

Identidad a través de la cultura alimentaria

memoria simposio



CONABIO



Diseño
Rosalba Becerra

Revisión de textos
Martha Alicia Salazar

Producción editorial
Trazos, consultoría editorial

DR © 2013 Comisión Nacional para el
Conocimiento y Uso de la Biodiversidad
Liga Periférico-Insurgentes Sur 4903
Parques del Pedregal, Tlalpan
14010 México, D.F.
www.conabio.gob.mx

ISBN 978-607-7607-77-9
Impreso en México / Printed in Mexico

Forma sugerida de citar:
Conabio. 2013. *Identidad a través de la cultura
alimentaria*. Comisión Nacional para el Conocimiento
y Uso de la Biodiversidad. México.

Cosmovisión, identidad y taxonomía alimentaria

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Los tres términos

En el título de esta exposición acompañan al término global de *cosmovisión* tres referencias a ámbitos culturales que se antojan inabarcables: *taxonomía*, *identidad* y *alimentación*. En efecto, la complejidad de cada ámbito es enorme; pero aquí su mención será sencilla, pues mi intención es simplemente hacer hincapié en un vínculo de interés que se produce entre ellos en la milenaria tradición mesoamericana.

El término *taxonomía* nos evoca la imponente catedral lógica de Carlos Linneo, que con la transparencia de una nomenclatura precisa ordenó los tres reinos de la naturaleza. Y, sin embargo, hay que buscar mucho más allá.

El término *identidad* nos evoca un caro juego de pertenencias, grandes y pequeñas, con las que formamos nuestros *nosotros* con la contrastada formación de los *otros*. Y, sin embargo, hay algo más profundo.

El término *alimentación* nunca nos evoca lo suficiente. Siempre hay más y más en la red inmensa de nuestra cultura. La alimentación trascendió de inmediato su carácter de necesidad física para convertirse en símbolo omnipresente, y al decir “de inmediato” no sé si ubicarme en la aurora de nuestra especie... o mucho antes.

Esbozo mi exposición con estos elementos. Propongo aquí una clasificación de los sistemas taxonómicos mesoamericanos con el propósito de diferenciar, por una parte, las clasificaciones de contenido restringido o extenso, pero limitadas, y por la otra la holística, la que abarca el cosmos mismo. Después me

refiero a la relación entre las clasificaciones holísticas en la cosmovisión y a la posición del maíz en la clasificación holística mesoamericana.

Empecemos por la taxonomía. Como se estila, partamos de la oficialidad del *Diccionario de la lengua española*, que nos remite al origen griego de la palabra: de *τάξις*, ordenación, tasa; y *-νομία*, de *νόμος*, ley, norma. Encontraremos allí dos acepciones. Una de ellas, lógicamente primaria, es “acción y efecto de clasificar”. La otra acepción de taxonomía, más vinculada a Linneo, es la “ciencia que trata de los principios, métodos y fines de la clasificación”. Quedémonos en medio de ambas acepciones para pensar en la taxonomía como un proceso cultural, racional —aunque no necesariamente consciente—, sistemático —aunque no necesariamente científico—, creado socialmente por una necesidad vital del hombre ante la diversidad de su entorno y de su propia interioridad, y nacido de la imposibilidad humana de concebir particularmente —esto es, en forma atomizada— cada ser, cada parte de cada ser, con sus atributos. El hombre tiene por fuerza que agrupar mentalmente para generalizar; debe abstraer para enfrentarse a las particularidades.

Traigamos a la memoria la afirmación con la que Tocqueville (1957:438), desde su posición teísta, se refiere a las limitaciones del pensamiento humano:

Dios no se ocupa, en general, de la especie humana. Él ve de una sola mirada y separadamente a todos los seres de que se compone la humanidad, y descubre en cada uno de ellos las semejanzas que lo unen a los demás y las diferencias que lo aíslan.

Dios no tiene, pues, necesidad de ideas generales; es decir, que no necesita unir bajo la misma forma un gran número de objetos análogos para pensar con facilidad.

Volviendo a este mundo, ¿clasificar es una acción puramente humana? Me niego a aceptar que el hombre sea el único ser de la naturaleza que construya clases; pero podemos admitir que, en todo caso, es el ser que ha desarrollado en forma incomparable los sistemas clasificatorios. Más aún, según Godelier (1984:21), estos sistemas permiten combinar en el plano de lo ideal tres funciones de pensamiento: representar, organizar y legitimar las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

Planteadas así una tercera acepción de taxonomía, aceptemos que no existe *la* clasificación de las cosas como entidad *per se*. Toda formación de grupos y subgrupos, toda ordenación de los elementos, deriva del propósito de un sujeto que hace valer un criterio. Siguiendo esta

línea, clasifiquemos ahora los sistemas clasificatorios con el propósito de enfocar un proceso cultural, tomando como criterio de clasificación su radio de comprensión. De manera muy primaria podemos formar tres clases de taxonomías, con la advertencia de que —como muchas clasificaciones referentes al ámbito cultural— éstas no son cerradas ni precisas, pues además de que cada clase posee límites difusos, entre una y otra puede haber una concatenación histórica:

1. Taxonomías de comprensión reducida
2. Taxonomías de comprensión amplia o de reinos, a su vez divididas en:
 - a. Tradicionales
 - b. Reflexivas
3. Taxonomías cósmicas u holísticas.

Las taxonomías de comprensión reducida son las más vinculadas a la existencia cotidiana. Comprenden sectores del entorno o de la interioridad humana. Nacen de la necesidad de ejercitar pensamiento y acción en el sector particular elegido. Su construcción es siempre racional —exista o no el objeto clasificado, corresponda o no su estricta ubicación taxonómica con una realidad objetiva—, y el resultado siempre se convierte en un instrumento útil. Como afirmó Lévi-Strauss (1964: 33): “toda clasificación es superior al caos”. Señalemos entre millones de ejemplos clasificaciones tan variadas como son las de las figuras geométricas, los colores, los usos de pelo sobre cráneo y cara o los órdenes angélicos dentro de la concepción cristiana. Hay que resaltar que un buen número de estas clasificaciones son autónomas, ya que están tan próximas a la vida cotidiana del constructor, a su trabajo concreto, que los criterios mayores de clasificación, mucho más abstractos, poco las afectan. Se construyen principalmente con la base de lo que el constructor estima que es la realidad. Con frecuencia estas taxonomías son elaboradas para su uso práctico y llegan a ser perfeccionadas por medio de la reflexión.

Las taxonomías de comprensión amplia o de reinos, como se dijo, pueden ser producto ya del pensamiento tradicional, ya del científico. He elegido la designación “de reinos” porque con frecuencia pretenden comprender la totalidad de los animales, de los vegetales o de los minerales, y aun la suma de ellos, la clasificación de la naturaleza. En el caso de las tradicionales, por lo general poseen racionalidad y sistematización, pero su elaboración no es consciente y se producen paulatina, colectiva y anónimamente, en la larga duración histórica. En contraste

con las tradicionales, las taxonomías reflexivas de comprensión amplia son de construcción consciente. En su forma más perfeccionada, crean una nomenclatura *ad hoc*, sujeta a principios y reglas. Esta nomenclatura tiene como propósito la fijación inequívoca, única y distintiva de los taxones, subtaxones y criterios de clasificación.

Las clasificaciones reflexivas tienen en Occidente una historia milenaria. El autor más notable de la antigüedad clásica en el campo de la taxonomía de la naturaleza fue Aristóteles, quien, al tratar de las grandes divisiones de los animales, utilizó como criterio básico la división dual de los sanguíneos y los no sanguíneos (Aristóteles, 1990, Lib. I: 56, 60-61; Lib. IV: 187, etc.) A partir de esta gran separación, agrupa los géneros y las especies, prestando fundamental atención a la morfología animal (Aristóteles, 1990, Lib. I, 45-63; Lib. II, 89-133, etc.).

Otra clasificación que destaca por sus fines prácticos y por su repercusión milenaria en la medicina es la de los humores, iniciada con las ideas de Alcmeón de Crotona en el siglo VI aC, desarrollada por Hipócrates de Cos en los siglos V y IV aC y formalizada por Galeno de Pérgamo en el siglo II de nuestra era. Esta lenta construcción la hace uno de los mejores ejemplos de sistema reflexivo construido en la larga duración, con la característica adicional de estar montado en un sistema holístico, el de los cuatro elementos, que, si bien no incluye todo el cosmos, sí abarca toda su esfera sublunar.

Los enfoques de muy amplio contenido, que ahora llamaríamos enciclopédicos, requirieron de una cuidadosa clasificación de los seres mundanos. En los inicios de nuestra era, descuella en esta vía, entre otros naturalistas, Cayo Plinio Cecilio Segundo, conocido como el Viejo, quien inicia su grandiosa *Historia natural* con la descripción del mundo, los elementos y las estrellas; continúa con la geografía de Europa, y termina con la relación de las piedras, particularmente las piedras preciosas.¹

Las que en el mundo clásico fueron descripciones predominantemente objetivas de la naturaleza, en la Alta Edad Media se cargaron de contenido moral con los *bestiarios*, a los que sirvió como modelo el libro atribuido a un autor cuya existencia se remonta a una época lejana, entre los siglos II y IV de nuestra era, conocido como el Fisiólogo. En estas obras, los animales encarnan las virtudes y los vicios de los hombres, con un propósito más didáctico que naturalista. Otro camino diferente, también de gran importancia, fue el de los libros de contenido farma-

¹ El famoso protomédico de Felipe II, Francisco Hernández, tradujo y comentó la obra de Plinio el Viejo, al menos hasta el Lib. XXV de los 37 que componen la obra. Esta versión fue publicada por la UNAM en 1966 y 1976, con un agregado de los libros restantes, traducidos y anotados por Gerónimo de Huerta.

cológico práctico: son los herbarios, herencia del mundo clásico —Teofrasto y Dioscórides fueron sus mejores fuentes— que posteriormente incorporaron en Occidente elementos árabes, judíos y bizantinos. Los herbarios fueron notables antecedentes de la taxonomía general científica, y su producción se prolongó en las obras de grandes médicos como Andrea Cesalpino, ya en el siglo xvi.

En la Alta Edad Media se retorna también a la visión holística del mundo. En el siglo vii, entre otras obras que compendian en forma ambiciosa el conocimiento de su época, destacan las famosas *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla. Si bien en el libro xii san Isidoro tiene como propósito fundamental explicar el origen del nombre de los animales, con su enfoque global clasifica el reino. Para ello va formando grupos a partir de los nombres genéricos de los animales, y subdivide las distintas especies utilizando designaciones que pueden provenir de sus características anatómicas (vg. *quadrupedia*) o fisiológicas (vg. *viperei*), de sus costumbres (vg. *ferae, piscis*), de su utilidad para el hombre (*pecus, iumenta, armenta*, etc.) y de otros varios criterios (San Isidoro de Sevilla, 1983, Lib. XIII, v. II: 56-123). San Isidoro clasificó también plantas de cultivo (San Isidoro de Sevilla, 1983, Lib. XVII, v. II: 384-381), minerales (San Isidoro de Sevilla, 1983, Lib. XVI, v. II: 260-319) y otros sectores de la naturaleza con criterios similares. Ya en la Baja Edad Media son notables en el siglo xiii las obras enciclopédicas de Barholomeus Anglicus y san Alberto Magno o Alberto de Colonia.

Y así se van sucediendo muchos intentos más de ordenar los reinos de la naturaleza, hasta llegar con el paso de los siglos a los tiempos de la Ilustración, en los que se realizó el mayor esfuerzo sistemático con hombres como Buffon, Lamarck, Cuvier, Oken, para desembocar en Carlos Linneo y su colosal tratado *Systema naturae, sive regna tria naturae systematice proposita per secundum classes, ordines, genera, & species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis* (*Sistema natural, en tres reinos de la naturaleza, según clases, órdenes, géneros y especies, con características, diferencias, sinónimos, lugares*), obra publicada inicialmente en 1735, que fue completándose en sucesivas ediciones. Con ella, como es bien sabido, Linneo sentó las firmes bases de la taxonomía científica moderna.

La tercera clase de clasificaciones es la de las taxonomías cósmicas u holísticas. Son el producto de la abstracción máxima que el hombre hace del todo, en su esfuerzo por comprender el orden y los procesos globales del cosmos y las leyes que lo rigen. Pese a su gran racionalidad y sistematicidad, estas taxonomías tienen su origen, por lo regular, en la construcción colectiva no consciente que se produce en la larga duración histórica. Sin embargo, pueden llegar a ser reelaboradas y fijadas por

medio de un trabajo altamente consciente y reflexivo, como producto de los grandes pensadores. Pueden fragmentarse en taxonomías de comprensión menor; pero éstas continúan dependiendo de la abstracción máxima y se siguen legitimando por sus recíprocas correspondencias. El mayor ejemplo, como también es sobradamente conocido, es el monumental sistema del *yin/yang*. Pese a haberse originado en la tradición china como una clasificación holística tradicional, el sistema se fincó filosóficamente. Si se hace abstracción del mítico Fu Hsi, debe reconocerse la gigantesca dimensión intelectual del padre del taoísmo, Lao Tse, cuya existencia se ubica entre los siglos VI y IV aC.

Las clasificaciones holísticas forman un verdadero entramado en las cosmovisiones. Por cosmovisión podemos entender el macrosistema mental que opera de manera dialéctica, como producto y como guía del pensamiento y de la acción de los hombres en todos los ámbitos de la existencia, tanto individuales como sociales. La cosmovisión rige no solo el pensamiento reflexivo de los miembros de la colectividad que la usa y construye cotidianamente, sino que abarca su vida emotiva, proporcionando al ser humano tanto las bases comunes necesarias para la interrelación social, como los amplios márgenes de las discrepancias sectoriales e individuales y las palestras mismas para el enfrentamiento de las contradicciones. Hay cosmovisiones amplias, englobantes, pertenecientes a enormes colectividades humanas; y las hay restringidas, comprendidas en las mayores, que se van subdividiendo hasta llegar a la intelección del mundo propia de cada individuo. Puede afirmarse, por tanto, que todo ser humano se encuentra sumergido mentalmente en una cosmovisión particular bajo cuyos cánones, históricamente cambiantes, percibe y actúa sobre su entorno y en su propia interioridad.

Pasemos, con unas cuantas notas aclaratorias, al segundo de los ámbitos señalados al inicio de esta exposición: *identidad*. Se trata, en el fondo, de una expresión más de las clasificaciones. En ella juegan como opuestos complementarios el *nosotros* y el *otros*. Es una construcción cultural, que se refiere a colectividades sociales que pretenden distinguirse del resto de las colectividades.

El *nosotros* es contrastante, de fines cohesivos, de comprensión mutable y, generalmente, de sobrevaloración propia unida a la denigración del *otro*. Los propósitos de cohesión de quienes se identifican entre sí generalmente van dirigidos a la producción, la reproducción, la protección, la resistencia, la superación, la agresión o el dominio frente a o sobre los *otros*. El *nosotros* no es absoluto, pues las características que lo integran se van uniendo con relación a uno o varios *otros*, definidos o no, existentes como grupos o no; pero presentes mentalmente como los

distintos, algunas veces como los antagonicos. Por lo regular, las características atribuidas al grupo de pertenencia son de autoestima; pero no es extraño encontrar que la identidad incluye tintes autodenigratorios. Con las atribuciones al propio grupo y a los ajenos se montan estereotipos y se inventan historias genealógicas y esencias ancestrales. Las identidades son máscaras que se van pegando a los anteriores rostros para disolverlos.

La comprensión identitaria envuelve al ego en distintos radios de comprensión y lo hace cambiar oportunamente de la esfera de la patria, a la de la familia, a la política, a la regional, a la religiosa, a la de género, a la profesional, etcétera, sin que sean infrecuentes las combinaciones y las contradicciones. Las identidades son tan fuertes que con su combinación particularizada se construyen partes medulares de cada individualidad.

El tercero de los ámbitos señalados es el de la *alimentación*. Percibida la alimentación como un complejo cultural que se filtra en todos los campos de la percepción del cosmos, en esta exposición enfocaré dos de sus importantes correspondencias: una, en el plano de la identidad; otra, en el de la taxonomía.

Somos lo que comemos

Tras la conquista, cuando los mexicas describieron a otros grupos étnicos indígenas y se describieron a sí mismos ante los requerimientos de fray Bernardino de Sahagún (2000, Lib. X, cap. XXIX, v. II: 949-979), enfatizaron virtudes y defectos propios y de sus *otros*. Salieron a relucir entonces cualidades físicas, como el vigor sexual, y morales; lenguas; capacidad intelectual; inclinación al trabajo; industria; atuendo, y muchos factores más de distinción. Entre estos factores, como es de esperarse, se encontraban las prácticas alimentarias. Así, se burlaron de la falta de discernimiento otomí en este campo: “comían los zorrillos que hieden, y culebras, y lirones, y todo género de ratones, y las comadreja, y otras sabandijas del campo y monte, y lagartijas de todas suertes, y abejones, y langostas de todas maneras” (Sahagún, 2000, Lib. X, cap. XXIX, párr. 7°, v. II: 963). Esta atribución pasó a la imagen en las pinturas del *Código Florentino* (Sahagún 1979, Lib. X, cap. XXXIX, párr. 7°: fol. 129r). El escándalo de los mexicas fue mayor cuando se refirieron a la costumbre de los otomíes de comer elotes en lugar de esperar a que las mazorcas de maíz estuviesen sazonadas. Era un desperdicio del maíz, la planta sagrada, porque los granos aún no habían adquirido su máximo poder nutricional. Además, la práctica errónea causaba la escasez del alimento al llegar la cosecha. Según los informantes del franciscano, los otomíes

justificaban su derroche afirmando: “luego daremos tras yerbas, tunas y raíces”, y agregaban que sus antepasados decían “que este mundo era así, que unas veces lo había de sobra y otras veces faltaba lo necesario” (Sahagún 2000, Lib. X, cap. XXIX, párr. 7°, v. II: 963).

Eran diferencias notables donde se conjugaban la alimentación, la economía y el carácter sagrado del maíz. Sin embargo, el gran contraste de la alimentación se establecía entre los agricultores y los pueblos recolectores-cazadores septentrionales. Éstos eran denominados chichimecas, y en forma más precisa teochichimecas y zacachichimecas, famosos por su nomadismo.

La comida y sustentación de estos teuchichimecas eran hojas de tunas y las mismas tunas, y la raíz que llaman *címatl*, y otras que sacaban debaxo de tierra, que llaman *tzihuactli*, *necuámetl*, y mizquites, y palmitos, y flores de palmas, que llaman *íczotl*, y miel que ellos sacaban de muchas cosas: la miel de palmas, miel de maguey, miel de abejas, y otras raíces que conocían y sacaban debaxo de tierra. Y todas las carnes de conejo, de liebre, de venado y de culebras y de muchas aves. Y por comer destas comidas que no iban guisadas con otras cosas, vivían mucho y andaban sanos y recios, y por maravilla muría uno, y el que muría iba ya tan viejo y cano que de viejo muría (Sahagún 2000, Lib. X, cap. XXIX, párr. 3°, v. II: 956-958).

El párrafo transcrito nos revela la admiración que, en principio, les causaba aquella dieta; pero cuando en otros textos se relata el tránsito chichimeca de la rusticidad a la civilización, los agricultores se vanaglorian de ser sus maestros y cuentan anécdotas sobre cómo enseñaron a los recolectores-cazadores a comer viandas de maíz y a cultivar el grano (Alva Ixtlilxóchitl, 1975-1977, cap. IX: 26).² El maíz era entonces el gran definidor de la vida civilizada, como el cultivo del maíz es ahora, al menos para muchos especialistas, uno de los elementos de nuestra definición de la tradición mesoamericana.

En efecto, fue en este territorio, hace aproximadamente siete milenios, donde los antepasados de los mesoamericanos domesticaron el maíz después de haberlo hecho con otras de las principales plantas útiles. Con el cultivo del maíz, aquellos hombres pudieron alternar siembras y cosechas con su nomadismo. Hoy se fija el nacimiento de Mesoamérica dos mil quinientos años después de la domesticación, cuando la

² Véanse testimonios en las pinturas y glosas de los llamados Mapas Tlotzín y Quinatztín (Aubin, 2009: 72-75 y 90-95). Para dos estudios modernos sobre este tránsito, véanse Kirchhoff (1948) y León-Portilla (1967). Debemos interpretar estos episodios como relatos con fines identitarios, pues los chichimecas, según otras fuentes, conocían el maíz y tenían sus formas muy particulares de consumo del grano (Hernández 1959, v. I: 290 y 292).

abundancia de sus cosechas permitió el sedentarismo agrícola, y con él la producción de la cerámica.

Cultura y alimento se conjugan, así, en la identificación de toda una tradición. Pareciera que se asume el dicho “somos lo que comemos”. Al menos en la tradición mesoamericana esta verdad popular ha quedado registrada en la creencia de que quien ingiere un alimento participa de algunas cualidades de lo ingerido. Hace pocas décadas se decía en Tecospa, Distrito Federal, que el hombre que comiera carne de coyote sería atacado por los perros, mientras que quien comiera carne de perro no estaría seguro en un área poblada por coyotes, pues perros y coyotes son enemigos irreconciliables (Madsen, 1955: 124).

El vínculo precioso entre el hombre y el maíz se refleja en la mitología de la tradición mesoamericana, desde la antigüedad hasta nuestros días. Una colección de los testimonios míticos llenaría bibliotecas enteras. Los mitos se refieren a las múltiples facetas de la planta. Sobre su origen, un antiguo mito náhuatl dice que es parte del dios Cintéotl, cuyo cuerpo fue enterrado como se entierran las semillas de las plantas (*Historia de México*, 1965: 110). Otro relato sagrado, también de los antiguos nahuas, describe el castigo infligido a Huémac, gobernante tolteca, por haber preferido las joyas y las plumas preciosas a las plantas de maíz que le ofrecían los dioses de la lluvia como pago de la apuesta después de que los derrotó en el juego de pelota (*Leyenda de los soles*, 1945: 126). Un complejo mito actual, contado por muy diferentes grupos étnicos en distintas partes del país, narra la aventura del maíz-hijo que va al mundo de los muertos a rescatar a su padre, y trae como premio las lluvias anuales (López Austin, 1992). Este mito explica la unión de la semilla de materia terrena con la “semilla” divina del maíz, una conjunción que produce la germinación de la planta. Entre los actuales tojolabales se explica cómo la virgen María se inspiró en la piedra calcárea donde estaba sentada, amamantando a Jesús niño, para inventar en beneficio de los hombres el proceso de nixtamalización del maíz (Pérez Suárez, 1997: 72). En fin, los indígenas huastecos llegan a explicar su propia pobreza como el castigo por una ofensa a los granos de maíz que habían sido confiados a uno de ellos por el dios del trueno (Ariel de Vidas, 2008: 224-225).

La identificación mítica de la sustancia del grano con el cuerpo del hombre invierte el dicho para convertirlo en “comemos lo que somos”. Si bien la ingestión del maíz sirve para establecer la distinción entre sedentarios mesoamericanos y chichimecas nómadas, el mesoamericano llevó al máximo la idea de la consustancialidad de la humanidad entera con el grano. En el mito se diferenciaba del resto de las criaturas. Debía hacerlo si se toma en cuenta que los mesoamericanos creían que todos

los seres —ya los astros y los meteoros, ya las plantas y los animales, ya los elementos y los minerales— poseían un alma personal. El hombre se colocaba en la posición más alta, distinguiéndose de los demás por su capacidad de diálogo con los dioses y por su facultad de establecer con ellos un pacto de reciprocidades. El *Popol vuh*, la obra más bella de la narrativa mesoamericana, detalla la brega de los dioses al crear al hombre. Los dioses ensayaron primero modelando las figuras con tierra y lodo, y fracasaron; luego, con madera de *tzité* y con espadaña, pero nuevamente su intento fue vano; por fin lograron su propósito cuando formaron a la pareja primera con la masa y el atole del maíz, y le dieron cuerpo y vigor con masa y atole de mazorcas amarillas y de mazorcas blancas (*Popol vuh*, 1964: 25-32 y 103-104). Ya en el siglo XVII, hombre y maíz quedaban unidos desde el momento del nacimiento de la criatura, cuando el cordón umbilical era cortado con una navaja de obsidiana, nunca antes usada, y la sangre del niño empapaba los granos. De allí se sembraría su milpa en repetidas temporadas, hasta que por su propia cosecha el joven producía su alimento. “Así, no sólo comía del sudor de su rostro, pero de su propia sangre” (Fuentes y Guzmán, 1969-1972, I: 280-281). Y hoy, siglos después de que fueron pronunciadas las palabras de aquel mito, se sigue oyendo: “Nosotros germinamos [en este mundo] como pequeñas plantas de maíz”, “El maíz es nuestra sangre” (Sandstrom, 1991: 240).

Integrante básico de la alimentación de los mesoamericanos y sus directos herederos, ocupación central de sus labores agrícolas, fuente de preocupaciones meteorológicas, bien de intercambio con las divinidades, motivo central de los mitos, paradigma de cosmovisiones y objeto ritual en los ritos de adivinación,³ el fruto puede servir para caracterizar hoy, según lo dijera el gran literato guatemalteco Miguel Ángel Asturias, a *los hombres de maíz*.

Cosmovisión y clasificaciones

El maíz se convirtió así para los mesoamericanos en la criatura de referencia identitaria de los seres humanos frente al resto de las criaturas. Con base en esta concepción, y con la muy común perspectiva antropocéntrica de las cosmovisiones en todo el mundo, la planta adquirió una posición jerárquica privilegiada en el macrosistema de la cosmovisión,

³ En los ritos de adivinación, se lanzan los granos de maíz ya en agua, ya en seco, para ver en su posición final cuál es el destino de las criaturas —y entre ellas principalmente el hombre— en el juego del destino. Hay muchísimos registros de estas prácticas desde la antigüedad hasta el presente. Véanse, como ejemplos entre los nahuas, del siglo XVI, Ponce de León (1965: 132); del siglo XVII, Ruiz de Alarcón (1953: 130-132); del siglo XX, Sandstrom (1991: 235-237).

y su naturaleza se convirtió en arquetipo de leyes cósmicas. Lo anterior nos enfrenta al problema de la ubicación del maíz en los sistemas clasificatorios.

La relación existente entre las clasificaciones y la cosmovisión, la religión y la mitología tiene una larga tradición en los estudios antropológicos. En los primeros años del siglo xx, dos de los pioneros de la sociología, Durkheim (1968: 149 y 164) y Durkheim y Mauss (1971: 41-66), hicieron hincapié en el vínculo entre la mitología y la clasificación de la naturaleza. En su texto de coautoría afirmaron:

En el fondo, cada mitología es una clasificación que toma sus principios de las creencias religiosas y no de las nociones científicas. Los panteones bien organizados se reparten la naturaleza, exactamente lo mismo que otros se reparten el universo. Así, la India reparte las cosas, al mismo tiempo que sus dioses, entre tres mundos del cielo, de la atmósfera y de la tierra, del mismo modo que los chinos clasifican todos los seres de acuerdo con los dos principios fundamentales del *yang* y el *yin*.

Los estudios sobre el tema continuaron durante el siglo, llegando a uno de sus puntos más sobresalientes con la conocida obra de Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*. A partir de entonces, la problemática se ha diversificado en forma interesante. A su gran gama de incógnitas y propuestas originales pueden agregarse muchas más. En esta ocasión deseo formular una sola pregunta: ¿en la tradición mesoamericana existe el mismo tipo de vínculo entre la cosmovisión y las tres clases de clasificaciones que he propuesto al principio de esta exposición? Veamos someramente el problema, tomando como caso las clasificaciones del maíz.

El maíz en las clasificaciones de comprensión reducida

La clasificación de las abundantes variedades del maíz merecía haber sido registrada suficientemente por los españoles. La importancia del conocimiento práctico de sus variedades con relación a los diferentes suelos y climas, no merecía pasar inadvertida. Lamentablemente, la realidad es otra, y contamos hoy con una documentación colonial verdaderamente exigua. Veamos lo que nos dicen los dos máximos libros en los que pudiera esperarse una descripción más detallada.

Dos obras monumentales del siglo xvi pretendieron apreciar con un enfoque amplio la vasta naturaleza de la Nueva España: el Libro xi de la *Historia general* de fray Bernardino de Sahagún y la *Historia na-*

tural de Francisco Hernández, el protomédico de Felipe II (Hernández, 1959).⁴ Sahagún proyectó su Historia como una magna recolección del léxico de una lengua que languidecía bajo el régimen colonial. Partiría su vocabulario, de acuerdo con sus planes, de la composición de varios libros que abarcarían los amplios campos del conocimiento indígena; de los dioses a los inertes minerales. El método del franciscano se inició con un cuestionario que respondieron los naturales en su propia lengua: el náhuatl. El resultado final fueron doce libros, escritos en su versión final en dos columnas, la derecha en la lengua original y la izquierda en español. Por fortuna se cuenta no solo con los textos finales, sino con los documentos que corresponden a varias etapas del trabajo. En el caso del Libro XI, al que Sahagún tituló “Libro undécimo, de las propiedades de los animales, aves, peces, árboles, yerbas, flores, metales y piedras, y de los colores”, existe una versión original, solo en lengua náhuatl, con brevísimas indicaciones del franciscano, en el *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, folios 200r a 342v. Además, el Libro XI aparece en el *Códice Florentino* en su versión definitiva, formada por las dos columnas y muy numerosos dibujos, la mayor parte de ellos a colores, con carátula, índice y 254 folios.

La parte dedicada al maíz es decepcionante. Predomina en ella la intención lingüística de Sahagún de coleccionar léxico para su vocabulario. Este propósito prevaleció a tal grado, que la columna izquierda, destinada en otras partes de la magna obra a la traducción al español, está ocupada por un discurso diferente. Sahagún (1979, Lib. XI, cap. XIII, párr. 1°: fol. 246) empieza por decir que:

En esta letra se trata de las maneras que hay de maíz, y porque esto es cosa clara, parecióme de poner en este lugar que en la diversidad de los mantenimientos, que casi ningunos son semejantes a los nuestros, parece que esta gente nunca ha sido descubierta, hasta estos tiempos, porque de los mantenimientos que nosotros usamos y se usan en las partes de donde venimos, ningunos hallamos acá, ni aun de los animales mansos que usamos...

El texto sigue, extendiéndose tres folios más, para exponer argumentos en pro y en contra de la posibilidad de que en estas tierras se hubiese predicado anteriormente el Evangelio. Después ocupa la misma

⁴ Esta obra está compuesta por tres partes muy desiguales en extensión y calidad: la primera, extensa y extraordinariamente valiosa, comprende el reino vegetal y enfoca las plantas medicinales y sus propiedades; la segunda, breve, trata de los animales; la tercera, minúscula, está dedicada a los minerales.

columna con dibujos en blanco y negro de mazorcas tan poco diferenciadas, que es imposible asociarlas por sus características a una parte precisa del texto en náhuatl. Por lo que toca a éste, se compone de 21 breves apartados divididos en dos párrafos (Sahagún, 1979, Lib. XI, cap. XIII, párr. 1°: fol. 246r-249r; párr. 2°: 240r-250r). Al primer párrafo corresponden sucintas referencias a plantas de mazorcas diferenciadas por el color (blancas, amarillas, bermejas, leonadas, de granos de diversos colores, rojos, negros y de granos pintos), a las mazorcas deformes y a las plagadas —entre éstas, las dañadas por el *cuitlacoche*—, a las cañas, al maíz que nace espontáneamente y al falso maíz, a los sartales de mazorcas, y hace mínimas referencias a la buena calidad del maíz blanco sembrado tanto en las chinampas como en pueblos cercanos o lejanos. En el segundo párrafo se refiere a la selección de semillas. En estos apartados se presta más atención a adjetivos y verbos aplicables que a lo que pudiera considerarse una descripción agrícola o botánica.

Muy diferente es la obra de Hernández (1959, v. I: 288-290). Su óptica es europea, y su objetivo principal es encontrar propiedades curativas en las plantas de la Nueva España, para lo cual realiza una investigación extraordinaria. Los términos aplicados al maíz son laudatorios, pues admira las ventajas de su reproducción y la riqueza de su producción, y alaba sus propiedades nutritivas y saludables, y aun las medicinales; pero cuando habla de sus variedades solo dice que se distinguen entre sí por el color, el tamaño y la suavidad de sus granos. Las muchísimas otras menciones del maíz se hacen cuando Hernández describe los medicamentos compuestos.

Las clasificaciones de comprensión amplia

Aun siendo escasas y pobres las definiciones que fray Bernardino de Sahagún hace de las variedades del maíz, su nomenclatura revela características importantes de un sistema taxonómico propio de los pueblos de habla náhuatl. El sustantivo *cintli* o *centli*, que significa “mazorca”, queda debidamente adjetivado en los nombres de las variedades: *iztaccintli*, *cozticcintli*, *tlatlaubcacintli*, *cuappachcintli*, *xochicintli*, *yauhbcintli* y *zayolcintli* o *cuitlacintli* (llamado también, fuera de esta regla, *yauhcalqui* y *zayolcalqui*). El mencionado sistema general fue descubierto por Francisco del Paso y Troncoso y los resultados de su investigación se publicaron en forma sintética en 1886: 212-223. Según Del Paso y Troncoso, los nombres de los vegetales se componían en lengua náhuatl de una palabra que indicaba el género, a la cual se le agregaba un prefijo determinativo suficiente para identificar la especie, lo cual, a juicio del historiador, era

un sistema análogo al linneano. La diferencia entre ambos sistemas era que, mientras el europeo era binomial, el náhuatl era polisintético, pues formaba una sola palabra, y su ventaja era que el lexema agregado calificaba de tal manera la especie que era un elemento más para su identificación. Daré ejemplos de esta composición. La palabra *xócotl* significa “fruto agridulce”, y de ella derivan *texócotl*, “fruto agridulce duro [como piedra]”, que es el tejocote, y *xalxócotl*, “fruto agridulce [que contiene] arena [gruesa]”, que es la guayaba; *pabtl* significa “medicina” o “veneno”, y de esta palabra derivan *cihuapabtl*, “medicina para la mujer”, planta con principios que apresuran el parto, e *itzcuinpabtl*, “veneno para perros”; *quilitl* designa la hierba cuyos tallos y hojas son comestibles, y da origen a *papaloquilitl*, “quelite de la mariposa; *cuáhuil* es “árbol”, y *amacuáhuil* es el árbol con cuya corteza se fabrica papel, mientras que *ezcuáhuil* es el árbol cuya savia es de color de sangre. El trabajo de Del Paso y Troncoso ha servido como punto de partida a investigadores modernos, entre ellos Bernardo R. Ortiz de Montellano (1976, 1984), quien emprendió la tarea de estudiar las clasificaciones tanto botánicas como zoológicas de los antiguos nahuas a partir de la nomenclatura.

Los estudios sobre las clasificaciones botánicas populares de los pueblos mayas fueron muy tempranos en el siglo xx, gracias a la obra de Ralph L. Roys (1931). En las postrimerías de la década de los sesenta y durante la de los setenta, los estudios de las taxonomías tradicionales avanzaron considerablemente tanto teóricamente como en forma de investigaciones concretas sobre culturas particulares (Ortiz de Montellano, 1984: 117, notas 15-18). Uno de sus principales exponentes en ambos campos del conocimiento es Brent Berlin, quien estableció, tanto como autor como en coautoría, importantes bases para el estudio de la categorización de plantas y animales en sociedades tradicionales.⁵ En 1974, dos años antes de la aparición del primer estudio de Ortiz de Montellano, se edita un importante trabajo de Berlin, Breedlove y Raven (1974), en Chiapas, para conocer las clasificaciones botánicas de los tzeltales; en 1975 Hunn publica su primer estudio sobre taxonomía tzeltal de los animales⁶ y en la misma época, también en territorio maya pero en la península de Yucatán, estudiaron las taxonomías tradicionales, con base en el léxico, Barrera Vásquez, Barrera Marín y López Franco (1976).

⁵ Véanse como ejemplos de los trabajos teóricos de Berlin: *Speculations on the Growth of Ethnobotanical Nomenclature* (1972) y, muy especialmente, *Ethnobiological Classification* (1992). En coautoría, Berlin, Breedlove y Raven, *Covert Categories and Folk Taxonomies* (1968) y *General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology* (1973).

⁶ Dos años después aparece su libro *Tzeltal Folk Zoology* (1977) y, en años recientes, *A Zapotec Natural History* (2008).

Las clasificaciones tradicionales de comprensión amplia son un campo más donde puede constatarse la elaboración de complejas construcciones culturales colectivas, en la muy larga duración histórica, obviamente anónimas, y de integración no consciente. Pese a la carencia de una voluntad consciente, estas construcciones caen bajo los requerimientos básicos de la lógica humana, y adquieren altos niveles de sistematización, no cerrada, no uniforme, pero de gran coherencia. Observemos, a guisa de comparación, que otro de los sistemas tradicionales es la gramática, indispensable para el uso de cualquier lengua, que puede ser objeto de formalizaciones muy posteriores, pero que tiene existencia previa y fundamental con independencia de una específica labor reflexiva. Estos sistemas, en efecto, son la base de formalizaciones reflexivas, en el momento en que, de manera consciente, la información tradicional se acopia, se analiza, se especula sobre ella, se depura, se ordena y se difunde, todo con un propósito de resistemización que con mucha frecuencia pretende ser normativa. ¿Se dio este paso en la tradición mesoamericana?

Una clasificación reflexiva de comprensión amplia

Se ha planteado la existencia de una resistemización de este tipo en la Nueva España, a partir del sistema taxonómico indígena, que pudo haberse cristalizado precisamente en el Libro XI de fray Bernardino de Sahagún, la parte de la *Historia general* que trata, como anteriormente dije, de “las propiedades de los animales, aves, peces, árboles, yerbas, flores, metales y piedras, y de los colores”. Como es el caso de toda la *Historia general*, el Libro XI ha retado a los estudiosos con una problemática que surge del hecho de que fue elaborado conjuntamente por el propio franciscano, sus informantes indígenas y sus también indígenas ayudantes trilingües (en náhuatl, español y latín) educados en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

La información, sin duda, es indígena; pero ¿de dónde proviene la estructura misma de la obra?; ¿cuál es la base clasificatoria que inspira la sistematización de las preguntas y la organización de los informes? La polémica ya cuenta con respetable edad, pero, afortunadamente, sigue tan joven como para inquietar todavía a los especialistas. Ángel María Garibay K. (1953-1954, II: 68-69) hizo hincapié, en la década de los cincuenta, en la familiaridad que Sahagún debió de tener, desde sus estudios en Salamanca, con las obras de Aristóteles, especialmente con la *Historia de los animales* y *Las partes de los animales*, pero señala que la probabilidad de influjo más directo está en la *Historia natural* de Plinio.

En 1974 intervine al opinar que “aunque los grandes encabezados capitulares [del Libro xi] están establecidos jerárquicamente por Sahagún, la clasificación en párrafos y las listas de las especies parecen hechas por los naturales” (López Austin, 1976: 144). Ortiz de Montellano (1984: 116), por su parte, dudó que la obra de Plinio hubiera sido el modelo de Sahagún, ya que, a su juicio, el Libro xi tendría demasiadas desviaciones del original. La discusión ha derivado también en el señalamiento sobre la influencia europea en el material descriptivo de la obra de Sahagún. Así lo indican, entre otros, Pranzetti (1998: 79-80), al referirse a dos pequeños tópicos medievales en los textos de la fauna; y, en 2001, Palmeri Capesciotti, tras un minucioso análisis del contenido y génesis del Libro xi, llega a comprobar —y esto lo reconozco públicamente— que Sahagún tuvo en la estructura de la obra mucha más intervención de la que algunos supusimos.⁷ De cualquier manera, habrá que tomar en cuenta, como lo afirma Olivier, que la intervención de los informantes y los ayudantes trilingües, aunque ya aculturados, introdujo ideas de una herencia cultural indígena que también fue de peso (Olivier 2007: 125-126, nota 2) agrega una advertencia sobre los riesgos de las posiciones radicales en la tarea de captar el pensamiento ajeno. Sin negar que la base clasificatoria fue un producto colonial, conocedor profundo de la tradición mesoamericana, demuestra a cada paso la presencia del pensamiento indígena en el Libro xi de Sahagún, e invita a un análisis más fino de los materiales del franciscano (Olivier, 2007: 138-139). Sabemos que él mismo los analiza con rigor en su actual investigación y traducción puntual de la parte de los animales del Libro xi, del náhuatl al español.

Cualesquiera que sean los resultados que se obtengan en este prolongado debate, lo cierto es que la organización global del Libro xi no fue una empresa indígena, y que no hay huella alguna de que antes de la Colonia existiese en Mesoamérica un proyecto semejante. Las necesidades sociales que dan origen, por una parte, a la creación de grandes sistemas tradicionales en la larga duración histórica y, por otra, las que llevan a la construcción reflexiva de las clasificaciones de comprensión amplia, son totalmente diferentes.

El maíz en las clasificaciones holísticas

Al referirse al tema de las clasificaciones holísticas es imposible dejar de mencionar a Robert Hertz, sociólogo francés que pereció a edad tem-

⁷ Otros trabajos sobre el sentido de acentuar la influencia europea han sido los artículos de Escalante Gonzalbo (1999) y de Reyes Equiguas (2007).

prana bajo el fragor de la metralla en la Primera Guerra Mundial. Fue Hertz el autor de “La preeminencia de la mano derecha: estudio sobre la polaridad religiosa”, una obra señera para el estudio de las oposiciones binarias, que apareció en 1909 en la *Revue Philosophique*. Hertz afirma en ella que en los lugares del mundo donde esta concepción ha estado presente, “el universo entero se divide en dos mundos contrarios donde las cosas, los seres y los poderes se atraen o repelen, se implican o excluyen, según graviten hacia uno u otro de los dos polos” (Hertz, 1990: 113). Como Hertz lo sintetiza, la concepción de las oposiciones binarias ha sido la base de la concepción del cosmos y ha llegado a dar origen a importantes sistemas filosóficos, como el chino, que se expresa en el principio femenino, *yin*, el masculino, *yang*, y en su conjunción, *taiji*; esta última como la gran polaridad, el gran extremo o el principio generador de todas las cosas.

La mención de Hertz se hace necesaria en las referencias a las clasificaciones de la tradición mesoamericana; una tradición en la cual hay una fuerte presencia de las oposiciones binarias en todos los ámbitos de la cultura. No existen en la lengua náhuatl —o al menos no he podido encontrarlos— términos que se refieran en abstracto a los dos polos de la oposición, ya separados, ya en conjunto, como los del sistema chino. Sin embargo, los opuestos complementarios se hacen evidentes a cada paso, ya en la alimentación, ya en la terapéutica, en el lenguaje, en las expresiones visuales, en la danza, en la poesía, en la religión; dividiendo todo en dos mitades: la de lo superior, luminoso, caliente, masculino, fuerte y seco, y la de lo inferior, oscuro, frío, femenino, débil y húmedo, para citar solo algunas de las características atribuidas a cada una de las partes del cosmos. La divinidad misma, que en la tradición mesoamericana posee la facultad de dividirse y de volver a unir sus componentes, tiene su desdoblamiento básico en las personas divinas *Padre y Madre*, cuya conjunción da origen al movimiento de lo existente. Ambos se reparten el dominio del mundo, lo cual queda referido en el siguiente canto antiguo compuesto por los mayas peninsulares:

Allí cantas, torcacita, en las ramas de la ceiba. Allí también el cuclillo, el charretero y el pequeño *kukum* y el sensontle. Todas están alegres, las aves del Señor Dios.

Asimismo la Señora tiene sus aves: la pequeña tórtola, el pequeño cardenal y el *chichin-bacal* y también el colibrí. Son éstas las aves de la Bella Dueña y Señora (*El libro de los cantares de Dzitbalché*, 1965: 80).

¿Qué tratamiento recibe el maíz, el alimento arquetípico del ser humano, en esta división dual de las criaturas? Deberemos recurrir al rito, al mito, vías privilegiadas para expresar en forma ceremonial, emotiva, festiva a veces, literaria, procesos cósmicos que reposan en las profundas abstracciones de la mente. En ocasiones, la planta benefactora participa —como colabora el hombre— de las dos mitades del cosmos. Un ejemplo de lo anterior se da en el culto de los actuales nahuas de Amatlán, en la Huasteca veracruzana. En Amatlán se mantiene viva la antigua creencia prehispánica de un mundo en el que todas las criaturas poseen un espíritu divino denominado “semilla”, en el que se conserva la esencia inmutable desde la creación del mundo. Antes de salir a la superficie de la tierra, las “semillas” están depositadas en el vientre de una montaña que domina, desde su cúspide, la diosa Tonantsij (“Nuestra Venerable Madre”). Para asegurar el éxito de las cosechas, los fieles rinden culto a las “semillas” y cuidan sus efigies (figuras recortadas en papel). Las imágenes del maíz, en sus diferentes variedades, quedan así depositadas en arcas de cedro, ante las cuales los indígenas colocan ofrendas. La preeminencia del maíz se señala con una característica muy importante: se diferencian las dos personalidades de la especie, la masculina y la femenina, al grado de que se da a cada una de ellas un nombre divino particular (Sandstrom, 1991: 244-245). Los otomíes, otro grupo étnico de la Sierra Madre Oriental, se refieren a esta división sexual y aclaran que el maíz se presenta a veces bajo su aspecto masculino, como un anciano. Este carácter de senectud se atribuye a las divinidades más importantes. En su aspecto femenino el maíz aparece en forma de una mujer de cabellos largos rubios, que recibe el nombre de “madre del maíz”, fuente de la vida constantemente renovada (Galiniér, 1987: 358).

La división dual del cosmos está expresada en múltiples mitos antiguos y actuales. Obviamente, entre los más notables personajes míticos destaca el maíz. En uno de los casos, dos variedades de la planta forman la pareja: la blanca y la amarilla. Otros indígenas de la región Huasteca, en este caso hablantes de huasteco, cuentan que durante una tremenda sequía, aparecieron una niña y un niño que pedían de comer de aldea en aldea. Cierta día, una mujer compadecida les dio albergue, pero no pudo proporcionarles nada de comer. Los niños le aconsejaron que revisara la olla donde preparaba el maíz para cocinarlo; la mujer descubrió entonces que la olla estaba llena y pudo calmar el hambre de sus protegidos. Los niños se retiraron a dormir al tapanco o desván de la casa, lugar que se usa como bodega. A la mañana siguiente la mujer ya no encontró a los niños: se habían convertido en maíz blanco, el varón, y en maíz amarillo, la hembra. Eran, en realidad, los espíritus o “semillas” del maíz. Tras el

mito, el narrador agregó una explicación útil: el maíz amarillo crece antes que el blanco, debido a que las niñas se desarrollan más rápidamente que los niños (Ariel de Vidas, 2008: 241-242).

La división dual del cosmos, dije antes, da origen a su dinámica. Los dos principios de oposición no tienen el mismo valor, pues lo alto es superior a lo bajo, lo caliente a lo frío, el macho a la hembra, con un predominio cosmológico que justifica las diferencias en sociedades machistas. Se cree, en cambio, que la hembra fue predominante en el principio del mundo, como lo es la madre sobre el niño. Después vendría la inversión y, con el dominio del macho, el desgaste de su fuerza, lo que provocaba una segunda inversión, y así indefinidamente para originar la perpetuidad de los ciclos.

El principio del desequilibrio cósmico también es explicado con el arquetipo del maíz. En este caso, su opuesto complementario —e inferior jerárquico— es el frijol. Así, por ejemplo, entre los quichés, el maíz pertenece al gran padre, Ixpiyacoc, mientras que el frijol es de la gran madre, Ixmucané (Edmonson, 1965: 48). Otro grupo mayense, los chortíes, dicen que el maíz y el frijol son dos hermanos llamados ambos Hauailiká, pero que el primero es varón y el segundo es hembra (Fough, 1972: 415). Una creencia más, en este caso de los tzotziles, afirma que el Sol creó al maíz con un trozo de su ingle, mientras que la Luna hizo al frijol con las cuentas de su collar (Gossen, 1979: 63).

Destaca entre los procesos de la creación el establecimiento del armazón que serviría para la circulación de las fuerzas cósmicas. El *axis mundi*, representado por dos cuerdas que giran helicoidalmente como un gran torzal —una como columna descendente de fuego y otra como columna ascendente de agua— que se proyecta hacia los cuatro extremos del cosmos para configurar cuatro gigantescos soportes, que quedan formados, como su cuerpo de origen, por la oposición complementaria del fuego y del agua; por el descenso y el ascenso. En otra imagen de esta misma concepción se habla de los cinco árboles cósmicos. Son los cuerpos que comunican los planos horizontales del cielo, la superficie terrestre y el mundo de la muerte. Árboles, columnas, dioses portadores del cosmos; las figuras de los soportes-vías varían constantemente en las representaciones visuales y verbales. Su marca de distinción también es muy variada: pueden ser árboles de distinta especie; pueden ser todos de la misma especie, pero diferenciados entre sí por el color, donde cada color es en realidad un símbolo de un cuadrante cósmico. Este símbolo es tan fuerte que cuando dioses de la oposición binaria se dividen en cuatro personas y van a morar en los cuatro extremos, adquieren el color apropiado: dios amarillo del fuego (Sahagún, 1979, Lib. II, Apéndice: fo.

117v), dios blanco de la lluvia, etcétera.⁸ Hay que observar, sin embargo, que aunque es común la enunciación de los cuadrantes por colores en todo el territorio mesoamericano, la designación de cada color puede variar de una cultura a otra, e incluso dentro de la misma cultura. El árbol central, por lo general, se representa verde o listado por cuatro cintas helicoidales de los cuatro colores.

Al igual que en la distribución de poderes entre el *Padre* y la *Madre*, los cuatro árboles de los extremos se distribuyen —y caracterizan— entre las criaturas. Uno de los textos sagrados más famosos de los mayas, el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (1973: 3-4), dice:

El pedernal rojo es la sagrada piedra de Ah Chac Mucen Cab. La Madre Ceiba Roja, su Centro Escondido, está en el Oriente. El *chacalpucté* es el árbol de ellos. Suyos son el zapote rojo y los bejucos rojos. Los pavos rojos de cresta amarilla son sus pavos. El maíz rojo y tostado es su maíz. El pedernal blanco es la sagrada piedra del Norte. La Madre Ceiba Blanca es el Centro Invisible de Sac Mucen Cab. Los pavos blancos son sus pavos. Las habas blancas son sus habas. El maíz blanco es su maíz. El pedernal negro es la piedra del Poniente. La Madre Ceiba Negra es su Centro Escondido. El maíz negro y acaracolado es su maíz. El camote de pezón negro es su camote. Los pavos negros son sus pavos. La negra noche es su casa. El frijol negro es su frijol. El haba negra es su haba. El pedernal amarillo es la piedra del Sur. La Madre Ceiba es su Centro Escondido. El *pucté* amarillo es su árbol. Amarillo es su camote. Amarillos son sus pavos. El frijol de espalda amarilla es su frijol.

Es comprensible que en esta distribución de las criaturas, en cada uno de los cuatro rumbos de la división horizontal del cosmos, sea una de ellas la que resuma y encabece a todas las demás: el maíz. Aparece así un símbolo globalizador: la mazorca del maíz, desplegando sus cuatro colores principales: amarillo, blanco, negro y rojo, como imágenes de las cualidades de cada uno de los cuadrantes de la superficie de la Tierra. La imagen visual se hace omnipresente a lo largo y lo ancho de toda la tradición mesoamericana, y las cuatro mazorcas aparecen en muy importantes rituales (Good Eshelman, 2001: 257-258).

El mito del origen del maíz en el *Monte del Sustento* es uno de los relatos que se repite en innumerables versiones a lo largo de los siglos y en el amplio territorio mesoamericano para contar cómo los dioses en-

⁸ Las cuatro víctimas que representaban al dios del fuego recibían los nombres de *Xoxoubqui Xiubtecubtli*, *Cozauhqui Xiubtecubtli*, *Iztaq Xiubtecubtli* y *Tlatlaubqui Xiubtecubtli*.

contraron y se apoderaron de un grano digno para alimentar al hombre recién creado (*Leyenda de los soles*, 1945: 121; Navarrete, 2002; López Austin y López Luján, 2004). El grano, al igual que otros alimentos, estaba encerrado dentro de un peñón o en el vientre de un duro monte. Los episodios más frecuentes en las distintas versiones del mito se enlazan para narrar cómo los dioses se dieron cuenta de que una hormiga había extraído a la superficie de la tierra un grano de maíz; cómo el maíz —probado— se validó como alimento idóneo; cómo el principal de los dioses de la lluvia rompió con un rayo la dura pared del monte, y cómo este personaje, tras quedar semiinconsciente por el impacto, fue robado por sus propios hermanos, quienes se llevaron el maíz y otros mantenimientos a sus dominios en los cuatro extremos del mundo. El mito es muy claro en una versión náhuatl del centro de México en el siglo XVI:

Luego dijeron [los dioses] Oxomoco y Cipactónal que solamente Nanáhuatl (el buboso) desgranaría a palos el Monte del Sustento, porque ellos lo habían adivinado. Se apercibió a los dioses de la lluvia, a los dioses de la lluvia azules, a los dioses de la lluvia blancos, a los dioses de la lluvia amarillos y a los dioses de la lluvia rojos; y Nanáhuatl desgranó el maíz a palos. Luego el alimento fue arrebatado por los dioses de la lluvia: el [maíz] blanco, el negro, el amarillo, el maíz rojo, el frijol, los bledos, la chía, los “bledos de pescado”: todo el alimento fue arrebatado (*Leyenda de los soles*, 1945: 121).

Un texto de fray Diego Durán es suficientemente explícito en cuanto a la relación existente entre los cuatro rumbos del plano horizontal y los cuatro colores del maíz. Relata el dominico que en la fiesta de la veintena *Huei Pachtli*, llamada también *Coailbuitl*, celebraban a los montes. Hacían en su culto grandes ofrendas y sahumerios dirigidos a sus imágenes hechas de masa de maíz, y derramaban los granos hacia las cuatro partes del mundo: “la una, a la parte oriente, a la caña, y el otro, a la parte del occidente, a la casa; y la otra, a la parte del norte, al pedernal, y a la parte del mediodía, al conejo; que eran aquellos cuatro géneros de maíz, conviene a saber, negro, blanco, amarillo y entreverado” (Durán, 1984, II: 280).⁹

En muchas de las versiones actuales el mito se refiere al arte del cultivo, que aprendieron los dioses de los cuatro extremos del mundo para difundirlo después entre los hombres. En otras, el mismo mito

⁹La referencia a las cuatro partes del mundo se hace al mencionar los cuatro signos calendáricos que le corresponden a cada una: la caña al este, la casa al oeste, el cuchillo de pedernal al norte y el conejo al sur.

da cuenta del origen de la diferencia de colores; le atribuyen el negro, el rojo y el amarillo a la intensidad decreciente del rayo que rompió el encierro de piedra, mientras que aquel maíz que estaba muy al fondo, el blanco, no recibió los efectos de la luz y el calor del impacto, como puede verse entre los tojolabales (Ruz, 1981-1986, I: 17) y los mayas-mopanes (Schumann, 1971: 309). También se aprovecha el mito para explicar, sin las restricciones del esquema cósmico de los cuadrantes, el origen de algunas variedades de la planta (Montesinos, Aguilera, Hernández Orea y Vicente Celis, 1982: 196-197).

En los mitos huicholes, el maíz de las cinco variedades distinguidas por su color —incluida la mazorca central, de granos de diversos colores— son personificadas en el mito como cinco doncellas, hijas de la Madre del Maíz, *Tatéi Kikurukú Uimári*, a una de las cuales solicitó en matrimonio el dios Watakame (Preuss, 1998: 161-163; *Relatos huicholes*, 1995: 36-47; Furst, 1994: 114-124; Zingg, 1998: 127-141).

Se haría una injusta apreciación al considerar que los colores de las mazorcas de maíz son simples símbolos de los sectores. Evon y Catherine Vogt señalan en forma muy clara que los zinacantecos creen que dichos colores de las mazorcas son atributos de las “almas innatas” de dichas plantas —lo que anteriormente aquí hemos denominado “semillas”—, y que estas partes de sus almas las comparten con otros seres. Así, en forma muy precisa, los Vogt nos hablan del color azul-verde de la mazorca central, el cual le es común al alma de estas mazorcas, al alma de las campanas y a la del dinero metálico (Vogt, 1980: 504). Para decirlo en una sola palabra, entre la mazorca central, las campanas y el dinero existe una relación de coesencia.¹⁰

El maíz en las diferentes clases de taxonomías mesoamericanas

¿Cómo caracterizamos las clasificaciones mesoamericanas? Si tomamos como ejemplos los casos expuestos de la taxonomía del maíz, existen en los sistemas algunas coincidencias, al menos cuando la identificación y la nomenclatura de las distintas variedades de la planta se fundan en los colores del grano. Sin embargo, destaca una notable autonomía entre las taxonomías de comprensión reducida y las de comprensión extensa, por una parte, y las holísticas, por la otra. La razón estriba en que cada sistema clasificatorio se construye con fines específicos. Los sistemas de comprensión reducida y los de comprensión amplia poseen en común un fin primordial, ya que en ambos priva el propósito de establecer un

¹⁰ Sobre los conceptos de réplica y coesencia, López Austin (1994: 107).

mayor control de las variedades por medio de la identificación y especificación de las características fundamentales para el mayor beneficio del hombre. De esta manera, la identificación permite la adecuación de cada variedad al suelo; al calendario temporal, según las ocasiones de siembra, el período de crecimiento y los tiempos de maduración y cosecha; al clima, por su resistencia a las heladas o a la intensidad de insolación, a las sequías o a la excesiva humedad; a su tolerancia a las plagas; a la especificidad de los usos a los que esté destinada cada variedad, etcétera. Se pretende un dominio directo sobre lo clasificado. El sistema holístico, en cambio, tiene como utilidad máxima la confirmación en cada ámbito de la vida, de la estructura, la jerarquía, las leyes y los ciclos cósmicos, utilizando como indicadores las distintas analogías que el constructor cree descubrir como orden patente entre los seres más notables, significativos y representativos del cosmos; ya divinos, ya mundanos. El fin fundamental del sistema holístico es la consolidación de una explicación cuyas bases están firmemente establecidas por los dioses. Se pretende alcanzar la certidumbre sobre la clasificación misma por vías de la ratificación cotidiana. En este caso, la utilidad enfoca a la clasificación, en tanto que lo clasificado es ejemplo, es representación sintética, es símbolo. El maíz blanco y el maíz amarillo, como se vio anteriormente, tienen tal importancia que pueden participar en distintos niveles, ya como distinción de las propiedades masculinas y femeninas en el nivel binario, ya como distinción de dos de los cuatro cuadrantes en la división horizontal.

Otros fines prácticos, sin duda, son también importantes; entre ellos, el uso de la taxonomía holística como vía hermenéutica; su estructura como topología y calificación en los ciclos calendáricos; su modelo como guía para la actividad ritual en el campo de la religión, la adivinación y la magia; su adecuación de enfermedades, medicina y alimentos en la terapéutica, y su canon simbólico en la expresión, sobre todo en los ámbitos que incluyen entre sus valores los estéticos.

El énfasis diferencial en lo clasificado o en la clasificación hace que en los sistemas de comprensión reducida y en los de comprensión extensa se pretenda incluir todos los elementos posibles, como pueden serlo todas las variedades de maíz que se usan en una región; en cambio en los holísticos, se seleccionan entre los conocidos los elementos útiles en cada caso, como pueden ser granos blancos o amarillos o granos blancos, amarillos, negros, rojos y mezclados.

Puede observarse también que los sistemas de las dos primeras clases enunciadas tienen fuertes fundamentos empíricos, por lo que las clasificaciones son un reservorio de la sabiduría tradicional y adquieren un decidido carácter mnemotécnico y didáctico. Los sistemas holísticos,

por el contrario, parten de tal nivel de abstracción que, pese a que la cosmovisión tiene como fuente la experiencia ancestral de una tradición cultural, sus principios desembocan y se ciñen a una concepción geométrica, numérica y armónica del cosmos. Los dos primeros toman muy en cuenta las características de los elementos clasificados; el tercero las atribuye, a partir de los principios cósmicos, por deducción, a lo clasificado. Sin embargo, no hay que tomar lo anterior a rajatabla.

Evidentemente, toda clasificación, como creación humana, contiene una buena dosis de la subjetividad emanada de la cultura, de la utilidad real o imaginaria que el hombre atribuye tanto a lo clasificado como a la clasificación misma. En el juego dialéctico de la creación cultural, el producto deriva de la conjunción entre objetividad y subjetividad. Todas las clasificaciones tienen como fuente, en última instancia, la observación de la naturaleza y el trato cotidiano de quien la utiliza y transforma.

Un nombre

Si han de considerarse el rito y el mito no solo en sus valores intrínsecos, sino como expresiones de una forma profunda y coherente de concebir el cosmos; si la taxonomía holística es la estructura de una tradición milenaria, y si pensamos en el maíz transformado en símbolo tanto del ser humano como de las divisiones canónicas del orden, se entenderá la razón de Miguel Ángel Asturias al crear el nombre “hombres de maíz”.

Referencias

- Alva Ixtlixlóchitl, F. 1975-1977. Historia de la nación chichimeca. En: *Obras históricas*. v. II. UNAM, IIH. México, pp. 5-263.
- Ariel de Vidas, A. 2008. "¿A dónde fue el Trueno? Mitos teenek de Veracruz". En: A. Lamel, M. Goloubinoff y E. (eds.). *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. CEMCA/CIESAS, México, pp. 223-250.
- Aristóteles. 1990. *Historia de los animales*. Akal, Madrid.
- Aubin, J.M.A. 2009. *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- Barrera Marín, A., A. Barrera Vásquez y R.M. López Franco. 1976. *Nomenclatura etnobotánica maya. Una interpretación taxonómica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Regional del Sureste. México.
- Berlin, B. 1992. *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton University Press, Princeton.
- Berlin, B. 1972. Speculations on the Growth of Ethnobotanical Nomenclature. *Language and Society* 1: 51-86.
- Berlin B., D.E. Breedlove y P.H. Raven. 1968. Covert Categories and Folk Taxonomies. *American Anthropologist* 70: 290-299.
- . 1973. General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology. *American Anthropologist* 75: 214-242.
- . 1974. *Principles of Tzeltal Plant Classification. An Introduction to the Botanical Ethnography of a Mayan-Speaking People of Highland Chiapas*. Academic Press, Nueva York-Londres.
- Cayo Plinio Segundo. 1966 y 1976 [volúmenes iv, v y vb de las *Obras completas* de Francisco Hernández]. *Historia natural*, trasladada y anotada por Francisco Hernández [y Gerónimo de Huerta], 3 v. Universidad Nacional de México, México.
- Durán, Fray Diego. 1984. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 v. Editorial Porrúa, México.
- Durkheim, É. 1968. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Schapire, Buenos Aires.
- Durkheim, É. y M. Mauss. 1971. De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. En: Marcel Mauss. *Obras*, v. II, *Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*. Barral Editores, Barcelona, pp. 13-73.
- Edmonson, M.S. 1965. *Quiche-English dictionary*. Middle American Research Institute-Tulane University, Nueva Orleans.
- El libro de los cantares de Dzitbalché. 1965. Trad., notas e introducción de Alfredo Barrera Vásquez. INAH, México.
- Escalante Gonzalbo, P. 1999. Los animales del *Códice Florentino* en el espejo de la tradición occidental. *Arqueología Mexicana* VI(36): 52-59.
- Fought, J.G. 1972. Chorti (Mayan) texts. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Fuentes y Guzmán, F.A. 1969-1972. Recordación florida. En: *Obras históricas de don Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán*. Ediciones Atlas, Madrid.
- Furst, P.T. 1994. The Maiden Who Ground Herself: Myths of the Origin of Maize from the Sierra Madre Occidental, México. *Latin American Indian Literatures Journal* 10(2): 101-156.
- Galinier, J. 1987. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. INI/Centre D'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, México.
- Garibay K., Á.M. 1953-1954. *Historia de la literatura náhuatl*. 2 v. Porrúa, México.
- Godelier, M. 1984. *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Fayard, Paris.
- 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. En: J. Broda y J. Félix Báez (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, México, pp. 239-297.

- Gossen, G.H. 1979. *Los chamulas en el mundo del Sol*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Hernández, F. 1959, [volumenes II y III de Obras completas]. *Historia natural de Nueva España*. 2 v. Universidad Nacional de México, México.
- Hertz, R. 1990. La preeminencia de la mano derecha: estudio sobre la polaridad religiosa. En: R. Hertz. *La muerte/La mano derecha*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 103-146.
- Historia de México (Histoire du Mechiqúe). 1965. En: Á.M. Garibay K. (ed.). *Teogonía e historia de los mexicanos*. Tres opúsculos del siglo XVI. Porrúa, México, pp. 91-120.
- Hunn, E.S. 2008. *A Zapotec Natural History. Trees, Herbs, and Flowers, Birds, Beasts, and Bugs in the Life of San Juan Gbëë*. The University of Arizona Press, Tucson.
- . 1975. The Tenejapa Tzeltal Version of the Animal Kingdom. *Anthropological Quarterly* 48(1): 14-30.
- . 1977. *Tzeltal Folk Zoology. The Classification of Discontinuities in Nature*. Academic Press, Nueva York.
- Kirchhoff, P. 1945. Civilizing the Chichimecs: A Chapter in the Culture History of Ancient Mexico. *Latin American Studies* 5: 80-85.
- León-Portilla, M. 1967. El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl, *Estudios de Cultura Náhuatl* VII: 59-86.
- Lévi-Strauss, C. 1964. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.
- . 1965. *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Leyenda de los soles, en Códice Chimalpopoca. 1945. Trad. de Primo Feliciano Velásquez. UNAM, Instituto de Historia, México. p. 119-164 y facs.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel. 1973. Prólogo y traducción de Antonio Mediz Bolio. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- López Austin, A. 1992. Homshuk. Análisis temático del relato, *Anales de Antropología* 29: 261-283.
- . 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México.
- . 1974. The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires. En: Munro S. Edmonson (ed.). *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*. School of American Research/University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 111-149. Edición en español: Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún. En: J.M. Ríos (comp.). *La investigación social de campo en México*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, México, pp. 9-56.
- López Austin, A. y L. López Luján. 2004. El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz. En: *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, México, pp. 403-455.
- Madsen, W. 1955. Hot and Cold in the Universe of San Francisco Tecospa, Valle of Mexico. *Journal of American Folklore* 68: 123-139.
- Montesinos, E., R. Aguilera, E. Hernández Orea, E. Vicente Celis. 1982. El maíz en el municipio de Papantla. Papantla, Veracruz. v. II. En: *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*. SEP/Consejo Nacional de Fomento Educativo/Museo Nacional de Culturas Populares, México. pp. 177-211.
- Navarrete, C. 2002. *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: Los caminos de Paxil*. UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- Olivier, G. 2007. ¿Modelos europeos o concepciones indígenas? El ejemplo de los animales en el Libro XI del *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún. En: J.R. Romero Galván y P. Máynez (coords.). *El universo de Sahagún. Pasado y presente*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, pp. 125-139.
- Ortiz de Montellano, B.R. 1976. ¿Una clasificación botánica entre los nahoas? En: X. Lozoya (ed.). *Estado actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas*. Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, México, pp. 27-49.

- . 1984. El conocimiento de la naturaleza entre los mexicas. Taxonomía. En: F. Martínez Cortés (coord. gral.). A. López Austin y C. Viesca (coords.). *Historia general de la medicina en México. México antiguo*. Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Medicina/Academia Nacional de Medicina, México, pp. 115-132.
- Palmeri Capesciotti, I. 2001. La fauna del Libro xi del *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún. Dos sistemas taxonómicos frente a frente. *Estudios de Cultura Náhuatl* 32: 189-221.
- Paso y Troncoso, F. 1886. Estudios sobre la historia de la medicina en México. *Anales del Museo Nacional de México* t. 3: 137-235.
- Pérez Suárez, T. 1997. De elemento creador a sustento vital. *Arqueología Mexicana* V(25): 72-73.
- Popol vuh. *Las antiguas historias del Quiché. 1964*. Trad. de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ponce de León, P. 1965. Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. En: Á.M. Garibay K. (ed.). *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo xvi*. Porrúa, México, pp. 121-140.
- Pranzetti, L. 1998. La fauna en las crónicas del Nuevo Mundo a la luz de la cultura medieval. En: A. Lupo y A. López Austin. *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica* (Homenaje a Italo Signorini). Universidad Nacional Autónoma de México/Università di Roma "La Sapienza", México, pp. 69-81.
- Preuss, K.T. 1998. *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*. J. Jáuregui y J. Neurath (comps.). Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- Relatos huicholes. Wixarika' ʼixatsikayari. 1995. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Reyes Equiguas, S. 2007. Juego de espejos: Concepciones castellanas y nahuas de la naturaleza tras la conquista. En: J.R. Romero Galván y P. Máynez (coords.). *El universo de Sahagún. Pasado y presente*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, pp. 115-123.
- Roys, R.L. 1931. *The Ethno-Botany of the Maya*. The Department of Middle American Research-The Tulane University of Louisiana, Nueva Orleans.
- Ruiz de Alarcón, H. 1953. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629*, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de F. del Paso y Troncoso, 2 v. Fuente Cultural, México. v. II, p. 17-130
- Ruz, M.H. (ed.). 1981-1986. *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, 4 v. UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, México.
- Sahagún, Fray B. 1979. *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 v. Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación, México.
- . 1907. *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, ed. facs., Hauser y Menet, Madrid.
- . 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- San Isidoro de Sevilla. 1983. *Etimologías*, 2 v. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Sandstrom, A.R. 1991. *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman & London, University of Oklahoma Press.
- Schumann, O. 1971. El origen del maíz en maya-mopán. *Tlalocan* 6(4): 305-311.
- Tocqueville, A. 1957. *La democracia en América*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Vogt, Evon Z., y C.C. Vogt, 1980. Pre-Columbian Mayan and Mexican Symbols in Zinacanteco Ritual. En: *La antropología americanista en la actualidad*. Homenaje a Raphael Girard, 2 v. Editores Mexicanos Unidos, México, v. I, pp. 499-523
- Zingg, R.M. 1998. *La mitología de los huicholes*. J. C. Fikes, P. C. Weigand y A. García de Weigand (eds.). Secretaría de Cultura de Jalisco/El Colegio de Michoacán/El Colegio de Jalisco, Zamora, Jalisco, México.