



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Edición Especial 50 Aniversario del IIA: 83-102

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Las bases agrícolas de la civilización mesoamericana

The Agricultural Bases of Mesoamerican Civilization

Andrés Medina Hernández*

*Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
Cto. Exterior s/n, Ciudad Universitaria, Alc. Coyoacán C.P.: 04510, CDMX, México.*

Recibido el 17 de mayo de 2023; aceptado el 24 de junio de 2023.

Resumen

En este ensayo proponemos que a partir de la complejidad biótica de la milpa, de la organización del trabajo a lo largo del ciclo agrícola y de la vigencia de relaciones de parentesco patrilineales, vigentes tanto en la producción como en la reproducción social y cultural, podemos reconocer las bases sociales y económicas de la civilización mesoamericana, para lo cual nos apoyamos en los datos de la etnografía y de la historia antigua de México.

Palabras clave: Mesoamérica; milpa como agroecosistema; ciclo agrícola; patrilineajes; ritualidad agrícola; etnografía.

Keywords: Mesoamerica; milpa as agroecosystem; agricultural cycle; patrilineages; agricultural rituality; ethnography.

Introducción

Cuando aparece la publicación del ensayo Mesoamérica escrito por Paul Kirchhoff, en 1943, recién se establecía el entramado institucional que asume esta propuesta como un programa en el marco del nacionalismo del Estado mexicano; quien lo despliega es Alfonso Caso, arqueólogo formado en los cursos de la Universidad Nacional y, posteriormente director del Museo Nacional; participante también en la fundación tanto de la Sociedad Mexicana de Antropología como del Departamento de Antropología, de la Escuela de Ciencias Biológicas, del Instituto Politécnico Nacional; coordinador de las sesiones del xxvii Congreso Internacional de Ame-

Abstract

In this essay we propose that based on the biotic complexity of the cornfield, the organization of work throughout the agricultural cycle and the validity of patrilineal kinship relations, current in both production and social and cultural reproduction, we can recognize the social and economic bases of Mesoamerican civilization, for which we rely on data from ethnography and the ancient history of Mexico.

ricanistas, celebradas en la Ciudad de México en 1939 y, finalmente, director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, fundado el 3 de febrero de 1939.

Las mesas redondas organizadas por la Sociedad Mexicana de Antropología serán el foro en el que se definirán los temas centrales de investigación, con la participación de los más importantes estudiosos de los diferentes campos de la antropología, bajo una concepción culturalista, es decir integrada por antropología física, arqueología, etnología y lingüística; además de la historia antigua de México, un campo de investigación fundado por los nacionalistas criollos del siglo xviii, siendo el más destacado e influyente el jesuita Francisco Javier Clavijero.

* Correo electrónico: tacubaya18@gmail.com

Si bien la propuesta de Kirchhoff estaba fundada en un planteamiento difusionista, correspondiente a los planteamientos tanto de la tradición germana como de la escuela culturalista, establecida por Franz Boas en los Estados Unidos, ambas ubicadas en el más amplio campo del pensamiento filosófico historicista, pronto aparecieron otras tendencias teóricas novedosas en el ámbito de los estudios antropológicos mexicanos, como fue el funcionalismo, representado por Alfonso Villa Rojas y por Sol Tax, ambos formados en la Universidad de Chicago bajo la influencia del Alfred R. Radcliffe-Brown, uno de los fundadores de esta corriente teórica, y también el evolucionismo, tanto en su variante unilineal, cuyo autor más importante era V. Gordon Childe, como en la multilineal, fundada por Julian H. Steward.

Los resultados de las investigaciones presentadas en las Mesas Redondas de Antropología pronto condujeron a importantes discusiones teóricas y metodológicas; por una parte los estudiantes de la, ya por entonces, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) presentaban ponencias y realizaban sus tesis profesionales, para ir configurando el campo de las investigaciones antropológicas mexicanas. Bajo la dirección de Kirchhoff realizaron sus trabajos Arturo Monzón (1949) con una tesis sobre el calpulli; Miguel Acosta Saignes (1945) sobre los comerciantes, los pochteca, de las sociedades de la Cuenca de México; Anne Chapman (1959) del conflicto militar que abre la hegemonía de la Triple Alianza, dominada por el estado mexica; Barbro Dahlgren (1954) de la historia y la cultura de los mixtecos, y Pedro Carrasco (1950) sobre la historia y la cultura de los otomíes.

Las investigaciones bajo la teoría funcionalista, realizadas bajo un riguroso trabajo que hacía del diario de campo una herramienta metodológica fundamental, se orientaron en tres ejes temáticos: economía, relaciones de parentesco y sistemas políticos comunitarios, campo mejor conocido como “sistema de cargos”: Ricardo Pozas trabaja en San Juan Chamula, comunidad tsotsil, privilegiando los aspectos económicos; Fernando Cámara estudia el sistema de cargos en Tenejapa, tzeltal; en tanto que Calixta Guiteras se dedicaría a estudiar las relaciones de parentesco en San Juan Cancuc, tseltal, San Pablo Chalchihuitán y San Pedro Chenalhó, ambas tsotsiles. Uno de los resultados de estas investigaciones etnográficas entre las comunidades mayenses de los Altos de Chiapas es el descubrimiento de “calpules” en su organización social. Villa Rojas se refiere a los dos calpules en que se organiza Oxchuc, comunidad tseltal, en tanto que Calixta Guiteras encuentra calpules en Cancuc (1947), otra comunidad tseltal, así como en Chalchihuitán (1951) y en Chenalhó, ambas tsotsiles. Años más tarde, A. Bequelin-Monod y Alain Breton (1979), se refieren a los calpules de Bachajón, tseltal; y posteriormente el propio Breton (1984) realiza una detallada etnografía de la organización social de la misma comunidad; finalmente, Dolores Aramoni hace referencia a los calpules de las comunidades zoques de Chiapas (1992).

Mientras que la arqueología oficial mantenía la antigua tradición nacionalista de estudiar los sitios monumentales, como Teotihuacan, Monte Albán, Xochicalco y Tajín, entre otras ciudades antiguas, pronto emerge un movimiento orientado al estudio de las bases sociales y económicas de las sociedades mesoamericanas, además de las urbanizadas. Esta orientación teórica, fundada en los planteamientos de Childe es encabezada por Pedro Armillas, un arqueólogo formado en la ENAH, quien si bien trabaja con Alfonso Caso, pronto asume una posición evolucionista, gracias a una beca Gugenheim que le permite viajar a varias universidades estadounidenses, en 1946, y descubrir la propuesta teórica de Childe, de orientación teórica materialista. A su regreso abre un seminario en la ENAH sobre el papel de la agricultura de riego en la emergencia de las sociedades urbanizadas; participan en este seminario varios alumnos que realizarán diversas investigaciones que configuran el tema de las bases sociales y económicas de las sociedades mesoamericanas; tales son William Sanders, José Luis Lorenzo, René Millon, Eric Wolf, Ángel Palerm, entre otros (Medina 2015).

Cuando se publica una nueva edición del texto original de Kirchhoff en el suplemento de la revista *Tlatoani*, en 1967, el autor introduce un breve comentario en el que lamenta la ausencia de críticas a su propuesta. Sin embargo, la propia posición del autor había ya trascendido el difusionismo de su trabajo seminal, pues en el libro de homenaje al ingeniero Roberto J. Weitlaner (1966), publica un breve ensayo en el que se refiere a “una ciencia americanista” y plantea:

Estudiar Mesoamérica, en cualquiera de sus aspectos, es estudiar su historia [...] Si hablamos de “historia de Mesoamérica” se sobreentiende que su parte central y esencial es la historia de la civilización mesoamericana, desde su formación hasta su destrucción por la conquista europea (2002: 92).

También alude a una arqueología y una etnología específicamente mesoamericanas, a las que añade una “historia antigua”; es decir, el enorme acervo de las tradiciones históricas de los pueblos mesoamericanos, únicas en todo el continente. Apunta, finalmente, la importancia de la interrelación de los estudios de la arqueología, la historia antigua y la etnología.

Otra contribución de Kirchhoff que avanza se remite a aspectos fundamentales de las sociedades mesoamericanas antiguas, es el trabajo que presenta originalmente como una ponencia en la mesa redonda dedicada a la Cuenca de México; escrita originalmente en inglés, recuperada y traducida por los editores de sus *Escritos selectos* (García Mora et al. 2002). En este ensayo hace una crítica puntual de los trabajos de Adolph Bandelier para rechazar la propuesta que hace sobre el carácter igualitario del calpul en la sociedad mexica del siglo XVI, argumentando su complejidad socioeconómica y política; en la que establece la existencia de los tres grupos sociales que la componían y de su relación con la tenencia de la tierra: los macehuales cultivaban

sus tierras y aquellas vinculadas a un cargo público; los nobles usufructuaban tanto las tierras de cargo público como las propias, ambas trabajadas por los siervos, llamados mayeques (Kirchhoff 2002: 72).

En la secuencia histórica de los pueblos mesoamericanos reconoce una primera etapa, cuando todas las tierras eran propiedad de los calpules; la segunda corresponde a una sociedad compleja, en la que “las tierras de los *pilli* eran trabajadas por un grupo de *tlalmaitl* quienes, al igual que los propios *pilli*, parecen haber estado fuera de la organización de los calpules” (*Ibidem*: 73). Es decir, contra lo que afirma Bandelier, los calpules no eran el elemento dominante, estaban subordinados a la nobleza.

Los ancianos del *calpulli*, miembros de la nobleza del mismo, quienes en tiempos antiguos controlaban los destinos de cada tribu, ahora tenían que recibir órdenes de la nueva nobleza: los *pilli*. Con la subordinación de los representantes del viejo orden basado en el parentesco, hacia aquellos que representaban la nueva formación basada en la propiedad, la sociedad había dejado de ser tribal y empezado a tener un carácter clasista (*Ibidem*: 73).

Quienes continúan planteando nuevas definiciones de Mesoamérica son los arqueólogos (aunque también las mayores críticas sobre la vigencia de esta concepción son de ellos mismos); así, Jaime Litvak propone una definición a partir del reconocimiento de la existencia de una red compleja y sistemática de intercambios comerciales y ceremoniales (1975). Esta misma propuesta es también planteada por otros arqueólogos estadounidenses, Richard Blanton y G. Feinman, sin referirse al planteamiento de Litvak, aplicando la propuesta de I. Wallerstein sobre el sistema-mundo, para caracterizar así a Mesoamérica como una *ecúmene*, aunque en el caso mesoamericano, y a diferencia del sistema capitalista, este sistema tiene diferentes centros, entrelazados por las redes de intercambio (Blanton y Feinman, 1984). Este mismo planteamiento teórico es asumido y discutido por dos arqueólogos del Colegio de Michoacán, quienes remiten esta situación al Posclásico, cuando las ciudades-estado que emergen a lo largo del desarrollo histórico se articulan a la red. “Las relaciones establecidas entre estos estados fueron de distinta dimensión y naturaleza: económicas, políticas, sociales y religiosas. Fue la naturaleza de estas relaciones lo que dio al sistema mundial mesoamericano su textura característica” (Williams 2004: 148). Sin embargo, no hay una referencia a las unidades básicas de las sociedades mesoamericanas, los calpules; las discusiones se han centrado más en el ámbito de la política, donde la presencia y acción de los altepetl son fundamentales. Esta perspectiva, sobre las relaciones de poder, ha sido planteada por la etnografía y la historia antigua, en relación con la imposición del cabildo español a las Repúblicas de indios y su continuación hasta los gobiernos municipales contemporáneos, particularmente en el campo de lo que ha sido conocido el estudio de los “sistemas de cargos”;

como se advierte en la síntesis, no exenta de polémica, realizada por los historiadores William B. Taylor y John F. Chance (1987).

Una situación que afecta profundamente a las sociedades mesoamericanas es la imposición de una organización comunitaria por parte de las órdenes religiosas que llegan junto con los invasores hispanos. La política de congregaciones impuesta a los pueblos indios desde mediados del siglo XVI, en su gran mayoría dispersos, funda asentamientos nucleados con las casas alineadas en calles trazadas como tablero, con un centro indicado por la iglesia, el cabildo y la cárcel. Si bien las casas tenían sus huertos, los campos de cultivo, es decir las milpas, estaban en las tierras que rodeaban a la comunidad. Estas nuevas comunidades estaban bajo el control de las órdenes religiosas (franciscanos, dominicos, agustinos principalmente) quienes imponen el santo patrón local y organizan el calendario católico anual. Esta organización de los pueblos mesoamericanos, ahora llamados “indios” por los españoles, es impuesta por una iglesia feudal que busca “encapsular” a los pueblos, pues sobre las antiguas identidades impone una organización política, el cabildo, y una identidad centrada en el santo patrón local. Los estudiosos que llegan a Chiapas en los años cuarenta, del pasado siglo, reconocen este carácter encapsulado de los pueblos alteños, llamándolos “comunidades corporadas”, con sus tierras comunales y un cabildo que mantiene su antigua organización comunitaria (Wolf 1957).

El estudio de los gobiernos tradicionales en las comunidades mesoamericanas genera el campo de los “sistemas de cargos”, un área de investigación que ocupa un lugar central en las discusiones sobre lo que Gonzalo Aguirre Beltrán ha llamado las “formas de gobierno indígena”, quien propone en su libro que el gobierno del calpul se traslada al cabildo impuesto por los colonizadores hispanos; asumiendo, por cierto, la posición de Bandelier, como lo expresa en su libro (Aguirre Beltrán 1991: 27). Sin embargo, las investigaciones históricas recientes han reconocido que la más importante organización política de los pueblos mesoamericanos es el altepetl (Lockhart 1999). Todo esto no anula la presencia de los calpules, sino, por lo contrario, hace más compleja todavía su definición, aunque recordemos la indicación de Kirchhoff sobre el carácter igualitario del calpul previo a la configuración de las sociedades complejas. Ahora bien, lo que parece en toda esta situación es la presencia fundamental de estas unidades sociales en todas las formaciones sociales mesoamericanas.

Paradójicamente, los datos de la etnografía de los pueblos mayenses y zoqueanos de Chiapas pueden ayudarnos a resolver el problema de reconocer las características básicas del calpul. Si bien plantean diversos problemas históricos, como el de la presencia de esta unidad de la organización social, con el mismo nombre, en una vasta región que corresponde a los movimientos de población de los hablantes del náhuatl, también conocido como pipil, el cual abarcaba desde el sur de Veracruz, pasando por Tabasco, centro de Chiapas, el Soconusco, la franja

pacífica de Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Guanacaste, en Costa Rica (García de León 1976).

Nuestra propuesta en este ensayo es que el calpul remite a la unidad socioeconómica básica de las sociedades mesoamericanas, para lo cual acudiremos a una metodología etnológica, es decir comparativa, acudiendo a los datos de la etnografía, lingüística e historia. Las premisas de este planteamiento parten del hecho de la continuidad histórica, milenaria, de las lenguas amerindias, de la milpa y de la organización social; y específicamente de la organización del trabajo, basado en las relaciones de parentesco.

La milpa como agroecosistema

Los orígenes de la agricultura en México tienen una historia milenaria que nos remonta al descubrimiento gradual de los diferentes cultivos que constituyen la milpa; los datos de la arqueobotánica permiten un bosquejo general del descubrimiento de los principales cultivos, los que se remontan a diferentes momentos y lugares, antes de la configuración de la comunidad doméstica. Las primeras plantas domesticadas reconocidas hasta ahora son dos tipos de calabaza (*Cucurbita pepo* y *C. moschata*) y el bule (*Lagenaria siceraria*), cuya presencia se remota al octavo milenio aC (González 2018: 33). A partir de entonces se han encontrado otras plantas consumidas por los cazadores recolectores y que fueron domesticadas. También de gran antigüedad son los primeros huertos inducidos.

Las primeras plantas domesticadas –también incidentalmente– forman parte de estos huertos prehistóricos, que están ubicados en lugares con mayor disponibilidad de agua (cerca de arroyos permanentes, o de cauces estacionales) y, posteriormente, aparecen muros para protegerlos (*Ibidem*: 34).

Los orígenes del maíz, el personaje central de la milpa y de la mitología mesoamericana, son tan antiguos como las calabazas, su antecedente botánico es el teocinte, el que, según una hipótesis reciente, era buscado por su tallo azucarado y por sus elotes tiernos; el lugar de origen se sitúa en la cuenca media del río Balsas, desde donde se dispersó a otras regiones (*Ibidem*: 29-30).

El punto significativo, en el largo proceso de la domesticación de las plantas y la sedentarización de los primeros cultivadores, es el momento en que se configura la milpa como agroecosistema; es decir, cuando se constituye como un ensamblaje complejo de plantas, en las que cada una cumple una función ecológica. Los principios ecológicos que mantiene la milpa son: contener una diversidad de especies y de variedades de una misma especie; la existencia de interacciones simbióticas entre las plantas; la utilización máxima tanto del espacio vertical como del horizontal para un mejor aprovechamiento de

la luz y de la humedad. También son importantes la utilización adecuada del tiempo, así como el hecho de que esta composición biótica otorga mayor capacidad de regulación y control de plagas y enfermedades, así como también le permite tener una capacidad para enfrentar riesgos y limitaciones ante fenómenos climáticos, enfermedades o plagas (Aguilar, J. y otros, 2003: 85-86).

La milpa es también un hábitat en el cual evolucionan las especies tradicionales y otras nuevas, incrementando la biodiversidad de los ecosistemas en los cuales se da y de las plantas útiles al ser humano. Gracias a la milpa hoy podemos disfrutar innumerables variedades de maíces, frijoles, calabazas, chiles, alegrías, chíá, quintoniles y huauzontles; jitomates, tomatillos; jícamas, camotes, yucas, ñames y otros tubérculos; chepiles, pápalo, epazote y otras hierbas saborizantes o medicinales, entre otros muchos productos y plantas empleadas regionalmente en todo el país, incluyendo varios frutales (*Ibidem*: 86-87).

El hecho central de todo este proceso milenario es la transformación de los recolectores cazadores en campesinos sedentarios, lo que acontece hacia el año 4000 aC y configura las primeras comunidades domésticas. Son estos agricultores quienes convierten a la milpa en un laboratorio de biotecnología, como lo indica J. Sarukhán (2013: 12), pues a lo largo del tiempo y en el proceso de expansión de este sistema, la manipulación de las plantas ha conducido a la extraordinaria diversidad que la caracteriza actualmente.

En el campo de las investigaciones antropológicas las primeras indagaciones sobre la milpa corresponden a biólogos y a arqueólogos del proyecto dirigido por Sylvanus G. Morley, financiado por la Institución Carnegie, de los Estados Unidos. El problema que se planteaban era el reconocimiento de la base económica de las sociedades mayas constructoras de las ciudades y poseedoras de un conocimiento complejo, expresado en su arquitectura, astronomía y escritura, entre otros aspectos significativos de su cultura. Una manera de investigar esta cuestión fue realizar milpas experimentales a lo largo de ocho años consecutivos en las cercanías de Chichén Itzá (1933-1940), uno de cuyos resultados fue la identificación del proceso de trabajo, integrado por 11 etapas: 1) localización del campo; 2) derribe del bosque y la maleza; 3) quema del monte; 4) cercado del campo; 5) siembra del campo; 6) desyerbe del campo; 7) doblegamiento de las cañas; 8) cosecha del maíz; 9) almacenamiento; 10) desgrane del maíz; y 11) conducción del maíz al pueblo (Morley 1946: 161).

Los agrónomos descubren también la milpa por esos años, como es el caso de Augusto Pérez Toro (1942, 1946), quien describe las características de la milpa entre los campesinos mayas de Yucatán. La importancia de este trabajo es considerar a la milpa como una unidad. Sin embargo, quien sienta las bases del planteamiento

que considera a la milpa como un agroecosistema es Efraím Hernández Xolocotzi, quien se incorpora en 1945 a la Oficina de Estudios Especiales, antecedente del Centro Internacional de Mejoramiento del Maíz y Trigo (CIMMYT), auspiciado por el gobierno mexicano y la Fundación Rockefeller. Uno de los resultados de esta colaboración es el libro *Razas de maíz en México*, publicado en 1951 (Illsley 2017: 22).

Con el ingreso como docente del ingeniero Hernández Xolocotzi a la Escuela Nacional de Agricultura en Chapingo, en 1953, comienza una etapa creativa con la organización de proyectos en la que se forman numerosos especialistas que amplían y enriquecen sus planteamientos. En 1959 publica el primer trabajo sobre la milpa en Yucatán, particularmente en relación con el sistema de roza, como resultado de su colaboración con el doctor Enrique Beltrán, fundador del Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables. Su interés por estudiar los efectos de la agricultura de roza lo conduce a la organización del programa Tecnología Agrícola Tradicional en el Colegio de Posgraduados, en 1976. Este programa constituye una etapa fructífera con los seminarios de agroecosistemas y su curso de etnobotánica, en los que participan estudiantes e investigadores de otras áreas de conocimiento, entre ellos antropólogos. Un resultado de este diálogo con especialistas de otros campos en los estudios sobre la milpa es el Coloquio Agroecosistemas de México, coordinado por el propio Hernández Xolocotzi y publicado en 1977.

En relación con el sistema de roza con el que se trabaja la milpa tradicional, Hernández Xolocotzi considera que ha sido la base económica más estable del bienestar social, en su estudio sobre el campesino maya. En esta investigación establece la secuencia de actividades en el ciclo anual del trabajo de milpa, con su respectivo nombre en maya yucateco (cuadro 1).

En cuanto a las actividades productivas, Hernández reconoce el huerto agrícola *pach pakal*, dentro de la milpa, y el huerto familiar en el solar donde está la habitación con sus frutales, hortalizas y, plantas ornamentales y medicinales. Además de otras actividades relacionadas son el cuidado del ganado en el solar, la apicultura, la cacería, la obtención de productos forestales, la extracción de cal y cantera; también se refiere a la producción de artesanías, al comercio y la venta de mano de obra (*Ibidem*: 350). Algunas de las conclusiones que ofrece en su estudio resultan importantes, como la que plantea sobre el sistema de roza, el cual puede mantenerse “mientras el periodo de barbecho le dé tiempo a la vegetación de reponer los elementos productivos (materia orgánica y nutrientes)”; y en este contexto, “la producción agrícola será función de la inversión de mano de obra, de los cultivos utilizados y de los arreglos topológicos; las mayores producciones se han obtenido con vegecultivos asociados, aplicando prácticas agrícolas hábilmente ejecutadas” (*Ibidem*: 355).

Una de las más importantes investigaciones sobre la milpa hecha por antropólogos es la que realizaron Silvia

Terán y Christian Rasmussen (2009), en la que hacen diversos aportes basados en observaciones cuidadosas a lo largo de varios años en una comunidad maya yucateca, Xocén. La secuencia de actividades desarrolladas en la milpa es la mostrada en el cuadro 2. En este listado se incluyen varias actividades rituales, como son la rogación de la lluvia, los castigos y su manejo, el agradecimiento por la maduración del maíz y lo que se llama “Cuarenta horas”.

La secuencia ritual comienza con la petición de permiso al dueño del monte, *ho sa sakab*; sigue la ceremonia que inicia la quema en el terreno; para la siembra se ofrece pozole sagrado, *saka'*. Una de las mayores y más espectaculares ceremonias es la de petición de lluvias, *ch'a chaak*, que dura tres días y, en el caso de Xocén, involucra a toda la comunidad; en otras partes esta ceremonia la realizan grupos de vecinos. La aparición de los primeros elotes es celebrada con un ritual en el que se ofrecen elotes horneados a los dioses responsables de la maduración del maíz; además, en Xocén, los elotes se ofrecen en la milpa, se llevan a las dos iglesias de la comunidad “y se regala atole a los presentes, sean o no invitados”, además de realizar los novenarios católicos (*Ibidem*: 273).

Entre los rituales realizados en beneficio de las milpas, hay varios dedicados específicamente a los depredadores; así, en el momento de sembrar se ofrece atole sagrado o *sakab* a los personajes sagrados cuidadores de las aves y de los “animales de la tierra”, pidiéndoles que cuiden a sus animales para que no ataquen sus milpas. Asimismo, hay también algunos pájaros que son favorables para los campesinos, como son los insectívoros. “En Xocén dicen que el gavilán es enviado de *chaak* para cuidar las milpas, pero si se acerca a las casas a robar gallinas, lo matan” (*Ibidem*: 269).

Cuadro 1. Ciclo anual del trabajo de milpa

| | |
|------------------------------|---------------------|
| 1. Selección del terreno | <i>ximbal k'aax</i> |
| 2. Medición del terreno | <i>p'isib-che'</i> |
| 3. La roza | <i>han-ch'ak</i> |
| 4. La tumba | <i>ch'akebe'</i> |
| 5. La pica | <i>p'uybi kol</i> |
| 6. El cercado | <i>nok ch'ak</i> |
| 7. La guarda raya | <i>balab k'aax</i> |
| 8. Aprovechamientos frutales | |
| 9. La quema | <i>took</i> |
| 10. La siembra | <i>pak'al</i> |
| 11. La semilla | <i>i'nab</i> |
| 12. Los deshierbes | <i>loh che'paak</i> |
| 13. La dobla | <i>wats'</i> |
| 14. La pixca | <i>hoch</i> |
| 15. El granero | <i>ch'il</i> |
| 16. El desgrane | <i>oxo'on</i> |
| 17. El barbecho | <i>hubche'</i> |

(Hernández 1985: 396-399).

Cuadro 2. Secuencia de actividades en la milpa

| | |
|---|--|
| 1. Selección de terreno | (<i>ximbal kaax</i> o “pasear el monte”). |
| 2. Brecheo | (<i>jol ch'ak</i>). |
| 3. Medición | (<i>we p'is kaax</i>) |
| 4. Desmonte | (<i>kol</i>) |
| 5. Cercado | (<i>sunp' che'</i>) |
| 6. Guardarraya | (<i>mis pach kol</i>) |
| 7. Quema | (<i>to'ok</i>) |
| 8. Siembra | (<i>pak'al</i>) |
| 9. Rogación de la lluvia | (<i>ch'a chaak</i>) |
| 10. Fertilización | |
| 11. Desyerbe | |
| 12. Los castigos y su manejo (sequía, plagas, enfermedades y huracanes) | |
| 13. Agradecer la maduración del maíz (<i>u hanli kol</i>) | |
| 14. Dobra | |
| 15. Cosecha | |
| 16. Almacenamiento | |
| 17. Producción | |
| 18. Cuarenta horas (agradecer la cosecha) | |
| 19. Barbecho | |

(*Ibidem*: 206).

Cuando el maíz está maduro, en los meses de septiembre y octubre, se lleva a cabo una ceremonia de acción de gracias promovida por cada milpero y sus parientes, previamente a su consumo.

Una situación significativa para entender el carácter complementario de la milpa y del solar y su huerto, es la diferencia en los cultivos que los componen. En la milpa los granos, los tubérculos y las hortalizas son los más numerosos, de las 31 especies que se siembran, 18 son granos y tubérculos, en tanto que en los solares son más frecuentes los frutales, ya que de las 49 especies registradas por Terán y Rasmussen, 37 son comestibles, 11 granos y tubérculos y ocho hortalizas. “Queda más claro ahora que en la milpa se producen los alimentos principales de la dieta, que son los más duraderos, mientras que en el solar se producen aquellos perecederos que requieren de más cuidados y cuyo consumo debe de ser más o menos inmediato” (*Ibidem*: 339). Otra de las tareas asignadas a las mujeres, niños y ancianos es el cuidado de los animales domésticos que se tienen en el solar, entre los que las gallinas son las más numerosas; también se encuentran guajolotes, cerdos y patos, los cuales sirven como cajas de ahorro, pues se usan para las grandes fiestas, o bien para enfrentar situaciones inesperadas, entonces se llevan a vender al mercado regional.

De acuerdo con estos antropólogos citados, los componentes agrícolas del sistema de milpa en Xocén son: la milpa propiamente dicha; el terreno dedicado dentro

de ésta al cultivo de verduras, raíces, tubérculos y frutas, llamado *pet pach* o *pachpak'al*; el huerto o sea el espacio del solar dedicado al cultivo de especies perennes comestibles o maderables, así como plantas que necesitan riego; y el *ka'anche'*, una especie de cajón de madera suspendida, en el que se “cultivan condimentos, verduras, plantas medicinales, de uso religioso y ornamental y cuya altura pone los cultivos fuera de los ataques de los animales” (*Ibidem*: 349).

Un dato relevante es la diferencia entre los tipos de maíz que siembran en la milpa que son: de ciclo largo y en el solar de ciclo corto. Esta estrategia se expresa también el cultivo de varios terrenos. De las 15 variedades de maíz que se encuentran en Yucatán, ocho son de ciclo largo, en tanto que las otras siete son de ciclo corto. Además, se cultivan 14 variedades de cinco especies de leguminosas y tres variedades de dos especies de calabazas asociadas con el maíz (*Ibidem*: 352).

La extraordinaria diversidad de plantas que se encuentran en las milpas son expresión de la estrategia seguida por los campesinos mayas y podemos generalizar esta afirmación a toda Mesoamérica, con la advertencia que los componentes pueden variar en función de las zonas ecológicas en que se encuentran.

En las milpas de Xocén registramos el manejo de 32 especies con 95 variantes entre las que 16 especies y 67 variantes son nativas [...] El manejo de tantas especies y variantes resulta relevante desde varios puntos de vista. Por un lado ha otorgado seguridad al sistema y por otro, ha favorecido la intensificación agrícola, no por los caminos conocidos de modificación al suelo o a los recursos hidráulicos, sino por el camino de modificar las plantas (*Ibidem*: 353).

Tenemos dos buenas etnografías que aportan datos significativos sobre el ciclo agrícola para los pueblos nahuas; una procede de los pueblos de la cuenca del río Balsas, en el estado de Guerrero y su autor es un antropólogo nahua; la otra, es una investigación minuciosa en una comunidad nahua de la Huasteca veracruzana.

Eustaquio Celestino realizó una investigación en la comunidad de Tetelcingo, Guerrero y apunta que la milpa es considerada como una mujer, la que se embaraza y muestra su crianza cuando el jilote comienza a brotar en la base de sus hojas. “A esta diosa se le pide respetuosamente no malograr a su hijo (el elote), para que éste se desarrolle sin complicaciones, hasta convertirse en maíz maduro” (2004: 117). Cuando el maíz es usado como alimento, se le da el nombre de *tlayohli* o *tlayohle*, pero cuando es seleccionado para la siembra, se le llama *tonacayotl*; éste nombre se le da también a la milpa y a la tortilla; por eso los pueblos mesoamericanos expresan que los “hombres están hechos de maíz”; y para los nahuas de Tetelcingo el *tonacayotl* es concebido como “nuestra carne”, “nuestro cuerpo” (*Ibidem*: 119).

Cuadro 3. Etapas del trabajo agrícola y algunas fiestas [Ilhuitzintle]

| | |
|--|-----------------------|
| 1. <i>Ilhuitzintle Totata</i> , tercer viernes | Marzo o abril |
| 2. <i>Tlapopualo</i> , “limpia o roza” | Marzo o abril |
| 3. <i>Ilhuitzintle Santa Cruz</i> | 1, 2 y 3 de mayo |
| 4. <i>Tlachinolo</i> , “quema” | Mayo |
| 5. <i>Tlacuacualtilo ica yuntas</i> : “pastoreo de yuntas o bueyes” | Mayo |
| 6. <i>Ilhuitzintle Ascención</i> , “Fiesta de La Ascención” | Mediados de mayo |
| 7. <i>Tlateochihualo xinachtle uan yuntas</i> : “Bendición de las semillas y yuntas” | 15 de mayo |
| 8. <i>Tlatetequilo</i> , tirar la primera raya en el barbecho” | Junio-julio |
| 9. <i>Ilhuitzintle San Juan</i> , “Fiesta de san Juan” | 23-24 junio |
| 10. <i>Toocalo</i> , “siembra” | Junio-julio |
| 11. <i>Tlapahuilo</i> , “enyerbar o envenenar” | Julio |
| 12. <i>Tlaxiuhquixtilo</i> , “desyerbar” | Julio |
| 13. <i>Tlamacaualo mihlan</i> , “soltar, dar tierra” | Julio-agosto |
| 14. <i>Ilhuitzintle Tonantzin</i> , “Fiesta de Nuestra Madre” | 14-15 agosto |
| 15. <i>Xilocruz</i> , “Cruz de jilote” | 13-14 de septiembre |
| 16. <i>Tlamanalo pan san Miguel Arcángel</i> : “Ofrenda a san Miguel Arcángel” | 28-29 de septiembre |
| 17. <i>Ilhuitzintle san Francisco</i> | 3-4 de octubre |
| 18. <i>Ilhuitzintle San Lucas</i> , “Fiesta de San Lucas” | 15-18 de octubre |
| 19. <i>Tlaizuatecalo</i> , “zacatear o cortar el rastrojo” | 15-30 de octubre |
| 20. <i>Ilhuitzintle Todo Santo</i> , “Fiesta de Todo Santo” | 31 octubre 1-2 nov. |
| 21. <i>Pixcalo</i> , “pizca” | 2ª quincena noviembre |
| 22. <i>Tlaoyalo</i> , “desgrane” | Diciembre-enero |
| 23. <i>Ilhuitl posadas uan Navidad</i> | 16-25 diciembre |

(*Ibidem*: 127).

La presentación que Celestino hace del ciclo agrícola está articulada con las fiestas comunales importantes contenidos en el cuadro 3.

Un dato significativo, para el planteamiento que hacemos en este ensayo, es que las celebraciones dedicadas a los santos católicos son comunales y en los rituales que las acompañan se emplean numerosos símbolos que aluden más a la cosmovisión mesoamericana que al catolicismo; algunos de ellos, como las cruces, sintetizan ambas concepciones del mundo. Como lo apunta Celestino, las cruces son consideradas en Tetelcingo deidades de la lluvia y la fertilidad, entidades vivas a las que hay que alimentar.

Hay que hablarles, hacerles plegarias, rezos, cantos o misas en cualquier idioma: en náuatl, español o latín, pero se les debe hablar “bonito”, como cuando el rezandero retira la ofrenda del altar. Se les tiene que hablar de manera personal o a través de un intermediario: rezandero, pastor, ministro, sacerdote u obispo, de cualquier religión, sea ésta católica, protestante o carmonista. Hay que hablarles en los cerros, en la iglesia y en las milpas. Son tan humanas que entienden las amenazas de los hombres, en caso de que no llueva, la gente ya no irá el año próximo a llevarles ofrenda hasta el lugar donde moran (*Ibidem*: 117).

Aparte de los rituales comunales están aquellos realizados por los grupos familiares, patrilineales, a los que se llama *teconeuan*, “grupo de personas emparentadas” o que comparten terrenos en una misma área, compuestos por ocho familias; la ceremonia que realizan es llamada *ixcotian*, consistente en la preparación y traslado de ofrendas para las cruces y dioses de los cerros y de la iglesia. Este ritual se realiza paralelamente a las celebraciones comunitarias, como la de la Santa Cruz, de petición de lluvias, ampliamente cubiertas por la etnografía (Broda 1991, 2001, 2004; Good 2001, 2004a y 2004b; Orozco y Villela 2003).

La fiesta más importante de Tetelcingo es la llamada Fiesta de *Totata* Nuestro Padre del tercer viernes, mayor que la del mismo santo patrón, San Juan Bautista; la gente acostumbra llevar semilla escogida, *xinachtle* a la imagen de “Nuestro Señor de Cuetzalan”, para que se multipliquen los granos que se sembrarán en los playones del río, *xaltzin*, por el sistema de humedad aluvial y de riego.

En *Toocalo*, “la siembra”, los rituales se celebran de manera particular; los sembradores invocan a *Totatzin*, Nuestro Padre, y a *Tonantzin*, Nuestra Madre; en el momento en que el sembrador toma las semillas del morral o la jícara, al dejarlas caer les habla y entre otras cosas les dice “que no vayan a tardar mucho tiempo bajo la tierra o que se vayan para siempre, que no sea en vano el trabajo y la pérdida del grano” (Celestino 2004: 133).

Otra gran fiesta relacionada con el ciclo agrícola de la milpa es llamada de *Xilocruz*, que se realiza los días 13 y 14 de septiembre, dedicada a la cruz del jilote o del elote tierno. Las cruces de los campos y de los cuatro cerros más importantes son concentradas en la iglesia, a las que se les presentan ofrendas, principalmente con productos de la milpa, como ejotes, calabacitas tiernas, sandías, melones, flores, elotes, entre otros. El día 14 las milpas son sahumadas; los campesinos van a sus terrenos para hablar con sus milpas y con los dioses relacionadas con el agua y la agricultura, “todo ello para que el proceso agrícola no se detenga, para que la ofrenda no sea dada en vano a las deidades. Para que todo salga bien en ese intercambio entre dioses y hombres” (*Ibidem*: 147).

Para esta población nahua los cerros son muy importantes, pues ahí es donde viven los dioses relacionados con la lluvia y la fertilidad, es el espacio donde se comunican dioses y hombres; también porque ahí se encuentran las cruces consideradas *Tonana* y *Totata Dios*. En esos cerros sagrados viven las “culebras voladoras” y se forman las nubes de agua que beneficiarán a la comunidad; esos cerros guardan grandes cantidades de agua, en forma de lagunas, que salen por los manantiales y los pozos.

En la sahumada de la milpa el labrador hace un fogón a la orilla del terreno para proveerse de las brasas que usará en el sahumero y prender los cohetes que lanzará al cielo; en el centro de la milpa improvisa un altar con una piedra ancha, semirredonda, en la que instala cinco velas blancas, delgadas, las rodea con flor de pericón y reza un rosario. “Comienza levantando el incensario y un manojo de la flor de pericón hacia las milpas, hacia el cielo y hacia el oriente, justo cuando el Sol apenas está saliendo entre los montes” (*Ibidem*: 192). Después sale por el lado sur de la milpa y la rodea en un sentido dextrógiro, sahumándola, y cada 20 pasos, aproximadamente se detiene para colocar una flor de pericón en el elote de una mata de maíz. Para dar más fuerza al cultivo se detiene más tiempo en las cuatro esquinas del sembradío (*Ibidem*: 194). Al dar la vuelta completa a la milpa se dirige al altar, que está en el centro, para continuar con sus rezos y plegarias a *Xilocruz* y a los dioses; finalmente tira las

brasas y el copal sobrantes, planta una estaca dentro de la milpa, en la que instalará los cohetones, para quemarlos enseguida.

Por su parte, Alan R. Sandstrom realiza una detallada investigación etnográfica en una comunidad nahua de la Huasteca, dedicando un considerable espacio a las actividades relacionadas con el sistema de roza, para lo que define las etapas que componen el ciclo agrícola (cuadro 4).

Sandstrom se refiere también al huerto, adyacente a la casa, en el que se cultivan hierbas finas, cultivos comestibles, flores y plátano. Sin embargo, no advierte de su carácter complementario con la milpa, de tal manera que indiquen las dos partes de un mismo sistema, correspondientes al lado femenino y masculino, base de la organización social.

Sandstrom registra las tres más importantes ceremonias realizadas en los momentos cruciales del ciclo agrícola; el ritual llamado “dar de comer a la semillita de maíz”, *quitlacualtij xinaxtli pilsintsij*, se lleva a cabo antes de la siembra. Con el terreno ya limpio, el especialista en el ritual instala una ofrenda de comida para las semillas de maíz, bendiciendo la canasta que contiene los granos; después el jefe del grupo familiar construye un pequeño altar y pone una ofrenda en el centro de la milpa antes de comenzar la siembra. La ceremonia tiene lugar por la mañana y es acompañada de una comida especial preparada por las mujeres de la casa. Al final de la siembra, se sirve otra comida a los participantes, la cual consiste en mole de guajolote, acompañado de atole agrio, *axocotl*. “La comida debe ser lo suficientemente abundante como para que varios de los que trabajaron puedan llevar a casa porciones de carne envueltas en tortillas para sus familias” (Sandstrom 2010: 380).

La “ofrenda de elotes”, *elotlamanilistli* se realiza cuando aparecen los primeros elotes, momento cargado de ansiedad por ser la señal de que habrá maíz ese año. Para celebrar este acontecimiento se sacrifican guajolotes, pollos y puercos. El grupo familiar y otros acompañantes preparan diversos adornos y la comida, en tanto que jóvenes de ambos sexos danzan ante un altar especial. “Los ayudantes cargan canastas llenas de elotes desde las milpas y las colocan ante el altar. Se preparan tamales especiales de maíz tierno, llamados *xamitl* en náhuatl, que se sirven con mole y otros platillos preferidos” (*Ibidem*: 381).

La segunda noche se hace una representación danzística en la que participan siete parejas de jóvenes solteros, las mujeres llevan en la mano una vela encendida, en tanto que los hombres portan sendas cañas con elotes; una vez que están alineados para bailar, el especialista ritual les rocía agua bendita y pétalos de *cempoalxóchitl* y en seguida todos los asistentes pasan, uno por uno, para sahumar y besar los elotes que se encuentran en las cañas. Cuando los músicos comienzan a tocar sus instrumentos, violín y guitarra, se hace la representación en la que participan los tres personajes; primero sale el mapache y se acerca a las matas de elote, entonces el perro sale ladrando y cuando el mapache trata de robarse un elote, aparece el cazador disparándole con la escopeta; cuando el ma-

Cuadro 4. Etapas que componen el ciclo agrícola

| | |
|--|--------------------------|
| 1. Cortar la maleza | <i>tlayistli</i> |
| 2. Cortar los árboles grandes del bosque | <i>tlamaximasi</i> |
| 3. Dejar que el sol seque la vegetación cortada | <i>ma huaqui</i> |
| 4. Quemar la vegetación cortada | <i>tlajchinoa</i> |
| 5. Sembrar | <i>tlatocalistli</i> |
| 6. Escardar | <i>tlamehualistli</i> |
| 7. Vigilar la milpa | <i>tlapiyalistli</i> |
| 8. Cosechar | <i>pixquistli</i> |
| 9. Cargar | <i>tlatsaquilistli</i> |
| 10. Amontonar | <i>tlatecpicholistli</i> |
| 11. Separar la mazorca del totomoxtle (deshojar) | <i>tlaxipehualistli</i> |
| 12. Desgranar | <i>tlaoyalistli</i> |

pache cae muerto, es levantado para llevarlo dentro de la casa para presentarlo ante el altar y luego meterlo a la cocina, donde se supone que lo pellarán para luego comerlo (Ixmatlahua *et al.* 1982: 100; Sandstrom 2010: 382).

Después de la cosecha se realiza el ritual *sintlacua-listli*, “dar de comer al maíz”; es una gran celebración en la que se preparan adornos florales, se ofrece abundante comida y los jóvenes danzan con mazorcas de maíz, para asegurar la futura cosecha y prevenir la partida de *chicomexochitl*, el espíritu del maíz. En este ritual se hace una representación de los gemelos sagrados, *chicomexochitl* y *macuilxochitl*, siete-flor y cinco-flor, representados por un niño y una niña de cerca de 8 años, quienes portan mazorcas de maíz con su totemoxtle, atadas con cintas y envueltas en paños de colores contrastantes; son llamados *eloconemej*, “niños elote” (Sandstrom, A. 2010: 382).

En la región purépecha del lago de Pátzcuaro el trabajo agrícola se compone de diez etapas:

1. Barbecho
 2. Cruza
 3. Selección y preparación de la semilla
 4. Siembra
 5. Fertilización
 6. Control de la competencia
 7. Primera escarda
 8. Segunda escarda
 9. Despunte para forraje
 10. Cosecha
- (Mapes *et al.* 1990: 281)

Un dato sugerente es la costumbre de sembrar en el centro de la milpa matas de maíz rojo, por considerarlo protector en contra de las heladas, las tormentas y las enfermedades. En otras partes del área mesoamericana, aparecen los solares como un espacio complementario de la milpa, y sobre todo como lugares de experimentación con nuevos cultivos. En los solares se combinan diversos productos agrícolas, tanto el cultivo de maíz blanco y de colores, como calabazas, plantas medicinales y ornamentales, así como se practica la horticultura y la arboricultura; este espacio está al cuidado de las mujeres y los niños. Esta especificidad laboral ha permitido el mantenimiento de cultivos antiguos, como el frijol kokók, conocido en el centro del país como ayocote (*Phaseolus coccineus*) y la chíá negra (*Amaranthus cruentus*) (*Ibidem*: 291).

En los solares se siembran los maíces de colores e incluso hay una especialización, pues en las partes altas se cultiva el maíz de colores, mientras que en los solares ribereños se siembran hortalizas. También se siembra la subraza Cónica, preferida para obtener elotes y para usos ceremoniales. Los maíces de cada color se emplean en la preparación de comidas específicas: el rojo, el amarillo, el prieto, el azul y el rosa (*Ibidem*: 300).

Una referencia sugerente es la costumbre de consumir el frijol kokók tostado y molido, junto con el maíz prieto, como pinole; esto parece ser una antigua práctica, anterior a la presencia de la cerámica; lo que “demuestra

que los frijoles fueron cultivados desde mucho tiempo antes que lo indicado por los materiales arqueológicos que se tienen en la actualidad” (*Ibidem*: 304).

Una referencia a la complejidad con la que se articula la agricultura, la horticultura y la arboricultura, es la que hace Esther Katz al describir las prácticas agrícolas de los mixtecos de Yosotato, pues plantea un continuum entre ellas. Desde luego que el papel central corresponde a la agricultura, aunque en todos los espacios de cultivo se siembran plantas asociadas. Los solares están a cargo de las mujeres, en los que se crían guajolotes, gallinas y cerdos. “También se siembran plantas de ornato, hierbas condimenticias y medicinales. Algunas hortalizas, árboles frutales y a veces algunas espontáneas preferidas” (Katz 1990: 243).

Los solares constituyen un espacio de experimentación; en ellos algunas personas trasplantan hierbas y bejucos espontáneos, como los quelites, que recogen en los bosques o en los campos de cultivo. Quienes cultivan cafetos, siembran su vivero de cafetales en el solar, los cuales trasplantan después de dos años. En las casas situadas lejos del centro del pueblo se hace milpa en los solares, donde frecuentemente recogen elotes y ejotes tiernos (*Ibidem*: 245).

Los productos de la milpa son la base de la alimentación, son los constituyentes de la comida, cotidiana y festiva. Entre las arvenses se aprovechan la mostaza, el quintonil y la hierba mora, las cuales se consumen hervidas. “Un caldo de quelites junto con tortillas pueden constituir una comida, de la misma manera que un plato de frijoles” (*Ibidem*: 246). La milpa es también un espacio de recolección, pues lo mismo se recogen hongos que insectos comestibles, es inclusive de cacería, pues se pueden obtener ardillas, conejos y mapaches o bien otros animales que no se consumen, como los zorros (*Idem*).

En Yosotato la gente clasifica los diferentes tipos de maíz según la altitud donde se dan, según el manejo del agua (riego/temporal: ñumil/*savi*), según el tiempo de maduración (ej. maíz de 3 meses: *nuni uni yoo*) y según los colores (blanco, amarillo, colorado y azul: *kwixi, kwaa, kw'e, lee*). La clasificación precisa de un determinado tipo de maíz se hace en referencia a varios de estos criterios juntos (*loc cit*).

La siembra se hace en la luna llena, se ponen juntos maíz, frijol y calabaza; otros frijoles, como los de mata se siembran entreverados en la milpa, aquellos que crecen muy alto como los ayocotes, se siembran al pie del tronco de un árbol o de una barra. El siguiente paso es la realización de dos desyerbes, en los cuales se recogen plantas comestibles.

Donde deshieran con arado, la primera *limpia* se llama *labrar* y la segunda *encajonar*; durante la *labra*, mientras una persona pasa el arado, otras arrancan las malezas que quedan arraigadas, las dejan

alrededor de cada planta para que la abonen al pudrir y *levantan la milpa* (paran cada planta de maíz, amontonando tierra alrededor de ella). Antes que el maíz madure se cosechan los elotes (mixteco: *fiichi*) y los chilacayotes y calabazas tiernos (mixteco: *yiki yute*) (*Ibidem*: 249).

Una vez que el maíz ha madurado se procede a doblar las cañas para que no entre el agua, y también para que los pericos no se coman las mazorcas; se cosecha en la luna llena, pues si hace en otro momento no se conservará el maíz.

Los cafetales son también un espacio de policultivo, pues se siembran árboles frutales e incluso algunas matas de chile, jitomate, malanga, frijol y chilacayote, todo para el consumo familiar. Asimismo, se conservan árboles grandes de la vegetación primaria, como encinos, cuajinicuiles y plantas silvestres. Los quelites se colectan en el trabajo en la milpa, así como también en los caminos de regreso al pueblo, incluso son consumidas en el mismo lugar. En la temporada de lluvias se recogen hongos que crecen en los caminos, aunque lo más común es que se busquen en los bosques, donde la sombra y la humedad permiten su mayor abundancia (*Ibidem*: 251). También se consumen algunos insectos como las hormigas *chicatanas*; además de ardillas, armadillos, tejones y aves. Los niños emplean sus resorterías para matar algunas aves y los perros pueden ocasionalmente atrapar animales pequeños, como cervatillos (*Ibidem*: 252).

La interacción entre los hombres y las plantas y entre los diversos espacios de cultivo se encuentra aquí en constante evolución. Se siembra el maíz en diferentes espacios. Ciertos vegetales se traen del *monte* al solar, otros se siembran en el solar y se trasplantan en el campo. Se sigue probando, experimentando con las plantas (*Ibidem*: 254).

Tenemos, pues, excelentes descripciones de los procesos agrícolas en diversos pueblos mesoamericanos, en los que se puede apreciar el profundo conocimiento en el manejo de las plantas y en el constante proceso de experimentación; es sin duda una experiencia milenaria que constituye uno de los más importantes acervos de la cultura mexicana contemporánea.

A continuación abordaremos la organización del trabajo en las comunidades mesoamericanas desde la perspectiva de las relaciones de parentesco.

Sistemas de parentesco y trabajo agrícola

La organización del trabajo en la milpa sigue siendo una temática pendiente en el estudio de los pueblos mesoamericanos. Ha sido referida superficialmente en la mayoría de los textos etnográficos, con frecuencia estas menciones se detienen en descripciones minuciosas de los instrumentos de trabajo y en la diversidad de

respuestas a los problemas técnicos planteados por un entorno complejo, como es el manejo del agua y las condiciones topográficas de los terrenos. Sin embargo, poco conocemos de los requerimientos organizativos para la obtención de los mejores resultados en la milpa.

En esta sección planteamos que la organización del trabajo desarrollado por los pueblos mesoamericanos se expresa en las relaciones de parentesco, un tema abordado inicialmente a la manera funcionalista, es decir atendiendo a las características específicas de las terminologías de parentesco; posteriormente hay un giro hacia la organización social, específicamente hacia la manera en la que los grupos familiares enfrentan las exigencias del trabajo agrícola, pero sobre todo a la configuración de grupos de parentesco, como son los patrilineajes.

En la tradición histórica mesoamericanista la unidad básica de la organización social es el *calpul*, sin embargo su definición sea como unidad gentilicia o como categoría político-administrativa ha sido motivo de una polémica no resuelta en los términos históricos en la que se ha presentado (resume esta polémica F. Escalante, 1990). En este ensayo abordaremos esta cuestión desde una perspectiva etnológica, es decir acudiendo a un método comparativo que tiene como referente principal los datos de la etnografía, la lingüística y la historia.

El estudio de las relaciones de parentesco ha tenido como su punto de partida, históricamente, el registro de la terminología, para establecer el grado de complejidad y, en el caso del evolucionismo, su situación en la secuencia de desarrollo histórico de la humanidad, como lo planteó originalmente L. H. Morgan (1878).

En el estudio de las terminologías de parentesco realizadas en México tenemos una primera presentación hecha por A. Medina (1975); una más amplia, que remite al trabajo de Morgan, como punto de partida, llega a fines del pasado siglo xx, realizada por Víctor Manuel Franco Pellotier, en la que se refiere a las tipologías realizadas por Leslie Spier, Robert H. Lowie, Paul Kirchhoff y George P. Murdock (1988: 21), en la que aborda cinco grandes tendencias en el análisis de las terminologías, las cuales tienen uno de sus referentes significativos en la contribución que hace Kimball Romney en el *Handbook of Middle American Indians* (1967). Sin embargo, la primera aproximación al estudio de las relaciones de reproducción, es decir las relacionadas como el matrimonio, es la que hace Fred Eggan con su análisis de los términos de parentesco de los mayas peninsulares contenidos en las fuentes históricas, en la que se puede reconocer el matrimonio entre primos cruzados (1934).

En términos de la etnografía los primeros trabajos sobre las relaciones de parentesco y de las terminologías correspondientes son los que realizan los profesores y los alumnos de la ENAH que realizan trabajo de campo en las comunidades mayenses de los Altos de Chiapas, en los años 40. Encabezados por Sol Tax y Alfonso Villa Rojas, los estudiantes que abordan las cuestiones relacionadas con el parentesco son Calixta Guiteras y Ricardo Pozas, en tanto que el propio Villa Rojas hace una aportación

importante al proponer la presencia de linajes, clanes y calpules en Oxchuc, así como la vigencia de una organización política comunitaria basada en una concepción local de poder (Villa Rojas 1947).

La aportación de Villa Rojas es la propuesta de la vigencia de linajes y clanes —los primeros reconocidos en los apellidos mayenses que portan los miembros de la comunidad, los segundos en el apellido hispano— así como la de calpules, o mitades, cada una con su respectiva jerarquía política, encabezada por un dirigente al que se conoce como *k'atinab* “el que calienta”. Sin embargo, la pertenencia al calpul se establece por herencia, pues carece de una base territorial.

Las investigaciones de Calixta Guiteras se refieren a las terminologías de parentesco vigentes en varias comunidades alteñas; así, encuentra en Cancuc, tseltal, la presencia de clanes y un sistema conocido como Omaha, en la clasificación de G. P. Murdock; este mismo sistema lo registra en San Pablo Chalchihuitán, tsotsil, en tanto que en San Pedro Chenalhó, que tiene tres calpules o secciones, reconoce la transición del sistema patrilineal, como el Omaha, a una bilateral, el cual tiene una vigencia en la comunidad tsotsil de San Juan Chamula, estudiada por R. Pozas (Guiteras 1947, 1951, 1982).

En tanto que el interés de las relaciones de parentesco como un aspecto importante en el estudio de la organización social queda en un segundo plano, prácticamente desaparece, ya que las investigaciones se orientan al análisis de los aspectos formales y semánticos de las terminologías, como lo expresa elocuentemente el ensayo de K. Romney citado (1967). Sin embargo, los trabajos etnográficos comienzan a explorar la unidad de parentesco mínima en las comunidades alteñas de Chiapas, el grupo doméstico, es decir el grupo de personas que habitan una misma vivienda. La diversidad de la composición de este grupo doméstico muestra las limitaciones de asumir como base del parentesco a la llamada familia nuclear, es decir la compuesta por una pareja y su descendencia. El registro de la composición de los grupos domésticos en una comunidad tseltal, Aguacatenango, lleva a Eva Verbitski (1959), en ese entonces estudiante de antropología y miembro del proyecto de investigaciones Man-in-Nature de la Universidad de Chicago, a aplicar las propuestas de Meyer Fortes y de Jack Goody sobre el ciclo de desarrollo de los grupos domésticos, para reconocer los principios patrilineales que rigen su dinámica, expresada en su diversidad (Verbitski 1959). Esta misma metodología es empleada por Andrés Medina (1991), también miembro del mismo proyecto, para dar cuenta de la diversidad de la composición de los grupos domésticos en *Kul'ak'tik*, un paraje de Tenejapa, comunidad tseltal.

El carácter patrilineal de las comunidades mesoamericanas es reconocido también por Hugo Nutini y Alan Sandstrom en sendos trabajos etnográficos llevados a cabo en comunidades nahuas. Así, en San Bernardino Contla, Nutini registra la presencia de linajes, un grupo de parientes ligados por vínculos patrilineales que mues-

tran un alto grado de integración económica, social, ritual y religiosa. El linaje se reconoce por la posesión de un apellido nahua y puede abarcar desde 2 a 11 generaciones, a partir del fundador; asimismo incluye de 1 a 52 grupos domésticos, de 1 a 76 familias nucleares, o hasta 21 familias extensas (Nutini 1968: 159).

Los linajes son unidades residenciales dentro de los barrios; constituyen unidades de parentesco localizadas, patrilineales, exógamas, con funciones sociales, económicas, rituales y religiosas de carácter corporativo. La pertenencia al linaje se adquiere por nacimiento, a través del padre, pues las mujeres asumen el apellido del marido. Así, el linaje está compuesto por un grupo de hombres ligados por parentesco patrilineal, con sus hijos casados y sus descendientes, junto con los hijos solteros y las nueras, o sea las esposas de sus hijos (*Ibidem*: 114).

La familia extensa tiene una participación activa en los momentos críticos del ciclo agrícola, como son la siembra, las limpias y la cosecha. Cuando la familia tiene varias milpas, el orden en el que se trabajan la establece el cabeza de familia, el patriarca; así comienza con las propias, para continuar con las de los hijos en orden jerárquico, establecido por el sistema de parentesco. Cuando una familia requiere apoyo para enfrentar los momentos críticos de su milpa, acude a las familias nucleares de su linaje, con el sistema de manovuelta. En los casos en los que se recibe ayuda de personas no emparentadas, la familia favorecida tiene la obligación de proveer comida y bebida a los trabajadores. Al final de la jornada se ofrece una comida, dando a los ayudantes un itacate, es decir ollas de mole para que lleven a su casa, como una forma de agradecimiento (*Ibidem*: 228).

Los barrios tienen sus propias autoridades, llamados *tiaxca* o *pipilotzin*, quienes administran las tierras comunales, representan al barrio en relación con sus intereses económicos; también constituyen la autoridad final en la designación de cofrades y fiscales, y actúan como moderadores en las actividades religiosas del barrio (*Ibidem*: 115).

Una situación muy sugerente es la que registra Nutini con respecto a la presencia de un alto grado de poliginia, pues advierte la existencia de 209 familias poligínicas, de las cuales hay dos casos en que el marido tiene cuatro mujeres; en tanto que cinco tienen tres esposas y 202 tienen dos esposas, de los cuales 37 son casos de poliginia sororal. Con respecto a la residencia, en siete casos el esposo vive con más de dos mujeres no emparentadas en la misma casa, en 37 lo hace con dos hermanas, en cinco casos vive con dos mujeres no emparentadas; es decir, un total de 49 casos. Por otro lado, encuentra que en 160 casos el esposo vive con una mujer y al mismo tiempo mantiene casas separadas para las otras (*Ibidem*: 305, 312). Esta situación expresa, a mi parecer, la exigencia del trabajo agrícola de tener mayor fuerza de trabajo, proporcionada tanto por las esposas como por su descendencia.

En la Huasteca se ha registrado el mismo fenómeno de familias poligínicas, contra lo que afirma Julieta Valle, sí se trata de un “componente estructural de la organi-

zación social”, implicado precisamente en las exigencias laborales de la milpa; se trata, como lo afirma la misma autora, una forma de organización social de la unidad doméstica que tiene como consecuencia la riqueza, “pues lo usual es que cada una de las esposas tenga funciones claramente definidas en términos productivos, facilitando la acumulación o, por lo menos, una administración más diligente de los bienes familiares” (Valle, 2003: 308).

En Amatlán, una comunidad nahua de la Huasteca con un asentamiento disperso, la población se agrupa formando grupos de casas en medio del bosque, donde residen grupos domésticos vinculados por el parentesco patrilineal y por el parentesco ritual; estas unidades residenciales constituyen grupos de trabajo para las tareas requeridas por la milpa, así como también establecen redes de intercambio de alimentos y otros bienes (Sandstrom, 2010: 188).

En la constitución de dichos asentamientos tiene un papel importante el intercambio de mujeres a que obliga la exogamia y la residencia patrilocal. Con relación a la terminología de parentesco vigente en Amatlán, Sandstrom la encuentra flexible, pues “retiene las ventajas del modelo hawaiano como del esquimal”, la presencia de familias nucleares y extensas, en las que existen grupos de edad, como en el sistema hawaiano, aunque estas familias extensas no son residenciales, pues la familia nuclear es la práctica más común. Todo esto otorga mayor independencia a las familias nucleares, lo que las hace más compatibles con la terminología esquimal (*Ibidem*: 233).

Un aspecto importante de la organización social es el asentamiento de familias nucleares vinculadas por el parentesco patrilineal, pues los hermanos varones constituyen grupos de apoyo para el trabajo agrícola, además de que tienen una dimensión política y de autodefensa (*Ibidem*: 239). Así, las familias fluctúan entre el grupo patrilineal extenso, “donde los hombres trabajan la misma tierra y mantienen en común una provisión de maíz y un presupuesto, y la familia extensa no residencial compuesta de varias unidades domésticas” en la que cada grupo doméstico mantiene su provisión de maíz, pero todos se apoyan en el trabajo de sus propias milpas (*Ibidem*: 250).

Un dato significativo relativo a los pueblos nahuas es la costumbre de asignar un nombre a cada asentamiento formado por grupos de casas, lo que en algunas partes llaman “rancherías”; este nombre, referido a algún aspecto de la topografía local, es aplicado a sus habitantes, más allá de sus nombres específicos. Los miembros de estos asentamientos pueden estar integrados por varios grupos domésticos no emparentados, sin embargo todos son conocidos, y nombrados, por el toponímico correspondiente (Montoya, J. 1964: 86; Reyes y Christensen, 1989: 17; Sandstrom, A., 2010: 160).

La reproducción y el sistema de alianzas

Una parte fundamental en el proceso de mantenimiento y reproducción social en las comunidades mesoamericanas es el largo proceso por el cual se establecen las alianzas

entre los diversos grupos familiares que componen al conjunto social. En la lógica de los sistemas patrilineales, que son exógamos, se impone la necesidad de buscar esposas fuera del grupo, lo que implica una serie de negociaciones, con frecuencia llevada por los especialistas de la comunidad. Aparecen varias características que revelan la complejidad de las operaciones, una de las cuales es el llamado “pago de la novia”, que implica la entrega de varios elementos que tienen una fuerte carga simbólica, uno de ellos es el ofrecimiento de una guajolota a la familia de la novia. Lo que se vincula con el papel simbólico de esta ave, como expresión del espacio doméstico femenino. Por supuesto que esto es solo una parte de las negociaciones, acompañadas de ofrecimientos de comida y de banquetes con una composición gastronómica distintiva.

Estas complejidades del proceso de petición de una esposa y de los rituales del matrimonio nos es mostrada por el relato de Luis Reyes y Dieter Christensen para los nahuas de Benito Juárez, en Veracruz. En el primer paso es llamado *tlaihtlaniti*, “van a pedir”, intervienen los especialistas rituales, *wewehtini*, quienes pronuncian largos parlamentos en cada etapa del proceso. Así, en la ceremonia inicial llamada *tlanankilia*, se define si se acepta o se rechaza, la solicitud de matrimonio; el segundo paso es conocido como *tetlaholtlsakwalis*, “cerrar la palabra”, la declaración formal de la próxima boda. En seguida viene la visita de los parientes del joven a los de la novia, lo que llaman *tetlawantilis*, “emborrachar a la gente”. En la boda se llevan a cabo dos pasos ceremoniales, uno es *tlamimiktiah*, conocida como “la peinada de la novia”, el día previo a la boda. Esta palabra nahua significa “la matanza” y remite a los guajolotes que se ofrecerán guisados a los invitados. El otro es llamado *tesasaka*, “reunión de la gente”, en la que el padrino de casamiento, acompañado de música de banda, lleva al novio, y luego a la novia, a su casa, donde tiene lugar la boda civil y religiosa, para luego conducir a ambos a la casa del padre del novio, donde se realiza el banquete (Reyes y Christensen 1989: 26).

Una característica frecuente en las relaciones de intercambio matrimonial en los grupos patrilineales es lo que descubrió Fred Eggan (1934) cuando analizó los términos de parentesco en dos diccionarios antiguos de la lengua maya yucateca, el matrimonio entre primos cruzados, que adquiere cierta complejidad si consideramos la filiación de las mujeres integradas al grupo familiar. La información etnográfica procedente de la población maya peninsular es una buena muestra de estas complejidades.

Entre los mayas peninsulares el proceso ritual del matrimonio se compone de varios pasos: pedida de la novia; entrega del pago del “precio de la novia” o *Mu’ujul*; boda, comida y consejos a los desposados. En cada una de estas etapas son fundamentales los acuerdos y la participación de especialistas rituales que conozcan las fórmulas verbales adecuadas y tengan capacidad de negociación (Quintal *et al.* 2015: 236). Estos especialistas reciben diferentes nombres, en la región del Camino Real de Campeche se

les conoce como *nukuch jalach* [persona principal]; en cambio en la franja fronteriza de Quintana Roo y Yucatán a este especialista se le conoce como *nojoch máak*, “persona principal o mayor”; y en el oriente de Yucatán se le llama *k’uul*, “el que ordena o trata pleitos y negocios” (*loc cit*).

Cada familia busca su respectivo representante ritual, quien siempre actúa en pareja, es decir, con su esposa.

El papel ritual de este personaje, el *nukuch máak*, es trascendental, ya que evita los roces y desavenencias entre los padres y en consecuencia entre los grupos parentales a los que pertenecen los contrayentes. El intermediario evita conflictos que podrían repercutir negativamente en la constitución de la nueva familia (*Ibidem*: 237).

En la segunda reunión de los familiares y sus especialistas se definen los acuerdos específicos para llevar a cabo la boda; en la región fronteriza de Yucatán y Quintana Roo se llama *Jets’ Kunaj*, “asentar o establecer un acuerdo”; es cuando se fijan las fechas de los matrimonios civil y religioso, y el “precio de la novia” o *Mu’ujul*, término es aplicado también a la ceremonia misma de entrega de regalos. En algunas comunidades se considera especialmente a la madre de la novia, pues ella la que pierde a una persona que le ayudaba en los quehaceres domésticos.

En el Camino Real, en Campeche, la madre recibe un regalo muy elaborado: una pava entera guisada en chilmole. Llamam a este regalo *tulis*, que significa “entero”, “íntegro”, y que viene siendo *u k’eeex x-novia* o “el cambio de la novia”. En tanto, en el oriente de Yucatán, en Chancnote, dan a la madre una lata grande de leche por haber amamantado a la hija cuando era niña. En Ekpetz le dan miel “para que no se sienta tan desgraciada porque le quitaron a su hija”, o sea para “endulzarle” un poco la vida y no sienta tanto a ausencia de la hija (*Ibidem*: 241).

El “pago de la novia” o *Mu’ujul* se compone de varias alhajas de oro, entregadas en un recipiente especial, las cuales se acompañan frecuentemente de flores blancas, ruda o cruces de ruda, granos de cacao y algunas monedas; esto sucede frecuentemente antes de la ceremonia de matrimonio. Los regalos que se otorgan a la familia de la novia son parte del “precio de la novia”, consistentes en la entrega de pan, chocolate y azúcar, junto con las comidas rituales y las bebidas correspondientes (*Ibidem*: 242).

Después de la boda el especialista ritual sienta a la pareja para que reciba los consejos y las bendiciones correspondientes; les explica lo que significa vivir en pareja y los derechos y responsabilidades correspondientes.

La acto de entrega de un guajolote entero, al que se le han quitado las tripas y se ha cocinado en chilmole es llamado *tulis k’uub*, lo realiza el responsable del novio y

lo entrega al otro especialista (*op cit*: 247). De hecho el “cambio” o *k’eeex* se dirige a tres participantes de la boda: a la madre de la novia se le otorga el *tulis*; a la novia el plato con alhajas o *Mu’ujul*, en presencia de las mujeres casadas del grupo del novio; y los alimentos al grupo de la novia (*Ibidem*: 260).

Para retornar al fenómeno descubierto por F. Eggen entre los mayas coloniales, el del matrimonio entre primos cruzados; en la etnografía se han reportado diversas variantes, como es el matrimonio entre grupos de hermanos, lo que se llama *k’eeex*, intercambio; así como entre grupos familiares específicos de manera preferencial. Posiblemente estas estrategias matrimoniales tienen relación con el fin de mantener el control de recursos controlados por grupos familiares que llevan un mismo apellido.

El matrimonio entre grupos de hermanos presenta diversas variantes, así dos o tres hermanos se casan con dos o tres hermanas; dos hermanos y una hermana se contraen matrimonio con dos hermanas y un hermano; una hermana y un hermano casados con un hermano y una hermana; estas variantes se conocen como *k’eeex* (intercambio).

En la terminología de parentesco maya al grupo patrilineal se le conoce como *Ch’ibal*, reconociéndose hasta tres generaciones arriba de Ego; este grupo se encuentra asociado, frecuentemente, con determinada territorialidad, lo que conduce al reconocimiento de zonas en las que predomina un patronímico. Por otra parte, a los parientes que componen la familia extensa se les conoce como *éet k’iikel*, que significa “de la misma sangre”; lo que se asocia con el solar, el espacio de la unidad residencial; en tanto que a los parientes consanguíneos y afines de ambos lados se les llama *láak’ob* (Quintal *et al.* 2003a).

El predominio de la línea paterna se expresa también en la herencia, en la residencia virilocal y patrilocal, así como en la posición del esposo y padre como jefe de familia, y en las responsabilidades con respecto a la madre, las hermanas y las viudas de los hermanos. El hermano mayor, *suku’un* es quien recibe la mayor obediencia y respeto dentro de la familia en la ausencia del padre (*Ibidem*: 313).

En Ek Balam se registró que los de apellido Chan tendían a casarse entre ellos y cuando una familia iniciaba una relación exogámica con otra de alguna comunidad, varios miembros de ambas tendían a contraer matrimonio entre ellos, lo que se explica como un recurso para duplicar alianzas y para el control de recursos (*Ibidem*: 316).

La herencia de la casa corresponde al hijo menor, *j-t’uup*; en tanto que a los mayores el padre les otorga solares, tanto a hijos e hijas.

Aunque la herencia del *j-t’uup* es reconocida como norma en la mayoría de las comunidades, la migración y la escolarización de los hijos y muchas veces precisamente la de los menores o ambos factores juntos, hacen que la casa paterna en manos

de quien “quiera” quedarse con los padres hasta el final (*Ibidem*: 315).

En general, la forma organizativa más resistente a los efectos nocivos de la variación del ingreso y de las enfermedades es la familia extensa; es la preferida tanto por los grupos domésticos pobres como por aquellas agrupaciones parentelas ricas que tienden a controlar sus recursos productivos (*Ibidem*: 328). El patrón residencial expresa con frecuencia la organización para el trabajo en la milpa.

Cuando las unidades domésticas de familia extensa comparten todos los gastos también hacen la milpa en conjunto entre los hombres jefes de cada familia nuclear y los jóvenes solteros en edad productiva. Cuando la familia extensa mantiene una economía independiente en sus unidades nucleares, la milpa también se hace por separado, aunque mantenga el mismo “rumbo” del jefe de familia como una forma de sentir seguridad en caso de alguna emergencia (*op cit.*: 329).

En Bachajón, comunidad tseltal de los Altos de Chiapas, Alain Breton ha descrito las características de la organización social fundada en grupos de parentesco patrilineales; cada persona porta tres nombres: uno de origen español, otro también del mismo origen y un patronímico tseltal. Característica que comparte con las otras comunidades mayenses regionales. Asimismo, esta orientación patrilineal se expresa en la residencia y en la transmisión de los bienes; la terminología de parentesco es de tipo Omaha, correspondiente a una forma estable de organización patrilineal. A los portadores del mismo apellido tseltal, Jolsbihil, los reconoce como linajes; a los cuales define como “grupos territoriales que aseguran a sus miembros la posesión de la tierra” (Breton 1984: 129). Estos patrilineales actúan como grupos solidarios, y es por la pertenencia a uno de ellos como se adquiere el derecho sobre la tierra de los ancestros agnados, la reciben como herencia, en la que pueden construir su vivienda. Estos grupos emparentados comparten la residencia y actúan colectivamente en el trabajo agrícola, la construcción de las casas y en el ritual comunitario. Los patronímicos tseltales son exógamos (*Ibidem*: 134).

La presencia de apellidos españoles junto con los patronímicos tseltales en los miembros de la comunidad expresa, más que una organización clánica, como lo interpretaron Villa Rojas y Guiteras, la adaptación de dos sistemas en un sistema doble (*Ibidem*: 138). Existen 44 patronímicos tseltales que se distribuyen en los cuatro *kalpules* en que se organiza la comunidad, de los cuales 85% están vinculados con un solo *kalpul*. Estos *kalpules* corresponden a la organización cutripartita de San Sebastián, uno de los dos barrios de Bachajón (*Ibidem*: 139).

La exogamia se establece a partir de los patrilineales, los que en función de la posesión de la tierra definen las alianzas matrimoniales, lo que no tiene relación con la pertenencia a uno de los *kalpules*, 50% de los matrimo-

nios registrados se realizan dentro del *kalpul* el otro 50% implica a miembros de dos *kalpules* (*op cit.*: 143).

Si bien los miembros de los patrilineales se distribuyen en todo el territorio de San Sebastián, la integración de ellos se establece por el asentamiento en la cabecera; ahí se encuentra una división en cuatro partes, cada una correspondiente a un *kalpul*, donde construyen las casas de sus miembros, a las que acuden, desde sus parajes, para participar en la organización político-religiosa de su *kalpul* (*loc cit.*).

En el sistema de parentesco Omaha los hermanos y los primos paralelos reciben un mismo término, en tanto que los primos cruzados, relacionados con el lado materno, son calificados como hermanos de la madre y como madres (primas), a los que corresponden los términos *lekol*, tío materno, y *tut nan*, los cuales nombran, respectivamente, a todos los hombres y a todas las mujeres del lado de la madre. El “término *tut nan* traduce la asimilación de las mujeres del patrilineaje materno, y a fortiori de las primas cruzadas matrilineales, a una categoría de pariente próximo (la ‘madre’)”. El término *lekol* significa “novio-novia”, aplicado al tío materno “marca la institucionalización de un matrimonio interindividual en una generación dada, bajo la forma de una alianza entre linajes, la cual se perpetúa y continúa válida para los miembros de las generaciones descendientes” (*Ibidem*: 156). La función exogámica del patronímico tseltal se ha extendido al apellido hispano. Así, se ha identificado que desde hace tres generaciones los varones del patrilineaje *kokoy* contraen matrimonio con las mujeres del patrilineaje *usum*, “los hombres *kokoy* se unen a sus primas cruzadas matrilineales, o sea, a las clasificadas como sus ‘madres’”, de tal suerte que los integrantes de esos dos patrilineales constituyen un subconjunto territorial. De tal manera que los linajes controlan la tierra localmente, así como la circulación de mujeres dentro de los espacios de su territorio (*Ibidem*: 159).

El territorio agrícola, corresponsal espacial de un tiempo lineal (la vida cotidiana) que marca la reproducción material de los individuos a través de los linajes, encuentra en el pueblo su complemento simbólico, espacio portador de un tiempo cíclico (el calendario ritual), lugar de la reproducción ideológica de la sociedad tradicional a través de la organización de los *kalpules*. La dinámica común a esos dos tipos de espacio, distinguidos como *kalk'altik* y *muk'ul lum*, está dada por la alianza entre los grupos -matrimonial a nivel de los linajes y en la escala local, ritual a nivel de los *kalpules* y en la escala global (*op cit.*: 242).

La organización cuatripartita en el barrio de San Sebastián de Bachajón alude a la categorización espacial de pueblos mesoamericanos; no solamente mayas, sino al universo civilizatorio sustentado en el trabajo agrícola, de la milpa; es decir, Mesoamérica.

Reflexión final

La milpa constituye la matriz espacio-temporal a partir de la cual se funda una cosmovisión y se expresa en el quincunce (Medina 1990) la que asume la forma de cuerpo humano, como lo mostró López Austin en su libro *Cuerpo humano e ideología* (1980); el punto de partida es el trabajo que se inicia al desbrozar el monte.

Lo primero que hace todo buen milpero para empezar a marcar, a humanizar este espacio, es medirlo y cuadrarlo, sin más instrumento que varas del monte o un cordel de 20 metros (mecate). Todo este trabajo evoca el que hicieron los primeros padres en los orígenes (Quintal *et al.* 2003b: 308).

Posteriormente, al solicitar el permiso y la protección de los dioses, erige un altar que reproduce la forma cuadrada e instala en el centro de la milpa, marcando ritualmente las cuatro esquinas, definiendo así la figura del quincunce.

Una ofrenda más compleja es cuando instala una mesa, hecha de ramas y varas obtenidas en la roza, en la que inserta sendas varas que cruzan de una esquina a otra la mesa, marcando así los tres niveles del universo y, en el punto en el cual se cruzan las varas, se señala el punto central, cenital. Aquí destaca la importancia del número tres. Esta figura también se expresa en la construcción de la casa, la cual antes de ser habitada es protegida con un ritual en el que se sacrifica un guajolote, cuya sangre se deposita en un hoyo cavado en el centro, y en las cuatro esquinas. La vivienda es considerada una expresión del cuerpo humano, como se advierte en los términos con los que se designan sus partes y como lo expresan las diferentes lenguas mesoamericanas.

En los solares, donde se localiza la vivienda, el traspatio y los huertos, la ritualidad de protección señala también las cuatro esquinas y el centro, como lo encontramos en las comunidades mayas peninsulares. En esta misma región la traza urbana reproduce la misma concepción, en la que se señalan los cuatro accesos con una cruz de madera, fuera de los cuales está el monte y sus peligros, sus “dueños” y las fieras, prestos a castigar y devorar a los transgresores, si no se solicita el permiso correspondiente.

En el entorno que rodea a la milpa adquieren importante significación los árboles, sostenes de la superficie terrestre, los cerros, depósitos de agua y de lluvia, así como las cuevas, accesos al interior del cerro, donde se encuentran todas las semillas-corazón que constituyen el alimento de la humanidad, particularmente la del maíz, como lo revelan los diversos mitos acerca de su origen.

El tiempo está marcado en las dos grandes temporadas que componen el año: la húmeda, femenina, y la de sequía, masculina, que se nombran en náhuatl *xopan* y *tonalco*, respectivamente. A su vez, la parte lluviosa se divide por los diferentes momentos del ciclo agrícola, señalados por sus respectivos rituales. En las sociedades

mesoamericanas complejas el ciclo anual se señala por veintenas, las cuales integran los dos grandes ciclos ceremoniales, el de 260 días, o sea el femenino, compuesto de 13 veintenas, y el de 360 días, el masculino, al cual forma el año ritual, en tanto que el año trópico contiene cinco días “nefastos” para completar el ciclo anual. El número 20, como apunta Kirchhoff, es uno de los más importantes de la antigua cultura mexicana.

El veinte determina el sistema numeral y es –junto con el trece– fundamental en el calendario. Veinte son cuatro veces cinco o cinco veces cuatro; por lo cual no sólo cuatro sino cinco puede tomarse como la suma de los rumbos del universo, cuando se considera al cinco como el centro del mundo (1985: 252).

Esta concepción del mundo se produce, y se reproduce, por el trabajo y la ritualidad desarrollados en la milpa. La unidad mínima de la organización social esta compuesta de dos partes, la masculina, constituida por los hombres que trabajan en la milpa, donde producen los alimentos principales; y la femenina, correspondiente a la vivienda, al traspatio y el huerto, donde las mujeres cuidan de los niños y de los ancianos, así como atienden a los animales domésticos, originalmente el guajolote y el perro, a los que se incorporan, con la colonización hispana, los cerdos, las gallinas y, en algunas partes, las ovejas y las cabras. En síntesis, la parte masculina produce los alimentos principales, y la femenina los administra. Este dualismo se expresará de diferentes formas en las sociedades complejas, como los altepetl del Posclásico.

La productividad de la milpa depende de la eficiencia del trabajo masculino, por lo que las relaciones de parentesco asumen una organización centrada en los grupos patrilineales, cuya forma más acabada es el sistema Omaha, en el cual los términos aplicados a los hermanos varones se extienden a los primos paralelos, es decir a los descendientes de los tíos paternos. En cambio, los primos, y los parientes, del lado materno son agrupados en dos grupos, el femenino y el masculino, que frecuentemente se resumen en un sólo término, es decir que no distingue el género, como el de *kichan*, en Tenejapa (Medina 1991); lo importante de este contraste entre los parientes el lado paterno y del materno es que estos últimos, particularmente las mujeres, son potenciales esposas; es decir, da lugar a la realización del matrimonio entre primos cruzados, lo que conduce al entrelazamiento de los linajes patrilineales y al fortalecimiento de los grupos de trabajo y de los bienes que controlan, principalmente la tierra.

Como lo mostró Sandstrom (2010), en la comunidad nahua que estudió, el grupo patrilineal, particularmente el constituido por los hermanos varones, adquiere importancia tanto en el trabajo como en las relaciones políticas comunitarias; esta importancia de constituir grupos eficientes para la producción de alimentos, principalmente el maíz en las comunidades mesoamericanas, puede también expresarse en lo económico y en lo

político, como lo plantea F. Cancian (1976) al mostrar la estratificación en el sistema de cargos de Zinacantán, donde los puestos de mayor costo, y de mayor prestigio, son ocupados por miembros de patrilinajes que generan excedentes en su trabajo agrícola, los cuales canalizan a la organización política tradicional, donde adquieren posiciones dominantes.

Los patrilinajes constituyen grupos residenciales en las comunidades con un asentamiento disperso; la base es la residencia virilocal y patrilocal; también puede expresarse la importancia de esta filiación en el caso de las casas del centro ceremonial, como en Bachajón, donde la pertenencia a uno de los cuatro calpules define el lugar de la vivienda que ocupan durante el ejercicio anual de los cargos político-religiosos.

Para garantizar la continuidad de los patrilinajes la herencia de la tierra es patrilineal, en la que las mujeres no la poseen, excepto temporalmente a la muerte del marido y para trasladarla a los hijos cuando sean adultos. La herencia de la casa es, generalmente, para el hijo menor, es decir la ultimogenitura. La rivalidad que expresa esta forma de herencia se muestra frecuentemente en la mitología, como en los Altos de Chiapas, entre las comunidades mayenses, donde encontramos el mito de *k'ox*, nombre que recibe el hermano menor, quien se defiende exitosamente de los intentos homicidas de sus hermanos, para finalmente convertirse en el sol (Gómez Sánchez s/f).

Un conjunto de patrilinajes que ocupa un área continua, entrelazados por las relaciones de parentesco, constituyen la comunidad doméstica, tendencialmente endogámica, que establece su propia jerarquía político-religiosa, basada en las categorías del parentesco; así, V. Bricker (1973) ha mostrado las diferentes formas en que se jerarquiza la autoridad en algunas comunidades tsotsiles a partir del contraste entre hermano mayor/hermano menor, *bankillkijts'in*. La dualidad de la pareja madre-padre, encabeza los grupos político-religiosos de las comunidades mayenses de los Altos de Chiapas. Esta dualidad constituye la base de la ciudadanía comunitaria, como se advierte en la exigencia de formar una pareja casada para ocupar los diversos cargos comunitarios. Las deidades fundadoras en estas comunidades sintetizan esta dualidad en los términos empleados para designar a las parejas fundadoras y protectoras, así entre los tseltales son los *me'tiktatik*, como en Tenejapa, y los *totilm'e'il*, entre los tsotsiles, como en Zinacantán (Vogt 1979).

Si bien el establecimiento del cabildo español en las comunidades impuso los nombres de los cargos principales, como gobernador, alcalde, regidor y juez, en muchas de ellas se reprodujo, bajo esta cobertura hispana, una concepción del poder de filiación mesoamericana. Aunque también se conservaron los cargos y los nombres, de algunos puestos dirigentes, como los encontramos en dos comunidades tseltales, Oxchuc y Bachajón. En la primera, Alfonso Villa Rojas describió los dos barrios en que se basa su organización social, llamados "calpules", uno mayor y otro menor, pero ambos con los mismos cargos: el dirigente, llamado *k'atinab*, "aquél que recalienta".

Acepción en la que destaca la noción de calor con un significado de poder, que se expresa de muchas maneras, como la fuerza espiritual que puede castigar o proteger, a la comunidad; corresponde evidentemente a la dualidad frío/caliente que permea toda la concepción del mundo.

En San Sebastián, uno de los dos barrios de que se compone la comunidad de Bachajón, la organización se basa en cuatro *kalpules*, cada uno de los cuales está encabezado por un *k'atinab*, traducido por A. Bequelin y A. Breton (1979) como "aquél que calienta"; es un cargo permanente, acompañado por el Caporal, un dirigente de los rituales, elegido cada 7 años por el *k'atinab*. Acompaña a este último funcionario, el alguacil, también especialista en los rituales y de quien surge el futuro *k'atinab*. Otro nombre de este funcionario es el de *ts'umbajon*.

La etimología de *ts'umbajon* es compleja y muestra una interesante polisemia. Nos remite, por una parte, a *ts'umbil* (derivado de *ts'unel*) que tiene el doble sentido de "sembrado" y de "suerte". Esta segunda acepción se utiliza en cuanto a la función de *poxtawanej* ("aquél que alivia", pero también "aquél que envía la enfermedad: *ak'chamel*) (*Ibidem*: 205).

Una de las funciones del *k'atinab* es "sembrar" los cargos, para que florezcan durante un año, como sucede con el maíz; otra es cuidar a los miembros de su calpul de las acechanzas de otros curanderos, por lo que también se le nombra *ti'way* [al borde del sueño] y significa "el que vela", también se le traduce como "ancestro viviente". Como protector frente a los *ak'chamel*, el *k'atinab* es *poxtawanej*, "curandero" (*Ibidem*: 206).

En Oxchuc, el *k'atinab* de cada calpul es acompañado por el *okil k'abil* "sus pies y sus manos", su ayudante; son cargos vitalicios, en tanto que los de *ts'unubil* y *ch'uy k'ak'al* son temporales (Aguirre 1991: 100). Aquí aparece de nuevo un cargo caracterizado por su condición de "sembrador", el *ts'unubil*. Así, cada calpul tiene su propia organización político-religiosa, aunque, en el caso de Bachajón, se entrelazan a través del ciclo ritual, en el que los cargos anuales rotan de un calpul al otro. Los integrantes de los calpules son los linajes patrilineales, cuyas tierras originalmente se situaban en un espacio propio, específico; sin embargo, el despojo a que son sometidos los pueblos durante el periodo Colonial, pero sobre todo en el siglo XIX, ha trastornado ese orden, de tal manera que las tierras de los patrilinaje de cada calpul se dispersan por todo el territorio comunal, como lo encontramos en Bachajón; en Oxchuc, la relación entre los patrilinajes y su respectivo calpul se ha perdido, sin embargo su pertenencia es una cuestión de herencia patrilineal.

En fin, la unidad mínima en el proceso de producción es el patrilinaje, y la unidad mayor que articula los patrilinajes y permite su reproducción social es el calpul, lo que podemos reconocer como la comunidad doméstica, definida por C. Meillassoux (1977). Esta unidad de parentesco y su entrelazamiento con otras semejantes, ha

atravesado la historia milenaria de Mesoamérica, manteniéndose fiel a su trabajo en la milpa, proceso en el que reproduce una concepción del mundo, desde la cual recibe las influencias externas y las elabora en un proceso de síntesis. La coherencia de esta cosmovisión se mantiene en tanto se continúa con el trabajo en la milpa y se conserva la lengua amerindia. Sin embargo, si bien el calpul en tanto comunidad doméstica es autónomo, con el surgimiento del grupo dominante, los *pilli*, es sometido a su control, como lo indicó Kirchhoff al describir las relaciones entre pillis, macehuales y mayeques; es decir, en tanto el calpul forma parte de una entidad mayor adquiere su condición de entidad sometida al control del grupo dominante, para constituir entidades complejas, como el *altepetl*.

Kirchhoff reconstruyó la organización política de los toltecas a partir de una lista de lugares que se encontraba en la *Historia tolteca chichimeca*; así Tula, su capital, rodeada de cuatro montañas sagradas, correspondientes a los cuatro rumbos del universo “y cada una de estas montañas parece haber pertenecido a una de las cuatro partes en que se dividía la provincia central” (*Ibidem*: 261). Esto es un magnífico ejemplo “del ajuste entre la estructuración del estado y una cierta concepción del mundo determinado por los rumbos del universo, la cual fue igualmente característica de las altas culturas del Nuevo Mundo como de las del Viejo” (*Ibidem*: 262).

Por su parte Luis Reyes encuentra que los dos sacerdotes militares que encabezan el gobierno aparecen, en algunas representaciones pictóricas, uno vestido como varón, mientras que el otro porta un huipil.

De esto puede entenderse que los toltecas tenían un tipo de gobierno dual, el hombre ocupado de asuntos masculinos y el otro de asuntos administrativos internos considerados como femeninos. Se trata de una situación semejante a la que se encuentra más tarde entre los tenochcas con su *tlacateuhctli* y su *ciuacoali*” (Reyes 2018: 48).

Es decir, una oposición y complementariedad que tiene sus raíces en la organización del trabajo en la milpa.

La organización política cuatripartita se encuentra también en Tlaxcala;

pues al hablar de su gobierno siempre se mencionan a cuatro señores, ya que estaba conformada por cuatro cabeceras y a su vez cada una de ellas estaba dividida en otras subunidades. La división en cuatro unidades es frecuente como puede verse en los casos de Quauhtitlan, Totomihuacan, México y Chalco” (*Ibidem*: 51).

La ciudad de Tenochtitlan también se componía de cuatro parcialidades o *altepetl*: Teopan, Atzacualco, Cuicuilco y Moyotlan.

La complejidad de la organización política de Tlaxcala nos es revelada a partir de la documentación histó-

rica; así, una de las cuatro cabeceras, Ocotelulco, la cual estaba integrada por cinco *altepetl*: Cuitlixco, Tecpan Ayapanco, Contlantzinco, Tlamaoco y Chimalpa; a su vez, Cuitlixco estaba integrado por ocho “casas señoriales”, *teccali*, tres “casas de principales”, *pilcalli*, dos “casas de ancianos”, *ueuecalli*, y una “casa de un funcionario militar”, *yaotequiucalli*. Los nobles, *pipiltin*, administraban el acceso de los recursos naturales por parte de los trabajadores, *macehualtin*. “Se encargaban de dirigir el trabajo agrícola y el artesanal del cual derivaba el pago de tributos; se ocupaban del comercio local y el de larga distancia; además atendían los problemas de la guerra y de la administración de la justicia” (*Ibidem*: 71).

La base social y económica de estas complejas entidades estatales era la milpa, trabajada por los linajes patrilineales, organizados en calpules; fundamento de todas las formaciones sociales que cruzan por la historia milenaria de Mesoamérica.

Referencias

- Acosta Saignes, M. (1945). Los Pochteca. *Acta Anthropologica*, 1 (1): 116-12.,
- Aguilar, J., Catarina I. y C. Marielle (2003). Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos. Esteva, G. y C. Marielle (coords.), *Sin maíz no hay país*, (pp. 83-122). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Aguirre Beltrán, G. (1991 [1953]). *Formas de gobierno indígena*. México: Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica.
- Aramoni Calderón, D. (1995). La *cowiná* zoque, nuevos enfoques de análisis. Aramoni, D., T. A. Lee y M. Lisbona, *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, (pp. 97-103). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Bequelin-Monod, A. y A. Breton (1979). El Carnaval de Bachajón, *Estudios de Cultura Maya*, XII: 191-239.
- Blanton, R. y G. Feinman (1984). The Mesoamerican World System, *American Anthropologist*, 86: 673-682.
- Breton, A. (1984). *Bachajón. Organización Socioterritorial de una comunidad tzeltal*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Bricker, V. R. (1973). The Structure of Classification and Ranking in Three Highland Mayan Communities, *Estudios de Cultura Maya*, IX: 161-193.
- Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros. Broda, J., S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, (pp. 461-500). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Broda, J. (2001). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. Broda, J. y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, (pp. 165-238). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica.
- Broda, J. (2004). ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. Broda, J. y C. G. Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, (pp. 61-81). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cancian, F. (1976). *Economía y prestigio en una comunidad maya*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.
- Carrasco, P. (1950). *Los Otomíes*. México: Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Celestino Solís, E. (2004). *Gotas de maíz. Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- Chance, J. K. y W. B. Taylor (1987). Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana. *Antropología*. Suplemento del Boletín del INAH, 14.
- Chapman, A. (1959). La guerra de los aztecas contra los tepanecas. Raíces y consecuencias, *Acta Antropológica*, 2a época, 1 (4).
- Dahlgren, B. (1954). *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Eggan, F. (1934). The Maya kinship system and cross-cousin marriage. *American Anthropologist* 36: 188-202.
- Escalante Gonzalbo, P. (1990). La polémica sobre la organización de las comunidades de productores, *Nueva Antropología*, XI (38): 147-162.
- Franco Pellotier, V. M. (1988). Los sistemas terminológicos de parentesco. Carlos García Mora (comp.), *La antropología en México. Panorama histórico*, (pp. 15-53). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gámez Espinosa, A. y A. López Austin (coords.), (2015). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- García de León, A. (1976). *Pajapan. Un Dialecto Mexicano del Golfo*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica 43).
- Gómez Sánchez, F. (s/f). El sol y la luna. *La casa de los tigrés y otros cuentos*, (pp. 23-31). México: Instituto Nacional Indigenista (Nuestros cuentos 3).
- González Jácome, A. (2018). La antropología mexicana y la agricultura tradicional: Breve historia, dilemas y perspectivas. Reyes Montes, L., J. M. Pérez Sánchez y S. Moctezuma Pérez, (coords.), *Sistemas agrícolas tradicionales. Biodiversidad y cultura*, (pp. 23-50). Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Good Eshelman, C. (2001). El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero. Broda, J. y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, (pp. 239-297). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica.
- Good Eshelman, C. (2004a). La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero. Broda, J. y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, (pp. 127-149). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Good Eshelman, C. (2004b). Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz. Broda, J. y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, (pp. 153-176). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Good Eshelman, C. y M. Alonso Bolaños (coords.), (2015). *Creando mundos. Entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. 5 v.
- Guiteras Holmes, C. (1947). Clanes y sistemas de parentesco de Cancuc, México, *Acta Americana*, 5: 1-17.
- Guiteras Holmes, C. (1951). El calpulli de San Pablo Chalchihuitán, *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, (pp. 199-206). México.
- Guiteras Holmes, C. (1952). Social Organization. Tax, S. (ed.), *Heritage of Conquest: the ethnology of Middle America*, (pp. 97-118). Nueva York: Glencoe.
- Guiteras Holmes, C. (1965). *Los peligros del alma. La visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guiteras Holmes, C. (1982). Cambio de un sistema Omaha a un sistema bilateral entre los tzotziles de Chiapas, *Nueva Antropología*, 18: 155-178. (Originalmente apareció en la *Revista de Etnología y Folklore* 1996, 1: 41-63).
- Hernández Xolocotzi, E. (1985). La agricultura en la Península de Yucatán, *Xolocotzia*, tomo 1: 371-409, *Revista de Geografía Agrícola*, Universidad Autónoma Chapingo, México.
- Hernández Xolocotzi, E., L. M. Arias Reyes y L. Pool Novelo, (1990). El sistema agrícola de roza-tumba-quema en Yucatán y su capacidad de sostenimiento. Rojas Rabiela, T. (coord.), *Agricultura indígena: pasado y presente*, (pp. 343-357). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Illsley Granich, C. (2017). El maestro Xolo. San Vicente Tello, A. (coord.), *Hagamos milpa, fortalezcamos la agricultura campesina*, (pp. 21-29). México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- Ixmattlahua Montalvo, I., M. Martínez Gertrudes, M. Orea Méndez, B. Martínez Hernández y J. A. Martínez Aldrete (1982). El cultivo del maíz y tres rituales asociados a su producción, *Nuestro Maíz*, vol. 2 (pp. 67-101). México: Museo Nacional de Culturas Populares, Consejo Nacional de Fomento Educativo, Secretaría de Educación Pública.
- Katz, E. (1990). Prácticas agrícolas en la Mixteca Alta. Rojas Rabiela, T. (coord.), *Agricultura indígena: pasado y presente*, (pp. 239-274). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Kirchhoff, P. (1943). Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales, *Acta Americana*, 1: 92-107.
- Kirchhoff, P. (1985). El Imperio Tolteca y sus caídas. Monjarás-Ruiz, J., R. Brambila y E. Pérez-Rocha (ed.), *Mesoamérica y el centro de México*, (pp. 249-272). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Kirchhoff, P. (2002). La tenencia de la tierra en el México Antiguo. Un ensayo preliminar. García Mora, C., L. Manzanilla y J. Monjarás-Ruiz (eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos*, (pp. 65-74). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kirchhoff, P. (2002 [1966]). Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana. García Mora, C., L. Manzanilla y J. Monjarás Ruiz (eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos*, (pp. 91-94). México: Universidad Nacional Autónoma de México,.
- Litvak, J. (1975). En torno al problema de la definición de Mesoamérica, *Anales de Antropología*, XII: 171-195.
- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la conquista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. (1974). Organización política en el Altiplano central de México durante el Posclásico, *Historia Mexicana*, XXIII (4).
- López Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2 vols.
- Mapes, C., V. M. Toledo, N. Barrera y J. Caballero (1990). La agricultura en una región indígena: la cuenca del lago de Pátzcuaro. Rojas Rabiela, T. (coord.), *Agricultura indígena: pasado y presente*, (pp. 275-341). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. (Ediciones de la Casa Chata, 27).
- McClung de Tapia, E. y J. Zurita Noguera (2014). Las primeras sociedades sedentarias. Manzanilla, L. y L. López Luján (coord.), *Historia Antigua de México*, (vol. I: 255-295). México: Miguel Ángel Porrúa, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Medina, A. (1975). Introducción a los estudios de parentesco en México, *Anales de Antropología*, 12: 197-222.
- Medina, A. (1990). Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano. Sugiura, Y. y M. C. Serra (comp.), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera* (pp. 447-482). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Medina Hernández, A. (1991). *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo tzeltal*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Medina Hernández, A. (2004). Veinte años de Antropología Mexicana. La configuración de una Antropología del Sur, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 20 (2): 231-274.
- Medina Hernández, A. (2015). La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma. Gámez Espinosa, A. y A. López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, (pp. 52-120). México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Meillassoux, C. (1977). *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.
- Millán, S. y J. Valle (coord.). *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 3 volúmenes.
- Montoya Briones, J. de J. (1964). *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Monzón, A. (1949). *El calpulli en la organización social de los tenochca*. México: Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Morgan, L. H. (1878). *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*. Nueva York: Forgotten Books.
- Morley, S. G. (1946). *La civilización maya*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nutini, H. G. (1968). *San Bernardino Contla. Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh.
- Orozco Gómez, F. y S. Villela Flores (2003). Geografía sagrada en la Montaña de Guerrero. Barabas, A. M. (coord.), *Diálogos con el territorio*, (vol. I: 125-191). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez Toro, A. (1942). *La Milpa*. Mérida: Publicaciones del Gobierno de Yucatán.
- Pérez Toro, A. (1946). La agricultura milpera de los mayas de Yucatán. *Enciclopedia Yucatanense*. México: Editorial Yucatanense, Edición Oficial del Gobierno de Yucatán.
- Quintal, E. F., J. R. Bastarrachea, F. Briceño, M. Medina, R. Petrich, L. Rejón, B. Repetto y M. Rosales (2003a). Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares. Millán, S. y J.

- Valle (coord.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, (vol. I: 291-392). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quintal, E. F., J. R. Bastarrachea, F. Briceño, M. Medina, B. Repetto, L. Rejón y M. Rosales (2003b). *U lu'umil maaya wiiniko'ob: la tierra de los mayas*. Barabas, A. M. (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, (vol. I: 273-359). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quintal, E. F., M. T. Quiñones, L. Rejón, P. Balam, J. Gómez e I. Solís (2015). *Rituales del ciclo de vida entre los mayas de la Península de Yucatán*. Báez Cubero, L. (coord.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, (vol. I: 221-296). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Reyes García, L. (2018). In Tlahtolli, In Amoxtli. *La Palabra, El Libro*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reyes García, L. y D. Christensen (1989). *El anillo de Tlalocan*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Gobierno del Estado de Puebla, Fondo de Cultura Económica.
- Romney, A. K. (1967). Kinship and Family. *Handbook of Middle American Indians*, (vol. 6: 207-232). Austin: Universidad de Texas.
- Sandstrom, A. R. (2010). *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indios azteca contemporáneo*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí.
- Sarukhán K., J. (2013). Prefacio. Álvarez-Buylla, E. R. y A. Piñeyro Nelson (coords.). *El maíz en peligro ante los transgénicos*, (pp. 11-14). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad, Universidad Veracruzana.
- Terán, S. y C. Rasmussen, (2009). *La milpa de los mayas*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Oriente.
- Valle Esquivel, J. (2003). Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (La Huasteca). Millán, S. y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites*, (vol. II: 211-324). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Verbitski, M. E. (1959). Residence patterns in a Tzeltal community. *Report on the "Man-in-Nature" Project*, Parte II, sección 28.
- Villa Rojas, A. (1947). Kinship and Nahualism in a Tzeltal Community, *American Anthropologist*, 49: 578-581.
- Williams, E. (2004). Nuevas perspectivas sobre el sistema mundial mesoamericano, *Relaciones*, xxv (99): 79-173.
- Williams, E. y P. Weigand (2011). Mesoamérica, debates y perspectivas a través del tiempo. Williams, E., et al, *Mesoamérica. Debates y perspectivas*, (pp. 23-44). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Wolf, E. R. (1957). Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and central Java, *Southwestern Journal of Anthropology*, 13: 1-18.