con la cosmovisión y la observación de la naturaleza, tienen raíces profundas que se hunden en el pasado remoto.

Si bien estas aseveraciones son de tipo muy general, no obstante deberían formar el marco de referencia para estudiar los ritos agrícolas en la etnografía actual. El ritual forma un campo de estudio privilegiado para analizar los procesos de sincretismo ideológico que muestran la asombrosa profundidad histórica de ciertas creencias y prácticas indígenas, y su extraordinaria riqueza cultural.

Referencias bibliográficas

- Albores, 1997
 Albores y Broda coords., 1997
 Báez, cap. 3 en este volumen
 Báez-Jorge, 1988, 1994, 1998
 Báez-Jorge y Gómez, 2001
 Barrintos, 2001, en este volumen
 Broda, 1971, 1983, 1991b, 1995, 1996, 1997a, 2000a, 2000b, 2001b, 2001c, s.f.
 Broda y Báez-Jorge, 2001
 Broda y Robles, en este volumen
 Castilleja, en este volumen
 Celestino, 1997
 Ferrero, en este volumen
 Florescano, 1995, 1999
 Galicia, en este volumen
 Galinier, 2001
 Gámez, en este volumen
 García Hernández, en este volumen
 Girard, 1962
 Glockner, 1996
 Gómez, 2002
 Good, 1996a, 2001a, 2001b, caps. 5, 6, en este volumen
 Hernández Ferrer, en este volumen
 Huicochea, 1997
 Leyva, en este volumen
 Long-Solis, 1990
 Maldonado, 1998, 2001, en este volumen
 Manzanilla, 2000
 Medina, 1989, 2001
 Neff, 2001
 Neurath, en este volumen
 Sánchez Vázquez en este volumen
 Sandstrom, 1991, 1998
 Sepúlveda, 1973
 Sierra, 2000
 Torquemada, 1969
 Torres, 1994
 Villela, 2001
 Wisdom, 1940