

La antropología en *Estudios de Cultura Náhuatl*

Roberto Martínez G.

Las primeras revistas capaces de albergar investigaciones sobre pueblos indígenas contemporáneos hicieron su aparición en la segunda mitad del siglo XIX; en la mayoría de estos casos, se trataba de publicaciones generales que entremezclaban discusiones relativas a muy diversas regiones y temporalidades.¹ Casi igualmente tempranos son los jornales que se guiaban por delimitaciones geográficas o disciplinarias.² Pero no sería sino hasta 1959 que, con *Estudios de Cultura Náhuatl*, se inaugurarían las publicaciones consagradas al tratamiento de grupos étnicos particulares a lo largo de diferentes áreas y épocas.³ Habiendo llegado nuestra revista al número cincuenta y cumplido más de medio siglo de antigüedad, hoy resulta necesario evaluar cuáles han sido sus principales aportes en materia antropológica.

En los 49 números que hasta ahora ha publicado *Estudios de Cultura Náhuatl* se encuentran treinta artículos específicamente dedicados a la discusión de temas etnográficos; esto es, el 3 por ciento de un total de 986. El promedio de trabajos por década es de alrededor de seis; pero la cifra era un tanto más elevada en los inicios —llegando a ocho— y tuvo un sensible descenso en el periodo comprendido entre 1992 y 2002 —con sólo tres—. Los tópicos más abordados son la literatura oral, cuya producción se distribuye en el tiempo de manera casi homogénea; la cosmovisión, que alcanzó una mayor proliferación entre 1989 y 2000; y la crítica antropológica, cuya esporádica aparición dio inicio con el nuevo siglo.

1 Entre éstas, sobresalen los *Anales del Museo Nacional de México* (1877), el *Journal de la Société des Américanistes* (1895) y el *Boletín del Centro de Estudios Americanistas* (1913).

2 Entre las primeras, podemos citar los *Anales del Museo Michoacano* (1888) y *Nicaragua Indígena* (1954) y, para las segundas, remitimos a *Anuario de la Sociedad Folklórica de México* (1938), *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* (1939) y *Acta Antropológica* (1945).

3 Luego vendrían *Estudios de Cultura Maya* (1961) y *Estudios de Cultura Otopame* (1998); además de la nuestra, la única otra revista específicamente consagrada a la cultura náhuatl es *The Nahua Newsletter* (1986), de la Universidad de Indiana.

ETNOGRAFÍA Y NARRATIVA INDÍGENA

La antropología parece haber llegado a nuestra revista de la mano de la lingüística y la literatura oral, pues buena parte de los trabajos publicados entre 1959 y 1969 suele derivar de la presentación de discursos en náhuatl. El objetivo, en casi todos los casos, se limitaba a la compilación de datos que pudieran ser útiles en investigaciones futuras; destaca, no obstante, el enorme rigor con el que se transcribieron los textos y el detalle en las anotaciones relativas a la investigación de campo —algo en lo que, años más tarde, haría hincapié la antropología posmoderna—. ⁴ Son particularmente notables los esfuerzos realizados por Fernando Horcasitas, quien, recogiendo testimonios en Guerrero, Puebla y el Distrito Federal nos proporcionó valiosas informaciones sobre temas tan variados como la muerte, la terapéutica tradicional, el teatro, la danza o los cantos. ⁵ Igualmente interesante resulta el aporte de Antonieta Espejo, quien, bajo el modesto título de “Algunas narraciones de origen náhuatl”, nos ofrece los materiales literarios que recogió en Hueyapan, Morelos, mientras estudiaba las pinturas rupestres de Texcalpintado. ⁶ Dicho trabajo no sólo destaca por la calidad de los relatos presentados en torno a los graniceros y los ritos de petición de lluvia, sino también porque, hasta cierto punto, prefigura el florecimiento de aquella subdisciplina hoy conocida como etnoarqueología. ⁷ Aunque éstas se tornan notablemente menos frecuentes, seguimos encontrando publicaciones semejantes en los decenios siguientes. Al respecto, sobresalen el estudio de Jon Ek sobre la farsa de los jaguares y los cazadores de Chilapa, Guerrero; ⁸ Karen Dakin y su

4 Véase Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1997.

5 Véanse Fernando Horcasitas y Lindoro Cruz, “Textos de Xaltepeotzla, Puebla”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 2, 1960, p. 83-91; Robert H. Barlow, “Un cuento sobre el Día de Muertos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 2, 1960, p. 77-82; Fernando Horcasitas, “Icuic macehualli: un canto indígena”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 4, 1963, p. 233-235; Fernando Horcasitas, “La boda en Ameyaltepec”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 5, 1965, p. 123-127; Fernando Horcasitas, “Los xoxocoteros: una farsa indígena”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 7, 1967, p. 225-229, y Fernando Horcasitas, “La danza de los tecuanes”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 14, 1980, p. 239-286.

6 Antonieta Espejo, “Algunas narraciones de origen náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 4, 1963, p. 237-250.

7 Véase, por ejemplo, Almudena Hernando Gonzalo, “La etnoarqueología hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado”, *Trabajos de Prehistoria*, v. 52, n. 2, 1995, p. 15-30.

8 Jon Ek, “The Jaguar Hunters”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 10, 1972, p. 337-347.

“cuento” morelense sobre un carbonero que se niega a compartir el alimento con la Muerte;⁹ Lourdes Arizpe, con su mito poblano sobre el origen de las diferencias entre los indígenas y los mestizos;¹⁰ González Cruz y Anguiano y su versión veracruzana del mito del niño-maíz;¹¹ Claude Stresser-Péan, con sus oraciones y su relato en torno al origen y simbolismo de los textiles en la Sierra Norte de Puebla;¹² y Javier Galicia, presentándonos una versión de Milpa Alta del pícaro canto-baile matrimonial de “las tlacualeras”.¹³ El trabajo de Neyra Alvarado resulta un tanto más ambicioso, pues, además de ofrecernos íntegramente una colección de discursos funerarios mexicaneros, recurre a los trabajos de Todorov, Benveniste y Jakobson para explicar el modo en que dicho pueblo duranguense se vale de la palabra para referirse a los espacios rituales concernidos.¹⁴

Mención aparte merece el trabajo de Miguel León-Portilla, “*Yancuic tlahtolli*: palabra nueva. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea”, en el que, a lo largo de tres números y más de ciento cincuenta páginas, se nos ofrece una amplia compilación de obras literarias recientes cuidadosamente clasificadas según su género narrativo en relatos sobre la antigüedad, narraciones de vida cotidiana, *huehuetlahtolli*, poesías, danzas y otras formas de actuación. Más allá de la sistemática colección de informaciones procedentes de muy diversas regiones, dicha recopilación se apoya, además, en una serie de textos introductorios para plantear que no sólo la oralidad nahua ha podido conservar géneros y contenidos de la antigüedad

9 Karen Dakin, “El carbonero. Un cuento nahuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 10, 1972, p. 329-225.

10 Lourdes Arizpe Schlosser, “Un cuento y una canción náhuatl de la Sierra de Puebla”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 13, 1978, p. 289-299.

11 Genaro González Cruz y Marina Anguiano, “La historia de Tamakastsiin”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 17, 1984, p. 205-225. Dicho mito había sido ampliamente tratado por Foster en su versión popoluca. Véase George Foster, “Sierra Popoluca Folklore and Beliefs”, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, v. 42, 1945-1951, p. 177-250.

12 Claude Stresser-Péan, “Un cuento y cuatro rezos de los nahuas de la región de Cuetzalan, Puebla”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 34, 2003, p. 423-441.

13 Javier Galicia Silva, “Las tlacualeras: un canto-baile pícaro y de cosquilleo en el rito matrimonial en Santa Ana Tlacotenco”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 38, 2007, p. 415-425.

14 Neyra Alvarado, “Algunas referencias del espacio ritual a través de las expresiones verbales entre los mexicaneros: ‘Las palabras’ de un rito funerario”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 26, 1996, p. 253-273.

prehispánica sino que también se ha mantenido lo suficientemente viva como para propiciar la producción de composiciones sumamente novedosas.¹⁵

La abundancia de esta clase de artículos muestra así que, hasta la fecha, *Estudios de Cultura Náhuatl* es un medio particularmente preocupado por la difusión de datos etnográficos primarios.

ACERCAMIENTOS DESDE LA COSMOVISIÓN Y LA RITUALIDAD

El primer trabajo netamente planteado desde una perspectiva puramente etnológica es “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, de Antonio García de León. Teniendo por objetivo general hacer un esbozo del conjunto de prácticas e ideas relativas a las concepciones indígenas del mundo, este multicitado artículo se nos presenta como un serio antecedente del entonces naciente enfoque de la “cosmovisión mesoamericana”.¹⁶ Pues, además de plantearse una visión holística, este estudio se vale de múltiples analogías con pueblos de otras épocas y regiones para sugerir la existencia de nociones compartidas por los grupos de la región. Lejos de conformarse con plantear la estructura del cosmos pajapeño, dicha investigación explica la manera en que el cuerpo, el *alter ego* animal y las almas se interrelacionan en la constitución de la persona; define el papel que cada una de tales entidades juega en los procesos de salud-enfermedad y, tras el análisis de oraciones terapéuticas, establece el modo en que los ritualistas tradicionales solían intervenir para restablecer el orden perdido. El hoy emérito veracruzano detalla igualmente las cualidades de los distintos espacios míticos, sus moradores y las distintas relaciones que los humanos deben

15 Véanse Miguel León-Portilla, “Yancuic tlahtolli: palabra nueva. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 18, 1986, p. 123-169; Miguel León-Portilla, “Yancuic tlahtolli: palabra nueva. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea. (Segunda parte)”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 19, 1989, p. 361-405, y Miguel León-Portilla, “Yancuic tlahtolli: palabra nueva. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea. (Tercera parte)”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 20, 1990, p. 311-369.

16 Tan sólo en *Google books* —consultado el 4 de mayo de 2015— hemos podido encontrar más de ciento sesenta referencias a este artículo. Para una discusión sobre el enfoque de la cosmovisión mesoamericana, véase María Ana Portal Ariosa, “El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea”, *Inventario Antropológico*, v. 2, 1996, p. 59-83.

establecer con ellos tanto para la obtención de los recursos que requieren como para la curación.¹⁷

Siguiendo planteamientos cercanos a lo que más tarde se conocería como el “núcleo duro” de la tradición mesoamericana, Félix Báez-Jorge se interroga sobre las “raíces terrenales” y el “significado” de una serie de personajes sobrenaturales femeninos con cualidades seductoras y aterradoras.¹⁸ Rastreado sus orígenes más remotos en la figura de la diosa Cihuacóatl, se recorren múltiples cosmovisiones contemporáneas para demostrar que desde la X-tabai maya hasta la Tepusilam mexicana, pasando por la Nawayomo zoque, la Wügiñ mixe y la Makti popoluca, presentan una constante asociación entre erotismo y canibalismo. El peligro, en los relatos analizados deriva de la posibilidad de que, como en el *unheimlich* freudiano, aquellos seres conocidos y deseados se revelen depredadores.¹⁹ Vida y muerte aparecen así, en la propuesta del autor, como opuestos complementarios mediados por una sexualidad femenina que, en la narrativa, se configura como riesgo latente a la violación de las prescripciones ético-morales.²⁰

Partiendo de la teoría del don de Marcel Mauss,²¹ Janet Long analiza los procesos de intercambio que intervienen en las fiestas otoñales de Olinalá, Guerrero. A través de la analogía con distintos rituales prehispánicos, se muestra que la fiesta de san Francisco continúa fundada en elementos de fuerte raigambre mesoamericana. Después de rastrear el origen y función de los componentes más significativos del ceremonial —como el jaguar y la *tempohualxochitl*—, la autora señala la existencia de estrechos vínculos entre una “buena fiesta”, la abundancia de cosechas y la posibilidad que adquiere cada individuo de pagar sus deudas con el ámbito sobrenatural.²²

17 Antonio García de León, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 8, 1969, p. 279-311.

18 Véase Alfredo López Austin, “El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (Biblioteca Mexicana), p. 47-65.

19 Sigmund Freud, “The Uncanny”, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trad. de James Strachey, Londres, Hogarth Press, 1955, p. 219-252.

20 Félix Báez-Jorge, “Imágenes numinosas de la sexualidad en Mesoamérica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 18, 1989, p. 107-133.

21 Marcel Mauss, *Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, París, Presses Universitaires de France, 2007.

22 Janet Long Solís, “Las ofrendas de San Francisco”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 20, 1990, p. 229-243.

En una velada crítica a la homogeneización de las sociedades de nuestra región, Tim Knab subraya la particularidad e independencia de las concepciones modernas al presentarnos las “geografías del inframundo” trazadas por dos ritualistas nahuas de San Miguel Tzinacapan, Puebla. Tal como propondrían los ontologistas franco-brasileños, aquí se sugiere que el sueño, lejos de ser visto como una simple metáfora, constituye para los nahuas de la Sierra Norte una realidad y que las decididas fronteras que nosotros marcamos entre la naturaleza y la cultura no suelen ser vigentes para quienes se especializan en la mediación con aquellas entidades que detentan los recursos necesarios para la existencia del hombre.²³ A través de las exégesis que se desprenden de las vivencias que sus informantes tenían al viajar a Talocan, el antropólogo norteamericano explica la manera en que los diversos espacios míticos se estructuran como regiones de un plano infra-terrestre que replica la superficie. Y, si bien muchas de las características del dominio humano se encuentran presentes en el de las deidades telúricas, este último se destaca por una cierta indeterminación que posibilita su paulatina re-invencción a través de la constante interpretación de los procesos oníricos. A lo largo de sus páginas, el artículo continúa describiendo las cualidades de los seres inframundanos, su voracidad por las almas humanas y los diferentes medios de los que se valen los terapeutas para recuperarlas; la regla, en general, es que, pese a las grandes diferencias, todos los existentes tienden a interrelacionarse bajo la norma de la reciprocidad. “La vida en la tierra, encima de la tierra y sobre la tierra, en el cielo, se basa en los mismos conceptos claves de una manera coherente para el hombre y significativa para su vida.”²⁴

Si bien el tema del alcohol no es del todo desconocido, es preciso señalar que, al día de hoy, siguen siendo pocos los estudiosos que han abordado su función ritual con la misma profundidad que lo hiciera Alessandro Lupo hace catorce años.²⁵ Según este célebre investigador italiano, los nahuas de

23 Dicha perspectiva sugiere que la antropología debiera “llevar a serio al otro”; esto es, no comprender sus testimonios como meras creencias, sino admitirlas como un saber, asemejándolas a la “verdad”. Véase Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1981.

24 Tim J. Knab, “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 21, 1991, p. 31-57. Véase p. 57 para esta última cita. Por mucho, éste parece ser el trabajo etnológico más citado de nuestra revista; hasta el 4 de mayo de 2015, *Google books* había registrado cerca de cuatrocientas cuarenta referencias.

25 Véanse, por ejemplo, György Szeljak y Anuschka van’t Hooft, “Consumo de alcohol, valores comunitarios y modernización en una comunidad nahua”, *Espaciotiempo*, v. 1,

la sierra de Puebla consideran al aguardiente, por su naturaleza caliente, como un elemento que, estando íntimamente ligado con lo sagrado, es capaz de transferir sus cualidades a quienes lo consumen. Es así que dicho licor no sólo resulta eficaz para el tratamiento de numerosos padecimientos sino que, al beberlo, deviene importante facilitador de la comunicación con el mundo de las deidades. El mito relativo a su origen cuenta que, en un intento de asesinato, los judíos dieron a beber vinagre a Jesús; pero éste, al transformarlo en “agua bendita”, logró vencer a la muerte para revivir días más tarde. Desde entonces, el alcohol se convirtió en un líquido ambivalente que, al ser tanto medicina como veneno, tiene la capacidad de inducir en los hombres un deceso momentáneo seguido de una resurrección y plena regeneración energética. Siendo que la deidad cristiana es asimilada al sol, se concluye sugiriendo la posibilidad de que tales propiedades hayan sido modeladas “sobre la idea de la divinidad solar que, llegada al recorrido último de su parábola nocturna, para retomar el impulso dinámico que le llevará a resurgir por oriente se provee de ‘energía calórico-lumínica’ (que el aguardiente posee en gran cantidad)”.²⁶

Tal como lo atestiguan los más de veinte artículos que se le han dedicado, la muerte siempre ha sido un tema de particular relevancia para los *Estudios de Cultura Náhuatl*. Contamos con interesantes contribuciones sobre ceremonias funerarias, inmolaciones rituales y representaciones tanáticas; mas, sólo Catherine Good se ha preocupado por establecer los roles que juegan los difuntos en los nahuas contemporáneos. Partiendo de su amplio trabajo de campo en Guerrero, la autora comienza por explicar que, en dichos pueblos, la noción de trabajo no se refiere únicamente a las actividades económicamente productivas sino que abarca todo uso intencionado de la energía humana. Para el correcto funcionamiento de la sociedad es preciso que cada una de tales actividades sea recíprocamente correspondida por un acto de semejante, ordinariamente descrito en términos de “amor” y “respeto”. Dicha circulación de fuerzas invertidas involucra asimismo a los elementos de la naturaleza, las deidades y todo aquello de cuya existencia depende la pervivencia humana. Tras el deceso, las “almitas” se dirigen a un espacio mítico

2008, p. 56-71, y Philip A. Dennis, “The Role of Drunk in a Oaxacan Village”, *American Anthropologist*, v. 77, n. 4, 1975, p. 856-863.

²⁶ Alessandro Lupo, “Tatiocihualatzin, valores simbólicos del alcohol en las Sierra de Puebla”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 21, 1991, p. 219-230. Para esta última cita, véanse p. 228-229.

infraterrestre desde el que continúan trabajando para el mantenimiento de sus comunidades, pues es gracias a su intervención que los vivos acceden a la lluvia y la fertilidad. Mas, dado que los seres carentes de cuerpo son incapaces de producir su propio alimento, éstos requieren de “su gente” para sobrevivir; y es justamente en la ceremonia de Día de Muertos que ambos planos reafirman sus vínculos a través de abundantes dones de comida. El riesgo, entonces, es que los difuntos terminen por transformarse en alteridad y que, una vez olvidados, dejen de procurar la suerte a sus parientes sobre la tierra; la ritualidad, así, aparece como un medio para mantener dentro del circuito de intercambio a aquellos miembros del grupo que han adquirido formas de existencia diferentes.²⁷

Casi diez años después, Good amplió la disertación anterior para postular que la visión del mundo de los nahuas de Guerrero se encontraba estructurada a través de cuatro “ejes conceptuales” construidos en torno a las nociones de trabajo, reciprocidad, fuerza y continuidad histórica. Se explica que las unidades sociales más básicas se encuentran definidas por el esfuerzo en beneficio de una causa común; se dice que los miembros de una familia “trabajan juntos” porque su pervivencia depende de su cooperación y, por consiguiente, los que se niegan a colaborar son tratados como extranjeros o animales.²⁸ Quienes trabajan transmiten su “fuerza” tanto a los productos de su labor como a quienes reciben sus beneficios; la crianza es, así, tratada como un proceso de inversión por parte de los padres que termina por generar deuda en los infantes. Dar y recibir son las obligaciones que definen a los seres con los que se tiene una relación; endeudar a otros y dejarse endeudar permite que cada persona cultive sus propias redes sociales; dar es el medio por el que alguien puede aumentar su capital social. Bajo este esquema, el ancestro aparece como una suerte de dador primordial cuya acción en el mundo legó a los existentes toda la cultura actual; y se les debe honrar justamente para mantener vigente el vínculo establecido por la deuda inicial. Para concluir, la catedrática de la Escuela Nacional de Antropología e Historia explica que “los ejes conceptuales son generativos y creativos; no determinan

27 Catherine Good Eshelman, “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 26, 1996, p. 275-287.

28 Para otras discusiones en torno a la noción de trabajo, véase Pierre Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Dialog. Red de investigación y conocimiento relativo a los pueblos indígenas/Plaza y Valdés, 2012, 103-104.

el comportamiento social sino más bien permiten una gran variedad de expresiones formales, empíricamente observables”.²⁹

Tras este breve recorrido, encontramos que buena parte de los presentes ensayos se estructuran en torno a tres temáticas principales: la forma en que los nahuas contemporáneos conciben el mundo, las maneras en que el hombre se vincula con su entorno y la importancia del intercambio y la depredación en la comunicación entre la esfera humana y la de los seres que gestionan los recursos necesarios para la vida. Aunque hoy contamos con herramientas analíticas un tanto más refinadas, vale señalar que todos estos tópicos continúan teniendo gran vigencia en el debate antropológico contemporáneo.³⁰ Observamos, no obstante que, aunque se mantienen los intereses, nuestras publicaciones dan cuenta de un proceso evolutivo que poco a poco se ha ido perfilando hacia una mayor abstracción y profundidad teórica.

DISCUSIONES ACADÉMICAS

Pese a que las discusiones específicamente antropológicas no son frecuentes en nuestra revista, contamos con dos artículos cuyas reflexiones se centran en las maneras en que los investigadores han valorado sus propios datos y las propuestas de sus antecesores.

El primero de ellos, de Stanislaw Ivaniszewski, parte de la comparación entre los meteorólogos heterodoxos de España, México y Polonia para mostrar que, contrariamente a lo que otros han sostenido, muchas de sus similitudes se deben a la influencia que sobre los sistemas tradicionales ha tenido la ideología cristiana. Coincidencias más generales, como la asociación entre terapéutica y tratamiento de las irregularidades climáticas, pudieran proceder de ideologías agrícolas afines; otras más superficiales parecen derivar de la simple coincidencia. Lo relevante, en todo caso, es que dicho estudio no se conforma con discutir una problemática actual sino que, ante todo, el trabajo del arqueoastrónomo se presenta como una suerte de advertencia para

29 Catharine Good Eshelman, “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 36, 2005, p. 87-113. Véase p. 105 para esta última cita.

30 Véanse, por ejemplo, Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, y Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005.

todos aquellos estudiosos de los graniceros que han pretendido emplear datos modernos para entender el pasado prehispánico.³¹

El segundo, no directamente vinculado con la cultura náhuatl, consiste en una minuciosa evaluación de los argumentos que esgrimieron los antropólogos de la segunda mitad del siglo XX en contra del indigenismo de Manuel Gamio. A través del análisis de obras como *Forjando patria*, se muestra que, contrariamente a lo supuesto por sus detractores, el célebre pionero capitalino nunca pretendió hacer desaparecer las identidades indígenas a través de su integración en la cultura mestiza. Su ideal, según Roberto Valdovinos, era que, al mejorarse las condiciones de vida de las poblaciones rurales, éstas tuvieran la posibilidad de elegir mejor la manera en que prefirieran vivir; el antropólogo aparecería, entonces, como una suerte de facilitador cuya intervención se limitaría a aquellos aspectos en los que la ciencia hubiera demostrado tener mejores resultados que la tradición. “De todo esto se deduce que los reproches de la ‘antropología crítica’ a Manuel Gamio valen muy poco [...] La crítica dirigida a Gamio tiene un cierto grado de validez, si en lugar de pretender atribuirle cualquier forma de menosprecio hacia los grupos indígenas, se le reprocha su fe en el rol socialmente neutro y siempre ascendente de la ciencia.”³²

Aun cuando, en principio, nuestra revista pareciera centrarse en la singularidad nahua, notamos que sus autores no sólo han hecho interesantes aportaciones a la antropología mexicana sino que muchas veces sus proposiciones se insertan en discusiones mucho más amplias. La perspectiva nahuatlista se configura así como una suerte de puente entre las problemáticas locales y los más vastos ámbitos de la mesoamericanidad o la etnología mundial.

Difícilmente pudiera decirse que la nuestra es una revista esencialmente dedicada a la publicación de temas etnológicos, pues frente a la aplastante

31 Stanislaw Ivaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 34, 2003, p. 391-422. Para una mejor comprensión de dichos procesos, es indispensable alcanzar un mejor entendimiento de las meteorologías coloniales; véanse, por ejemplo, Ana Karen Luna Fierros, *La virgen del volcán: rebelión y resistencia en Yautepec, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2012, y Roberto Martínez y Rocío de la Maza, “Indios graniceros, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 45, 2011, p. 163-184.

32 Roberto Valdovinos, “La crítica al indigenismo de Manuel Gamio”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 42, 2011, p. 233-241. Véase p. 240 para esta última cita.

presencia de trabajos de corte lingüístico, histórico o arqueológico, los que versan sobre los pueblos indígenas contemporáneos son evidentemente minoritarios. Lo que observamos, no obstante, es la existencia de un constante y profundo diálogo entre las múltiples disciplinas sociales. Algunos de los autores de trabajos antropológicos proceden de disciplinas tan diversas como la historia, la lingüística o la arqueología.³³ Muchos han explicitado el modo en que sus propias colaboraciones podrían ser empleadas para el entendimiento del pasado.³⁴ Y otros más se han esforzado por demostrar la existencia de continuidades entre sus propias observaciones y los registros de los evangelizadores acerca del periodo prehispánico.³⁵ Del otro lado, vemos que, con cierta frecuencia, las investigaciones sobre el pasado prehispánico también incluyen postulados y argumentos de épocas más recientes.³⁶ La antropología que nosotros publicamos sugiere, entonces, haber sido específicamente pensada para el intercambio de ideas con especialistas de otras ramas de la ciencia social y los trabajos presentados, más allá de sus particulares objetivos, aparecen como contribuciones puntuales para el tratamiento de problemáticas de mayor complejidad. Así, *Estudios de Cultura Náhuatl* se muestra, desde sus inicios, como una publicación seriamente transdisciplinaria en la que la combinación de variadas aproximaciones tiende a dirigirse a una comprensión más global de las culturas indígenas.

33 Tales han sido, por ejemplo, los casos de los arqueólogos Antonieta Espejo y Stanislaw Ivaniszewski, el historiador Miguel León-Portilla y el lingüista-historiador Antonio García de León.

34 Véanse, por ejemplo, Tim J. Knab, “Geografía del inframundo”; Alessandro Lupo, “Tatiocihualatzin...”, y Catharine Good Eshelman, “Ejes conceptuales...”

35 Véanse, por ejemplo, Genaro González Cruz y Marina Anguiano, “La historia de Tamakastsiin”; Miguel León-Portilla, “Yancuic tlahtolli...”, y Félix Báez-Jorge, “Imágenes numinosas...” Algunos como García de León, incluso, han llegado a postular que sus planteamientos pudieran haberse originado en el remoto pasado olmeca. Véase Antonio García de León, “El universo de lo sobrenatural...”, p. 280.

36 Véanse, por ejemplo, Danièle Dehouve, “Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 40, 2009, p. 299-331; Alejandro Díaz Barriga Cuevas, “Ritos de paso de la niñez nahua durante la veintena de Izcalli”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 46, 2013, p. 199-221, y Michel Graulich y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 35, 2004, p. 121-155.

