

espaciotiempo

Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades

es una publicación semestral arbitrada de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Esta revista difunde—en castellano, inglés, francés y portugués—resultados de investigación original, ensayos de revisión y reseñas escritas por científicos sociales y humanistas, de preferencia sobre América Latina.

is a half-yearly peer-reviewed publication by the Autonomous University of San Luis Potosí, Mexico. This journal disseminates—in Spanish, English, French, and Portuguese—the results of original investigations, review articles and book reviews written by social scientists and humanists, preferably about Latin America.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE SAN LUIS POTOSÍ



espaciotiempo

Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Rector: Lic. Mario García Valdez

Secretario General: Arq. Manuel Fermín Villar Rubio

Presidente Editorial: Dr. Miguel Aguilar-Robledo

Editor Responsable: Dr. Peter C. Kroefges

Editora invitada del presente número: Dra. Anuschka van 't Hooft

Comité Editorial

Dr. Carlos Contreras Servín

Dr. R. Alejandro Montoya

Dr. Miguel Nicolás Carreta

Mtro. Marco Antonio Pérez Durán

Dr. José Guadalupe Rivera González

Dra. Guadalupe Salazar González

Dr. Rafael Vidal Jiménez

Consejo Consultivo

Dra. Eugenia María Azevedo Salomao (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México)

Dr. Juan José Batalla Rosado (Universidad Complutense de Madrid, España)

Dra. Marília Brasileiro-Teixeira Vale (Universidad de Uberlandia, Minas Gerais, Brasil)

Dr. Karl W. Butzer (University of Texas, Austin, EUA)

Dr. Daniel Hiernaux (Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México)

Dr. Mads Jenssen (Universitet Aarhus, Dinamarca)

Dr. Ben Nelson (Arizona State University, EUA)

Dra. Alessandra Pecci (Universidad de Sienna, Italia)

Dr. José Luis Ruvalcaba (Universidad Nacional Autónoma de México)

Dr. Rudolf Van Zantwijk (Universiteit Utrecht, Países Bajos)

Imagen en la portada: "El gran tamal preparado que representa al cocodrilo 'diosa de la tierra'. El May, Mpio. Tanlajas, S.L.P". Fotografía de G. Stresser-Péan, 1938.

Espaciotiempo – Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades es una publicación semestral de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí a cargo de la Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades. Fecha de impresión del presente número: julio 2008. Editor Responsable: Peter C. Kroefges. Número de Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2007-082817155000-102. Número de Certificado de Licitud de Título: (en trámite). Número de Certificado de Licitud de Contenido: (en trámite). Domicilio de la publicación: Universidad Autónoma de San Luis Potosí – Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, Av. Industrias 101-A, Fracc. Talleres, San Luis Potosí, S.L.P, C.P. 78000, México. Tel. y Fax: +52-444-818-2475. Imprenta: Master Copy, S.A. de C.V. Av. Coyocán 1450, Col. Del Valle, C.P. 03220, México D.F. Distribuidor: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Alvaro Obregón 64, Col Centro, San Luis Potosí, C.P. 78000, México. ISSN en trámite. El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores. Hecho e impreso en México.

CONTENIDO

Editorial 4

Anuschka van 't Hooft

Dossier

Cultura y medio ambiente en la Huasteca: la población indígena y su entorno natural

Guy y Claude Stresser-Péan

Presentación: El reino de Mâmlâb, viejo dios huasteco del trueno y la vegetación 7

Pedro S. Urquijo

Naturaleza y religión en la construcción de la identidad de los teenek potosinos. La perspectiva de paisaje 19

Miguel Angel Sámano Rentería

Miguel Angel Romero Morales

La cultura teenek en la Huasteca Potosina y su relación con la naturaleza: sus estrategias de sobrevivencia 31

Alan R. Sandstrom

Ecología cultural, religión panteísta y modelo cognitivo del medio ambiente entre los nahuas del norte de Veracruz, México 42

György Szeljak

Anuschka van 't Hooft

Consumo de alcohol, valores comunitarios y modernización en una comunidad nahua 56

Miguel Aguilar-Robledo

Archival, ethnohistorical, and cartographic reconstruction of the environmental history of the Valles Jurisdiction, eastern New Spain, mid-16th to early 19th century 72

Reseñas

Dominique Raby

Anuschka van 't Hooft, 2007. The Ways of the Water. A Reconstruction of Huastecan Nahua Society Through its Oral Tradition 92

Pedro Reygadas Robles-Gil

Julio Baca del Moral (coord), 2006. El desarrollo en la encrucijada: ¿sustentabilidad para quién? 94

Valente Vázquez Solís

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2005. Catálogo de Lenguas Indígenas Mexicanas: Cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos 96

Miscelanea

Carlos A. Casas Mendoza

Roberto Cardoso de Oliveira: Entretejiendo la antropología latinoamericana 99

Lineamientos para publicación en Espaciotiempo 104

Publicaciones recientes de la Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades – Universidad Autónoma de San Luis Potosí 106

Editorial

Anuschka van 't Hoof, editora invitada

CULTURA Y MEDIO AMBIENTE EN LA HUASTECA: LA POBLACIÓN INDÍGENA Y SU ENTORNO NATURAL

Las ciencias ambientales gozan de una gran actualidad y relevancia en el mundo de hoy, en el que temas del medio ambiente se discuten diariamente en todo tipo de escenarios, desde el seno de la familia particular hasta los grandes foros políticos internacionales. En todos estos ámbitos la gente trata de normar y regular ciertas actividades para contrarrestar los efectos negativos sobre el medio ambiente físico en que se desenvuelven, sea en la esfera íntima de la casa por medio de acuerdos entre los familiares o a los ojos del mundo entero a través de la firma de convenios internacionales. Es más que obvio constatar, que la inquietud por el deterioro de nuestro entorno se ha generalizado.

De la misma manera, estamos cada vez más conscientes de que los aspectos políticos, económicos y sociales que definen un determinado uso de la naturaleza y de los recursos naturales se basan en la relación que existe entre el medio ambiente físico y las formas de concebirlo y conceptualizarlo por parte del ser humano. En el ámbito de las ciencias sociales, esta coyuntura ha llevado a un renovado interés por estudiar la interrelación entre el hombre y la naturaleza.

En las ciencias sociales son varios los enfoques actuales que se emplean para entender mejor la relación entre el hombre y la naturaleza. Desde una primera dicotomía que separaba los dos dominios y que trataba de explicar cómo el hombre actúa sobre la naturaleza para apoderarse de ella —la naturaleza como un objeto a ser transformado de acuerdo con nuestras necesidades—, ahora estamos frente a una serie de propuestas académicas para analizar la relación y constante interacción entre ambas esferas que,

en vez de desunidas y jerarquizadas, dan cuenta de un proceso dinámico de acciones, interacciones e influencias mutuas. Si bien es cierto que el hombre en primera instancia depende de la naturaleza para proveer en sus necesidades, también ha ido adaptando la naturaleza a estas necesidades. Esta naturaleza adaptada ha generado, a su vez, cambios en las condiciones de vida de los seres humanos y sus relaciones con la naturaleza. De acuerdo con el grupo humano y las características del medio ambiente, este proceso adquiere particularidades en espacio y tiempo.

En este primer número de la revista Espacio-Tiempo nos adentramos en la relación hombre-naturaleza en un espacio denominado la Huasteca. Por varias razones, la Huasteca es una región de estudio llamativa para investigadores que trabajan este tema. Para mencionar sólo algunos de los ganchos que atrapan al estudioso y que le permiten indagar desde múltiples disciplinas los diversos aspectos de la relación entre el ser humano y su entorno en este espacio, podemos referir a los múltiples nichos ecológicos, la gran presencia de población indígena con sus formas específicas de concebir la naturaleza, su historia de grandes cambios económicos y sociales al introducir el ganado bovino en la época colonial, y la devastación cada vez más acelerada de los recursos naturales —que ha cambiado la apariencia física de la región. Algunos de estos estudiosos han contribuido con sus trabajos aquí para dar cuenta de la variedad de temáticas y enfoques que se desprenden de este campo de estudio.

La presentación de este primer número de la revista ofrece una entonada introducción a la riqueza

natural y cultural de la Huasteca, y está a cargo de Guy y Claude Stresser-Péan. En su texto, “El reino de *Mámláb*, viejo dios huasteco del trueno y la vegetación”, los autores mencionan que las creencias relativas a las montañas, a los truenos y a la lluvia siguen vigentes debido, en buena parte, a las características tan marcadas de su entorno geográfico, así delimitando el estudio de la relación hombre-naturaleza al campo de las religiones. El sistema de creencias de cada pueblo rige, en cierta medida, las formas de entender y relacionarse con el entorno físico, y regula las condiciones de interacción. La propuesta de los autores de indagar sobre el papel de la religión en las comunidades indígenas en relación con el tema de este volumen se retomará en varios de los trabajos reunidos aquí.

Uno de estos trabajos nos presenta Pedro Urquijo en su exposición sobre la construcción social del paisaje. Según el autor, el paisaje es una unidad espacial en la que los elementos de la naturaleza y la cultura convergen en una sólida comunión. Este enfoque, en que la geografía hace juego con la antropología, nos permite adentrarnos en el sistema de creencias de los tének de la Huasteca a través de una sólida herramienta de análisis. En particular, la discusión sobre el concepto de paisaje ritual nos lleva a conocer más de cerca ideas sobre el espacio o *teenek tsabaal*, a través de la tradición oral y la concepción del maíz en las comunidades tének de la Huasteca.

Sobre el mismo pueblo tének versa la contribución de Miguel Angel Sámano y Miguel Angel Romero, sólo que su enfoque es diferente. Al presentar datos socio-demográficos generales sobre la población y dar información sobre los recursos naturales de la Huasteca Potosino Centro, donde se concentran las comunidades tének, la subsiguiente discusión gira en torno del uso de estos recursos naturales en relación con las tradiciones locales. Los autores reparan en las formas de cultivo del maíz y el frijol, en el papel del traspatio, la recolección y demás actividades económicas de sobrevivencia. El artículo concluye con una reflexión sobre la eventual combinación viable entre la tradición y la modernidad para la reproducción económica sustentable de las comunidades indígenas.

Al saber que la biodiversidad mundial será efectivamente preservada en la medida que se proteja la

diversidad cultural y viceversa, la aportación de los antropólogos al estudio de estos temas se vuelve significativa. El artículo de Alan Sandstrom representa una de estas aportaciones al tratar sobre la religión de los nahuas de la Huasteca veracruzana, para quienes el cosmos está integrado por varios seres que constituyen en su conjunto una unidad sagrada. El texto discute cómo el sistema agrícola de roza y quema conduce a un sistema de intercambio constante con las entidades que conforman el cosmos, utilizando el cuerpo humano como metáfora clave para conectar los nahuas con su entorno natural. De manera indirecta, la información proporcionada en este artículo nos plantea nuevamente la imperiosa necesidad de conocer primero las complejas formas locales de ver y entender al mundo antes de emprender cualquier proyecto aplicado que influya sobre esta realidad.

El artículo de György Szeljak y Anuschka van 't Hooft trata de un muy particular punto de la relación entre el hombre y la naturaleza, ya que parte de cómo la concepción sobre esta relación se expresa en el contexto de una costumbre arraigada en las comunidades nahuas de la Huasteca hidalguense: el ofrecimiento y consumo de alcohol entre los hombres. A pesar de que es sabido que esta costumbre tiene consecuencias negativas por promover el alcoholismo en las comunidades, también es cierto que el ofrecimiento y consumo de alcohol tienen elementos integradores como herramienta para fortalecer valores tradicionales, la organización social, y las prácticas rituales en la comunidad. Un concepto central en este aspecto es el de respeto, tanto hacia el hombre como hacia la naturaleza. El proceso de cambio cultural en una localidad en particular se está tomando como ejemplo para ilustrar la diferenciación en la sociedad nahua en la actualidad acerca de este concepto.

En esta recopilación de enfoques sobre la relación entre naturaleza y cultura no puede faltar la visión desde la historia ambiental. Las aproximaciones interdisciplinarias han mostrado poder atender aspectos nuevos y arrojar puntos de vista refrescantes sobre temas clásicos. En el caso de la aportación de Miguel Aguilar en este número, el punto de vista gira en torno de la reconstrucción histórica del ambiente a través de fuentes varias que permiten cono-

cer el entorno natural en tiempos históricos, del siglo XVI al siglo XX. Con ello, la historia ambiental se presenta como una vía sugerente y poderosa para el mejor entendimiento de procesos de cambio en la Huasteca.

La Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades (CCSyH) de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí es una institución joven que inició labores académicas en agosto 2002. Una de sus actividades sustantivas es la de generación y aplicación de conocimiento. En los casi seis años de existencia, hemos logrado consolidar un espacio de reflexión y discusión sobre diversos temas actuales en el estudio de las ciencias sociales y humanidades. La revista que presentamos aquí pretende ser una plataforma para dar a conocer esta reflexión y discusión y, de esta manera, contribuir al desarrollo del centro-norte del país.

Cabe mencionar que esta iniciativa de revista pretende ser incluyente, es decir, que queremos dar a conocer distintas posturas teóricas, múltiples puntos de vista metodológicos y diversas temáticas y líneas de investigación, para así reflejar la diversidad en los trabajos que se están realizando. Por ello, los números de la revista Espacio-Tiempo serán temáticos y brindarán un panorama diverso sobre algún aspecto de nuestra entidad. Sin embargo, esto no quiere decir que no pueda haber un número temático desde cierta

postura teórica en particular o sobre la aplicación de alguna metodología original. La presentación de múltiples saberes y enfoques pretende enriquecer la discusión actual que se desarrolla día con día en nuestras aulas, en los cubículos, durante los eventos académicos, y –no menos importante– en los pasillos y cafés, donde tratamos de entender mejor al mundo desde nuestras disciplinas.

El impulso para dar a luz a esta revista residió en el esfuerzo del Dr. Pedro Reygadas Robles-Gil, quien realizó varias de las preparaciones antes de que el Dr. Peter Kroefges iniciara sus actividades como editor general de la revista. A ambos agradecemos su compromiso con este proyecto de publicación. De la misma manera, queremos reconocer el trabajo realizado por la Dra. Guadalupe Galindo Mendoza por su colaboración en la primera fase de la coordinación de este número temático. Agradecemos también a todos los colaboradores su confianza en nosotros. Son ellos que, con sus contribuciones pertinentes y de vanguardia, harán que esta revista encuentre su lugar en el escenario actual de las publicaciones periódicas académicas en México como una aportación consistente y sólida. Para ello también es importante reconocer aquí el trabajo de los árbitros, quienes aportaron con sus comentarios constructivos a ajustar varios detalles de los textos presentados aquí. Finalmente, queremos presentar el primero logro de este esfuerzo al lector, quien, con su crítica personal, podrá aportar al fortalecimiento continuo de esta revista.

Dossier

Cultura y medio ambiente en la Huasteca: la población indígena y su entorno natural

Presentación: El reino de Mâmlâb, viejo dios huasteco del trueno y la vegetación

Guy y Claude Stresser-Péan

La Huasteca se sitúa en el extremo norte de la franja costera tropical y húmeda a orillas del Golfo de México. La Sierra Madre marca su límite occidental y la Sierra de Tamaulipas su límite norte. Sin embargo, el paisaje presenta mayor diversidad de la que pudiera pensarse. Las llanuras, que corresponden a terrenos de margas blandas, ocupan casi toda la parte septentrional y alternan al sur con colinas compuestas por arenisca calcárea más dura. La actividad volcánica, apaciguada desde hace mucho tiempo, dejó en diversos sitios escurrimientos de lava y filones de basalto que la erosión ha puesto en relieve. Las zonas montañosas son atravesadas en su mayor parte por torrentes caprichosos, de crecientes enormes, mientras que los ríos dibujan sus meandros en medio de llanuras a menudo pantanosas.

En la parte sureste del estado de San Luis Potosí, las montañas calcáreas de la Sierra Madre forman una serie de pliegues paralelos, que abarcan toda la gama de fenómenos kársticos clásicos: cuevas, simas en la superficie de las mesetas, ranuras superficiales cavadas por el agua ("lapiaz"), etcétera. Una línea de potentes fuentes vaclusianas (manantiales perennes en un valle de suelo calcáreo) de flujo a menudo muy variable, marca el límite oriental de esta región caracterizada por el plegamiento del terreno.

Las montañas húmedas de la región de Tampico son también sede de importantes fenómenos kársticos. Aquí se encuentran todas las formas clásicas de disolución calcárea: lapiaz, dolinas o depresiones cerradas de forma circular, etc. El agua de lluvia no se queda en la superficie, sino que se filtra y forma una verdadera red acuática subterránea. Al pie de la cadena montañosa se encuentra una llanura mar-

no-calcárea donde surgen fuentes vaclusianas. Estas aguas, que presentan muy a menudo tonos verde-azul, fueron nombradas poéticamente por los huastecos: *Tsoc-ha*, "Agua del trueno"; *Ushum-ha*, "Agua de las mujeres"; *Toc-mom*, "Pozo negro"; *Puw-ilse*, "Río crecido"; *Coy-ha*, "Agua de los conejos"; *Oçel-mom*, "Pozo de los degenerados", etcétera.

Los rugidos subterráneos del agua no han dejado de llamar la atención de los indios huastecos quienes se han servido de mitos y creencias para explicar estos misterios. Creen, por ejemplo, que los cerros están huecos y que los dioses del trueno los habitan. Estos dioses se llaman *Mâmlâb*, abuelos divinos, y son en realidad difuntos divinizados. El gran dios del trueno, esposo de la diosa de la tierra, los fulminó o los ahogó en tiempos remotos, para llamarlos a su lado, allá en el océano oriental donde se levanta el Sol. Estas víctimas se convirtieron entonces en sus servidores, encargados de llevar sobre la tierra las nubes de tormenta. Los huastecos los imaginan como hombrecillos que tienen en la mano un arma resplandeciente (el trueno), símbolo masculino del fuego que toma el aspecto de un machete o de un hacha. En tanto las nubes, con su humedad, representan el aspecto femenino. Según el color de la nube, se dice que es la falda blanca o negra de la diosa del mar. Estas violentas tormentas acompañadas del fuego del trueno fertilizan el suelo, mientras que las lloviznas invernales no son capaces de hacer crecer la vegetación. Mientras circulan por el cielo, los pequeños dioses *Mâmlâb* muestran de manera ruidosa su virilidad y su juventud. Se dice que a veces se pelean entre sí cuando los truenos se entrecruzan de una nube a la otra. Las grandes tormentas eléctricas

cas a veces llegan a partir en dos árboles enormes. Los huastecos dicen que alrededor del árbol partido es posible encontrar las hachas pulidas de piedra verde que esos “abuelos” dejaron caer. Otros creen que es el dios quien queda prisionero al partir el árbol en dos, como si su hacha y él fueran uno mismo.

Cuando estos “abuelos divinos” empujan las nubes hacia los cerros son en realidad jóvenes que están en busca del amor y se apresuran para llegar a las cimas de los cerros donde los esperan sus esposas. Los vientos alisios provenientes del noreste y la brisa marina los ayudan en su tarea. Cuando llegan a la entrada de las grutas, es posible ver el incesante relumbrar del relámpago, símbolo del acto sexual. Estas relaciones amorosas fortifican la unión eterna entre el cielo y la tierra. Según la fórmula simbólica tradicional usada por un informante, “cuando llega la tormenta, la gran hembra cocodrilo (que representa la diosa de la tierra) se tumba boca arriba”.

Las enamoradas de los pequeños dioses *Mámláb* son mujeres sapo y croan en tiempo de calor haciendo un llamado a la lluvia. En efecto, los huastecos saben que la lluvia se aproxima cada vez que los sapos y las ranas croan. Una vez que los dioses del trueno han festejado sus amores con tambores, flautas y bebidas embriagantes, tienen que seguir su viaje. Deben regresar vertiente abajo y acompañar el curso de las aguas que van a brotar a la superficie por las fuentes vauclyusianas. Durante este nuevo viaje envejecieron y entonces los huastecos los llaman *Oçel* que quiere decir “los degenerados”. Son entonces viejos dioses, borrachos y débiles, que todavía avanzan con el agua pero con la cabeza gacha.

Con este nuevo aspecto son ahora los dioses de la vegetación. Por su edad avanzada les gusta descansar y reposar, en especial sobre las plantas epifitas que viven a la orilla del río y que atesoran en sus hojas pequeñas cantidades de agua. También se han convertido en los amos de los animales del monte. Perdieron el vigor de su juventud, ya no pueden producir relámpagos sino solamente “fuegos fatuos”. Ya no son bienhechores, traen con ellos enfermedades que uno puede contraer a la orilla del agua y en las reuniones donde los danzantes se emborrachan. Sin embargo, esta embriaguez que se apoderó de ellos va a permitir su regeneración. El agua de los

ríos llega con ellos perezosamente hasta la orilla del mar. Durante este largo y final viaje, han envejecido tanto que caen en un sueño de embriaguez como una muerte momentánea, lo que les permite renacer e iniciar un nuevo ciclo. El dios *Mámláb* es el personaje central de diversas danzas de la Huasteca que ilustran mitos y representaciones religiosas (véase Figuras 1-11).

En Tocoymom (Mpio. Tanlajas, S.L.P.), se desarrollaba la “Danza de las Varitas”. Los danzantes son los pequeños dioses de la lluvia y tienen una especie de gorro cónico con los colores de las golondrinas o de los vencejos, pájaros que anuncian la lluvia. En su mano derecha, llevan una varita cuya extremidad está adornada con listones. Estas varitas representan las nubes. En su mano izquierda tienen un puñal de madera que representa el trueno. El amo de esos pequeños danzantes de la lluvia es el viejo dios del trueno *Mámláb*. Tiene una máscara de madera con cabello y bigote blancos hechos de fibras de maguey. En sus manos tiene dos bastones, cada uno adornado con papel y rematado con una flor del mismo material. A veces, cruza sus bastones para sentarse y se dice que está sentado en la encrucijada de las direcciones del mundo (Norte-Sur, Oriente-Poniente). Durante el son de las “varitas” los pequeños dioses de la lluvia chocan el puñal contra la varita para provocar la lluvia. Este son se toca poco antes de la llegada del sol, pero durante toda la noche bailan numerosos sones como el de las golondrinas, el del cocodrilo, el de los sapos, etc. En Tanlajas (S.L.P.), durante la danza uno de los danzantes muere en la maleza. Los otros lo van a buscar y su renacimiento recuerda el del viejo dios *Mámláb*.

En El May (Mpio. Tanlajas, S.L.P.) la “Danza de los Mecos” (o Danza de los Chichimecos) es la danza de las flores y de la vegetación. El dios *Mámláb* está representado con una máscara de madera pintada de negro pero con los párpados, las arrugas y los colmillos blancos. Tiene una pequeña barba y bigote hechos con fibra vegetal negra y en sus manos un machete de madera y una ardilla disecada. Los sones hacen alusión a la tierra, a sus animales y a su vegetación.

La “Danza de los tigrillos” en El Tecomate (Mpio. Tantoyuca, Ver.) escenifica a los dioses “degenerados”, vestidos con pieles de animales, que

bailan pausadamente, agachándose hacia el suelo y profiriendo gritos extraños. El último son, el “mâmlâb son”, es el son del viejo dios del trueno.

En la Huasteca, algunos grupos de danzantes llevan a cabo pequeñas ceremonias paganas dedicadas a los manantiales. En algunos lugares todavía se rinde culto a los cerros. En las cumbres donde hay truenos, los indios a veces mandan decir misa o bien hacen pequeñas ceremonias paganas. Finalmente, cabe señalar que ciertas grutas conservan aún en su interior la efigie más o menos tosca de un dios del trueno, esculpida en la roca durante la época prehispánica.

Las creencias relativas a las montañas y a los dioses del trueno se integran cabalmente dentro del conjunto del sistema religioso huasteco. Eran compartidas, al menos en parte, por los demás pueblos mayas que, a pesar de la distancia geográfica que los separa, hablan una lengua emparentada con el huasteco. Los mayas propiamente dichos alcanzaron desde tiempos muy remotos un alto nivel de civilización y tenían una religión bastante compleja. Sin entrar aquí en comparaciones sistemáticas, nos conformaremos con señalar que si bien Yucatán es una meseta baja de arrecifes calcáreos y no posee montañas, se usa allí el nombre huasteco de las montañas para referirse a las simas o cenotes por donde supuestamente pasan los dioses del trueno en su cami-

no rumbo al manto acuífero subterráneo. En Guatemala, país con un relieve muy accidentado, encontramos nuevas huellas de los ancestros divinizados, los *Mâm*.

En la Sierra Norte de Puebla encontramos también creencias similares. Los indios de esta región creen que después del diluvio el mundo estaba bajo la autoridad del viejo dios del trueno. Era el amo de los pequeños dioses del trueno que salían del mar oriental para guiar las nubes y así traer a la tierra las lluvias fecundadas por su fuego. El dios del trueno es un viejo que reside en el fondo del mar oriental y que los indios confunden a veces con San Juan Bautista. Los totonacos lo llaman *Aktzini*, los tepehuas *Sin*, los nahuas *Huehuentzi* (Gran Viejo) o también *Cipactli* o *Acipaquihle*. Cabe señalar que *Cipactli* es el monstruo de la tierra.

En las creencias aztecas existían también representaciones del trueno y de la lluvia. Los pequeños dioses del trueno se llamaban *tlaloque*, los dioses de los cerros *tepictoton*, y los *centzon totochtin* o “400 conejos”, eran dioses de la vegetación y de la embriaguez.

En la Huasteca, estas creencias siguen estando vigentes debido, en buena parte, a las características tan marcadas de su entorno geográfico. Esto nos demuestra el interés que puede presentar el relacionar el estudio de las religiones con el de la naturaleza.

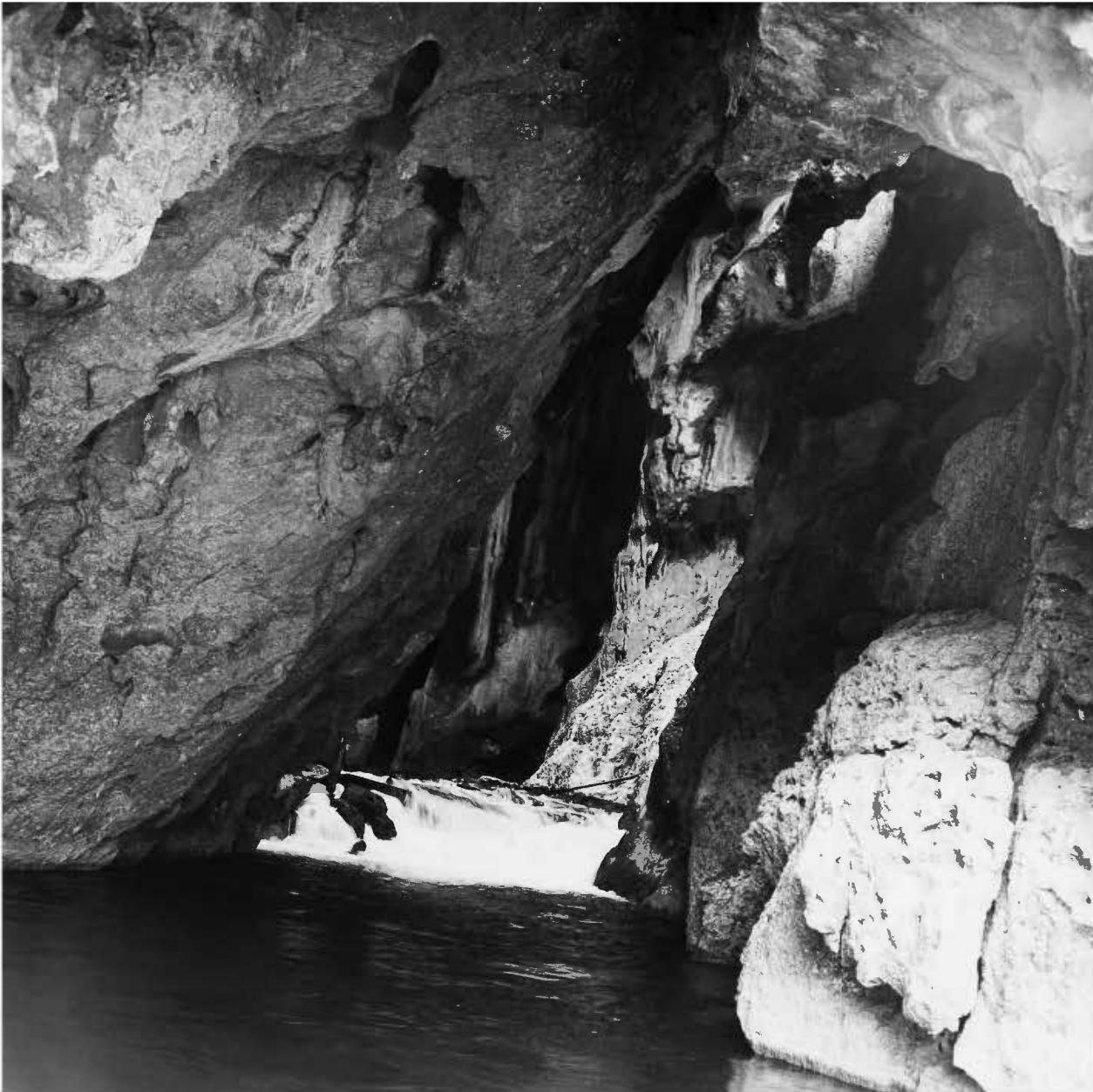


Figura 1. Nacimiento del río Choy, (fuente vaclusiana). Municipio Tamuín, S.L.P. 1971.



Figura 2. El nacimiento (del río Choy). Municipio Tamuín, S.L.P. Altitud 50 metros sobre el nivel del mar.
Foto de Guy Stresser-Péan, 1952.



Figura 3. Municipio Xilitla, S.L.P. “Lapiaz” y selva tropical húmeda del vertiente montañoso. Altitud 700 metros sobre el nivel del mar. Foto de Guy Stresser-Péan, 1962.



Figura 4. Tocoymom, Mpio. Tanlajas, S.L.P. “Danza de las varitas”. Son de las varitas (*bara son*). Foto de Guy Stresser-Péan, 1938.



Figura 5. Tocoymom, Mpio. Tanlajas, S.L.P. “Danza de las varitas”. Son de los puñales (*kutzilan son*). Foto de Guy Stresser-Péan, 1938.



Figura 6. Tocoymom, Mpio. Tanlajas, S.L.P. “Danza de las varitas”. El dios *Mámláb* sentado en el cruce, en medio del cielo.



Figura 7. Tocoymom, Mpio. Tanlajas, S.L.P. “Danza de las varitas”. El músico resucita al que murió en la maleza.

Guy y Claude Stresser-Péan

Presentación: El reino de *Mâmlâb*, viejo dios huasteco del trueno y la vegetación.

Espaciotiempo 1 (2008):7-18. Dossier: Cultura y medio ambiente en la Huasteca: la población indígena y su entorno natural.



Figura 8. El May, Mpio. Tanlajas, S.L.P. “Danza de los mecos”. El viejo dios del trueno con su machete de madera y su ardilla disecada. Foto de Guy Stresser-Péan, 1938.



Figura 9. El May, Mpio. Tanlajas, S.L.P. “Danza de los mecos”. El gran tamal preparado que representa al cocodrilo “diosa de la tierra”. Foto de Guy Stresser-Péan, 1938.

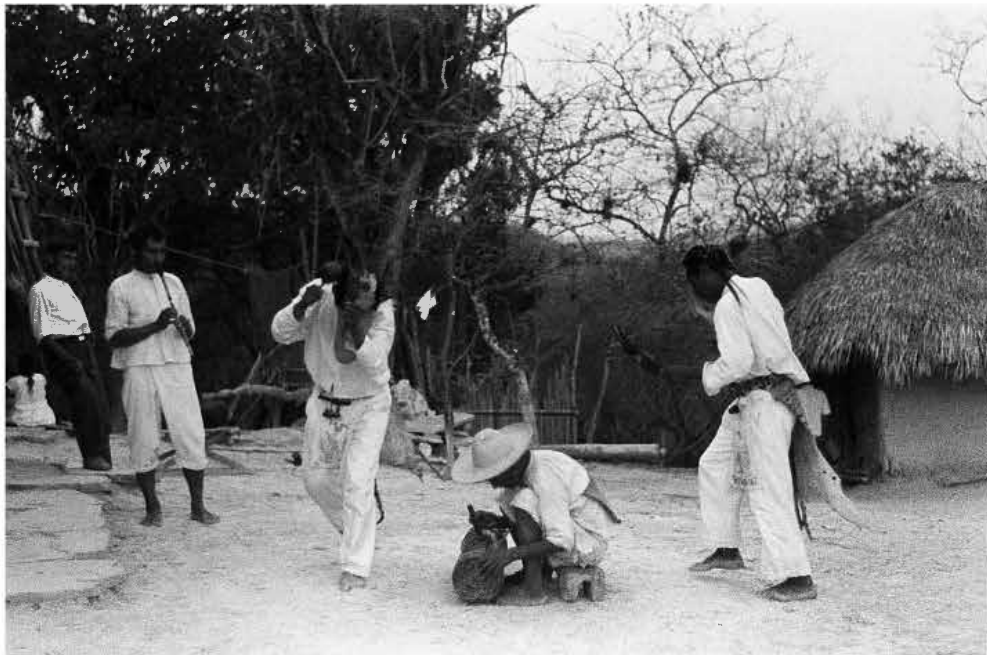


Figura 10. El Tecomate, Mpio. Tantoyuca, Ver. “Danza de los tigrillos”. Son de *Mámláb*.
Foto de Guy Stresser-Péan, 1938.



Figura 11. El Tecomate, Mpio. Tantoyuca, Ver. “Danza de los tigrillos”. Foto de Guy Stresser-Péan, 1938.

Naturaleza y religión en la construcción de la identidad de los teenek potosinos. La perspectiva de paisaje

Pedro S. Urquijo *

* Centro de Investigación en Geografía Ambiental (CIGA), Universidad Nacional Autónoma de México, Morelia, psurquijo@mail.ciga.unam.mx

Resumen

En la Huasteca Potosina el paisaje ritual es un componente indispensable para la comprensión de la territorialidad de los teenek. Entre los integrantes de esta sociedad indígena existen elementos de identidad que echan raíces en su espacio simbólico y sagrado: el Teenek Tsabaal. La concepción de este territorio les permite establecer una identidad propia que los distingue de los “otros”: los “no-teenek”. Aun cuando se trata de una unidad espacial simbólica, también tiene referentes visibles y tangibles en la naturaleza. Para poder aproximarnos a los elementos sagrados y a las nociones rituales vinculadas del Teenek Tsabaal, recurrimos en esta ocasión a la perspectiva de paisaje, y bajo un enfoque de geografía cultural.

Palabras clave: Paisaje, paisaje ritual, territorio, Teenek Tsabaal, teenek

Abstract

In the Huasteca Potosina the ritual landscape is an essential component in the understanding of Teenek territoriality. The members of this indigenous society cherish identity elements that have strong roots in their symbolic and sacred space: Teenek Tsabaal. The concept of Teenek Tsabaal allows Teenek to distinguish themselves from “non-Teenek” people. Even though Teenek Tsabaal is a symbolical spatial unit, it has visible and tangible referents in nature. As a means to understand the sacred elements and ritual notions of Teenek Tsabaal, we recur in this occasion to the perspective of landscape, together with an approach from cultural geography.

Keys words: Landscape, ritual landscape, territory, Teenek Tsabaal, Teenek

Artículo recibido: 29.07.2006. Artículo aceptado: 06.11.2006

Es un misterio que no entendemos todavía, pero la cosa es que tenemos que respetar a la Madre Tierra, tenemos que respetar al Sol, tenemos que respetar al Trueno, a *Muxi'* que vive en el mar. Por *Muxi'* vemos verde todo lo que vemos. Por eso se caen las hojas de las plantas, por *Muxi'*. Por eso se madura el naranjo, el plátano. Todo vemos que se madura, por *Muxi'*. Si no fuera por él no se va a madurar, se va a quedar así.

Benigno Robles, *Relato de Dhipaak*, 1998.

PERSPECTIVA DE PAISAJE Y PAISAJE RITUAL

Llamamos *paisaje* a la unidad espacial en la que los elementos de la naturaleza y la cultura convergen en una sólida comunión. Se trata de una categoría de aproximación geográfica que se diferencia del *ecosistema* o *geosistema* (Sochava, 1972), concepto que explica el funcionamiento puramente biofísico de una fracción de espacio (García y Muñoz, 2002), y del *territorio*, unidad espacial socialmente moldeada y vinculada a las relaciones de poder (Raffestin, 1980), en que en el paisaje confluyen tanto los aspectos naturales como los socio-culturales; de tal forma que resulta ser la *dimensión cultural de la naturaleza* (Sauer, 1925; Ojeda, 2005), o bien, la *dimensión natural de la cultura*. La concepción del paisaje implica así una posición unificadora frente a la dicotomía naturaleza-

cultura—común en el pensamiento científico dominante—que dificulta cualquier comprensión ecológica y social.

A lo largo del tiempo, un grupo humano determinado conoce y define su paisaje por medio de la percepción: contempla el medio, analiza los cambios físicos y finalmente nombra cada cosa, otorgándole así sentido y valor en la existencia. Esto es, se verifica un lento proceso de adaptación al medio, simultáneo al proceso de transformación de ese mismo medio. En realidad, estos dos procesos son uno solo: la producción de un paisaje en donde se perciben rasgos impresos por la colectividad humana y metáforas de las fuerzas de la naturaleza encaminadas a explicaciones ontológicas del propio grupo social (Fernández, 2006). Pero no debemos pensar por ello

que el paisaje implica *propiedad* —como lo es el *territorio*—, sino más bien debemos entenderlo como una *apropiación* ideológica del espacio y el tiempo intrínsecamente unidos.

El paisaje es, entonces, una realidad compleja, polisémica y multivalente que se construye de acuerdo a elementos objetivos y percepciones subjetivas, a posturas éticas y a valoraciones estéticas, que se asumen o se rechazan de una generación a otra en una sociedad dada. En este sentido, el estudio de la historicidad del paisaje no sólo nos permite reconstruir las “capas” paisajísticas actuales, sino que también nos da acceso a la identificación de las recreaciones, continuidades o cambios en las lógicas de la permanente transformación del medio (Contreras, 2005).

En términos conceptuales, el paisaje posee una serie de características centrales. Como producto intelectual y material de un grupo social, el paisaje *forma parte de una cosmovisión completa* que se inserta en un proceso de *larga duración* (Braudel, 1958). La *cosmovisión* es entendida como un conjunto articulado de sistemas ideológicos vinculados entre sí de manera relativamente congruente con el que una sociedad pretende aprehender el universo (López, 1996). El paisaje es también una *unidad física* de elementos tangibles, visibles, olfativos, audibles y degustables, que puede tener uno o varios significados simbólicos o lecturas subjetivas. Finalmente, el paisaje posee una *escala humana*; es decir, sus distancias pueden ser recorridas a pie en una jornada de marcha y su nivel de análisis se ubica en lo inmediato a la observación (Fernández, 2006).

Como hemos señalado líneas arriba, si bien es cierto que el paisaje es una entidad física de elementos tangibles o visibles, esto no obsta para que también posea una dimensión simbólica ligada a aspectos religiosos. La historia sagrada es consustancial a la historia de los seres humanos y de ella se desprenden los componentes esenciales para los discursos de identidad y la cohesión social. De ahí el carácter *ritual* del paisaje, el cual hace alusión a su aspecto multidimensional y atemporal en el que convergen todos los espacios del pasado, del presente y del futuro (Urquijo, 2006). Los límites en el paisaje no son fijos ni convencionales y tampoco son reconocibles a primera vista por el recién llegado; pues, como señala Ali-

cia Barabas (2003: 21), “parecen marcar no más fronteras que las rituales ni tienen más poseedores que los fieles devotos, recordando que fronteras y posesiones son sólo simbólicas y además temporales”. El paisaje ritual puede llegar a abarcar desde el espacio propio de cada comunidad hasta cubrir incluso una región devocional surcada de caminos de peregrinación que conducen a *santuarios*: puntos geográfico-simbólicos complejos y polifacéticos que establecen la interacción y articulación social, y que pueden clasificarse tanto en *naturales* como en *materialmente contruidos* (Barabas, 2003).

El paisaje ritual puede ser también la morada de seres divinos que protegen a la comunidad, o cuya presencia —a veces incómoda— permite el equilibrio del cosmos. Es, por tanto, un espacio de interacción entre las fuerzas sagradas y la colectividad humana. Siendo el lugar donde las divinidades se manifiestan a la sociedad, el paisaje se *sacraliza*, o bien, dicho en términos fenomenológicos, éste se evidencia como una *hierofanía* (Eliade, 1998). La manifestación de lo sagrado puede recaer en cualquier elemento de la naturaleza o, más aún, la misma naturaleza en su totalidad puede revelar la sacralidad cósmica. No obstante, dicha sacralización es generalmente de carácter finito, por lo que la sociedad vinculada a ese paisaje requiere de conmemoraciones o reactualizaciones periódicas de los pactos establecidos con los seres divinos en el tiempo mítico primordial (Urquijo, 2006). De acuerdo con Mircea Eliade (2000: 51), se trata de “la posibilidad de recuperar el comienzo absoluto, lo que implica la destrucción y la abolición simbólica del viejo mundo.

El fin está, pues, implícito en el comienzo y viceversa”. Por medio de la asimilación, aprendizaje y reactualización del paisaje ritual, la sociedad productora establece los vínculos con su medio, que a su vez estimula la definición de la memoria de grupo: la identidad. Esta última produce nociones emotivas que marcan fronteras culturales y que a la vez hacen de ella un instrumento de resistencia, competencia o negociación, cuyas proyecciones se dirigen al reconocimiento común de un determinado espacio.

La identidad colectiva, las nociones de arraigo y la preservación de los conocimientos se elaboran con palabras que definen e institucionalizan lo que se percibe en el paisaje propio; palabras que dan forma

a imágenes o ideas del espacio vivido, dotándolo de sentido y realidad. Es decir, en el universo del discurso oral se plasman montañas sagradas, cuevas importantes, lugares peligrosos, veredas misteriosas o simplemente los caminos cotidianos del paisaje (Urquijo, 2006, véase Figura 1). Así se construyen los modelos de comportamiento y las formas deseables del entorno, de tal manera que en ocasiones los enunciados no indican lo que *es*, sino más bien lo que debe *ser* (Claval, 1999). Con la fuerza de la oralidad se elabora la *territorialidad*, entendida ésta como el intento de un grupo de “afectar, influir o controlar gente, elementos y sus relaciones, delimitando o ejerciendo un control sobre un área geográfica” (Sack 1991: 194-195).

Los relatos que se transmiten de una generación a otra pueden considerarse de autoría grupal, ya que en ellos participa de una manera u otra toda la colectividad, adquiriendo así un significado emotivo. De ahí deriva la importancia de la *tradición oral*, la cual se define como una manifestación estética de profunda raigambre, depositaria de la historia de los pueblos que confían en ella para la preservación de su cultura (Alejos, 2001). La tradición oral, expresada en un mosaico de formas –cuentos, relatos, canciones, rezos o sobreentendidos– establece los cánones éticos y estéticos, señala lo que fue, lo que es y lo que debe ser. La oralidad revela las reglas de conducta, los modelos de comportamiento y la manera en la que se concibe la realidad del territorio. Además, la oralidad esclarece el origen y las características más relevantes de puntos determinados en la naturaleza, el devenir del ser humano o la forma física del mundo (Hooft y Cerda, 2003).

LA HUASTECA POTOSINA Y EL TEENEK TSABAAL

En términos generales, la Huasteca potosina se define como una región al Este del estado de San Luis Potosí, caracterizada por un clima subtropical, y que va de los límites orientales con los estados de Tamaulipas y Veracruz, hasta las primeras estribaciones de la Sierra Madre Oriental. Étnicamente, se trata de una región diversa integrada por sociedades nahuas, pames y teenek potosinos. Estos últimos se localizan principalmente en los municipios de Aquismón, Tanlajás, Tampacán, Ciudad Valles, Huehuetlán, San

Antonio y Tancanhuitz. La base de la alimentación se conforma de maíz, frijol, calabaza y chiles. Las actividades socio-económicas de los moradores indígenas dependen de la ubicación geográfica: en las zonas bajas cultivan –además de los insumos básicos–, caña de azúcar, naranjas y se dedican a las actividades ganaderas en pequeña escala; en las zonas localizadas arriba de los 150 metros sobre el nivel de mar, se cultiva el café. Si bien es cierto que los diferentes grupos indígenas comparten elementos socio-culturales, también hay distinciones en la lengua, el vestido y en la forma de apropiarse del territorio.

En este sentido, el paisaje ritual en la Huasteca potosina es un componente indispensable para la comprensión de la territorialidad de los teenek. Ahí, los significados del paisaje son generadores de los elementos que marcan la apropiación de su territorio, el *Teenek Tsabaal* (*teenek*: “huasteco”; *tsabaal*: “tierra, territorio, terreno”); mismo que han compartido desde antaño y que se concibe como un don de los dioses, otorgado en el principio de los tiempos, y que cubre todo espacio en el que se hable su lengua y se exprese su cultura, sin importar las fronteras políticas o las discontinuidades sociales. Esto es, si bien los teenek potosinos se encuentran separados por carreteras, rancherías o simplemente por los límites convencionales de los municipios o pueblos, todos y cada uno de ellos establecen redes o conexiones a través de su conciencia colectiva, las cuales les permiten distinguirse de los *otros*: los *no teenek*. Sin embargo, cabe señalar que los códigos culturales que hacen tangible “lo nuestro”, son el resultado de la diferenciación que se establece con la *otredad*, por lo que la presencia del *otro* es parte constitutiva del *yo*: los *otros* se edifican desde la realidad propia.

El *Teenek Tsabaal* es un *tejwa’ xe’chintalaab* “espacio aparente donde se deambula”; geografía donde la historia da forma al presente (Alcorn, 1984). Ahí, el paisaje –o los paisajes– se define por pinceladas, borrones o tachaduras culturales que los teenek han marcado desde siempre y que conforman los códigos de afinidad grupal. El paisaje en el *Teenek Tsabaal* está marcado por pinceladas, borrones o tachaduras culturales que los teenek han impreso desde siempre y que conforman los códigos de afinidad colectiva. Los cambios, reinterpretaciones o revaloraciones en la concepción paisajística del *Teenek Tsabaal* se dan en

un *gran tiempo* y acorde a los intereses temporales de los coproductores culturales. Las sucesivas generaciones de teenek han asumido o adoptado ciertos códigos o posturas, al mismo tiempo que han rechazado otros tantos, en una apropiación de lugar que se remonta a los sistemas normativos prehispánicos y a las posteriores redefiniciones emprendidas a partir del siglo XVI, cuando las expresiones culturales indígenas tuvieron que aceptar o moldear articulaciones con la nueva alternativa colonial.

A partir de entonces, los teenek realizaron esfuerzos por revitalizar concepciones precoloniales del paisaje, pero también tomaron otras tantas de la cultura europea. Concebido dentro de un tiempo de *larga duración* (Braudel, 1958) y a partir del momento de la ruptura que significó el contacto con Europa y hasta nuestros días, el paisaje ritual se fue definiendo conforme a una multiplicidad de culturas coproductoras. En términos antropológicos, el paisaje se sometió a un proceso de *etnogénesis*; a “una adaptación creativa a una historia de cambios violentos – incluyendo colapsos demográficos, traslados forzados, esclavitud, levas étnicas, etnocidio y genocidio– impuestos durante la expansión histórica de los estados coloniales y nacionales en las Américas” (Hill, 1996:1). Se trató de un fenómeno relacional de contrastes y afinidades, en la que el paisaje ritual fue adquiriendo significados que bien pudieron marcar un rechazo hacia la cultura occidental, pero al mismo tiempo enarbolaron concepciones del cristianismo. Así podemos encontrar entre los seres sagrados del *Teenek Tsabaal* indicios de elementos o modos prehispánicos encubiertos en el santoral cristiano, pero también nos podemos topar con santos conquistadores, vírgenes indias o cristos nativos, que se emparentaron o subordinaron, para encubrir o para adaptar.

Los teenek surcan y marcan su paisaje una y otra vez, en un ejercicio permanente de apropiación territorial; escuchan y repiten desde siempre los relatos de sus cumbres, sus cuevas o arroyos. Con la fuerza de la oralidad marcan y conservan los lugares que deben ser diferenciados por su carga sacra o por su importancia para la memoria de todos. Así se establecen las actitudes rituales que fundan, rememoran o reactualizan; así confeccionan día a día su paisaje. Nosotros, pertenecientes a otra esfera de *praxis*

ajena a la de los teenek, al estudiar su paisaje ritual y al escuchar sus palabras, podemos tener una remota, pero muy interesante, aproximación a las marcas religiosas impresas en su espacio.

EL COSMOS TEENEK

Cuentan los teenek que en el principio de los tiempos no había nada, no existía cosa alguna, sólo la oscuridad y el silencio. La aparente calma prístina se alteró cuando las fuerzas divinas, encabezadas por *Muxi*, el *Pulik Maamlaab*, “el Gran Abuelo”, dispusieron la creación del *Teenek Tsabaal*: una enorme plataforma continental de esencia femenina, que se asemejaba a una solitaria isla, en el centro de las aguas oceánicas y cubierta por la capa celeste. Así se formó la Tierra; así empezó la vida.

El *Teenek Tsabaal* puede recibir diversos nombres, tales como *Miim* “Madre”, *Pulik Miim* “Gran Madre” o *Miim Tsabaal* “Madre Tierra”. Su constante movimiento se debe a su contraparte masculina, el Tiempo (*K'ib*) concebido como Viento (*Ik*). La idea de una placa territorial femenina y acuática es común para las sociedades mesoamericanas desde tiempos prehispánicos, y de esta manera se percibe entre los mayas de la Península de Yucatán, donde la plataforma continental recibe el nombre de *Itzam Kab Ain* “Cocodrilo Chamán de la Tierra”. Para los antiguos nahuas, cuyas fuentes de información son más explícitas, la Tierra es un pez o lagarto llamado *Cipactli-Tlaltecubtli*. Con el fin de separar el cielo de la capa terrestre y permitir el paso de los vientos, los dioses *Quetzalcoatl* y *Tezcatlipoca* se transforman en sierpes y penetran en el cuerpo de *Cipactli-Tlaltecubtli* desde sus cuatro esquinas, para finalmente encontrarse en el centro. Así trazan una cruz de malta que divide a la Tierra en cuatro puntos cardinales, lo que permite ubicar en cada uno un dios-columna, identificados con los *tlaloque*, los servidores del dios nahua de la lluvia *Tlaloc*, equivalentes de los *bacabooob* mayas y los *maamlaab* teenek.

Después de la Conquista española, estas concepciones del cosmos tuvieron que encontrar articulaciones con la nueva religión para así garantizar su permanencia o recreación. Por ejemplo, las cuatro columnas de los puntos cardinales entre los totonacos de la Sierra Madre Oriental, corresponden a santos católicos: San Juan Bautista (Noreste), San

Alejandro (Sureste), San Gabriel (Suroeste) y San Gregorio (Noroeste) (Ichon, 1990). En el caso particular de los teenek potosinos, los sostenes del cielo son cuatro hombres que se quiebran al final de cada año y que se retiran a un paraíso subterráneo en el Este (el Golfo de México), una de las moradas del dios *Muxi'*, también conocido como San Juan, señor de las aguas y los cerros y principal artífice de todo lo creado. Su lugar es ocupado por otros cuatro hombres-columnas que debieron morir ahogados o fulminados por un rayo en el transcurso del año. El agua salada de los mares permea en *Miim Tsabaal* a través de sus venas, filtrándose a su paso hasta quedar dulce y emerger en los manantiales; proceso que se evidencia en los escurrimientos y en la humedad existente en las cuevas de la sierra. Más aún, el cuerpo humano es en sí un microcosmos de la Madre Tierra: al igual que ella, en su interior fluye el agua o la sangre indispensables para la subsistencia.

Los rumbos cardinales reciben los siguientes nombres: *Elel qui*, el Este, espacio de músicos, danzantes y abundancia; *Ozal qui*, el Oeste, a donde va a morar el alma del difunto (*eloh*); *Tzaylel qui*, el Norte, de donde vienen los vientos; y *Quahatl qui*, el Sur, donde las fuerzas divinas suelen reunirse (Tapia Zenteno, 1985). La esencia de la lluvia viene del Este, el Golfo de México, y encuentra su contraparte en las cuevas de la Sierra Madre Oriental, al Oeste. La sierra y el mar son los dos espacios de interacción con *Muxi'*, y entre ellos se localiza el *ts'uleel* o terreno barbechado (o *milcabual*, en náhuatl) de la deidad y alma del maíz, *Dhipaak*, que corresponde a la morada de los seres humanos (también hechos de maíz).

De acuerdo con Janis Alcorn (1984), las potencias divinas productoras de lluvia son tres seres *maam* o *maamlaab*, asociados al Este, al Norte y al Oeste. El más importante de todos es *Muxi'*, *maamlaab* del Este, quien nace cada principio de año para alcanzar la vejez al final. Sin embargo, para *Muxi'* el ciclo anual es sólo un día, ya que él es un bebé al amanecer (en enero), y un anciano cuando el Sol se oculta (diciembre). *Muxi'* abandonó definitivamente el *Teenek Tsabaal* para refugiarse en el Este, el mar, cuando los seres humanos inclinaron su preferencia por los *maamlaab* inferiores de la guerra y el dinero. El *maamlaab* del Oeste está asociado a San Pedro y su día en el santoral es cercano al solsticio de invierno. El

maamlaab del Norte es un hombre cojo vinculado al tabaco que se sacrificó a sí mismo para renacer como dios inmortal. El *maamlaab* del Sur, de existir, aún nos es incierto. Juntos, los tres *maamlaab* surcan el cielo enarbolando sus machetes y hachas de piedra y vertiendo el agua que portan en recipientes de calabazas o guajes. Los *maamlaab* como dadores de agua son determinantes para la permanencia y funcionamiento del *Teenek Tsabaal* y su agricultura.

EL PAISAJE RITUAL TEENEK

Siendo la agricultura un sustento importante de los teenek, el control de las lluvias es, por tanto, una necesidad primordial. En este sentido, los cerros son concebidos como recipientes o cascarones llenos de agua en cuyas cumbres se generan las nubes que otorgan el riego, y así también se justifica la presencia de manantiales, lagunas o ríos al interior de las montañas. Los cerros son entonces parte intrínseca del orden cosmogónico del *Teenek Tsabaal*. Los patrones de asentamiento, la organización espacial y la religión son determinadas por la presencia dominante del paisaje montañoso y por su vínculo indisoluble con el líquido vital. Los cerros pueden ser contenedores del sustento básico, el maíz, para los pueblos agrícolas que rodean y protegen. Los cerros poseen vida propia, pueden ser masculinos o femeninos, marido y mujer o lugares de donde sale la divinidad para hablar con el pueblo. Son cerros que se quiebran, cerros flechados, cerros que engendran nubes, cerros que son lluvia, cerros que son ejes del mundo y cerros que son útero materno; características del llamado *núcleo duro* mesoamericano, formado por los nexos de coproducción cultural sometidos a los vaivenes históricos de sociedades en desigual grado de complejidad, pero que a partir de elementos nucleares, sumamente resistentes al cambio, estructuran un acervo tradicional común (López y López, 2001). Como parte integrante de la superárea mesoamericana, las características del núcleo duro no son extrañas a la Huasteca, y por tanto las características míticas de los cerros en la región pueden coincidir con las de otras regiones de Mesoamérica. En palabras de Alfredo López Austin (1998: 64), los cerros a lo largo y ancho de la superárea son “creadores, protectores, oráculos, guías, los mismos que viven junto a sus pueblos, convertidos en montañas, subordinados a

Tlaloc y reverenciados en cuevas, en altísimos santuarios, en pequeños montículos de piedra”. Por ello, la Madre Tierra no es concebible sin un paisaje montañoso.

Aun cuando los límites del *Teenek Tsabaal* no son claros —en términos de la geografía occidental—, ciertos cerros importantes actúan como mojoneras, como señales permanentes de demarcación territorial. Según un conocido relato que se platica en diferentes comunidades de la Huasteca potosina, hubo un tiempo en el que aconteció una gran hambruna. En esas penurias, los teenek notaron que una hormiga arriera guardaba el maíz que se robaba en el cerro de La Silleta, en el actual municipio de Xilitla, y de ahí que uno de los topónimos con los que es conocida esta cumbre sea *Wilte’ Ts’een* “Cerro Troje”, en referencia a su función de gigantesco almacén. Siguiendo a Ángela Ochoa (2003), en lengua teenek La Silleta recibe también los nombres de *Pulik Ts’een*, “Cerro Grande, Gran Cerro”, *K’imaa a Maam* “Morada de *Maam*” o *T’idhab Ts’een* “Cerro Aguja”, este último topónimo en alusión a su forma. Después de observar a la hormiga, los teenek decidieron buscar a *Muxi’* el *Pulik Maamlaab*, quien vivía en el *Pulik Lejem* “Gran Laguna” (el mar), para que los ayudara a obtener el maíz del interior de la montaña. Después de mucha insistencia, *Muxi’* aceptó ir, pero los teenek tuvieron que proporcionarle un bastón —un *kwayablaab*, en teenek— de “mala mujer” —*Cnidocolus multilobus*—, y además lo llevaron cargando. Una vez frente al cerro, *Muxi’* ordenó a los hombres cavar hoyos en la tierra para que se escondieran mientras él realizaba su misión. *Muxi’* golpeó el *Pulik Ts’een* para que éste se quebrara, y entonces en medio de un relámpago el maíz comenzó a brotar. El cerro quedó partido en tres pedazos. *Muxi’* tomó uno y lo aventó hacia la región de Aquismón; luego tomó otro y lo arrojó hacia el Sur (el actual cerro de Postectitla en Chicontepec, Veracruz), y el otro pedazo fue arrojado hacia el Norte, cerca de Tamuín o quizá más allá de la frontera. Los nombres de los cerros cambian según las comunidades relatoras. Las variantes del relato han sido investigadas y discutidas en otros trabajos (Hooft y Cerda, 2003; Valle, 2003; Alcorn *et.al.* 2006); no obstante las diferencias que pueden existir de uno a otro, de ellos en conjunto se desprende la idea de una delimitación mítica a partir de la posición

estratégica de las montañas importantes, las cuales establecen el adentro y el afuera del *Teenek Tsabaal*.

En la cosmovisión mesoamericana, las cuevas de los cerros conducían al fondo acuoso de la Tierra. Muchos de los ritos a las deidades vinculadas al líquido vital eran celebrados en las oquedades de los montes. Para los nahuas del Altiplano Central, *Chicomoztoc*, “El lugar de las Siete Cuevas”, era el epicentro del origen, el lugar de donde los pueblos habían partido y se equiparaba con el útero de la deidad terrestre. Al igual que en el caso de los cerros, cuando no había una cueva natural, los mesoamericanos excavaban una artificial y no por esto era menos sagrada (Heyden, 1991). Como matriz de la Madre Tierra, la cueva era el lugar del que se venía al mundo y al que había que regresar después de la muerte; era por antonomasia el punto de transición entre el *espacio otro* de las fuerzas divinas y el de los seres humanos.

En la Huasteca potosina, las cuevas en función de portales cósmicos se localizan al Oeste, en la Sierra Madre Oriental, principalmente entre los municipios de Huehuetlán y Aquismón. Son lugares muy sagrados y de acceso restringido. En algunos casos se tienen que cumplir ciertas normatividades religiosas antes de entrar, tales como el ayuno alimenticio y sexual por varios días. Estos recintos del paisaje, además de estar conectados con el espacio de las fuerzas divinas y con el fondo acuoso del *Teenek Tsabaal*, poseen caminos subterráneos a las antiguas iglesias o a las ruinas arqueológicas de la región. Una de las conexiones secretas más pregonadas es la que involucra los conventos de Tancanhuitz, Coxcatlán, Huehuetlán y Xilitla. En Tancanhuitz los moradores señalan que la entrada fue tapiada por un padre que mandó construir una pileta a fin de no permitir el acceso al túnel.

Las personas que viven en la Huasteca recurrentemente atribuyen la construcción de los sitios arqueológicos a Moctezuma, antiguo emperador de México-Tenochtitlan, quien recibiera en el siglo XVI al conquistador Hernán Cortés, aun en lugares donde la población teenek es mínima o nula, como es el caso de Antiguo Tamuín, en cuyo cementerio, sobre las ruinas de una plataforma prehispánica, se perciben unos añejos muros derruidos de canto rodado. Los habitantes de Antiguo Tamuín señalan que se

trata de una “iglesia” que mandó construir Moctezuma, pero como sólo se podía trabajar de noche y hasta el amanecer, a los constructores les alcanzó el canto del gallo, dejando la obra inconclusa para la posteridad (Urquijo, 2004). La presencia del emperador-arquitecto de sitios arqueológicos marca un punto de intersección de los tiempos históricos, pues resulta ser una figura legendaria, por llamarla de alguna manera, que rebasa los límites espacio-temporales de su propia existencia. Moctezuma es, entonces, un personaje vinculado a los moradores prehispánicos, a los ancestros indígenas quienes, como difuntos, están estrechamente relacionados con ese *otro espacio* subterráneo de las fuerzas divinas.

El Sótano de las Golondrinas (*Jool Unk'üidb*), impresionante falla geográfica de la sierra de Aquismon (considerada la número seis del mundo en dimensiones) es otra morada de *Muxi'*, ahí llamado por los lugareños como *Teeneklaab*. A este respecto, resulta muy interesante que el Diablo tenga en su nombre el etnónimo de los teenek. A consideración de Ángela Ochoa (1995), quizá los frailes del siglo XVI que misionaron en la Huasteca tomaron el nombre de una deidad tutelar o un ancestro fundador para designar al demonio cristiano. Muy cerca al Sótano de las Golondrinas se encuentran las cuevas de Mantezulel, formaciones de roca caliza cuyas bóvedas se colapsaron al centro. Según un informante, *en otro tiempo*, cuando no existían los cerros y todo el paisaje era plano, unos gigantes, todos ellos machos, escarbaron en la tierra para formar su guarida ante un gran diluvio que cubrió la superficie terrestre. Las cavidades eran, entonces, los míticos refugios de los seres *lints'i* “trasero liso”. Estas criaturas tenían el poder de crear agua siempre que lo deseaban. Su morada era una mítica ciudad llamada Santa Lucía sepultada justo en el mismo lugar donde ahora se encuentra el *Wilde' Ts'een*. Los *lints'i* tenían tres piernas y debido a que su tercera pierna estaba en medio de las otras, eran incapaces de defecar o dar a luz. Como no podían defecar, únicamente olfateaban la comida. Esto enojó a las fuerzas divinas porque los alimentos eran desperdiciados y con el fin de destruirlos enviaron el cataclismo. Cuando comenzó la inundación, los *lints'i* trataron de salvarse cavando hoyos o escondiéndose en cuevas selladas, pero se ahogaron o se convirtieron en peces (Alcorn 1984).

El Diluvio universal, aún cuando hace referencia al Génesis bíblico, posee varios matices indígenas de fuerte arraigo prehispánico, tal como se muestra en la *Leyenda de los Soles* y otras historias míticas mesoamericanas (Garibay, 1965; Graulich, 1990; Tena, 2002). De acuerdo a los relatos teenek, un campesino fue prevenido de la inminente catástrofe por un conejo *-koy*, en teenek-. Ante el oportuno aviso, el hombre construyó una enorme caja de madera para salvarse él y su familia. Las aguas ascendieron hasta casi topar con la bóveda celeste, muy cerca de los astros. Entonces, el conejo decidió explorar la Luna y brincó hacia ella, pero cuando quiso regresar a la embarcación, las aguas habían descendido: “así que se quedó en la Luna para siempre y ahí lo podemos ver en las noches de Luna llena” (Martínez y Herrera, 1994a: 95). Cuando terminó la tempestad y la caja de madera volvió a tocar tierra, el campesino se encontraba tan hambriento que preparó una fogata para asar los peces muertos *-los lints'i-*. El humo de la lumbre empezó a subir: “el cielo era de color blanco, pero el humo del fuego que hizo el hombre lo oscureció y lo volvió azul” (Martínez y Herrera, 1994a: 97). El olor a quemado llegó a las fuerzas creadoras, quienes enviaron a una serie de aves o ángeles para averiguar la causa. Siendo culpables de frustrar la purificación que significaba el Diluvio, los dioses castigaron a los sobrevivientes convirtiéndolos en semillas de árboles de distintas clases.

A pesar del Diluvio, algunos de los *lints'i* siguen morando en el paisaje teenek, principalmente en la Sierra Madre Oriental. Como señala Julieta Valle, los *lints'i* pertenecen a un espacio-tiempo entreverado con el de los seres humanos, “a los que envidian y odian por haberles arrebatado su residencia original. Son el peligro crucial al que se enfrentan los teenek en su diario acontecer” (Valle, 2003: 179). Entre los teenek de Tantoyuca, Veracruz, Anath Ariel de Vidas encuentra figuras semejantes: los *baatsik'*, “remolino”, pobladores antiguos que para cubrirse del Sol sumergieron en el suelo sus cabezas, creando así cerros y zanjas, quedándose permanentemente en la oscuridad de las tinieblas subterráneas (Ariel de Vidas, 2003). Dado que son moradores eternos del paisaje, entre estos seres y los teenek se establece un principio de *reciprocidad*, basado en la estricta equivalencia entre ellos y los humanos con quienes com-

parten el medio ambiente (Descola, 2001). En el diario acontecer, los teenek se enfrentan al peligro de toparse con uno de estos moradores de la naturaleza y provocar su furia; por tanto, realizan una serie prácticas específicas (quitarse el sombrero al ver un remolino) o rituales (ofrendar alimentos descompuestos, véase figura 2). Por su parte, los *lints'i*, toleran –en cierta medida– la intromisión humana en sus dominios. Así, humanos y no humanos se sustituyen mutuamente y contribuyen por medio de sus intercambios al equilibrio del cosmos. Es en los montes donde se aprecian con mayor frecuencia los lugares que marcan los puntos de encuentro entre los *lints'i* y los teenek, como la Piedra de la Colmena, en el poblado de San Antonio, sitio en el que se pueden encontrar todo tipo de obsequios u ofrendas (Valle, 2003).

Ángela Ochoa (2003) señala que otro nombre altamente sagrado y de pronunciación restringida de la Madre Tierra es *Bokoom Miim*, “Madre Mohosidad”. *Bokoom* también es uno de los nombres de un cerro localizado en Huichihuayan, que se concibe como una vía subterránea de conexión con el Cerro Troje o *Wilde' Ts'een* de Xilitla. La cumbre de Huichihuayan tiene una cueva conocida comúnmente como del Viento, pero cuyo nombre sagrado es *Bookom*. En la primera cámara de la cueva se perciben dos formaciones rocosas que representan a *Bokoom Miim* “Madre *Bokoom*” y a *Bokoom Pay'loom* “Padre *Bokoom*”. *Bokoom Miim* carga en brazos a *Dhipaak*, dios del maíz y héroe cultural de los teenek. Cabe señalar que este recinto natural de alta sacralidad no es una apropiación paisajística exclusiva de los teenek, pues también cuenta con significados históricos y religiosos para los nahuas de la Huasteca. Es decir, a pesar de las variantes culturales y de las diferentes organizaciones espaciales que pudieran tener, nahuas y teenek reconocen sitios rituales comunes. Incluso, acorde a las modas de nuestros tiempos, en las últimas décadas se ha generado una proliferación del curanderismo mestizo y el ecoturismo en el uso y manejo de la cueva sagrada de Huichihuayan.

EL ORDEN EN TORNO AL MAÍZ

Según el conocido relato del origen de *Dhipaak* (Martínez y Herrera 1994b; Ochoa 2000; Alcorn *et. al.* 2006), éste nació de una madre virgen preñada mila-

grosamente por un ave –el zanate o *ts'ok*, en teenek– cuando ella se bañaba distraída en un manantial. El ave era un emisario de *Muxi'* el *Pulik Maamlaab*. Sin embargo, *Dhipaak* renació de la Tierra en la forma de un gran maizal, después de haber sido asesinado por su cruel abuela adoptiva *K'oleene'*, convirtiéndose en el alimento de los seres humanos y en el instaurador del orden del mundo en torno a la agricultura. De tal forma, *Miim Tsabaal* –como la Tierra de la que renace– es una de las madres de *Dhipaak* y se le vincula a la Virgen María en su advocación de Guadalupe. *Dhakpeenk'aach*, la joven que en un primer momento dio a luz a *Dhipaak* –y por tanto es la madre directa– fue embarazada por el zanate mientras se bañaba en el manantial *K'aan Ja'* “Agua Preciosa” (llamado en español como El Nacimiento), justo en las faldas del cerro *Bokoom*, por lo que puede asociarse a *Miim K'aan Ja'*, la diosa del agua terrestre. El manantial es una importante escala ritual antes de ascender al cerro, y desde donde se solicita autorización a las potencias divinas de la Tierra para entrar en la cueva *Bokoom*. Al interior de este lugar y en algunos rituales, los curanderos suelen dirigir su solicitud de acceso al Santo Padre (*Muxi'* como Creador), a Santa María (*Miim Tsabaal*), a San Juan (*Muxi'* como dador de lluvias), a San Miguel Arcángel (¿*Dhipaak?*, ¿*el Rayo?*) y a los cuatro rumbos cardinales.

Dhipaak es más que el alma del maíz: es el maíz mismo, el alimento primordial de todo el *Teenek Tsabaal*. La aparición de *Dhipaak* en el mundo significó el establecimiento de las sociedades del maíz. Antes de su existencia los seres humanos se alimentaban de cualquier cosa: “comían algodón, comían hilo, o sea, el algodón, comían la frutita del algodón, eso comían los hombres de la Tierra” (Ochoa, 2000). Otros relatos indican que a falta del alimento fundamental, los hombres de los tiempos prístinos también se alimentaban de ojite o ramón, el *ojax* (*Brosimum alicastrum*) fruto comestible del árbol del mismo nombre y con el cual los teenek elaboran tortillas en tiempos de escasez del maíz. El *ojax* u ojite está asociado al espíritu de la sequía, el hambre y el caos (Ochoa, 2000; Hoofft y Cerda, 2003; Alcorn *et. al.* 2006). Para definir cuál de los dos sería el alimento de la humanidad, el *ojax* y el maíz decidieron enfrentarse en una competencia: subir a un árbol, arrojarse y caer entero al suelo. *Dhipaak* resultó victorioso,

mientras que el ojite no resistió el impacto y se rompió en dos mitades (por eso tiene dos granos). Totalmente derrotado, el *ojox* optó por vivir permanentemente en el cerro (Martínez y Herrera, 1994b).

Al interior de la cueva *Bokoom* la deidad del maíz vive su infancia al lado de la cruel abuela adoptiva *K'oleene'*. Ambos personajes constituyen una oposición binaria, la eterna confrontación de los opuestos, antagonismo fundamental para la existencia del todo. Como señala Ángela Ochoa, *K'oleene'* es en sí la muerte, la ancianidad, lo salvaje, lo esquelético y se le vincula a la Luna. Por su parte, *Dhipaak* es la vida, la juventud, lo civilizado, lo carnoso (está hecho de masa) y se vincula al Sol (Ochoa, 2000). Asimismo, la permanencia de *Dhipaak* pese a los intentos asesinos de la anciana *K'oleene'* significa el establecimiento y consolidación de las sociedades dependientes del maíz (antes de nacer *Dhipaak*, la abuela se dedicaba al cultivo de calabazas). El triunfo histórico del joven *Dhipaak* sobre *K'oleene'* se da cuando éste quema una choza de la anciana, al pie del *Wilde' Ts'een*, con ella adentro, poniendo así fin al régimen de crueldad y terror que la abuela significaba no sólo para él sino también para todos los teenek, pues *K'oleene'* raptaba infantes para después comérselos: “era muy pobre, pero se alimentaba de puros niños asados” (Fernández, 1994: 33).

Cada año, *Dhipaak* vuelve a renacer para bien de la humanidad entre marzo y abril. Durante esas fechas las familias teenek preparan mediante un cuidadoso proceso tamales sin carne, los cuales representan a la divinidad agrícola. El hervor del alimento y la música del *tsakam soon* “son chiquito”, despiertan a *Dhipaak* de su letargo invernal (García 2000; Hernández 2000). Los atributos de *Dhipaak* también quedaron marcados en el paisaje potosino. El héroe teenek era famoso porque manejaba con destreza el arco y la flecha desde niño, cuando ensartaba a los puercos y guajolotes que cuidaba su abuela adoptiva (Martínez y Herrera 1994b). Según los relatos, cierta vez derrotó en un concurso de tiro a un brujo cuando su flecha perforó el cerro *Kwi'iim Ts'een*, localizado en Aquismón y justo al lado de la comunidad de Tancuime, que quiere decir, “Lugar flechado” (Ochoa 2003). Y efectivamente, en este cerro se aprecia una cavidad que va de extremo a extremo en

la parte más alta, y que suele ser muy visitada por los moradores de Aquismón.

CONCLUSIÓN

El paisaje se concibe como una entidad espacial en la que los elementos naturaleza y cultura se encuentran intrínsecamente unidos, implicando de esta manera un concepto geográfico que cuestiona la dicotomía entre lo natural y lo cultural sostenida por el pensamiento científico dominante. El paisaje es una entidad física de elementos tangibles o visibles, pero esto no es impedimento para que también sea una dimensión simbólica de aspectos religiosos, y de ahí su carácter *ritual*; esto es, adquiere la connotación de espacio de convivencia entre las fuerzas sagradas de la naturaleza y la colectividad humana. Mediante la asimilación del paisaje ritual, la sociedad establece los vínculos con su medio y al mismo tiempo estimula la elaboración de la memoria de grupo. La perspectiva paisajística nos permite así considerar la historicidad del espacio, la relación de los elementos objetivos y los subjetivos, los nexos de lo visible y lo invisible y la complejidad de los fenómenos de la naturaleza en la conformación de la territorialidad.

El *Teenek tsabaal* no es de ninguna manera una herencia que se reciba de forma pasiva e inalterable. Es un espacio que se transforma en el transcurrir del tiempo acorde a las presencias que en él se han desenvuelto. Las sucesivas generaciones de sociedades teenek han asumido o adoptado ciertos elementos, al mismo tiempo que han rechazado otros, en una apropiación del lugar que se remonta a los sistemas de organización de carácter prehispánico y a la reorganización novohispana emprendida a partir del primer siglo de Colonia y hasta nuestros días.

La religión de los teenek y sus discursos de identidad se estructuran a través de un complejo proceso de etnogénesis; de asimilaciones y rechazos en un gran tiempo y en la que se evidencian las relaciones de reciprocidad entre los seres humanos, las deidades y el medio natural. Así, la percepción de los paisajes y el dominio del territorio teenek están estrechamente ligados a una cosmogonía que es a su vez una proyección de la cotidianidad con la naturaleza; o bien, la interpretación o concepción religiosa del medio resulta en un factor determinante del or-

denamamiento dinámico del territorio y un estimulador de los discursos de identidad.

AGRADECIMIENTOS

La investigación de la que deriva este artículo ha sido financiada por el proyecto PAPIIT-UNAM IN306806. Debo agradecer también a la Mtra. Ángela Ochoa (INAH), al Dr. Federico Fernández-Christlieb (IG-UNAM) y a la Dra. Nadia González García (IFC-UNAM) por la lectura, sugerencias y comentarios del presente manuscrito.

REFERENCIAS CITADAS

- Alcorn, J. B. (1984). *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University of Texas.
- Alcorn, Janis B., Edmonson, B. y Hernández Vidales, C. (2006). "Thipaak and the Origins of Maize in Northern Mesoamerica", en J.E. Staller, R.H. Tykot y B. Benz (eds.), *Histories of Maize: Multidisciplinary Approaches to the Prehistory, Biogeography, Domestication and Evolution of Maize*, Elsevier, Academic Press, pp. 599-609.
- Alejos García, J. (2001). "Tradición y literatura oral en Mesoamérica. Hacia una crítica teórica", en Belem Clark de Lara y Fernando Curiel Defossé (coords.), *Filología mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, pp. 293-320.
- Ariel de Vidas, A. (2003). *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de San Luis, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigación para el Desarrollo.
- Barabas, A. (2003). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*, tomo I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Braudel, F. [1958] (1999). "Larga duración", en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, pp. 60-106.
- Claval, P. (1999). *La Geografía Cultural*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Contreras Delgado, C. (2005). "Pensar el paisaje. Explorando un concepto geográfico" en *Trayectorias*, año VII, número 17, enero-abril, pp. 57-69.
- Descola, P. (2001). "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, pp. 101-123.
- Eliade, M. (2000). *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós.
- Fernández Christlieb, F. (2006). "Geografía cultural", en Hiernaux, D. y Lindón, A. (coords.), *Tratado de Geografía Humana*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Fernández Esteban, M. (1994). "La vieja K'olene", en *Relatos Huastecos, Ant'ílabtí tenek*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares. pp. 32-35.
- García Franco, M. (2000). "Tzacam Son. Tampate, Aquismón", en *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- García Romero, A. y Muñoz Jiménez, J. (2002). *El paisaje en el ámbito de la geografía*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía.
- Garibay, A. M. (1965). Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI. México, Porrúa.
- Graulich, M. (1990). *Mitos y rituales del México Antiguo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Hernández Ferrer, M. (2000). *Ofrendas a Dhipaak. Ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. (Tesis de licenciatura en Etnohistoria)
- Heyden, D. (1991). "La matriz de la tierra" en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Astronomía, pp. 501-515.
- Hill, J. (ed.). (1996). *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City, University of Iowa Press.
- Hooft, A., van 't, y Cerda Zepeda, J. (2003). *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nabuas de la Huasteca*, Pachuca, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- Ichon, A. (1990). *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- López Austin, A. (1996). *Cuerpo humano e ideología*, tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- López Austin, A. (1998). *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, y L. López Luján. (2001). *El pasado indígena*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica.
- Martínez de Jesús, F. y M. L. Herrera Casaus. (1994a). “Como llegó el conejo a la Luna” en *Relatos Huastecos, Ant’ilabti tenek*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, pp. 92-99.
- Martínez de Jesús, F. y M. L. Herrera Casaus. (1994b). “El origen del maíz” en *Relatos Huastecos, Ant’ilabti tenek*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, pp. 70-75.
- Ochoa, A. (1995). “La Doctrina en la lengua Guasteca (1571) de fray Juan de la Cruz. Primicias de un análisis”, en *Amerindia, revue d’ethnolinguistique amérindienne*, París, número 19/20, septiembre, pp. 121-128.
- Ochoa, A. (2000). “Las aventuras de Dhipaak o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos)”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, año 4, vol. 20, septiembre / diciembre, pp. 100-123.
- Ochoa, A. (2003). “Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos”, en *Estudios de Cultura Maya*, volumen XXIII, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 73-94.
- Ojeda Rivera, J. F. (2005). “Percepciones identitarias y creativas de los paisajes marianos” en *Scrta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, vol. IX, número 187.
- Raffestin, C. (1980). *Pour une géographie du pouvoir*, París, Librairies Techniques.
- Sauer, C. O. [1925] (1974). “The Morphology of Landscape”, en Leigly, J. (ed.) *Land and life. A selection of the writings of Carl Ortwin Sauer*, California, Berkeley University Press, pp. 315-350.
- Sack, R. D. (1991). “El significado de territorialidad” en Pedro Pérez Herrero (comp.), *Región e Historia en México (1700-1850)*, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 194-204.
- Sochava, V. B. (1972). “The study of geosystems: the current stage in complex Physical Geography”, *International Geography*, 1, pp. 298-301.
- Tapia Zenteno, C., de. [1767] (1985). *Paradigma apologetico y noticia de la lengua huasteca. Con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Tena, R. [paleografía y traducciones]. (2002). *Mitos e historias de los antiguos nabuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Urquijo Torres, P. S. (2004). *La Montaña, el templo y la iglesia. Organización del espacio urbano de la Nueva España, siglo XVI. El caso de Taquín en la Huasteca potosina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. (Tesis de licenciatura en historia)
- Urquijo Torres, P. S. (2006). “El paisaje ritual en la Huasteca Potosina” en *GeoTropico*, Universidad de Córdoba, Colombia. (en prensa)
- Valle, J. (2003). “Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 161-219.



Figura 1. Paisaje en la Huasteca potosina: sierra y valle. Foto de P.S. Urquijo 2006.



Figura 2. Ofrenda en el Manantial K'aan Ja', Huasteca potosina. Foto de P.S. Urquijo 2003.

La cultura teenek en la Huasteca Potosina y su relación con la naturaleza: sus estrategias de sobrevivencia

Miguel Angel Sámano Rentería* y Miguel Angel Romero Morales**

* Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma de Chapingo. misamano@hotmail.com

** Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional, sede Chapingo, Universidad Autónoma de Chapingo

Resumen

El presente artículo pretende mostrar la relación de los elementos culturales e identitarios de los teenek con el manejo de sus recursos y el aprovechamiento de éstos para subsistir. Nos interesa destacar la permanencia de ciertas prácticas productivas tradicionales que han permitido a los teenek sobrevivir como son la milpa, el traspatio y la conservación de parte de sus tradiciones, como son las fiestas patronales y algunos platillos típicos que aún se consumen en fiestas y rituales, en la semana santa, el día de muertos y las fiestas de fin de año (12 de diciembre, navidad y año nuevo). Finalmente hacemos una reflexión sobre la modernidad y la pérdida de la identidad cultural. El artículo lo hemos dividido en cuatro apartados: el primero se refiere a quienes son los teenek y donde se encuentran y a cuales nos referiremos aquí, el segundo apartado hacemos referencia a los recursos naturales que se encuentran en la Huasteca Potosina Centro, que es la región analizada en este artículo, el tercer apartado se refiere a la relación que hay de los recursos naturales con las tradiciones de los teenek y en el cuarto y último apartado se hace una reflexión en torno a la modernidad y la pérdida de identidad que están sufriendo los teenek.

Palabras clave: teenek, recursos naturales, tradiciones, huasteca potosina

Abstract:

This article pretends to show the relation between cultural and identity elements of the Teenek, and the management and use of their resources. We are interested in underlining the permanence of certain traditional productive practices which have allowed the Teenek to survive, such as the milpa, backyard production, as well as the conservation of some traditions -such as patron-saint celebrations, typical dishes that are still consumed in celebrations and rituals, Easter, All Soul's Day, Virgin of Guadalupe's day, Christmas and New Year's Eve. Finally, we elaborate on modernity and loss of cultural identity. The article is divided into four sections: the first one refers to who are the Teenek people and where do they live -particularly those referred to in this article; in the second section we describe the natural resources found in the region under study, the Huasteca Potosina Centro; the third section refers to the relation between natural resources and Teenek traditions; and the fourth and last section elaborates on modernity and the loss of identity suffered by the Teenek (English translation: M.C. Ileana Ebergenyi, English Professor, UACH).

Key words: Teenek, natural resources, traditions, Huasteca Potosina.

Artículo recibido: 11.08.2006. Artículo aceptado: 14.09.2006

INTRODUCCIÓN

La cultura teenek abarca el centro de la Huasteca del estado de San Luis Potosí y el Norte de Veracruz. Este artículo se aboca a la región centro de la Huasteca Potosina, donde la cultura teenek predomina en los municipios de Aquismón, Tanlajás, Tancanhuitz y de manera compartida con la cultura nahua en los municipios de San Antonio y Tampamolón. Una de las características importantes de la cultura teenek es la convivencia con sus recursos naturales donde su aprovechamiento ha sido hasta cierto punto racional. Los teenek han tratado de mantener una relación armónica con su entorno.

Son dos los cultivos a destacar en la región teenek del centro de la Huasteca Potosina, en las partes altas de la montaña, sobre todo en el municipio de Aquismón el cultivo del café, que aún se mantiene como una de las principales actividades económicas de la mayoría de la población campesina y la

producción de caña de azúcar para piloncillo en la parte baja. Sin embargo, en ambas microregiones se ha mantenido por tradición la cría de ganado menor y el huerto de traspatio, siendo este tipo de producción una alternativa para el sustento de las familias indígenas teenek en la región.

El cultivo del maíz afortunadamente se sigue dando como una estrategia de sobrevivencia y es parte de la cultura teenek. La mayor parte del maíz es producido en la milpa, que se combina con otros cultivos, como son el frijol y la calabaza y otros. La Milpa la podemos localizar en las laderas de la sierra junto al café y en las planicies de lomerío donde convive con la caña de azúcar y el ganado. Se siembra el maíz por costumbre y entorno a esta planta se dan una serie de ritos y ceremonias que son todavía parte de las tradiciones que guardan los pueblos teenek de la huasteca potosina.

LOS TEENEK DE LA HUASTECA POTOSINA

Los teenek son los habitantes originarios de la región denominada Huasteca, que actualmente abarca tres estados, el de San Luis Potosí, Veracruz e Hidalgo. En los dos primeros encontramos hablantes de teenek, pero la mayoría se concentra en el estado de San Luis Potosí, en la Huasteca Potosina. De los 20 municipios que integran la Huasteca Potosina encontramos que en 18 municipios hay presencia de una población indígena significativa, pero los teenek tienen preponderancia en los municipios de Aquismón, Tancanhuitz, Cd. Valles, Ebano, Huhuetlán, San Antonio, San Vicente Tancuyalab, Tampamolón, Tamuín, Tanlajas, Tanquían de Escobedo y Axtla de Terrazas.

En este artículo nos abocaremos a los teenek donde esta población indígena es mayoritaria y de donde tenemos algunos datos recientes: Aquismón, San Antonio, Tampamolón, Tancanhuitz y Tanlajas, lo que denominaremos la Huasteca Potosina Centro, ya que aquí se puede decir es el corazón la huasteca teenek, según los datos en el Cuadro 1.

Cuadro 1. Distribución municipal de la población indígena.

Municipio	Total de Indígenas	Indígenas Monolingües	Lengua Hablada
Aquismón	33,287	5,293	24,263 Huasteco 1,205 Nahuatl
Tancanhuitz	16,503	1,252	6,942 Huasteco 5,303 Nahuatl
San Antonio	9,028	986	7,225 Huasteco 48 Nahuatl
Tampamolón Corona	11,316	769	4,895 Huasteco 3,232 Nahuatl
Tanlajas	16,750	2,266	13,236 Huasteco 109 Nahuatl
TOTAL	86,884	10,566	56,561 Huasteco 9,877 Nahuatl

Fuente: Elaboración propia con base en los Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002, INI-PNUD-CONAPO

Para tener una referencia clara de la importancia de la población indígena la compararemos con la población total de estos municipios en base al INEGI, 2000 (Cuadro 2).

Cuadro 2. Población total municipal por género.

Municipio	Población Total	Hombres	Mujeres
Aquismón	42,782	21,685	21,097
Tanlajas	18,137	9,249	8,888
Tampamolón Corona	13,722	6,939	6,783
Tancanhuitz de Santos	19,904	9,934	9,970
San Antonio	9,363	4,783	4,580
Total	103,908	52,590	51,318

Fuente: Elaboración propia con base en el XII Censo General de Población y Vivienda 2000. INEGI

Según los datos anteriores la población indígena en la región centro de la Huasteca Potosina representa el 83.61% del total de la población. Además los índices de marginación se consideran entre alto y muy alto referidos a los indicadores de marginalidad de la CONAPO, 2000. Cabe mencionar que si bien la población teenek es predominante hay presencia importante de población nahuatl en los municipios de Tancanhuitz y Tampamolón. La presencia importante e incluso determinante en la región huasteca de la población nahuatl se debe al proceso de conquista y colonización realizado por los antiguos mexicas, que dominaron a los huastecos y les impusieron su cultura y su lengua y los mantenían sujetos al resto de la población mediante el pago de tributo.

Los teenek o huastecos se caracterizan por poseer una lengua propia y se llaman así mismos “Teenek Bichow” (los que hablan su lengua). Además de la lengua se identifican por conservar parte de sus trajes tradicionales, sobre todo las mujeres teenek, que siguen usando el Petob, tocado de colores que adorna la cabeza y sus quixquemels, pechera bordada que siguen elaborando con sus manos. La vestimenta de los hombres se ha mestizado, aunque algunos teenek siguen usando los huaraches, el sombrero y el machete al cinto como un elemento distintivo de su identidad campesina y huasteca.

Indudablemente un elemento de identidad cultural sigue siendo la lengua. Los niños aprenden la lengua materna de sus padres, fundamentalmente de la madre. Al llegar a la escuela aprenden el español como segunda lengua, pero en la medida en que avanzan en sus estudios van abandonando poco a poco su lengua, por vergüenza o por una manera de ya no identificarse como indígena o como miembro de una comunidad teenek, lo que a largo plazo se convierte en una negación de su identidad cultural.

En este sentido las escuelas interculturales bilingües, en todos los niveles, deberían contribuir a reforzar el aprendizaje de su propia lengua incluyendo gramática, la lectura y escritura.

LOS RECURSOS NATURALES EN LA HUASTECA POTOSINA CENTRO

La huasteca potosina centro es una región que se caracteriza por su diversidad y riqueza biológica y cultural. Sin embargo estos recursos muestran un deterioro ecológico al paso del tiempo. Podemos afirmar que la Huasteca no es la misma que hace treinta años. Muchas cosas han cambiado. Ha aumentado la población y la presión demográfica sobre los recursos naturales, pero aun así la Huasteca mantiene el encanto de su verdor y abundancia en recursos hídricos. La masa forestal ha disminuido considerablemente debido a la necesidad de la población de producir y emplear la madera para la construcción y la alimentación, principalmente en formas de leña. La tierra ha disminuido su producción debido a la aplicación de agroquímicos o al empleo de técnicas intensivas de producción o el mantenimiento de monocultivos que han implicado estar atados a una cadena productiva, al no encontrar alternativas productivas viables.

Hidrología

Los principales ríos que se encuentran en la región son: Moctezuma, Gallinas, Santa María Tumpaón y Coy; Arroyos, el Florido, Santa Aníta, y de carácter intermitente Arroyo Grande y Tancanhuitz. Así mismo, hay fuentes variables como nacimientos, manantiales y pozas. Las comunidades se abastecen de norias y arroyos, los cuales reducen su abasto considerablemente en época de estiaje, llegándose incluso a secar totalmente. Ello tiene como consecuencia serios problemas en la población por la falta de agua y tienen que conseguirla y traerla a veces desde muy lejos. Cuando se secan los pozos que abastecen a la comunidad los comuneros piden apoyo a la presidencia municipal, les mandan una o dos pipas por semana lo cual no es suficiente.

Por otra parte es importante mencionar que los cuerpos de agua ofrecen espacios de increíble belleza, desgraciadamente muchos de ellos están en acele-

rados procesos de degradación como lo es el arroyo Tancanhuitz, a partir del depósito de aguas negras y basura aprovechándolo como drenaje natural. La mayoría de estos lugares están siendo subutilizados, ya que las condiciones que brindan son propicias para el ecoturismo.

Orografía

La región esta conformada por plegamientos cerriles y algunas planicies de la Sierra Madre Oriental. En el municipio de San Antonio hay una región montañosa, con una altitud máxima de 3000 m.s.n.m. además de una porción que pertenece a la planicie costera. La topografía es accidentada, en su mayor parte tiende a un desnivel, teniendo pequeñas partes planas. Es frecuente encontrar en la región cuevas y sótanos (cavidades horizontales) generados a partir de la disolución de los carbonatos de calcio por los escurrimientos de agua. Las dimensiones que llegan a alcanzar estas cavidades son impresionantes como lo son los sótanos de las Golondrinas y el de las Huahuas, en el municipio de Aquismón, mismos que presentan un potencial turístico que ha sido subutilizado que por falta de orientación puede generar el deterioro de éste tipo de formaciones geológicas.

Tipos de suelos

Los suelos de la Huasteca varían en función de las diversas características fisiográficas y de las especificidades locales. Los suelos que predominan son de origen calcáreo del tipo de los regosoles y rendzinas, altamente erosionables y poco profundos; de acuerdo a la nomenclatura local encontramos a los llamados tierra negra y choy. En general, para los valles y lomeríos se ubican los vertisoles y regosoles, mientras que para las partes altas y serranas los suelos tipo son los rendzinas, ricos en materia orgánica pero poco profundos. Los Feozen Lúvico y Aplico se encuentran en las partes bajas y que tienen aptitud para actividades agrícolas y pecuarias.

Clima

El clima es cálido húmedo con lluvias abundantes en verano, la temperatura media anual es de 24° C y precipitación pluvial promedio en la región es de 1,700 mm. Además el cálido subhúmedo en el muni-

cipio de Tanlajás. El periodo de lluvias va de junio a noviembre, siendo el mes de septiembre el de mayor precipitación.

Flora

La vegetación predominante es la selva alta perennifolia y la selva mediana, conformada por bosques de encino, árboles de ébano, chíjol, palo de rosa, caoba, macadamía, ceiba, palma y cedro rojo, estos todavía se encuentran en pequeños manchones de monte. También se pueden encontrar plantas cuyo uso es alimenticio como el suyo, nopal, pemoche, quelite, flor de chocha, flor de mala mujer, níspero, hoja de aguacate y lengua de vaca, entre otras. Por otra parte es abundante la presencia de acahuals (localmente llamados miscahual) mismos que tienen su origen en las actividad agrícola.

Tiempo atrás la vegetación se componía de árboles grandes que se utilizaban para extraer madera y leña. Con el tiempo, en algunos espacios se introdujo café que en su momento era el cultivo principal pero por heladas y caída de los precios ha dejado de serlo. También la caña de azúcar para pilón y los cítricos (mandarina y naranja) fueron ganando terreno. Aunado a esto, el incremento de la población y la necesidad de alimentos han contribuido a eliminar los montes altos para el establecimiento de maíz y con ello se han reducido también la existencia de especies comestibles, medicinales, maderables y para leña.

Fauna

Las especies de animales se han reducido con la disminución de la flora, en los montes altos se pueden encontrar: tlacuache, tejón, mapache, venado, ardilla, reptiles, aves canoras, armadillos, zorra, coyote, tigrillo, puerco espín, pericos, cotorros, patos entre otros. En terrenos de cultivo de caña predomina la tuza.

Los habitantes de la región mencionan que *“cuando existía el monte alto también se encontraba al jabalí y al venado como habitantes principales de esa vegetación”*. En la actualidad se tiene la referencia con relación al venado como *“una plaga”* debido a que se introduce en la milpa y llega a terminar con la cosecha. Sin embargo, los afectados mencionan que es a partir de

que el hombre ha terminado con su habitat natural de este animal silvestre.

Recursos no renovables

En el municipio de Aquismón se encuentran algunas minas de fosforita que actualmente no son explotadas. Además hay minas de grava, arena y cantera que sirven para la construcción. En otros municipios se extraer arena y piedras que son empleados para la construcción de casas principalmente.

Áreas naturales protegidas

El sistema de áreas naturales protegidas considera al Sótano de las Golondrinas en el municipio de Aquismón como un área de conservación. Por otra parte las áreas de interés para su conservación son: el Cerro de Guajolote, Tzepzcab y Tzapikté en el municipio de Tancanhuitz.

Lugares con interés turístico

En el municipio de Aquismón existen sitios de interés turístico como son el bañerío Tambaque, las cascadas de Tamul en Tanchachin, el Sótano de las Golondrinas en la Barrio del mismo nombre, el Sótano de las Huahuas en Tamapachal, y la cueva de Mantezulel en el barrio el Aguacate de la comunidad de Tampate. En el municipio de Tancanhuitz se encuentra la iglesia de San Miguel que data del siglo XVI, así como la parroquia de Aquismón del mismo siglo en donde también se celebra la fiesta de San Miguel con danzas indígenas, que son un atractivo en las fiestas del santo patrón el 28 y 29 de septiembre.

Uso del suelo

En el municipio de Aquismón, que es el más accidentado topográficamente, encontramos cinco tipos de uso de suelo a saber: cafetalero, ganadero, cañero, milpa, hortalizas y plantas ornamentales, en el resto de los demás municipios como son Tancanhuitz, Tanlajás, Tamapamolón y San Antonio predominan solo tres tipos de uso del suelo como son el cañero, ganadero y milpa.

Zona cafetalera: esta la podemos subdividir en tres subzonas o subregiones a saber: Subregión alta (de 1320 a 900 msnm.), subregión media (de 890 a

500 msnm) y subregión baja (de 450 a 80 msnm). En la parte alta es donde se produce el mejor café de la sierra de Aquismón, debido a las condiciones óptimas del clima y suelo y la existencia de árboles de sombra (principalmente el canelo y el chalahuite) que le dan características de acidez, sabor y aroma para un café de buena calidad. En la zona media se produce el café “Prima Lavado” que es un café de calidad media. En la zona baja se producen cafés de “Buen Lavado” y “Lavado”, teniendo el primero de regular a baja calidad y el segundo baja calidad. La calidad del café depende de la altura y es un factor de castigo en los precios de venta, mismos que están controlados y son establecidos por los acaparadores.

Zona ganadera: la ganadería en la región es principalmente de bovinos de doble propósito (carne y leche) y en un porcentaje menor para carne. Otras especies explotadas son ganado menor, como porcinos, ovinos y aves de corral. Estas últimas conviven en las áreas cercanas a las viviendas, pero en la mayoría de los casos son producción de traspatio. Los productores ven a la ganadería como una forma de ahorrar dinero ante un imprevisto en la familia.

Zona cañera-ganadera. El cultivo de la caña al igual que la producción ganadera se localiza en las zonas media y baja. Gran parte de la caña se destina al abastecimiento del ingenio y en algunas comunidades la producción se utiliza para la producción de piloncillo de tipo industrial o negro y en algunas para consumo familiar, como es el piloncillo blanco. Recientemente, se sabe de un procedimiento para la elaboración de piloncillo granulado tipo soluble, sin embargo su uso aún no es ampliamente difundido. Por las condiciones agroecológicas de estas comunidades es factible la explotación ganadera a pequeña escala, que es practicada como segunda actividad de importancia económica en algunas comunidades. Los esquilmos de la actividad cañera permiten suministrar forraje, como por ejemplo las puntas de la caña, que se les da al ganado durante la época de seca, temporada en la que los pastos escasean. Los precios de venta de piloncillo industrial, a igual que los del café, son regulados y establecidos por acaparadores.

Milpa y granos básicos. Se siembran maíz, frijol y calabazas, entre otros, además se tienen animales de solar o traspatio. Los excedentes que se obtienen,

a veces, se venden para obtener ingresos y poder comprar otros productos.

Plantas de ornato y frutales. Otra actividad de importancia es la producción de algunas especies de plantas de ornato que se dan en las comunidades y en diferentes zonas dentro de viveros rústicos, principalmente para follaje. Se producen y comercializan plantas como ficus varigata, crotos, rosales, flor de nochebuena y algunas especies de frutales como naranjo, mango y limón.

Uso de los recursos naturales y tradiciones de los teenek

Es indudable que los teenek viven fundamentalmente de lo que producen y del uso que hacen de los recursos que tienen en sus comunidades. Para cocinar las familias teenek siguen utilizando la leña y el fogón. Diariamente las mujeres se tienen que levantar temprano a prender el fogón para hacer tortillas y una bebida caliente. La bebida es café, donde lo hay y lo producen, como es la sierra de Aquismón. Donde no hay café se prepara té de hierbas como de hierbabuena, manzanilla, hojas de naranja, y veces preparan atole de agua y de leche cuando la hay, que se consume escasamente en la región de la Huasteca. Por las tardes la familia tiene que ir a recolectar leña para mantener prendido el fogón. Las maderas más apreciadas son las de espinillo blanco y canelo. Una familia consume entre 4 y 5 rollos de leña por semana para cocinar. En la actualidad hay personas que se dedican a la venta de leña, y un rollo de 15 kgs. lo venden en 10 pesos.¹

Un problema que se presenta en la Huasteca Potosina es que la leña empieza a escasear y cada vez tienen que ir más lejos las familias a conseguirla. En ciertos casos, como en la comunidad Tres Cruces se ven obligados a comprar la leña, pues carecen del recurso. Otro problema que se presenta es la contaminación debido al humo del fogón. Una alternativa para esta problemática es utilizar las estufas *Lorena* que son ahorradoras de leña y evitan el humo dentro de las casas y tienen bajo costo de fabricación, pues

¹ Una tarea de leña es igual a 12 cargas, una carga es igual a dos rollos, por lo tanto una tarea cuesta \$240.00 pesos.

para su construcción se utiliza lodo y arena y se pone un tubo galvanizado de chimenea para sacar el humo. Pero la contraparte es que el humo ya no se puede utilizar para humear los olotes y conservarlos contra roedores e insectos.

En una investigación de campo reciente basada en siete diagnósticos comunitarios (Sámano, et. al, 2006), realizados dentro del Programa Especial para la Seguridad Alimentaria (PESA)² en la Huasteca Centro, se observaron algunos aspectos que nos interesa aquí destacar, como parte de las estrategias de sobrevivencia que tienen las comunidades indígenas teenek. Estos son el manejo de la milpa y el traspatio, y otras actividades que no tienen que ver con la producción de alimentos directamente, pero que son importantes para complementar la alimentación de las familias como son la recolección y el jornaleo, además de la elaboración de artesanías y la migración, además son de interés las costumbres y las fiestas en la vida cotidiana de las comunidades.

La Milpa

La milpa sigue siendo el principal sistema de producción tradicional para obtener el maíz que ha de consumir la familia a lo largo del año en las comunidades indígenas teenek. Para esto se utilizan las parcelas más o menos planas, pero también se siembra en ladera y algunos productores siguen practicando la roza-tumba-quema. Pero ha disminuido esta práctica agrícola en la medida que se han reducido los espacios para sembrar básicos debido a la introducción de cultivos comerciales o por el crecimiento de la familia, ya que a los hijos se les da un pedazo de la parcela para que produzcan, entonces el sistema ya no se puede seguir aplicando y los productores han optado por sembrar otros cultivos que les sean redituables.

El maíz es el principal alimento de los teenek y si es necesario salir a trabajar fuera para comprarlo los campesinos dejan un tiempo sus parcelas para

obtener ingresos extras que complementan su economía campesina, como es el jornal o la migración. Para otros campesinos indígenas teenek, sobre todo para los viejos, el maíz sigue representando una planta sagrada a la que hay que hacerle rituales durante la siembra y la cosecha, para pedirle a la tierra permiso para sembrar y después agradecerle por el producto obtenido. No es casual que en la huasteca se mantenga el mito del “niño del maíz” Dhipak.³

El maíz está presente en las principales fiestas de los teenek, ya sea en forma de bolím (tamal con pollo entero), zacahuil (tamal grande con carne deshebrada de pollo, puerco o res) para ocasiones muy especiales, y tamales de hojas de maíz y platano y como bebida el atole. El maíz es parte fundamental de la dieta diaria, pues no hay como las tortillas calientes hechas a mano con chile o frijoles y a veces con huevo y rara vez con carne de puerco, pollo y muy de vez en cuando de res.

La milpa se entiende como la parcela donde se siembran cultivos para alimentar a la familia, se siembran una combinación de maíz con frijol y calabaza, y a veces algunos tubérculos como el camote, la yuca o la jícama. Para iniciar la siembra primero se desmonta o se tumba los acahuales y se hace la quema. Para esto se utiliza la mano vuelta, es decir la ayuda de otros miembros de la comunidad, a los cuales se les devuelve la ayuda con la misma forma ayudando en la preparación o en la misma siembra. La siembra de maíz se realiza entre abril y mayo, que va de diez a doce dobles por hectárea que son aproximadamente 15 a 18 kilos de maíz. La siembra se realiza con coa depositando de tres a cuatro semillas en cada hoyo. En promedio podemos decir que una hectárea da un rendimiento de 300 a 500 kilos de maíz, que sirve para abastecer de alimento a la familia durante 4 meses.

Después de sembrado el maíz se hace la limpia o deshierbe en agosto, y la cosecha se da a fines de septiembre y octubre, o principios de noviembre.

² El PESA es un programa que se desarrolla actualmente en 32 regiones del país, siendo la Huasteca Potosina Centro una de ellas. El PESA es un programa de la FAO en México operado por la SAGARPA. En el estado de S.L.P. el programa opera a través de la SEDARH.

³ Uno de los mitos del Dhipak refiere a que era un niño travieso que fue descuartizado por su abuela y se transforma en maíz tierno. Es así como Dhipak queda como el alma del maíz y sustento del hombre y sustancia de la que está hecho su cuerpo. (Ramírez, 2003, p. 28)

Por eso la celebración del día de muertos tiene que ver con la cosecha de maíz. Sin embargo la producción de maíz presenta algunos problemas como son: 1) La disminución de la fuerza de trabajo, por migración de los jóvenes que ya no quieren trabajar en la parcela, y se tienen que contratar gentes para que ayuden a las labores agrícolas, se tienen que pagar \$50.00 (cincuenta pesos por día) y darle de comer al jornalero, y esto encarece la producción del maíz. 2) Hay un uso intensivo de la tierra, se han disminuido los periodos de descanso que permitían a la tierra recuperarse, prácticamente no se deja ya descansar la tierra y esto hace que los rendimientos bajen, 3) Uso de herbicidas y abonos químicos han perjudicado la producción de la milpa, ya que el uso de agroquímicos evita la diversificación, y los abonos químicos queman la tierra. Disminuye la materia orgánica y a la larga disminuyen los rendimientos y hace dependiente la siembra de la aplicación abonos.

El frijol que se siembra en agosto es el nayarit y el negro huasteco 81, la limpia se hace en septiembre. El frijol zarabando se siembra en la fiesta de todos los santos. El frijol es un alimento importante, pero no todas las comunidades lo siembran, a veces se emplean otros cultivos que se intercalan con el maíz.

El Traspatio

Una estrategia de los teenek ha sido la de mantener la producción de traspatio que consiste en huertos familiares y animales de cría que se tienen en el solar que rodea a la casa. En la Huasteca se puede observar en los solares una variedad de productos que sirven para completar su alimentación como son algunos frutales como plátanos, mangos, naranjos, tamarindo, anona, aguacate, níspero y ciruela, algunos tubérculos como la yuca, el camote, la jícama y el palmito que se obtiene de la parte tierna (cogoyo) de las palmas criollas de la región. También se encuentran en el huerto jacubes, pemoches, chocho, chayote, quelites, verdolaga, soyo, tomate silvestre, pimienta gorda, chile píquin, y nopales, y algunas plantas medicinales como la hierbabuena, epazote, sábila, entre otros. Sin embargo se podría hacer una diversificación de los huertos con algunas hortalizas para aumentar la posibilidad de mejorar la alimentación de las familias teenek.

Los animales de traspatio, como son las gallinas y los puercos, siguen siendo una alcancía para posibles eventualidades como las enfermedades o son la reserva estratégica para la celebración de ciertas fechas religiosas o sociales, como son bautizos, casamientos, día de muertos, navidad y año nuevo. Se convierten en la carne cuando en algunas ocasiones se comen o son un ahorro cuando se venden, para obtener recursos y comprar el medicamento necesario, o para cubrir una necesidad urgente de dinero.

Los huertos familiares son atendidos básicamente por las mujeres y los niños, que también se encargan de alimentar a los animales del traspatio. Se utilizan los desperdicios de la comida para alimentar a los puercos y a las gallinas se les da maíz o nixtamal y raras veces alimento, para mejorar la producción de huevo. El traspatio es una actividad complementaria que realiza la familia; el problema que tiene es que no hay una buena distribución de especies vegetales en los huertos y que los animales andan sueltos. Si se pudieran hacer corrales o cercar los huertos permitiría un aumento de la producción del traspatio, haciéndolo más eficiente y mejorando su aprovechamiento introduciendo hortalizas, plantas medicinales y otras especies comestibles.

Sin embargo el problema principal que se tiene en la Huasteca es la falta de agua en época de estiaje, cuando el calor es fuerte y no llegan las lluvias. El huerto familiar para producir necesita de agua, de ahí la necesidad de buscar métodos de captación y almacenamiento de agua para garantizar una producción durante todo el año, tanto del huerto familiar como para dar de beber a los animales de traspatio. Otro problema es que las mujeres no tienen mucho tiempo para atender el traspatio, debido a las múltiples actividades que tienen que realizar durante el día como son atender la casa y su familia.

Otras actividades

Los miembros de las comunidades indígenas actualmente están buscando otras alternativas para la obtención de ingresos, ya que la actividad agropecuaria no satisface todas las necesidades. De hecho una de las principales actividades es el jornaleo. Los hombres salen de la comunidad a buscar trabajo en la limpia de potreros, o para trabajar en las huertas como recolectores de naranja, o como cortadores de

caña en tiempos de zafra y algunos se dedican a la albañilería y a la carpintería. Otra actividad complementaria es la elaboración de artesanías, ya sea que las elaboran las mujeres a través de bordados de prendas de vestir que venden o de los hombres que han encontrado por ejemplo la fabricación de cinturones piteados o de muebles rústicos que venden.

Recientemente la migración es una alternativa para muchos jóvenes que no ven un futuro como campesinos. Se van a las grandes ciudades como Guadalajara y Monterrey, algunos se van hasta la frontera y otros ya han cruzado hacia los Estados Unidos, buscando trabajo en las fábricas, de albañiles o de jornaleros. Algunos migrantes mandan dinero a sus familias, aunque es poco, esto ayuda a la economía familiar, pero la agricultura campesina se debilita al no contar con la ayuda de los hijos que se van.

Otra actividad importante es sin duda la recolección de algunos productos silvestres como son hongos, palmito, chocha, pemuche y plantas medicinales que les sirven para curarse de ciertas enfermedades. Un recurso, de aparente abundancia, es la hoja de palma con la que los teenek acostumbran techar sus casas. Dicho material ha sido utilizado tradicionalmente durante décadas, por ser un material disponible, barato y práctico para controlar el calor en las viviendas. La creciente demanda de hoja de palma se ha traducido en su escasez. El cogoyo (hojas tiernas) es utilizado para la elaboración de petates, sombreros y sillas, actividad artesanal que significa ingresos marginales para la familia por la venta de los productos.

Sin embargo hay comunidades en donde el recurso hoja de palma es inexistente. Para dar una idea de los costos y cantidad demandada, un informante menciona

las unidades de medida son: una carga tiene 40 manos, la carga vale \$ 40.00 y de una mata se obtienen 5 manos por lo tanto se requiere de 8 matas para juntar una carga. Para cubrir un techo de 4 X 6 m se emplean 18 cargas que estarían costando \$ 720.00 y un total de 144 matas para completar el techado.

Las costumbres

En algunas comunidades se han mantenido algunas costumbres que son importantes para la convivencia de la población y para enfrentar problemas comunes,

que a veces un solo productor o una familia no puede resolver. Por ejemplo en algunas comunidades se siguen realizando *faenas*, para la limpieza de las escuelas, panteón, caminos y otras actividades que involucran el bien colectivo.

Cuando se alarga el tiempo de sequía y se agota el agua, los productores de la comunidad - principalmente la gente grande- tienen la iniciativa de hacer novenas en el pozo del lugar: hacer una serie de nueve días de rosarios para que llueva. Al término del novenario hacen ofrendas; las señoras preparan bolím con pollo entero, café, pan, atole, también acostumbran tomar yuco (aguardiente).

El ritual que se hace en las cuevas es para pedir y ofrendar al dios Dhipak para que trabaje en la milpa y ayude al campesino, se prepara un altar donde se colocan todos los elementos de trabajo (huingaro, machete, hacha, triangulo, guaje con agua, mole o bolim de pollo, tortillas y mazorcas de las mas grandes que se hayan tenido de la cosecha anterior). Puesto el altar se reza y se ofrece la ofrenda, en ocasiones se acompaña de danzas. De igual forma se hace un ritual al momento de la siembra para pedirle permiso a la tierra, se lleva bolim y se come en la milpa. Otro ritual se hace con la primer cosecha de elotes y cuando el maíz madura para dar gracias a Dhipak y a la madre tierra. Estos rituales por lo general se hacen por el curandero, quien tiene bien definido el ritual el cuanto, el como y porqué. De esta forma se reproduce la costumbre con respecto a la agricultura y su ritual, para que las nuevas generaciones la sigan perpetuando (Baños y Gonzalez, 2006, p. 33-34).

Las fiestas

Los teenek tienen mucho apego a la religión que por lo general es la católica y por ello frecuentan muy seguido las celebraciones de la iglesia. En ocasiones especiales como día de muerto y navidad se tocan y bailan danzas.

La fiesta más importante es sin duda la del santo patrón que protege a la comunidad o al pueblo, por eso son importantes las fiestas de la cabecera o de la localidad. Algunas fiestas son de importancia para toda la región Huasteca como es la Semana Santa, el día de muertos o todos los santos o Xantolo, el 12 de diciembre (día de la virgen de Guadalupe), la navidad y el año nuevo,

La Semana Santa se celebra con danzas y con rezos y comidas especiales para la ocasión. Se mantiene más la tradición en San Antonio y Tanlajás que en los otros municipios. El día de todos los santos se celebra con las ofrendas y la colocación de arcos en

los altares⁴ (hechos con flor de cempasuchil o santorum wits), y la preparación de tamales, bolim y café yuco. En las fiestas de navidad y año nuevo se prepara bolim y se danza en algunas localidades. Cabe destacar, que las actividades son divididas de acuerdo al género. Por ejemplo, las mujeres se dedican a la preparación de los alimentos y los hombres a las danzas y el adorno de las iglesias.

Las danzas representativas de la región son las del “Rey Colorado”, la de los “Voladores”, las de “Thac Tson”, las de “Malin Tson”, las de “Tsacam Tson”, las del “Pulic Tson”, las del “rebozo”, la de las “Varitas”, la del “Monarca” y la de los “Huehues”. La mayoría de estas danzas se tocan con rabel, arpa y violín; y son para ocasiones festivas representadas principalmente por personas mayores de edad. (Baños y Gonzalez, 2006, p. 29)

LA MODERNIDAD Y LA PÉRDIDA DE LA IDENTIDAD CULTURAL: UNA REFLEXIÓN

Los teenek saben por experiencia que conservar lo poco que tienen es vital para su reproducción. Por eso no se ha dado un deterioro acelerado de los recursos naturales. Sin embargo el crecimiento de las familias y de los habitantes en una comunidad ha aumentado la presión sobre éstos. Podemos afirmar que la cultura teenek mantuvo una cierta armonía en el pasado con su entorno. La modernidad exige el consumo de otros productos industrializados, como son la ropa, el calzado, y los gastos de la escuela de los hijos como son cuadernos, uniformes y materiales. Esto ha obligado a los productores a aprovechar al máximo de los recursos que disponen para cubrir sus necesidades.

No se puede mantener el mito de la convivencia armónica de las comunidades indígenas con la naturaleza en la medida en que la modernidad los ha empujado a un abismo para que dejen de ser produc-

tores tradicionales que solo se dedican a producir sus alimentos. Actualmente el sistema económico obliga a los productores agrícolas a que produzcan un excedente para poder sobrevivir, pero este excedente les será extraído de diferentes maneras y los mantendrán en la pobreza. Sin embargo hoy está presente el paradigma contradictorio de la sustentabilidad, basado en la toma de conciencia de la conservación de los recursos, ya que el mercado les exige a los productores agregar valor a sus productos y sembrar productos que puedan vender en el mercado alterando sus ecosistemas locales, sus actividades tradicionales, como es la producción de sus alimentos básicos y también sus costumbres, que lo llevan paulatinamente a una pérdida de su identidad cultural.

El discurso de la modernidad ha impregnado hasta los últimos rincones de la tierra, con la llamada globalización. Las comunidades poco a poco o aceleradamente se han transformado. Es indudable que la introducción de caminos y la llegada de la electricidad a las comunidades han significado un cambio hacia la “modernidad”, pero esto está alterando las formas de vida de los habitantes de las comunidades teenek. Las tiendas de abarrotes que hay en las comunidades reproducen patrones de consumo como en las zonas urbanas, donde llegan todos los productos chatarra que vienen a hacer “más modernas” a las comunidades.

Las formas de vestir de hablar y de pensar cambian con el contacto del mundo exterior, que esáa volcado al consumismo de bienes materiales pero en donde se da una profunda pérdida de valores espirituales y de ver la vida. No es que estemos en contra de que los indígenas se modernicen, sino que es un proceso más bien impuesto por la sociedad mayoritaria, y que lleva a la pérdida de la identidad cultural de los individuos para convertirse en una masa amorfa, cuando las diferencias desaparecen y se pierde la espiritualidad, que está vinculada a la cosmovisión de las comunidades indígenas.

De ahí la importancia de que las comunidades indígenas tomen conciencia de su identidad étnica para revalorar su propia cultura y ésta sea un elemento de cohesión para mantener su comunalidad y para enfrentar a la modernidad. Por eso la milpa, el traspatio, sus costumbres y las fiestas son una forma de vida y de ver el mundo, que les puede permitir a las

⁴ Gustavo Ramírez señala que los altares representan una idea tripartita del universo en todos los pueblos indígenas, mestizos y urbanos. El altar se compone de una mesa y de un arco de flores; donde la superficie de la mesa representa el plano terrestre, el espacio entre las patas el inframundo; el arco el plano celeste; y las patas de la mesa representan los árboles u hombres cargadores (Ramírez, 2003, p. 23).

comunidades mantener sus tradiciones, conocimientos y saberes.

La propuesta que planteamos ante la problemática antes descrita podría ser un tanto utópica pero la única viable: las comunidades teenek tienen que ser las constructoras de su propio destino, ellas tienen que decidir desde ahora el rumbo que tomarán. Desde la perspectiva de los escenarios futuros podrían ser tres: el primero es que las cosas sigan como están, dándose un deterioro paulatino pero constante de la pérdida de los recursos naturales y de la identidad cultural de las comunidades teenek. A largo plazo estamos pensando en una transformación hacia un mundo moderno pero viable a mediano plazo. Un segundo escenario sería el catastrófico que llevaría a una transformación acelerada de las comunidades hacia la modernidad, integrándolos a los circuitos del mercado y un acelerado deterioro de los recursos naturales y de la identidad cultural, abandonando definitivamente sus tradiciones, sus usos y costumbres y convirtiéndose en sujetos modernos, integrándose totalmente a la sociedad dominante, en este caso consumista.

Un tercer escenario sería una transformación más lenta, donde las comunidades retomen sus tradiciones y enfrenten a la modernidad con conciencia e inteligencia, combinando elementos modernos que les ayuden a conservar sus tradiciones y saberes, pero que llevaría a una sustentabilidad a largo plazo. El reto es saber como lograr cambiar el discurso de la modernidad para rescatar los conocimientos tradicionales y esto permita, mediante la conciencia de la conservación de lo que se tiene, heredar algo de recursos a sus hijos en un futuro.

Pero no sólo se trata de conservar los recursos naturales, sino tal vez lo más importante sea la conservación de ciertas tradiciones de las comunidades indígenas, como son los ritos, mitos y ceremonias que pregonan la armonía con la tierra y la naturaleza, pero también su música y sus danzas, que tienen que ver con su cosmovisión. Por otro lado se debe haber conciencia en los productores que pueden mantener sus saberes en el manejo de la milpa, el trapatio y la diversificación de su producción como una estrategia de sobrevivencia, sin depender tanto del mercado. La relación que establezcan las comunidades teenek con sus recursos en un futuro determinará su propio

desarrollo, como pueblos con propia identidad o con la pérdida de esta.

Proponer alternativas es fácil, el realizarlas es el gran reto para la sociedad en su conjunto, pero los primeros que deben tomar conciencia de su presente y su futuro son las propias comunidades teenek. Las instituciones y los diferentes actores que promueven el desarrollo de las comunidades deberían de tener conciencia que el tipo de desarrollo a impulsar lo deben decidir las propias comunidades. No es válido imponerles una visión totalmente diferente, que los lleva a una transformación radical de sus formas de ser y pensar.

El reto que enfrentan las comunidades teenek es como modernizarse sin perder la identidad, ya que ésta les ha permitido vivir por un largo tiempo a pesar del liberalismo y la modernidad. El futuro de las comunidades teenek está en sus manos, pero los actores externos (sobre todo las instituciones y programas) pueden contribuir en un sentido o en otro para determinar los posibles escenarios. Actualmente, la política neoliberal del gobierno foxista está orientada a promover el “desarrollo”, aun y a pesar de pérdida o transformación de la identidad de las comunidades indígenas.

Actualmente en las comunidades hay desaliento y falta de interés de sus miembros en lograr una transformación de su situación y la mayoría de ellos se han convertido en entes pasivos, que piensan que su situación cambiará cuando el gobierno, las instituciones, o los agentes externos les den las herramientas necesarias para arribar a la modernidad, al desarrollo, y dejar atrás la marginación.

La tarea que nos proponemos, como investigadores, es contribuir en algo a la transformación de las comunidades, haciendo claridad sobre su realidad para que piensen en su futuro. En este sentido es necesario hacerles ver a las comunidades que sus costumbres y tradiciones no son negativas, ni se contraponen con la modernidad, sino que es posible retomar elementos del pasado y presente para poder seguir siendo lo que son. Es decir, que el mantenimiento de su identidad es la única estrategia de sobrevivencia, al igual que las alternativas productivas, donde empleen sus conocimientos y saberes tradicionales.

REFERENCIAS CITADAS

- Baños López B. y González Burgos G. (2006). Tesis de licenciatura: "Curanderos y cosmovisión Teenek de Aquismón S. L. P." Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo.
- Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México. (2002). INI-PNUD-CONAPO, México
- Ramírez Castilla, G. (2003). *La Huasteca. Una Aproximación Histórica*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México.
- Sámano Rentería, M. A., coordinador (2006). Diagnósticos Comunitarios: Barrio Tres Cruces, municipio de Tana-lajas (Rogelio González), Pozo Blanco, municipio de San Antonio (Zenaida Martínez Santiago), Pat'nel, municipio de San Antonio (Efraín Saenz Hernández), Unión de Guadalupe, municipio de Aquismón (Juan Martínez Catarina), Tajinab, municipio de Tampamolón (Sergio Ramos Muñiz), Guadalupe Victoria, municipio de Tanacanhuitz (Juan María Ponce Galicia), Tuzantla, municipio de Tanacanhuitz (Reinaldo Santiago). Los diagnósticos se realizaron de enero a junio de 2006.
- XII Censos General de Población y Vivienda, (2000). INEGI, México.

Ecología cultural, religión panteísta y modelo cognitivo del medio ambiente entre los nahuas del norte de Veracruz, México

Alan R. Sandstrom*

* Indiana University – Purdue University, Fort Wayne, Estados Unidos, sandstro@ipfw.edu

Resumen

Aunque asediados por conversos protestantes y católicos re-evangelizados, muchos nahuas que viven en el norte de Veracruz siguen practicando su antigua religión, la cual se encuentra firmemente arraigada en tradiciones prehispánicas. La antigua religión es de naturaleza panteísta en que el cosmos en sí es la deidad; los seres humanos, el mundo natural, y la esfera de los espíritus son todos aspectos de una sola unidad sagrada llamada Totiotsij. La cosmovisión nahua crea una congruencia entre los seres humanos y el medio ambiente natural, la cual es difícil de entender para los que comparten una orientación europeo-americana hacia la naturaleza. En su modelo cognitivo del medio ambiente, los nahuas usan el cuerpo humano como la metáfora clave para conectar los seres humanos con el medio ambiente que los rodea. La tierra, el agua, las semillas, los cultivos, y los seres humanos se ven como entidades que comparten una forma física y corpórea, afirmando que en un nivel profundamente espiritual todos éstos son aspectos de una unidad indivisible.

Palabras claves: Nahua, religión, panteísmo, modelo cognitivo del medio ambiente, ecología cultural

Abstract:

Although under siege from Protestant converts and re-evangelized Catholics, many Nahua living in northern Veracruz continue to follow their ancient religion firmly rooted in pre-Hispanic traditions. The ancient religion is pantheistic in nature in that the cosmos itself is the deity, and human beings, the natural world, and the realm of the spirits are all aspects of a single, seamless sacred unity the Nahua call Totiotsij. Nahua world view creates a congruence between humans and the natural environment that is difficult to understand for people who share a general Euro-American orientation to nature. In their cognized model of the environment, the Nahua use the human body as the key metaphor for linking people with their natural surroundings. The earth, sky, water, seeds, crops, and human beings are conceived to share a similar bodily physical form affirming that at a profoundly spiritual level they are all in fact aspects of an indivisible unity.

Keywords: Nahua, religion, pantheism, cognized environment, cultural ecology

Artículo recibido: 16.06.2006. Artículo aceptado: 15.09.2006

INTRODUCCIÓN

El propósito de este artículo es demostrar cómo los nahuas tradicionales del norte de Veracruz, México, crean un sistema de creencias y costumbres que los pone en una relación coherente con el medio ambiente local y las fuerzas ecológicas que constituyen el contexto de sus vidas.¹ Usando el concepto de

Roy Rappaport (1979:97-144) del modelo cognitivo del medio ambiente, demostraré que la religión y la cosmovisión nahuas hacen que factores ecológicos complejos sean comprensibles y le proveen a la gente de estrategias para arreglárselas con los problemas -a veces inextricables- de cultivo en un ambiente tropical. Mi conclusión es que la naturaleza panteísta de la religión nahua le permite a la gente verse como parte integral del ecosistema local y también del cosmos en general. Esto hace posible que la gente entienda el funcionamiento de estos sistemas en términos de sus propios cuerpos y experiencias personales.

Demostraré que la costumbre nahua de usar papel para cortar imágenes de entidades espirituales y la elaborada vida ritual de la gente dan más evidencia

¹ La información presentada en este artículo está basada en trabajo de campo de varios años en una comunidad nahua del municipio de Ixhuatlán de Madero en el norte de Veracruz, México. La investigación inició en 1970 y, además de varias visitas cortas, incluye periodos de trabajo de campo prolongados en 1972-73, 1985-86, 1990, 1997-98 y 2006-2007. Para información adicional sobre las figuras de papel cortado véase Sandstrom y Sandstrom (1986). Para una descripción etnográfica de la comunidad véase Sandstrom (1991). Información sobre el sistema nahua de parentesco se encuentra en Sandstrom (1996, 2000). Se presenta información adicional sobre la religión nahua en Sandstrom y Dow (2001), Sandstrom (1982, 1989, 1998, 2003, 2005, s.f.). Para información sobre el lugar de la comuni-

dad en el contexto regional de la Huasteca, véase Sandstrom (s.f.).

de su modelo cognitivo del medio ambiente. Además, demostraré que la religión y la cosmovisión nahuas son un antiguo y muy sofisticado conjunto de creencias y comportamientos que están basados en minuciosas observaciones empíricas del funcionamiento de la naturaleza. En última instancia, la visión nahua de la ecología representa una extensión de relaciones sociales más allá de la familia humana para abarcar los elementos que se considerarían procesos naturales desde la perspectiva europeo-americana. Por extender las relaciones sociales al mundo de la naturaleza y lo sagrado, los nahuas abren la posibilidad de interactuar con estas fuerzas naturales para dedicarles ofrendas durante ceremonias rituales.

LOS NAHUAS DEL NORTE DE VERACRUZ

El norte de Veracruz es parte de una región cultural-geográfica en México llamada la Huasteca, que comprende partes de seis estados, Veracruz, San Luis Potosí, Tamaulipas, Hidalgo, Querétaro y Puebla (Ruvalcaba Mercado y Pérez Zevallos 1996; Stresser-Péan 1979). La Huasteca es una de las regiones más indígenas de México y es la tierra de varios grupos étnicos principales, que incluye los otomíes, los tepahuas, los totonacos, los huastecos y los nahuas (Sandstrom 2000; Sandstrom y García Valencia 2005; Taggart 1995). Los nahuas se llaman "mexijcatl" (plural, "mexijcaj") o "mexicanos." Se diferencian de pueblos indígenas que los rodean principalmente por la lengua que hablan.

Las fuentes refieren a esta lengua con el nombre general de náhuatl, pero hay un dialecto-T más antiguo y extensamente hablado, llamado náhuat. Por lo general, todos los dialectos de náhuatl en esta región son mutuamente inteligibles. En el conteo del 2005 había 460,736 hablantes de náhuatl de cinco años de edad o más (INEGI 2006). La mayoría de los nahuas del norte de Veracruz vive en pequeñas aldeas rurales y practica la agricultura de roza y quema como su actividad productiva principal. El maíz y el frijol son los cultivos principales, mientras que las familias mejor acomodadas pueden tener ganado, un trapiche o prensa para hacer piloncillo, cafetos, o, más recientemente, naranjales (Puig 1976, 1979; también Sandstrom 1995).

La religión nahua es compleja y difícil de caracterizar. Hay una religión tradicional que está basada

en creencias y costumbres prehispánicas mezcladas con unos cuantos elementos católicos españoles (Mönnich 1976; Reyes García 1960, 1976). Cerca de pueblos más grandes, la religión que se practica puede llegar a ser más católica ortodoxa con menos elementos indígenas. Todos los que participan en esta religión mezclada se llaman católicos. Empezando en los ochenta del siglo 20, el protestantismo de Estados Unidos comenzó a hacer incursiones significativas entre las poblaciones indígenas de la Huasteca. En la actualidad, unas cuantas sectas están presentes, y la gran mayoría de los conversos son pentecostales. En respuesta a este fenómeno, la Iglesia Católica ha iniciado un programa de re-evangelización. Así, en el pueblo de Amatlán (seudónimo) en el municipio de Ixhuatlán de Madero, lugar central de este estudio, más o menos la mitad de la gente es protestante, una pequeña minoría sigue la religión más bien indígena, y la gente restante sigue una forma de catolicismo modelada como la de centro urbanos (véase Sandstrom 1991 para una descripción de Amatlán).

LA RELIGIÓN NAHUA TRADICIONAL

El término náhuatl *tlaneltokilli* corresponde aproximadamente a la palabra española "religión." Se refiere a un sistema de creencias, fe, devoción, y culto a las deidades por medio de rituales y ofrendas (Gómez Martínez 2002:11). El especialista nahua en rituales se llama *tlamatiquetl*, "persona de conocimiento," o *pajchijquetl*, "curandero." Estos especialistas pueden ser varones o hembras y necesitan pasar varios años de aprendizaje bajo un maestro antes de ser aceptados por la comunidad. La gente considera a los especialistas en rituales como autoridades en el sistema religioso y cuenta con ellos para hacer una gama de rituales que tienen varios propósitos. Se les puede pedir a los especialistas en rituales que hagan adivinaciones que duran sólo unos minutos o rituales de curación de diversa duración y complejidad. Los especialistas también pueden dirigir prácticas comunitarias que incluyen, por ejemplo, el ritual del solsticio de invierno, un ritual primaveral de fertilidad, una costumbre que se asemeja al carnaval, o peregrinaciones a distantes lugares sagrados con participantes de varios pueblos, las cuales involucran veintenas de gentes, esfuerzo cooperativo significativo, y prepara-

ciones elaboradas que duran hasta dos semanas (Dow 1986; Provost 1975).

El panteón nahua está lleno de un sinnúmero de entidades espirituales que se representan en rituales por figuras cortadas de papel. Cortar papel es una habilidad clave de especialistas en rituales y a menudo la gente evalúa su eficacia por lo bien que pueden representar espíritus importantes. El cortar papel asociado con rituales religiosos se conocía en toda la Mesoamérica prehispánica, y la continuación de la práctica entre los nahuas contemporáneos da prueba de las antiguas raíces de su religión (Sandstrom y Sandstrom 1986).

Los rituales nahuas son en esencia ofrendas en que cosas valiosas se dan a cambio de un tratamiento favorable por entidades espirituales específicas. La ofrenda, llamada *tlamanilistli*, siempre se hace en un altar. El altar se llama *tlaxpamitl*, ("algo enfrente del cual uno se pone") y varía en complejidad desde una sencilla serie de cosas desplegadas en la tierra hasta formas más complejas que consisten en una mesa rematada por un arco. En la mesa y en el suelo debajo de la mesa se pone una serie de figuras de papel y otros artículos sagrados. Los rituales más elaborados siempre incluyen una ofrenda al agua, sea por medio de un arreglo de artículos montado al lado de un manantial cercano o por una vasija de agua colocada cerca del altar en que se encuentran artículos sagrados como velas, hierbas, y adornos florales.

Los altares son modelos del cosmos nahua. El arco representa *ilhüicactli* ("el cielo"), la superficie de la mesa representa *tlaltepactli* ("la superficie de la tierra"), las ofrendas debajo de la mesa simbolizan *tlali* ("la tierra"), y las vasijas de agua o el arreglo de artículos al lado del manantial cercano representan *apan* ("lugar de agua") (Sandstrom 2003).

Mientras es claro que las prácticas religiosas nahuas son elaboradas y complejas, las personas de afuera a veces subestiman la sofisticación y sutileza de estos antiguos rituales y creencias. Son mucho más que sencillas ofrendas para aplacar espíritus temidos. Espíritus principales en el panteón nahua incluyen Tonatij ("Sol"), Tonantsij ("Nuestra Madre Sagrada," un tipo de figura tierra-fertilidad), Tlali ("Tierra"), Apanchanej ("Habitante del Agua"), Tlaccatecolotl ("Hombre-Búho," líder de los espíritus del inframundo), Tlixihuantsij ("Fuego"), espíritus de

semilla de cultivos de la milpa, y una variedad de santos católicos sincretizados. Es un error interpretar esta lista de espíritus como simplemente un panteón dentro de un sistema politeísta de creencia. Un problema al ver la religión como politeísta es que la lista de entidades espirituales sigue casi sin fin y el inventario de espíritus varía entre especialistas individuales tanto como entre la gente común.

Un segundo problema es evidente cuando analistas examinan las entidades espirituales en el contexto de mitos sagrados y en ceremonias rituales. Los espíritus varían en los papeles que desempeñan, en sus características, y en sus relaciones con los seres humanos. Cada entidad espiritual es sumamente ambigua en carácter y a menudo muestra aspectos contradictorios, que dependen del contexto en que se considera. Es interesante notar que los especialistas que estudian la religión de los aztecas a partir de documentos etnohistóricos o restos arqueológicos han encontrado los mismos problemas para entender la naturaleza del antiguo panteón nahua. Las deidades cambian de carácter e identidad y muchos, según la fuente documental, poseen un aura de ambigüedad y contradicción.

A mi parecer, muchos de los problemas que los estudiosos han tenido para entender la religión mesoamericana vienen del error de imponer politeísmo en un sistema religioso panteísta (Monaghan 2000:27-8). El panteísmo es una perspectiva filosófica y teológica que ve el universo mismo y todo dentro de él como aspectos de una totalidad sagrada y de una pieza (Hartshorne 2005). Todo, incluso los seres humanos, participa en lo sagrado y toda diversidad aparente entre personas o cosas es una ilusión causada por la manera en que percibimos e interpretamos experiencias. En el cristianismo hay un dios creador y la creación; en el panteísmo, que es una herejía en la teología cristiana, el creador y la creación son la misma cosa. El cosmos contiene entidades espirituales pero éstos también son parte de un solo principio sagrado. En el nivel más profundo, las deidades, los seres humanos, los objetos, y las fuerzas de la naturaleza son idénticos. Otras religiones panteístas además de las que se encuentran en Mesoamérica incluyen el hinduismo y el budismo tibetano.

Un problema persistente con sistemas panteístas, no importa donde se encuentran, es que son extremadamente abstractos y aparentemente lejanos de las preocupaciones cotidianas de la gente. Una solución que se les ocurrió a los teólogos es representar aspectos de la totalidad sagrada en formas razonables que son pertinentes a las vidas diarias de la gente. Los hindúes y budistas crean miles de imágenes de deidades o aspectos de deidad para este propósito. Para los nahuas, especialistas en rituales cortan imágenes de papel de aspectos relevantes del sagrado universo para tratar problemas específicos. Los miles de imágenes de papel, tal como las imágenes producidas en el hinduismo y el budismo, son aspectos o manifestaciones temporales de unidad o identidad. Los nahuas llaman este principio Totiotsij, "Nuestra Sagrada Deidad."

Los especialistas nahuas en rituales en Amatlán realizan rituales para tratar problemas específicos a que la gente se enfrenta habitualmente (Sandstrom 1981). Por ejemplo, cuando alguien se pone enfermo, el especialista en rituales realizará un ritual curativo llamado *ochpantli* o "barrer." El especialista en rituales corta imágenes de espíritus del viento que causan enfermedad, les dedica ofrendas, y los persuade para salir del cuerpo y de los alrededores del paciente (Signorini y Lupo 1989; Huber y Sandstrom 2001). Cuando hay condiciones de sequía o amenazas a la cosecha, el especialista en rituales corta imágenes del agua, la tierra, y espíritus de semilla para que se les pueda dedicar ofrendas, y las entidades espirituales responden con las condiciones necesarias para el crecimiento de las plantas en proporciones moderadas. Después de haber efectuado un ritual, es común que se destruyan las figuras de papel y se considera que los espíritus vuelven a la totalidad de la que son extraídos por el especialista en rituales. La antropóloga Eva Hunt (1977:55) escribe de los panteístas:

Desde su perspectiva, como en la de toda cultura panteísta, la realidad, la naturaleza y la experiencia eran sólo manifestaciones múltiples de una sola unidad de ser. Dios era tanto el uno como los muchos. Así las deidades eran solamente sus personificaciones múltiples, sus extensiones parciales en la experiencia perceptible. La división de esta experiencia en unidades discretas como dios A y dios B es un artificio de iconografía y análisis, no es parte de la concepción central de la divinidad. Ya que la realidad divina era múltiple, fluida, abarcando el todo, sus aspectos eran imágenes que cambia-

ban, dinámicos, nunca congelados, sino siendo recreados y redefinidos constantemente. Esta fluidez era un misterio culturalmente definido de la naturaleza de la divinidad misma. Por lo tanto, se expresó en los aspectos dinámicos y siempre cambiantes de las "deidades" múltiples que la encarnaban. Para propósitos didácticos, artísticos, y rituales, sin embargo, estas imágenes fluidas fueron talladas en piedra, pintadas en frescos, descritas en plegarias. Es aquí, a este nivel reducido de visualización que las imágenes pasajeras de un universo sacralizado se convirtieron en "dioses," con nombres y atributos antropomórficos, etc.

El filósofo James Maffie (2005:19; 2006) también escribe sobre el panteísmo en las religiones prehistóricas de México y sus palabras podrían aplicarse igualmente a los nahuas de hoy. Los antiguos nahuas llamaban a la sagrada unidad indivisible "Teotl", que es la raíz de la palabra contemporánea Totiotsij. Maffie explica la naturaleza de la fuerza sagrada de Teotl en estos términos (énfasis en el original):

La búsqueda de los filósofos nahuas presupone una metafísica monista, procesiva, y panteísta según la cual el cosmos y sus habitantes humanos están constituidos por entes idénticos con una fuerza o poder sagrado singular, vivificante, eternamente autogenerativo y autorregenerativo: lo que ellos llaman *teotl*. El panteísmo nahua sostiene: (a) todo lo que existe constituye una unidad total e interrelacionada; (b) esta unidad es sagrada; (c) todo lo que existe es fundamentalmente idéntico con lo sagrado; (d) lo sagrado es *teotl*. Hay, por consiguiente, sólo una cosa, *teotl*, y todas las otras formas o todos los otros aspectos de la realidad son idénticos con *teotl*, y (e) *teotl* no es un ser, un agente, o una persona con mente (en el sentido occidental de tener estados intencionales o la capacidad de tomar decisiones). El incesante llegar a ser de *teotl* se caracteriza por dualismo dialéctico polar. *Teotl* se presenta (en vez de representarse) principalmente como la incesante oscilación cíclica de antítesis polares complementarias mutuamente desarrollándose (por ejemplo, ser y no ser, orden y desorden, vida y muerte, etc.). La incesante generación y regeneración del cosmos por *teotl* es una de incesante autotransformación. Los nahuas entendían esto en términos artísticos y chamánicos. *Teotl* es un artista/chamán sagrado que constantemente se crea y se recrea en y como el cosmos. Como consecuencia, el cosmos es de *teotl in xochitl, in cuicatl*, o "flor y canción." Los nahuas usaban *in xochitl, in cuicatl* para referirse específicamente a la composición y la representación de canciones-poemas, y generalmente a actividad creativa, artística, y metafórica (por ejemplo, cantar poesía, música, pintar-escribir). Tal como el canto de pájaros y el florecimiento de plantas son ejemplos de la flor y canción de *teotl*, también lo son vidas humanas bien balanceadas y prósperas.

En los textos citados, tanto Hunt como Maffie consideran la religión nahua como monista, basada en un solo principio sagrado que todo lo abarca, el cual queda en el corazón de la existencia. Ellos explican

las naturalezas aparentemente cambiantes de las deidades como un reflejo de los procesos divinos por los cuales lo sagrado es creado y recreado en los eventos, objetos, y seres que definen nuestras vidas (véase también Burkhart 1989).

MODELO COGNITIVO DEL MEDIO AMBIENTE

Sostengo que una religión y cosmovisión panteísta influyen la manera en que la gente percibe y se relaciona con su medio ambiente natural. El trabajo de Rappaport entre los Tsembaga Maring de las tierras altas de Nueva Guinea trata directamente el asunto de la religión y la ecología cultural. Él afirma que las relaciones ecológicas entre una población y su medio ambiente son mucho más sutiles y complejas de lo que los seres humanos pueden entender completamente (Rappaport 1979:97). Los científicos que analizan relaciones ecológicas usando cánones de investigación científica internacionalmente aceptados producen lo que Rappaport llama "modelos operacionales" del ecosistema, mientras que el conocimiento del medio ambiente de cierto grupo de personas y sus creencias al respecto son "modelos cognitivos" (1979:97-144; 1984[1968]:237-42). Modelos cognitivos y operacionales corresponden a perspectivas *emic* y *etic*, que son conceptos derivados de la perspectiva teórica y constructos operacionales del materialismo cultural (Headland, Pike, and Harris 1990).

Tanto los modelos cognitivos como los operacionales del medio ambiente son incompletos. Sin embargo, ambos pueden traslaparse bastante, tal y como las perspectivas *emic* y *etic* se traslapan. Modelos operacionales normalmente incluyen elementos medibles, por ejemplo, la presencia de una bacteria que fija nitrógeno que afecta directamente el sistema ecológico de la que la gente puede o no ser consciente. Por otro lado, los modelos cognitivos a menudo contienen elementos como espíritus cuya existencia no se puede probar científicamente y empíricamente (1984:238). Igual que la distinción *emic-etic*, es importante que una perspectiva no sea juzgada en términos de la otra. Rappaport escribe que la importancia del modelo cognitivo del medio ambiente reside en que guía las acciones de personas y es parte de los medios culturales por los cuales los seres humanos se adaptan a los requisitos de su medio ambiente

(1984[1968]:238-39). Él añade que puede que modelos operacionales del ambiente de base científica no protejan a la gente de la "locura y extravagancia humanas" que degradan el ecosistema tan eficazmente como los modelos cognitivos de un ambiente lleno de espíritus que la gente respeta (Rappaport 1979:100).

Los nahuas que practican la religión tradicional tienen un modelo cognitivo de su medio ambiente que está en consonancia con su religión y cosmovisión panteísta. Ya se mencionó la construcción del altar que imita el universo cuatripartito de la concepción nahua. Sin embargo, la mayoría de los nahuas tradicionales tienen una relación íntima con el ambiente físico que es profunda y sutil y que es difícil de entender para las personas de tradiciones europeo-americanas. Para los nahuas, todo el paisaje está vivo, cobra significado y cada rasgo geográfico tiene un nombre y juega un papel en un complejo ciclo de mitos. Prácticamente cada colina, riachuelo, lago, pantano, cueva, roca, y cualquier otro rasgo de la tierra o del agua está conectado con un espíritu y se asocia con un cuento.

A la gente le gustan particularmente ciertas anomalías geográficas como lagos encima de montañas o hendiduras húmedas en el lado rocoso de una montaña. Es verdad que tales peculiaridades se incluirán en historias y mitos sagrados (para un mapa de las colinas sagradas de la región desde la perspectiva de los habitantes de Amatlán, véase Sandstrom 1991:243). Cada casa en Amatlán queda nombrada con base en algún rasgo ambiental o alguna planta abundante. Por ejemplo, se puede llamar una casa *tlamaya* ("lugar plano") o *atlalco* ("lugar enlodado"). En una práctica que los antropólogos llaman "toponimia," la gente en realidad toma el nombre de la casa como su propio apellido. Porque muchas personas en una aldea nahua tienen el mismo apellido, se ha desarrollado un sistema para distinguir una persona de otra por usar el nombre de su casa. Así, por ejemplo, uno de los muchos hombres con el apellido Hernández en esta comunidad particular, Juan Hernández, ha tomado el nombre Juan Atlalco o "Juan Lugar Enlodado" por el nombre que se ha dado a su casa (Sandstrom 2000). Cuando se les pide trazar un mapa, los nahuas pondrán una serie de

puntos en una hoja de papel para identificar lugares con nombres.

Raras veces trazarán una línea alrededor de un área en forma de frontera como haría la mayoría de los europeo-americanos. La gente se identifica con el medio ambiente natural en sumo grado y no es una exageración decir que es una parte integral de la esfera sagrada de los nahuas.

Un ejemplo patente de la manera en que el medio ambiente está incorporado en la religión y cosmovisión nahua se revela en un examen minucioso del complejo de figuras de papel. Los especialistas en rituales cortan imágenes de espíritus claves durante rituales para dedicarles ofrendas y así rogarles entrar en una forma de intercambio social con los seres humanos. Las imágenes se cortan de papel fabricado comercialmente, usando tijeras, y casi siempre se representan en la forma de una figura humana con las manos levantadas a los lados de la cabeza. Entre las excepciones se incluyen ciertos espíritus de plantas y animales y los relacionados con la tierra, que se cortan con las manos y los brazos en dirección hacia abajo. Se identifica al espíritu por tocado, prendas de vestir, cortes simbólicos hechos en el cuerpo mismo, o como formas que sobresalen de los lados del cuerpo. Por ejemplo, una figura que representa almas de muertos que causan enfermedad se corta con agujeros para representar las costillas, y los espíritus de semillas se cortan con la silueta del cultivo que representan.

A causa de la naturaleza panteísta de la religión nahua tradicional, no hay límite respecto al número de imágenes que un especialista en rituales puede cortar. Mientras observa algunas convenciones estilísticas básicas, la única limitación es su imaginación. Todo en el mundo es parte del principio sagrado y así se pueden cortar figuras de papel de cualquier cosa imaginable, incluso de objetos que personas de tradiciones europeo-americanas considerarían inanimados. Hay imágenes de papel de casas, instrumentos musicales, nubes, fuego, el sol, agua, tierra, y parafernalia ritual como bastones. Por supuesto, desde la perspectiva nahua, la diversidad de figuras de papel es ilusoria porque todas son aspectos o manifestaciones de un principio sagrado fundamental (Sandstrom 1986:272-80; Sandstrom 1991:260-61).

Siguiendo la misma lógica, los especialistas en rituales cortan imágenes de papel de aspectos del paisaje sagrado. Cerros y cuevas específicas juegan un papel importante en la religión y cada una de estas tiene su figura de papel y su lugar en ofrendas rituales. Con frecuencia se considera a los cerros como espíritus protectores y fuentes de agua y riqueza. Se les ruega en salmodias velar por la comunidad y suministrar la cantidad adecuada de agua tan crítica para la agricultura de milpa (Sandstrom y Gómez Martínez 2004). He oído decir a estudiosos y a algunos científicos sociales que los cerros son sagrados porque ascienden hacia la esfera celeste. Preparar un cerro lleva a uno más cerca de los espíritus. Sin embargo, los cerros también son sagrados porque son rasgos fundamentales del paisaje. Lo macizo de éstos asegura que poseen una gran porción del principio sagrado que llena todo el universo. La tierra misma tiene innumerables manifestaciones de espíritus, pero cuando es representada en una forma generalizada, se corta con un tocado parecido a un rastrillo que probablemente representa las fauces abiertas de la tierra, y con muchos cortes invertidos en forma de V, los cuales representan los cerros sagrados esparcidos por el paisaje. Las cuevas son portales al inframundo y como tal desempeñan un papel importante en la geografía sagrada de los nahuas.

La madre-tierra en la forma de Tonantsij (conocida en español como la Virgen de Guadalupe) vive en una cueva con sus hijos las semillas que trabajan para producir los cultivos en la milpa. Las cuevas también se representan como figuras de papel antropomórficas con sus características particulares indicadas en los cortes hechos por el especialista en rituales (Sandstrom 2005). Por último, el agua por lo general se representa como una figura de papel femenina con pelo largo y una cola de pez en lugar de piernas, semejante a una sirena en la tradición europeo-americana. Más comúnmente, el agua tiene una imagen de papel distinta para cada una de sus manifestaciones.

Hay imágenes individuales de rocío, niebla, nubes, lluvia, lagos, ríos, riachuelos, y el mar. Los especialistas en rituales nahuas pueden cortar una imagen de papel de cualquier cosa en su experiencia o imaginación, pero no es sorprendente que tiendan a concentrar sus esfuerzos en aquellos aspectos de la sagrada

totalidad más directamente conectados a la supervivencia y felicidad humanas.

EL CUERPO HUMANO

Victor Turner (1967:90) y Mary Douglas (1978[1970]:101), dos especialistas bien conocidos en la antropología simbólica, sostienen que el cuerpo humano es la fuente para sistemas simbólicos y clasificaciones para la mayoría de las culturas del mundo. La idea es que los individuos tienen experiencia directa de sus cuerpos y proyectan estas experiencias sobre el mundo circundante y sobre otras personas. El monumental *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas* (1988[1980]) de Alfredo López Austin establece la importancia simbólica central del cuerpo humano en el pensamiento mesoamericano prehispánico. Para los nahuas contemporáneos, el cuerpo humano sigue ocupando un lugar central en sus concepciones del mundo. En realidad, es imposible exagerar la importancia del cuerpo en la religión y cosmovisión nahuas, ni documentar todas las maneras en que se emplea en contextos religiosos y cotidianos.

El cuerpo para los nahuas es lo que Sherry Ortner (1973) llamó un "símbolo clave". Ella distingue entre dos tipos básicos de símbolos claves: "los que resumen" y "los que elaboran". Los símbolos que resumen "son aquellos símbolos que se ven como sintetizando, expresando, representando para participantes, de un modo emocionalmente poderoso y relativamente no diferenciado, lo que el sistema significa para ellos. Esta categoría es esencialmente la categoría de símbolos sagrados" (Ortner 1973:1339-40). Los símbolos que elaboran "funcionan en la dirección opuesta, proporcionando vehículos para ordenar sentimientos e ideas complejos y no diferenciados" y tienen la "capacidad de ordenar experiencia; son esencialmente analíticos" (1973:1340). Sostengo que para los nahuas el cuerpo humano es un símbolo que resume y que las numerosas figuras de papel cortadas durante ofrendas religiosas son símbolos que elaboran.

Ejemplos de la manera en que los nahuas usan el cuerpo metafóricamente podrían presentarse casi indefinidamente. El maíz, por supuesto, es el alimento básico de la dieta nahua y como tal es una parte crítica del sagrado universo. Hay imágenes de papel

de las etapas de la vida del maíz que corresponden a la semilla, la niñez, la juventud, la adultez, y la vejez. La gente habla en mito y metáfora sobre la planta del maíz como si fuera un verdadero cuerpo humano. Las raíces son los pies, el tallo es el cuerpo, y la borla es la cabeza. En realidad, dicen que los seres humanos reciben su plan de cuerpo por consumir la planta sagrada. Ven al maíz en mitos como un joven obstinado, y durante la cosecha dicen que la planta marchita es una vieja que lleva al precioso bebé de maíz en sus pañales. Durante ciertos rituales, los especialistas en rituales hacen un atado compuesto de tres espigas de maíz cuidadosamente seleccionadas que todavía están en sus cascarillas. Estas se atan junto con adornos florales y se envuelven en un nuevo pañuelo rojo. La gente explica que este objeto representa *eloconetl* ("niño de maíz") y que las dos espigas de en frente son su cara y la que está detrás es la columna.

Hay muchos objetos rituales hechos de otate, hojas de palma, caléndulas, y otro material vegetal que se usa para decorar altares. Un ejemplo de tal objeto es el *xochimapili* ("pequeña mano de flor") hecho de otate, el cual se asemeja a un tenedor con dientes largos. Se ensartan caléndulas en los dientes y durante ofrendas a los espíritus de semilla se coloca el objeto en el altar. La gente me informó que este objeto es la mano y el brazo del espíritu de maíz Siete-Flor y que se espera que éste lo use para ayudar a los habitantes del pueblo a obtener una buena cosecha. Muchos objetos rituales son partes del cuerpo que extienden la metáfora del cuerpo humano (Sandstrom 1998).

Los nahuas imaginan el cielo, *ilhuicactli*, como un espejo enorme en la forma de un cuerpo humano alargado (Sandstrom 1998:69-70). Los pies quedan en el este y la cabeza en el oeste, y el cuerpo arqueado del cielo abarca toda la tierra y sus habitantes. La tierra misma se ve como un enorme cuerpo humano con la cabeza correspondiendo con las montañas, la tierra con el cuerpo, y los pies plantados en el inframundo. La tierra es la carne del mundo, las piedras son sus huesos, y el agua es la sangre. Mucha gente toma esta concepción de manera bien literal. Antes de plantar una milpa con sus bastones, los agricultores dedican una pequeña ofrenda allí para compensar a la tierra por penetrar su carne. Los especialistas en

rituales miran cristales de cuarzo para adivinar el origen de enfermedades o el curso de una enfermedad. También pueden alcanzar a ver el futuro con el cristal de adivinación que llaman *tescatl* ("espejo"). Cuando describen un cristal de éstos, dicen que la porción inferior, que es áspera, son los pies, la punta al otro extremo es la cabeza, y la porción entre los dos extremos es el cuerpo (Sandstrom 1998:69-70).

Ejemplos del modo en que el cuerpo humano sirve como símbolo que resume podrían enumerarse casi sin fin, pero probablemente el uso más claro del cuerpo como metáfora puede verse en las figuras de papel. Las imágenes cortadas de papel en forma de pequeños cuerpos humanos representan fragmentos del sagrado cosmos indivisible que han sido extraídos temporalmente para propósitos rituales. Sin embargo, las semejanzas a seres humanos van más allá de forma. Como los seres humanos, los espíritus son mezclas de rasgos buenos y malos (Provost 1980). Es verdad que algunos son malévolos y no se preocupan por los intereses humanos pero no se ven como malos, sino más bien como peligrosos, semejante a la manera en que los europeo-americanos considerarían un reptil venenoso. Aun los espíritus heroicos como Tonantsij causarán enfermedad y muerte si se desatienden. Es imposible dividir el panteón en dos según bien y mal. Por último, los espíritus con su forma humana tienen los mismos apetitos como los seres humanos. Gozan de harina de maíz, aguardiente, tabaco, y el aroma de incienso de copal. No son simplemente similares a nosotros, sino que se componen del mismo material cósmico que nosotros y así comparten la misma unidad sagrada detrás de la aparente diversidad.

Entonces, ¿cuál es la relación entre el cuerpo humano y las concepciones panteístas de los nahuas? He puesto énfasis en que la religión nahua está basada en la idea que el universo y todo lo que contiene necesita entenderse como una unidad sagrada indivisible. Otra manera de expresar esta idea abstracta es decir que el universo nahua está literalmente vivo con la sagrada energía de existencia. Todo lo que existe es parte de la totalidad de una pieza que los nahuas llaman Totiotsij y todo está vivo en el sentido que el poder y la energía de la deidad lo penetran. Inanimado y animado, humano y objeto existen como una singularidad viviente donde toda diversi-

dad es una ilusión y todos los seres y objetos comparten igualmente en la sagrada existencia del universo.

He venido usando la palabra "espíritu" para expresar los aspectos no empíricos de creencia religiosa nahua, pero una manera mejor de expresar estos conceptos podría ser que son fuentes de energía o centros de poder. El espíritu del maíz no es un espíritu en el sentido de una entidad invisible con voluntad e intencionalidad, o en las palabras de Maffie (2005), un "ser, agente, o persona con mente" con la "capacidad de tomar decisiones." Es más bien una fuente importante de poder espiritual y físico con la cual interactuar por medio de ofrendas rituales ofrecidas por especialistas entrenados. La palabra nahua para fuerza o poder es *chicabualistli* y es esta sagrada fuerza que penetra todo lo que existe. En general, *chicabualistli* existe en la forma de calor y la fuente primordial de calor es el sol. En un sentido muy real, los nahuas veneran el sol. Lllaman al sol *tonatij* y lo consideran la fuente de energía para un universo animado. Los seres humanos tienen dos almas, una de las cuales se llama *tonali* y está concentrada en la parte superior de la cabeza y en las coyunturas. Es literalmente el "alma de calor," y cuando el cuerpo se pone frío es una señal segura que el *tonali* ha salido del cuerpo y la muerte ha ocurrido. Otra alma es el *yolotl* y es también la fuerza de vida pero se manifiesta en el corazón latiente en vez de en el calor del cuerpo. Los nahuas a veces llaman al sol Totiotsij, así identificándolo con el sagrado universo, porque es la fuente de energía que le da vida al mundo.

Después de la conquista, los nahuas coincidieron con entusiasmo cuando los misioneros presentaron a Jesús como la luz del mundo. Cuando hablan español, los nahuas llaman al sol "Jesús."

El cuerpo humano es parte de la sagrada totalidad que es la existencia. A diferencia del cristianismo en que el cuerpo es material, temporal, y negado por el alma inmortal, los nahuas ven el cuerpo como una conexión directa al sagrado universo. La deidad llena nuestros cuerpos y es lo que tenemos en común con toda la existencia; lo que nos da vida son nuestros cuerpos. Los nahuas usan esa forma para representar el principio de animación en su pensamiento y sus expresiones rituales. Así, la figura de papel antropomórfica del espíritu de maíz representa la fuerza de

vida de la planta, lo que le da vida, le permite ser activa y participar en nuestras vidas. El cielo, la tierra, el agua, la lluvia, y el paisaje se representan en papel cortado como figuras humanas que interactúan con nosotros por proporcionar lluvia, fertilidad y energía solar que nos mantienen vivos y sanos. Los espíritus de viento que causan enfermedad también se representan en forma humana porque tienen el poder de ponernos enfermos y quitarnos la vida. Asimismo, se puede tratarlos e inducirlos a ayudarnos por dedicarles ofrendas durante rituales de curación. El cuerpo humano es vida y para los nahuas conecta a los seres humanos directamente con el ambiente y las fuerzas de la naturaleza. La conexión se forja por la sustancia y energía compartidas que hacen del mundo entero un ser animado.

Los nahuas de la Huasteca veracruzana son agricultores de roza y quema. Tienen que talar y quemar los bosques y hacer agujeros en la tierra para ganarse la vida. Los seres humanos comparten sustancia y energía con el bosque tanto como con la tierra. No es sorprendente entonces que los nahuas les pidan perdón al bosque y a la tierra por la imposición representada por su método de agricultura. La religión y la cosmovisión obran en contra de la sobre-explotación del medio ambiente. El comportamiento codicioso, en que se extraen recursos más allá de los que se necesitan para vivir, es algo que se impide simbólicamente y en un sentido práctico. Los conceptos nahuas del medio ambiente aconsejan moderación y balance en las relaciones entre el ecosistema y la población humana. Aun en una sequía, los especialistas en rituales no les piden lluvia a los espíritus directamente. Más bien piden que los obstáculos que existen entre el mundo de los espíritus y el de los seres humanos desaparezcan para que se pueda restablecer un balance normal. Cuando el maíz queda amenazado o alguien se enferma, se usan medios rituales para restablecer el ciclo de valores que pasan entre personas y los espíritus (i.e., centros de energía) que son responsables por los cultivos y el bienestar corpóreo. Los nahuas se relacionan con el mundo en general por la agricultura de milpa y ésta los pone en cierta relación con el medio ambiente que necesita sostenerlos. Su religión y cosmovisión no predicen causalmente el comportamiento nahua,

pero, en palabras de Rappaport, es seguro que guían sus acciones (Rappaport 1984[1968]:238).

Como ejemplo, quisiera discutir brevemente la perspectiva nahua de la pesca. Los hombres y los muchachos sacan mucho placer de pescar durante ciertos períodos del año. Usan redes, lanzas, y presas y la cantidad cogida es normalmente bastante modesta en los ríos y riachuelos que cruzan la región. Típico de todos sus esfuerzos, los nahuas no esperan que el medio ambiente simplemente suministre lo que necesitan. Todo lo bueno viene del trabajo y los nahuas están dispuestos a dedicar enorme energía para obtener lo que necesitan. No hay mejor ejemplo de este principio que el trabajo significativo necesario para talar el bosque, plantar los terrenos, y cosechar, a menudo en el extremo calor tropical de la costa del Golfo de México. La pesca no es una excepción, y cuesta mucho esfuerzo pescar. Un día durante los primeros tiempos de mi investigación de campo en Amatlán, en 1973, oí gritos animados y explosiones. Abajo, en un arroyo cercano, un hombre y varios muchachos pescaban con lo que parecían ser pequeños cartuchos de dinamita. Tiraban los cartuchos encendidos al agua, pronto seguía una explosión fuerte, y el agua subía a chorros como géiseres. Los peces aturdidos flotaban a la superficie y los muchachos los coleccionaban en canastas en grandes números.

Los pescadores eran de otra aldea y la gente de Amatlán hizo comentarios negativos, diciendo que pescar de ese modo era peligroso y muy perjudicial. Basado en sus comentarios y las expresiones en sus caras, les pareció codicioso e innecesario. Unos días después el hombre perdió una mano en una explosión y la gente mencionó que este tipo de accidente es típico dadas las circunstancias de su comportamiento. No quiero insinuar que los nahuas estén en armonía idílica con sus alrededores naturales ni que sean incapaces de degradar el ecosistema por sus actividades. Después de todo, el hombre que usaba dinamita era nahua él mismo. Asimismo, existe una deforestación significativa debida a los aumentos de población y a la falta de tierra disponible. Pero es interesante que el comportamiento excesivo de un individuo suscitó comentarios negativos de personas en la aldea, y que vieron la pérdida de la mano de un

hombre como un tipo de castigo por sus acciones indecorosas.

La ideología religiosa nahua se basa en observaciones cuidadosas del mundo natural. Tal como ha demostrado Jill McKeever Furst (1995) para los aztecas del siglo 16, los nahuas contemporáneos también basan muchas de sus creencias y prácticas religiosas en su conocimiento extensivo del medio ambiente y el funcionamiento del cuerpo. Sus mitos están llenos de observaciones de animales que se comportan de acuerdo con sus naturalezas. Muchas personas son expertas tanto en el cultivo de plantas como en la caza de numerosas especies silvestres en el bosque. Las plantas casi siempre encuentran un lugar en los rituales basado en sus características innatas, como por ejemplo cuando los especialistas en rituales les ordenan a sus clientes debilitados por enfermedad a agarrar el brote de un plátano para absorber su bien conocido patrón de crecimiento y propagación.

Otro ejemplo de conocimiento nahua de ecosistemas puede verse en su interpretación del maíz en la dieta humana. Como ya se mencionó, según los nahuas el maíz les da a los seres humanos su forma general. Además, la planta reproduce el ciclo de crecimiento humano o, mejor dicho, el crecimiento humano reproduce el ciclo de vida de la planta de maíz. La gente afirma que el sol proporciona la energía (*chicahualistli*) que anima el universo, que es también la fuente directa del calor corpóreo asociado con el alma *tonali*. Según los nahuas, el sol en conjunción con la tierra y el agua hace que el maíz crezca. La gente come el maíz que contiene el *chicahualistli* del sol y éste se lleva en la sangre para alimentar el cuerpo y mantenerlo vivo. Así el maíz es el intermediario entre el sol y los seres humanos y transfiere la energía necesaria para la vida. La gente capta este proceso al decir *sintlí ne toeso* ("el maíz es nuestra sangre"). Desde la perspectiva nahua, la sangre es vida y esparcir esta sustancia preciosa en la imagen de papel de una entidad espiritual durante una ofrenda ritual denota transferir *chicahualistli* a ese espíritu. El uso de sangre de esta manera, es decir, como la ofrenda más importante que conecta a los seres humanos con poderes más amplios, es una característica de la práctica religiosa mesoamericana que se remonta a la época prehispánica.

CONCLUSIONES

Todo grupo humano tiene un modelo cognitivo de su medio ambiente. Parece obvio que el modelo responde a las actividades productivas de los miembros del grupo y que representa una simplificación de variables reales del modo de subsistencia y del ecosistema. La religión tradicional nahua es antigua, sumamente sofisticada, y juega un papel principal en ayudar a adaptar a la gente al ambiente natural. Como parte de la superestructura o componente ideológico de la sociedad nahua, su religión sitúa a la gente en relación con los elementos del ambiente natural y hace hincapié en el balance y la moderación tan necesarios para la producción de roza y quema en el ambiente del bosque tropical. Los conceptos religiosos y la cosmovisión transmiten el mensaje que la gente comparte sustancia esencial y energía divina con la tierra, el agua, el sol, y las semillas, y que está involucrada en un intercambio complejo con sus alrededores naturales que hace posible la vida. En este caso, los modelos operacionales y cognitivos concuerdan.

Las entidades espirituales nahuas se vinculan a la familia humana cuando especialistas en rituales las representan con cuerpos humanos y las tratan como si tuvieran rasgos y apetitos humanos. Estos espíritus, sin embargo, no se conciben como pequeñas criaturas incorpóreas invisibles con voluntad e intención consciente. Más bien son centros encarnados de energía y fuentes de poder en un ecosistema complejo que incluye a los seres humanos. Los espíritus comparten mucho con la humanidad y responden a súplicas rituales y parecen gozar de las ofrendas que se les dedican. Tienen atributos humanos y existen, por ejemplo, en formas masculinas y femeninas, y también se conciben como parejas casadas o en una dualidad varón-hembra.

Los nahuas personifican estas fuerzas y les dan atributos humanos, pero son rasgos simbólicos en vez de detalles biográficos. Tlacatecolotl o "Hombre Búho," el líder de los espíritus de los muertos, es varón y tiene esposa, Tlacatecolotl Sihuatl. Pero, para ser más exacto, él representa sólo el aspecto masculino de este espíritu, quien, idealmente, tiene un aspecto femenino en la forma de una esposa. Sería poco probable que hubiera una narración sobre cómo

mo se conocieron, por qué se casaron, o cómo su unión cambió sus vidas. Ser casado es un atributo usado por los especialistas en rituales para transmitir el principio que los espíritus principales existen como una unidad de los dos géneros. En la práctica ritual, las imágenes de papel de Totiotsij se cortan con genitales tanto masculinos como femeninos. Cuando las entidades espirituales son el tema de mitos, se habla de ellos como seres humanos o animales, para los propósitos de la narración. Vuelven a su forma más abstracta de espíritu en el contexto de rituales.

Parte de la ambigüedad que envuelve los espíritus nahuas queda aclarada si se recuerda que cada objeto y fuerza en el universo tiene cualidades humanas y se representan usando el cuerpo humano. Esta identificación no implica que el universo esté poblado con gente como nosotros o con espíritus que son versiones invisibles de nosotros, sino que compartimos sustancia y energía con toda la existencia. Este hecho sencillo permite que los especialistas en rituales extiendan las relaciones sociales fuera de la comunidad humana para incorporar estas entidades espirituales. Las figuras de papel representan pequeñas formas humanas y los especialistas se extienden por sus cantos y por hacer de las ocasiones rituales eventos atractivos que ofrecen la mejor comida, tabaco, altares decorados, música, aromático incienso de copal, flores, y baile.

El especialista entra en una relación de intercambio social con las entidades espirituales semejante a la manera en que las personas reales se relacionan unas con otras. Una ofrenda insinúa una obligación de corresponder al favor, igual que un regalo en el mundo humano requiere de una reciprocidad. Los rituales no obligan a los espíritus a acceder. Más bien, los rituales los involucran en las mismas relaciones sociales que sirven, fundamentalmente, para mantener la comunidad humana. Los rituales representan una extensión de relaciones sociales al medio ambiente natural donde se suplica a procesos naturales concebidos como espíritus con cualidades humanas que entren en relaciones recíprocas con los seres humanos que dependen de ellos para su vida.

Al tratar de caracterizar el modelo cognitivo nahua del medio ambiente, existe el peligro de haber creado la falsa impresión de un sistema funcional

cerrado que se refuerza mutuamente. La realidad es todo lo contrario. La religión nahua contemporánea es una tentativa de la gente que vive en la periferia de la gran área cultural mesoamericana, de combinar conocimiento empírico sólido y razonamiento científico tocante a su medio ambiente y ecosistema con las fuerzas sociales subyacentes de su vida diaria. En general, los nahuas no ven una diferencia cualitativa radical entre las fuerzas de la naturaleza alrededor de las cuales se organizan sus vidas, sus propios cuerpos, ni los demás grupos sociales con los que viven. Su religión responde con facilidad a los cambios en el ambiente natural o social y las cualidades panteístas del sistema de creencias y prácticas la hacen sumamente adaptable con una capacidad notable de absorber nuevos elementos.

El sincretismo es una cualidad de todo sistema panteísta y así el catolicismo español que vino con la conquista fue incorporado a la religión indígena (véase Provost 1989). Los nahuas de hoy, al igual que los antiguos nahuas que lucharon contra los españoles, no tienen ningún problema en incorporar deidades católicas a su panteón. Así San Juan es español por Apanchanej, el Habitante del Agua, y es poco sorprendente que Jesús se identifique con Tonatij, el Sol. Los santos se ven simplemente como una manera distinta de extraer aspectos o manifestaciones de la gran unidad que subyace bajo la diversidad. La religión tradicional nahua ha cambiado durante los años que han transcurrido desde la invasión europea pero ha conservado su integridad en áreas donde la relación entre la gente y el ambiente social y natural ha sido relativamente estable. Otros cambios en la naturaleza fundamental de la religión probablemente serían causados por una desviación radical del sistema tradicional basado en la identidad indígena y la agricultura de roza y quema.

Tal cambio ocurrió temprano en los 80 del siglo pasado en el sur de la Huasteca cuando los precios del petróleo cayeron en picada, lo cual cambió la circunstancia económica y social en la región. Gente indígena con frecuencia emigró temporal o permanentemente a áreas urbanas en México y los Estados Unidos y empezó a mandar dinero a Amatlán. La gente que salió de la comunidad se adaptó a una nueva manera de vivir y el aumento de riqueza que vino a la aldea cambió las relaciones dentro de las

estructuras económicas y de poder locales. Otros cambios incluyeron nuevos caminos, electrificación, mayor acceso a los medios nacionales e internacionales, y muchos otros factores asociados con el desarrollo económico y la globalización.

Aunque el protestantismo había estado presente en la región desde principios del siglo XX, los misioneros norteamericanos imprimieron un nuevo empuje a principios de los 80 para aprovecharse de la inestabilidad económica y política de la región. En aquel momento, gente indígena empezó a convertirse a sectas protestantes y comenzó a tratar con las nuevas condiciones de sus vidas. Bajo las nuevas religiones, los viejos procesos de sincretismo eran imposibles. Los nuevos fundamentalistas no toleran la heterodoxia y sus representantes locales y extranjeros han trabajado duramente para extirpar todos los restos de la religión indígena de igual forma que los elementos del catolicismo. Por su parte, los católicos han entablado una campaña enérgica para volver a evangelizar a la gente con una forma más urbana y ortodoxa de la religión (Dow y Sandstrom 2001).

La pérdida de la religión conlleva la pérdida de idioma, de elementos del estilo de vida tradicional, y del modelo cognitivo del medio ambiente. Por la primera vez en la historia, la gente empieza a usar tractores para arar la tierra y cultivan con el uso de fertilizantes artificiales. Casas hechas de bloques de cemento con techos de lámina corrugada van reemplazando la construcción tradicional de palos con techos de zacate, y la gente viste ropa estilo occidental hecha de telas sintéticas que son incómodas en el clima. Pero, sorprendentemente, la religión tradicional está lejos de estar muerta. Un puñado de personas piadosas y los especialistas en rituales que todavía siguen practicando su oficio antiguo continúan fielmente con las costumbres tradicionales. Al disminuirse el fervor por la llegada del protestantismo, más gente participa en pequeñas prácticas rituales que, aunque bastante modificadas, evocan la religión tradicional. Por ejemplo, algunos protestantes en Amatlán han vuelto a armar un pequeño altar para la antigua celebración del Día de los Difuntos y dar la bienvenida a casa a los espíritus de sus parientes muertos. La influencia de la antigua religión todavía puede presenciarse en las circunstancias siempre cambiantes de la vida de la gente.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a David Oberstar del Department of International Language and Culture Studies de Indiana University-Purdue University Fort Wayne (IPFW) por la traducción de este artículo y de las citas de Eva Hunt y James Maffie que aparecen en él. También quiero agradecer a Pamela Effrein Sandstrom y los dos dictaminadores anónimos por sus críticas al manuscrito. Otro agradecimiento es para Anuschka van 't Hooft por haberme invitado a escribir este artículo para el primer número de la revista *EspacioTiempo*.

REFERENCIAS CITADAS

- Burkhart, L. 1989. *The Slippery Earth: Nabua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Douglas, M. 1978[1970]. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Barrie and Jenkins.
- Dow, J. 1986. *The Shaman's Touch: Otomí Indian Symbolic Healing*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- _____, y A. R. Sandstrom, eds. 2001. *Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Religion in the Age of Transformation. Westport, Conn.: Praeger Publishers.
- Gómez Martínez, A. 2002. *Tlanetokilli: La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. México, D.F.: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- Hartshorne, C. 2005. "Pantheism and Panentheism." In *Encyclopedia of Religion*, vol. 10. 2nd ed. Lindsay Jones, gen. ed., pp. 6960-65. New York: Thomson-Gale.
- Headland, T. N., Kenneth L. P., y Marvin H. 1990. *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*. Newbury Park, Calif.: Sage Publications.
- Huber, B. R., y A. R. Sandstrom, eds. 2001. *Mesoamerican Healers*. Austin: University of Texas Press.
- Hunt, E. 1977. *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem*. Ithaca: Cornell University Press.
- INEGI. 2006. "Población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena por municipio y lengua indígena según condición de habla española y sexo." *II Censo de Población y Vivienda, 2005: Resultados definitivos; Tabulados básicos*. Aguascalientes, Ags.: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, 2006;

<http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/conteo2005/Default.asp>.

López Austin, A. 1988[1980]. *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*, 2 vols. Thelma Ortiz de Montellano and Bernard Ortiz de Montellano, transl. Salt Lake City: University of Utah Press; originally published as *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Maffie, J. 2006. "Aztec Philosophy." *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <http://www.iep.utm.edu/a/aztec.htm>.

_____. 2005. "Flourishing on Earth: Nahua Philosophy in the Era of the Conquest." *Nahua Newsletter* no. 40:18-23.

McKeever Furst, J. L. 1995. *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. New Haven: Yale University Press.

Monaghan, J. D. 2000. "Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions." In *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 6. Victoria R. Bricker, gen. ed. *Ethnology*. John D. Monaghan, vol. ed., pp. 24-49. Austin: University of Texas Press.

Mönnich, A. 1976. "La supervivencia de antiguas representaciones indígenas en la religión popular de los Nawas de Veracruz y Puebla." In *Der Ring aus Tlalocan: Mythen und Gebete, Lieder und Erzählungen der heutigen Nahuas in Veracruz und Puebla, Mexiko; El Anillo de Tlalocan: Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla, México*. Luis Reyes García and Dieter Christensen, eds. pp. 139-143. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, Bd. 12. Berlin: Gebr. Mann Verlag.

Ortner, S. 1973. "On Key Symbols." *American Anthropologist* 75(5):1338-46.

Provost, P. J. 1989. "Sincretismo en el pensamiento religioso de los nahuas de la Huasteca Veracruzana." In *Enquêtes sur l'Amérique moyenne: Mélanges offerts à Guy Strasser-Péan*. Dominique Michelet, ed. pp. 341-46. *Etudes mésoaméricaines*, Vol. 16. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, y Centre d'Etudes Mexicaines et Centroaméricaines.

_____. 1980. The Fate of the Soul in Modern Aztec Religious Thought. *Proceedings of the Indiana Academy of Science* 90:80-85.

_____. 1975. Culture and Anti-Culture Among the Eastern Nahua of Northern Veracruz, Mexico. Ph.D. dissertation, Indiana University.

Puig, H. 1979. "Contribution de l'écologie à la définition de la limite nord-est Mésoamérique." *Actes de XLIIe Congrès International des Americanistes Paris, 1976* 9B:13-29.

_____. 1976. *Vegetación de la Huasteca, México: Etude phytogéographique et écologique*. *Etudes mésoaméricaines*, Vol. 5. México, D.F.: Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique.

Rappaport, R. A. 1984[1968]. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. Enlarged ed. New Haven: Yale University Press.

_____. 1979. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond, Calif.: North Atlantic Books.

Reyes García, L. 1976. "Introducción: Los nawas actuales de México." In *Der Ring aus Tlalocan: Mythen und Gebete, Lieder und Erzählungen der heutigen Nahuas in Veracruz und Puebla, Mexiko; El Anillo de Tlalocan: Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla, México*. Luis Reyes García and Dieter Christensen, eds. pp. 139-43. *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen*, Bd. 12. Berlin: Gebr. Mann Verlag.

_____. 1960. *Pasión y muerte del Cristo sol: Carnaval y cuaresma en Ichcatepec*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Ruvalcaba Mercado, J., y J. M. Pérez Zevallos. 1996. *La Huasteca en los albores del tercer milenio: Textos, temas y problemas*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Sandstrom, A. R. s.f. "Blood Sacrifice, Curing, and Ethnic Identity Among Contemporary Nahua of Mexico." In *Ethnic Identity in Indigenous Mesoamerica: Views from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*, by F. Berdan, J. Chance, A. R. Sandstrom, B. Stark, J. M. Taggart, and E. Umberger. Salt Lake City: under contract by the University of Utah Press.

_____. 2005. "The Cave-Pyramid Complex among the Contemporary Nahua of Northern Veracruz." In *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*, J. E. Brady and K. M. Prufer, eds., pp. 33-68. Austin: University of Texas Press.

_____. 2003. "Sacred Mountains and Miniature Worlds: Altar Design among the Nahua of Northern Veracruz, Mexico." In *Mesas and Cosmologies in Mesoamerica*, D. Sharon, ed., pp. 51-70. *San Diego Museum Papers*, 42. San Diego, Calif.: San Diego Museum of Man.

_____. 2000. "Toponymic Groups and House Organization: The Nahuas of Northern Veracruz, Mexico." In *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*. Rosemary Joyce and Susan Gillespie, eds., pp. 53-72. Philadelphia: University of Pennsylvania Press;

published in Spanish as "Grupos toponímicos y organización de casas entre los nahuas del norte de Veracruz." In *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*. D. Robichaux, ed., pp. 139-66. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2005.

_____. 2000. "Contemporary Cultures of the Gulf Coast." In *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 6. V. R. Bricker, gen. ed. *Ethnology*. J. D. Monaghan, vol. ed., pp. 83-119. Austin: University of Texas Press.

_____. 1998. "El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: El cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana." In *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, J. Ruvalcaba Mercado, ed., pp. 59-94. Selección de trabajos pertenecientes al VIII encuentro de investigadores de la Huasteca. México, D.F.: CIESAS.

_____. 1995. "Nahuas of the Huasteca." In *Encyclopedia of World Cultures*, vol. 8. D. Levinson, gen.ed. *Middle America and the Caribbean*. J. W. Dow and R. V. Kemper, vol. eds, pp. 184-87. Boston: G.K. Hall; Human Relations Area Files.

_____. 1991. *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Civilization of the American Indian Series, Vol. 206. Norman: University of Oklahoma Press.

_____. 1989 "The Face of the Devil: Concepts of Disease and Pollution Among Nahua Indians of the Southern Huasteca." In *Enquêtes sur l'Amérique moyenne: Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, Dominique Michelet, ed., pp. 357-72. *Etudes Mésoaméricaines*, Vol. 16. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, y Centre d'Etudes Mexicaines et Centroaméricaines.

_____. 1981. *Traditional Curing and Crop Fertility Rituals among Otomí Indians of the Sierra de Puebla, Mexico: The*

Lopez Manuscripts. Mathers Museum of Anthropology Occasional Papers and Monographs, No. 3. Bloomington: Indiana University, Mathers Museum of Anthropology.

Sandstrom, A. R., y J. W. Dow, eds. 2001. *Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Religion in the Age of Transformation. Westport, Conn.: Praeger Publishers.

Sandstrom, A. R., y E. H. García Valencia, eds. 2005. *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico*. Native Peoples of the Americas, vol. 1. Tucson: University of Arizona Press.

Sandstrom, A. R., y A. Gómez Martínez. 2004. "Petición a Chicomexóchtli: Un canto al espíritu del maíz por la chamana nahua Silveria Hernández Hernández." In *La Huasteca: Un recorrido por su diversidad*. J. Ruvalcaba Mercado, J. M. Pérez Zevallos, and O. Herrera, eds., pp. 343-367. México, D.F.: CIESAS; El Colegio de San Luis; El Colegio de Tamaulipas.

Sandstrom, A. R., y P. E. Sandstrom. 1986. *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.

Signorini, I., y A. Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida: Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Stresser-Péan, G. 1979. "La Huasteca et la frontière nord-est de la Mesoamérique." *Actes de XLIIe Congrès International des Americanistes, Paris, 1976* 9B:9-11.

Taggart, J. M. 1995. "Nahuat of the Sierra de Puebla." In *Encyclopedia of World Cultures*. vol. 8, David Levinson, gen. ed. Middle America and the Caribbean, James W. Dow and Robert V. Kemper, eds., pp. 190-93. Boston: G. K. Hall.

Turner, V. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.

Consumo de alcohol, valores comunitarios y modernización en una comunidad nahua

György Szeljak* y Anuschka van 't Hooft**

* Museo de Etnografía, Budapest, Hungría, szeljak@freemail.hu

** Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México

Resumen

En las comunidades indígenas de la Huasteca, el acto de ofrecer y consumir aguardiente (*uino*) forma parte de un gran complejo cultural, socio-económico, médico y psicológico, que está estrechamente vinculado con las prácticas tradicionales, como son las formas de interacción interpersonal o algunos rituales agrícolas, de curación y ciertos ritos de paso. De acuerdo con los hombres de Pachiquitla, una comunidad nahua de la Huasteca hidalguense, el acto es uno de los gestos más importantes para expresar respeto y amistad, y sirve para construir y mantener redes de solidaridad. En este trabajo se analizan las formas culturales y el contexto del ofrecimiento y consumo de aguardiente para esclarecer su papel dentro del sistema social de la comunidad, y se interpretan las razones culturales sostenidas por los hombres de Pachiquitla para continuar con este patrón de ofrecimiento y consumo.

Palabras clave: consumo de alcohol, etnografía, nahuas, Huasteca, continuidad cultural y cambio

Abstract

In the indigenous villages in the Huasteca area, the act of offering and ingesting of sugar cane liquor (*uino*) is part of an intricate cultural, socio-economical, medical and psychological complex that is related to traditional practices such as the forms of interpersonal relations or some agricultural rituals, curing rituals or rites of passage. According to men from Pachiquitla, a Nahua village in the Hidalgo part of the Huasteca area, this act is one of the most important gestures to express respect and friendship, and it serves to construct and maintain networks based on solidarity. In this work we analyze the different cultural forms and the contexts of offering and ingesting aguardiente to understand its role within the social system of the village. Also, we describe the cultural reasons for continuing with this pattern of offering and ingesting, according to the local men.

Keywords: alcohol consumption, ethnography, Nahua Indians, Huasteca, cultural continuity and change

Artículo recibido: 06.08.2006. Artículo aceptado: 26.09.2006

A la memoria de Emilio.
Emilio era un buen amigo de la comunidad de Pachiquitla. Muchas veces escuchamos sus historias y cuentos, sentados en una de las bancas delante de su casa, y frecuentemente tratamos el tema de este artículo. Emilio murió en 2002, lejos de sus parientes y amigos.

INTRODUCCIÓN

En 1997, a consecuencia del consumo desmesurado de alcohol en las comunidades, el presidente del municipio de Xochiatipan en la Huasteca hidalguense prohibió la comercialización de aguardientes industriales de mala calidad¹. A través de esta acción

las autoridades municipales esperaban una moderación en el consumo y, a la vez, una disminución en los efectos negativos del mismo en el nivel social, es decir, la merma de peleas, accidentes y abusos. En los meses siguientes de la prohibición, en todo el municipio se interrumpió la venta legal de aguardiente. Como era de esperar, la orden de prohibición originó grandes disputas en la cabecera municipal y en las pequeñas localidades nahuas intercaladas entre las montañas.

En el discurso de los mestizos del municipio se argumentó a favor de la prohibición. Miembros de la

¹ Este ensayo se basa en trabajo de campo en la comunidad nahua de Pachiquitla, en la Huasteca hidalguense. Los datos principales se recogieron en 1998/1999 durante una investiga-

ción de 10 meses; datos adicionales son del verano de 2002. Agradecemos a los vecinos de la comunidad su hospitalidad y colaboración con este trabajo, así como el apoyo académico del CIESAS y el Proyecto Huasteca, dirigido por Jesús Ruvalcaba Mercado y Juan Manuel Pérez Zevallos.

élite mestiza de la cabecera municipal y algunos profesores de la zona opinaban que la mayor causa que conduce a los indígenas a la marginalización es el consumo del alcohol. En su versión, los jefes de familia gastarían en aguardiente todo el dinero que reciben por la venta de los excedentes de su producción agrícola. Por razones del consumo de alcohol los indígenas no serían capaces de atenerse a las estrategias que exige la sociedad mayor, es decir, crear planes previsibles, ahorrar e invertir el dinero ahorrado, comprar mejores instrumentos de trabajo, o dar una educación institucional a sus hijos; todas éstas acciones vistas como medios de aumentar el nivel de vida y así poder aspirar lentamente al ascenso social. Con ello, los mestizos brindan argumentos estereotipados y discriminatorios que no toman en consideración las razones históricas, sociales y económicas de la marginación en las comunidades indígenas, y que han formado parte de un discurso paternalista de poder.

En la comunidad nahua de Pachiquitla había opiniones encontradas al respecto de la prohibición. Las mujeres, que sólo participan en el consumo del alcohol en ocasiones sociales relevantes en la vida comunitaria, son las que sufren los efectos del consumo desmesurado, por lo tanto muchas de ellas veían en la prohibición la posibilidad de que bajara el consumo de alcohol. Al mismo tiempo, también reconocían que en ciertas ocasiones es preciso consumir el alcohol y utilizarlo como ofrenda. Por su parte, la mayoría de los hombres de religión católica tomaron posición de manera unánime en contra de la prohibición del comercio de alcohol, sin embargo, afirmaron que el consumo excesivo podía resultar perjudicial. Sus argumentos eran principalmente de naturaleza cultural: “Si no hay aguardiente, entonces no podemos dar el respeto a los otros, no podemos organizar de modo adecuado las fiestas, ritos y contratos”. Eran los jóvenes migrantes que habían regresado de la ciudad quienes expresaron su opinión con más rotundidad. Varios de ellos, aunque no estuvieran a favor de una prohibición radical, sostenían que algunas formas de manifestación de la ingestión del aguardiente impedían el desarrollo del pueblo.

Como era de esperarse, a partir de la orden de prohibición el alcohol se empezó a proveer clandestinamente desde los municipios vecinos, y el precio

del aguardiente aumentó. A consecuencia de la oposición de la gente, al cabo de unos meses se reinició en el municipio el comercio de aguardiente de forma libre.

En la disputa por el libre comercio del alcohol se han entrelazado de una manera muy complicada los discursos de modernización, de sanidad, de poder, de características étnicas, generacionales, culturales, religiosas, sociales y de género. Asimismo se generaron complejos debates alrededor de los factores integradores y los efectos desintegradores involucrados en el consumo de alcohol. Se sabe que tal consumo forma parte de un gran complejo cultural, económico-social, médico y psicológico, que en las comunidades indígenas está estrechamente vinculado con las prácticas tradicionales, como son las formas de interacción interpersonal o algunos rituales agrícolas, de curación y ciertos ritos de paso. Por otra parte, el consumo desmesurado de alcohol conlleva problemas de salud², merma en los recursos económicos familiares, violencia y abusos, desintegración familiar, y relaciones desequilibradas de poder, entre otros.³

En Pachiquitla ambos efectos -integración y desintegración social- están presentes en un modo complejo. No hay duda, como se verá más adelante, que el ofrecimiento y el consumo de aguardiente entre los hombres de Pachiquitla es uno de los gestos más importantes para expresar respeto y amistad, y sirve para construir redes de solidaridad. Por lo general, a partir de los 16 años de edad se acepta socialmente el consumo moderado del alcohol entre los hombres. Sin embargo, sobre todo a nivel familiar encontramos varios conflictos generados por el consumo excesivo del alcohol, como son el abandono del trabajo diario y el descuido de la familia. En la comunidad la ingestión de alcohol es privilegio de

² En este aspecto, cabe mencionar que Hidalgo se encuentra entre los primeros lugares de entidades estatales con mayor cantidad de muertes relacionadas con la alcoholización (cirrosis hepática, síndrome de dependencia del alcohol, accidentes, suicidios y homicidios). Fuente: *Salud: México 2001-2005*. México, Secretaría de Salud, p.193. Disponible en: <http://evaluacion.salud.gob.mx/saludmex2005/sm2005.htm>

³ Véase Menéndez y Di Pardi (2006) para una revisión detallada de los riesgos y efectos negativos del consumo de alcohol.

los hombres, mientras que las mujeres y los niños sufren las consecuencias de la embriaguez de sus maridos y padres. Asimismo, los efectos destructivos del consumo excesivo se muestran en las estadísticas sobre el estado de salud. En 2001 y 2002, cinco hombres de la comunidad murieron a causa de enfermedades o accidentes, los cuales los médicos relacionaron directa o indirectamente con la ingestión excesiva de aguardiente.⁴

Varios argumentos aparecen en las diferentes ramas de la ciencia acerca del alcohol y su consumo (por ejemplo Mandelbaum 1965; Marshall 1982; Room 1984; Heath 1988; Douglas 1988). Los psicólogos y médicos frecuentemente achacan a los antropólogos de que simplifican y minimizan en sus estudios las consecuencias peligrosas de su ingestión. Las posturas funcionalistas se enfocan generalmente en los modelos públicos y comunitarios del consumo, subrayan los efectos integradores y cohesivos, y no toman en cuenta la agonía del individuo (Room 1984). Al contrarrestar estas opiniones, varios antropólogos enfatizan que hay que definir claramente el objeto de estudio por investigar, por ejemplo, si se quiere indagar sobre el alcoholismo como vicio y sobre sus efectos destructivos sociales y psicológicos o, más bien, si se pretende hacer un análisis de los modelos de ingestión para conocer más a fondo la red de relaciones interpersonales dentro de una sociedad.

En la mayoría de las sociedades la ingestión de alcohol es básicamente un acto social y forma parte del contexto de los valores, actitudes y otras normas sociales. Además, el análisis de las reglas locales de la ingestión -quién bebe con quién, en qué contexto y por qué tiene el derecho o la obligación de tomar alcohol en esta forma- y sus valores simbólicos ofrecen aspectos importantes para entender varios mecanismos de interacción de una sociedad (Heath 1988:46). En contraste con la visión psicológica y médica, la mayoría de los análisis culturales reflejan generalmente el punto de vista de la propia sociedad,

que valora el consumo de alcohol como aceptable o reprobatorio, o como un acto relacionado con un comportamiento social o antisocial. Nos encontramos con diversos puntos de vista sobre este fenómeno en los diferentes análisis antropológicos en áreas rurales de México (Viqueira-Palerm 1954; Dennis 1975; DeWalt 1979).

En el presente trabajo se analizarán sólo algunos aspectos del consumo de alcohol entre los hombres de la comunidad de Pachiquitla. El propósito es analizar las formas culturales y el contexto de ofrecimiento y consumo de alcohol para esclarecer su papel dentro del sistema social de la comunidad. Por otra parte, queremos interpretar las razones culturales sostenidas por los hombres de Pachiquitla para continuar con este patrón de ofrecimiento y consumo. Desde nuestro punto de vista, así se podrán destacar las principales características del orden de valores tradicionales, la organización social, la visión económica y las prácticas rituales de la comunidad, todos ellos estrechamente vinculados con el concepto de respeto. Por otro lado, haremos hincapié en el cambio cultural dentro del pueblo, que se ha ido acelerando en los últimos años con la salida de jóvenes a las ciudades. La discusión girará en torno del contexto cultural en que se ofrece y toma alcohol, el valor simbólico atribuido a la ingestión de aguardiente y los puntos de vista divergentes acerca de los mismos al estar en un proceso de modernización. A partir de esta delimitación, queda fuera del alcance de este artículo tratar efectos desintegradores del consumo de alcohol en la comunidad, los cuales podrán ser tema de otro artículo.

LA COMUNIDAD DE PACHIQUITLA

De los ocho municipios que forman la Huasteca hidalguense, el más pobre es el municipio de Xochiatipan. Su cabecera municipal es Santa Catarina de Xochiatipan, que en 2002 contaba con 2.700 habitantes, y donde comparten un espacio común nahuas y mestizos. Alrededor de ella, en los valles y en las mesetas de la Sierra Madre Oriental, se encuentran 32 comunidades nahuas. La comunidad de Pachiquitla se encuentra en una meseta en la parte oeste del municipio, a dos horas y media de andar a pie desde la cabecera, y dispone de 875 hectáreas de tierra. Los habitantes son campesinos, auto-subsistentes en alto

⁴ Los datos provienen de censos levantados por los miembros de la clínica rural. Agradecemos la colaboración del médico Martín Barradas y de la enfermera Eva Torres al proporcionar estos y otros datos relevantes para este estudio.

grado, que cultivan sus tierras ejidales de entre 0.5 y 4 hectáreas por familia con herramientas tradicionales, donde siembran sobre todo maíz, chile, frijol, café, cítricos y caña de azúcar. En febrero 2002, la comunidad contaba con 1,218 habitantes permanentes, los que forman alrededor de 300 familias. El pueblo se divide en tres barrios y los jefes de familia están incorporados en el sistema de cargos.

Hasta la primera mitad de la década pasada, Pachiquitla casi no contaba con servicios o infraestructura. Después de una epidemia de cólera en 1993, en la que murieron siete personas de la comunidad, por orden del gobernador estatal se empezó a construir una clínica y un camino rural que se inauguró en 1995. Al año siguiente se instaló energía eléctrica en la comunidad y se inauguró la clínica rural con el objetivo de dar asistencia médica al pueblo que vivía en pobreza extrema.⁵ En los últimos diez años se ha acelerado continuamente el proceso de migración, con el Distrito Federal como destino más frecuente (más de 90% de los migrantes). La localidad cuenta con una escuela primaria y una telesecundaria. La mayor parte de los habitantes es católica; en 2002 catorce familias pertenecían a iglesias evangélicas.

COMERCIO DEL ALCOHOL EN EL MUNICIPIO DE XOCHIATIPAN

Para entender las formas de ofrecimiento y consumo del alcohol en la comunidad de Pachiquitla, hay que tomar en consideración los cambios sociales que han tenido lugar en la región en estas últimas décadas. Hasta 1981 el municipio de Xochiatipan, encerrado entre las montañas de la Sierra Madre Oriental, había tenido solamente contacto esporádico con otras

⁵ De acuerdo con un diagnóstico social realizado por el personal de la clínica en Pachiquitla en 1997, de las 283 familias que vivían en ese momento en la comunidad, 280 consumían carne sólo en las fiestas, 264 tomaban leche y productos lácteos en cantidades muy moderadas, y el nivel de desnutrición (grave, moderado o leve) entre los niños menores de 5 años alcanzaba casi el 70% (Hernández, De la Cruz y Torres, 1998). En aquel tiempo, un peón ganaba 25 pesos por ocho horas de trabajo en la milpa. La situación ha ido mejorando a lo largo de los últimos años gracias al programa Progresá (véase nota 24), el trabajo realizado en el área de salud en la clínica local, y el dinero que aportan los migrantes de la comunidad. Aún así, la mayor parte de los vecinos vive hasta hoy en pobreza extrema.

partes de la región. La ciudad de Huejutla, el centro económico, religioso y político de la región -ubicado a 60 km. de distancia- era alcanzable sólo por veredas transitables en la época de sequía. En la época de lluvia las veredas se convertían en lodazales, además de que el crecimiento del Río Garcés que se encuentra en la entrada al municipio dificultaba la salida de la entidad. Fueron los comerciantes los que se empeñaban en hacer el trayecto a Huejutla; con cargas de maíz, frijoles, chile y azúcar llegaban en 12 horas, y después volvían al municipio con bultos llenos de tela, jabón, útiles de trabajo, refrescos y aguardiente.

Debido a la existencia de una producción local, por aquel entonces no se transportaba todavía gran cantidad de alcohol industrial. Había dos niveles de producción de alcohol en el municipio: por un lado los caciques de la cabecera -aparte de la crianza de vacas- producían la mayor parte del aguardiente, por otro lado se fabricaba piloncillo y se producía aguardiente de caña en menor cantidad en las comunidades indígenas.⁶ De acuerdo con las entrevistas con comerciantes y habitantes, en aquel tiempo el precio del aguardiente era relativamente más caro que ahora y el consumo no era tan frecuente, ya que principalmente se relacionaba con algunos trabajos particulares o con los días festivos y los ritos de *kostumbre*.

A principios de los años ochenta se produce un cambio en el municipio, tanto en las facilidades de transporte como en la estructura de posesión de tierras. En 1981 se construyó un camino de terracería entre la cabecera municipal de Xochiatipan y Huejutla, transitable con grandes camionetas de carga. Así se abrió paso a la comercialización de mercancías de mayor volumen en el municipio, sobre todo en la época de sequía. En estos mismos años el Estado de Hidalgo compró las tierras de los grandes terratenientes mestizos que se ocupaban de la ganadería y las repartió entre las comunidades indígenas que, por el aumento poblacional, carecían de suficiente tierra. Esto como medida para atenuar la tensión social provocada por las luchas sangrientas por tierras en los años setenta (Ruvalcaba 1990; Schryer 1991). En

⁶ Ruvalcaba analiza detalladamente la producción de caña de azúcar y la preparación tradicional de azúcar en la Huasteca (1991:127-144).

los noventas, en el municipio de Xochiatipan ya nadie disponía de tierra de propiedad privada mayor a 28 hectáreas. Los terratenientes mestizos del municipio dejaban paulatinamente la producción del vacuno para dedicarse a actividades comerciales, valiéndose del mejoramiento de las vías de transportación e invirtiendo su indemnización por las tierras en camionetas y en la apertura de tiendas en la plaza mayor de la cabecera. A la economía de transporte también se unieron algunas familias indígenas de la cabecera municipal, quienes anteriormente habían podido juntar capital gracias al comercio de mulas. Aprovechando su capital y sus conocimientos económicos, estas familias se convirtieron en comerciantes intermediarios entre las ciudades -Huejutla y Chicontepec, sobre todo- y las comunidades nahuas de la entidad.

A partir de este momento el aguardiente industrial de mala calidad llegó a ocupar un lugar importante entre las mercancías.⁷ La producción tradicional local fue disminuyendo en el municipio y dio lugar a la compra-venta del aguardiente mucho más corriente y barato, fabricado de manera industrial en otras partes de la Huasteca hidalguense, y que en la actualidad ha desplazado a la producción local. Esto se nota en Pachiquitla: a pesar de que la fabricación de piloncillo ocupa un lugar importante en la economía de varias familias, ya no se produce aguardiente en la comunidad. Tampoco existe la tradición de elaborar bebidas alcohólicas fermentadas en el municipio. Sólo a veces se puede conseguir pulque – procedente de otras partes de Hidalgo- en el tianguis semanal del municipio.

Desde hace más de veinte años la competencia va creciendo continuamente y el precio relativo del aguardiente baja. En 2002 los comerciantes compraban por mayoreo el litro del aguardiente a tres pesos,

lo vendían a cuatro pesos, y los comerciantes de las comunidades lo revendían a cinco pesos. Paradójicamente, en Pachiquitla el precio de un litro de aguardiente era más barato que una cerveza mediana de 330 ml, que valía seis pesos. Al poner estos precios en el contexto del nivel adquisitivo de los vecinos, se puede señalar que el salario diario de un peón por un trabajo de ocho horas en la milpa era de 35 a 45 pesos, dependiendo del trabajo. Por su costo relativamente alto, se considera la cerveza como una mercancía de prestigio, bebida de lujo que se toma solamente en ocasiones raras y en compañía limitada. No obstante, supondría una simplificación deducir que la cantidad aumentada que se consume actualmente en la comunidad se debe a que el alcohol industrial sea barato.

En Pachiquitla el ofrecimiento y la aceptación del alcohol es uno de los medios más importantes de mostrar el respeto y la cohesión comunitaria entre los hombres. A excepción de algunos ritos privados, el ofrecimiento y el consumo del alcohol es siempre un acto social que se realiza al menos entre dos personas y en lugares públicos: en tiendas de abarrotes donde se vende aguardiente, en la plaza de la comunidad, en las bancas en frente de la casa, en la milpa con los demás peones y en las reuniones de las autoridades, en los escenarios de los ritos y las festividades. El gesto simbólico del ofrecimiento y la aceptación del aguardiente en público es tan significativo como el consumo mismo.

Para entender el valor simbólico del ofrecimiento y el consumo comunitario en la práctica de la vida cotidiana tenemos que tomar en cuenta qué es lo que piensan los hombres mismos sobre estos actos. Según ellos, ofrecer aguardiente a alguien o aceptarlo de alguien significa en primer lugar expresar *respeto* hacia el otro.

RESPECTO Y EL ETHOS DE LA COMUNIDAD

La noción de respeto (*tlatlepanitalistli* en náhuatl) que la gente de esta comunidad aplica en diferentes contextos desempeña un papel muy importante dentro del ethos comunitario y la cosmovisión nahua de la

⁷ Se agradece el comentario de uno de los dictaminadores al señalar la omisión en nuestro texto por no discutir el fenómeno del alcoholismo en zonas indígenas como un instrumento histórico de dominación. El hecho de que el comercio de aguardiente es privilegio de la clase dominante en el municipio de Xochiatipan indica que este patrón está presente en el contexto de la comunidad de Pachiquitla. Se tendrá que indagar sobre las relaciones existentes entre comerciantes e indígenas de la comunidad para poder elaborar más sobre este punto.

Huasteca.⁸ El respeto es uno de los valores de los miembros de la comunidad que rigen su conducta en actos profanos y sagrados, y su observancia lleva a que el individuo y su comunidad tengan su lugar asegurado en el mundo, tanto existencial- como moralmente. Las expresiones de *dar respeto* o *no dar respeto* condensan significados con los cuales los nahuas separan los comportamientos sociales de los antisociales (Sandstrom 1991:255). El significado principal del respeto es *el cumplimiento de las normas éticas comunitarias*. No expresar respeto hacia otros se traduce en la provocación de peleas, el robo, la oposición de cooperar durante las fiestas, la negación de participar en la faena o en el sistema de cargos, el incumplimiento de los compromisos, el engaño de otros, o el acto de brujería. La tarea más importante de las instituciones socio-políticas comunitarias -el sistema de cargos, la justicia- y de los especialistas religiosos es obligar a los miembros de la comunidad a ofrecer mutuo respeto. Según los vecinos, los comportamientos antisociales personales -robos, peleas, el descuido de los ritos públicos- amenazan a la comunidad entera y son las causas principales de conflictos comunitarios así como de desastres naturales como huracanes, sequías, o epidemias. Otros significados ligados a esta noción son *reciprocidad, reconocimiento y cooperación*.⁹ En el contexto profano, un hombre cooperativo necesita crear y reforzar constantemente lazos de amistad confiables y redes de solidaridad extensas que se basan en el principio de la reciprocidad.

En el contexto sagrado dar respeto significa la aceptación de los principios básicos del *kostumbre*: crear una relación armoniosa con todos los seres

existentes con base en la reciprocidad.¹⁰ A pesar de la invisibilidad de algunos de estos seres, como por ejemplo la Madre Tierra, el niño Chikomexóchitl (el espíritu del maíz), los santos católicos, los espíritus de la lluvia (*Tatamej*), o la madre del pozo (*Apantona*), los nahuas los imaginan como seres antropomorfos que tienen los mismos deseos que los humanos: trabajan por los seres humanos, por lo tanto se cansan, tienen sed y hambre, además de que les gusta convivir.

Con base en la idea de respeto, el aguardiente siempre forma parte de la ofrenda, rociado sobre la comida, la tierra o sobre los papeles cortados que representan a los seres a que se ofrenda. Cuando el curandero anuncia que estos seres han llegado al altar y que han acepto la ofrenda, todos los participantes están obligados a comer y a tomar juntos con ellos, dándoles reconocimiento de esta manera. Asimismo, durante las convivencias humanas las primeras gotitas de aguardiente se rocían sobre el suelo para ofrecerlas a la Madre Tierra. Se dice que si alguien lo omitiera su familia se podría enfermar.

Lomnitz (1991) enfatiza que en el contexto de respeto el reconocimiento no siempre equivale a una relación de solidaridad. De hecho, el propósito de la estrategia de respeto es muchas veces la separación. En la celebración de Carnaval los danzantes enmascarados danzan durante seis días y toman gran cantidad de aguardiente, mientras dan ofrendas y aguardiente al hombre búho (*Tlakatekolotl*) en nombre de la comunidad. En este caso la relación con el hombre búho no es la de un pacto, más bien es un acto de mostrar respeto a través del cual se intenta mantener una distancia con él durante el resto del año. El mismo tipo de estrategia se observa durante la celebración de Xantolo o día de los muertos en relación con el mal que pueden provocar los muertos. De modo similar, durante los ritos de curación, los curanderos no pretenden expulsar con violencia los

⁸ Como Geertz (1973:127) escribe en su análisis sobre los símbolos sagrados: "El ethos de un pueblo es el tono, el carácter y la cualidad de su vida, su estilo moral y estético; esto es la actitud básica hacia ellos mismos y hacia sus vidas en las que se refleja el mundo. La cosmovisión es el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad. Contiene sus ideas más abarcativas acerca del orden" (*traducción nuestra*).

⁹ Sobre el papel que desempeñan las diferentes formas de reciprocidad en las comunidades indígenas véase, por ejemplo, Govers 2006.

¹⁰ Aquí no se dará un análisis detallado sobre la cosmología y los ritos del *kostumbre* de los nahuas de la Huasteca. Sobre este tema en el municipio de Xochiatipan véanse Hernández Cuéllar 1982; Hooft 2007; Hooft y Cerda 2003; Szeljak 2003a, 2003b. En el contexto de la Huasteca véanse, por ejemplo, Barón 1994; Félix-Báez y Gómez Martínez 1998; Gallardo 2000; Gómez Martínez 2002; o Sandstrom 1991.

peligrosos malos aires (*ajakatl*) del cuerpo del enfermo, sino intentan darles respeto. Esto se hace al colocar aguardiente y comida sobre sus imágenes antropomorfas cortadas de papel de china de diferentes colores. Asimismo, los participantes del rito tienen que tomar aguardiente junto a los aires, mostrándoles respeto. Luego el curandero lleva los papeles a un escenario natural y pide a los aires que no regresen al espacio cultural de los vecinos.

Otro significado importante de la noción del respecto es demostrar continuamente la equidad entre los miembros de la comunidad: “*Hasta que nos respetemos mutuamente, somos iguales*”. El concepto de igualdad no se refiere a una situación económica uniforme. Factores como herencias, capacidades individuales y el prestigio personal siempre han sido variables que dejan entrever diferencias económicas, las cuales se han acrecentado con las remesas desiguales provenientes de los migrantes. Más bien, como Anthony Cohen subraya, en este contexto la palabra se refiere al ethos comunitario y a la relación concebida como ideal entre los vecinos (1989:33-36). Este significado del respeto, que se recuerda frecuentemente durante las reuniones, refleja una estrategia pragmática: “nosotros [nos] tenemos que comportar como si fuéramos iguales”. Es decir, todos los hombres tienen los mismos derechos, todos tienen que cumplir con los cargos, participar en las faenas y cooperaciones sin consideración de su situación económica particular. En este contexto cabe mencionar que los vecinos intentan controlar directa y colectivamente las actividades de las autoridades, así como el reparto de las tierras. Mantienen control sobre los límites de las parcelas y pretenden obstaculizar la acumulación de las tierras con lo cual otras familias sufrirían desventajas. Controlan ciertos apoyos estatales (por ejemplo láminas para las casas) para que sean repartidas equitativamente entre todas las familias.

El mensaje simbólico del ofrecimiento público del alcohol es que nadie se considere diferente o mejor. Si en una reunión pública alguien quiere ofrecer aguardiente tendrá que comprar la suficiente cantidad para que todos los presentes reciban de ella, y no podrá excluir a nadie. Además, la invitación es una estrategia para disminuir los conflictos internos

suscitados por la envidia y por las frecuentes amenazas de brujería.

COMPROMISOS Y REFORZAMIENTO DE LAS REDES DE SOLIDARIDAD

En Pachiquitla, la falta de conocimientos jurídicos y el alto nivel del analfabetismo entre los adultos han llevado a la inexistencia de los contratos escritos. En el caso de alguna disputa se cuenta con la facultad memorativa de los testigos y su testimonio. Asimismo, cuando se realiza algún compromiso es preciso tener testigos propios de la comunidad. Por ejemplo, si alguien compra animales o productos en mayor cantidad en la comunidad, la entrega del dinero ocurre en presencia de parientes, amigos o compadres de ambas partes implicadas. Los estipulantes informan públicamente a los presentes sobre el contenido del acuerdo. Luego el comprador ofrece aguardiente al vendedor, los dos toman juntos y después invitan a los presentes. En la comunidad, el ofrecimiento y la aceptación del aguardiente cumple la misma función que un contrato escrito son el sello y la firma de los que legitiman el acuerdo. Además, al dar respeto con el consumo mutuo los dos se obligan a proceder de una manera sincera y a no engañar al otro. Por su parte, al aceptar el aguardiente, los testigos están obligados a recordar con precisión los detalles del acuerdo.

Durante la ceremonia de elección anual de las autoridades de la comunidad—el día 3 de noviembre—los jueces de los tres barrios, con la aceptación del alcohol ofrecido por un curandero, señalan que están dispuestos a desempeñar el cargo con todo lo que esto conlleva. Este acto dura horas, debido a que los jueces elegidos rechazan varias veces el aguardiente, indicando simbólicamente que no son ávidos y no quieren aprovecharse de su cargo para sus objetivos individuales. Al fin, al aceptar el alcohol el compromiso está hecho y no hay marcha atrás. Lo mismo ocurre durante los días siguientes, cuando los recién elegidos buscan y convencen a sus ayudantes quienes les estarán apoyando en su cargo.

Los compadrazgos ocupan un lugar vital entre los diferentes tipos de compromiso que se establecen en la comunidad. El propósito principal del compadrazgo es la creación de una red de solidaridad entre el niño, sus padrinos y los compadres. Un niño puede

tener padrinos durante los ritos de paso de su vida - bautismo, primera comunión, boda-, durante las graduaciones en las escuelas o en situaciones de enfermedad, en caso de que los padres no tengan suficiente dinero para pagar los gastos de la curación.

La mayoría de las familias nahuas en Pachiquitla tienen cuatro a cinco hijos y los ritos de paso de estos niños ofrecen varias oportunidades de formar y mantener una red extensa de compadres. Los compadres se ayudan mutuamente en los trabajos, forman grupos de “mano vuelta”, y prestan dinero y productos unos a otros con mayor confianza. En caso de debilitamiento de la solidaridad dentro de la unidad doméstica o entre los hermanos adultos -por problemas de herencia, de envidia, de acusaciones de brujería o de migración-, muchas veces los parientes rituales ayudan a superar la crisis.¹¹

Los compromisos del compadrazgo se realizan siempre por medio del ofrecimiento de comida y bebida de parte de los padres del ahijado. Si alguien aceptó el aguardiente que se le ofreció, “tiene que cumplir”. Además, es necesario reforzar las relaciones del parentesco ritual continuamente, demostrando respeto al compadre, es decir invitarlo de vez en cuando a comer y tomar aguardiente. Estos actos tienen lugar los domingos, los días de tianguis, durante las fiestas de los santos católicos o durante el descanso después del trabajo diario. El consumo mutuo significa que los compadres están listos para continuar y manifestar respeto recíproco en la vida cotidiana. Si estos gestos no se realizan, la importancia de la relación y la obligación moral de la cooperación disminuye.

En este contexto, la inversión de dinero por parte de las familias nahuas para comprar aguardiente no es un derroche de dinero sin sentido. Más bien es una estrategia tradicional consciente con el objetivo de acumular capital simbólico para formar una red de solidaridad extensa.

En esta comunidad auto-subsistente, estas redes de solidaridad con los amigos y compadres son vita-

les: huracanes provenientes del Golfo son capaces de destruir la cosecha en un cerrar y abrir los ojos, en el temporal existe la posibilidad de perder la cosecha por sequía, heladas o plagas, y la enfermedad del padre de familia puede causar la servidumbre de los demás miembros. Al presentarse estos riesgos, el objetivo de las relaciones sociales en la comunidad es asegurar la cooperación entre los miembros. Uno de los medios más importantes para formar, mantener y reforzar públicamente las redes de solidaridad entre los hombres en Pachiquitla es expresar respeto, es decir, mutuamente ofrecer y aceptar el aguardiente.

Los migrantes también valoran su estancia en la ciudad en este contexto. “En la ciudad tú puedes morir, porque nadie te da un taquito si tienes hambre o un traguito” –comentan sus experiencias. Afirman que en un ambiente urbano es mucho más difícil construir redes estrechas de solidaridad que pueden dar seguridad en el caso de enfermedad, falta de alojamiento, de trabajo o de dinero.

Una de las estrategias típicas de la élite política y económica local para lograr ciertos objetivos particulares es a través del aprovechamiento de la interpretación tradicional nahua del respeto. Sobre todo los aspirantes a carreras políticas y sus ayudantes son los que asumen compromisos de compadrazgo uno o dos años antes de las elecciones municipales, esto con el fin de aumentar el número de sus votantes y extender sus redes sociales. Lo más usual es que patrocinen algún banquete de la escuela primaria o secundaria en las comunidades nahuas como padrino de generación, y que consagren la relación por medio de la ingestión común del alcohol ofrecido por los padres. En pocos casos estas nuevas relaciones se convierten en lazos solidarios fuertes, y su intensidad dura normalmente sólo hasta las elecciones.¹²

Hay dos formas principales aceptadas de ofrecimiento y consumo del aguardiente entre los hombres de Pachiquitla. En el primer caso el objetivo del

¹¹ El valor atribuido a esta relación se expresa a través de los cuentos que se transmiten en la comunidad, en los que generalmente es el compadre quien avisa a su pariente ritual de algún peligro o engaño.

¹² El reparto de comida y bebida antes de las elecciones es otro componente de los viejos rituales políticos. En estos casos es la cantidad de comida y bebida ofrecida (cuántas vacas se han matado, cuánta comida, refresco y aguardiente se ha repartido) que se interpreta como indicador de la calidad del respeto que los candidatos muestran ante los vecinos del pueblo, y muestra si es o no conveniente votar por ellos.

ofrecimiento no es el reforzamiento público de la alianza con otra persona sino la representación general del respeto hacia todos los reunidos. El que ha comprado el aguardiente vierte entonces un poco sobre el suelo para mostrar respeto ante la Tierra Madre que alimenta a todos. Luego bebe un poco y a continuación se acerca hacia los reunidos, invitándoles uno por uno a tomar un trago. Éstos se excusan, como si no quisieran aceptar, pero después de dos o tres ofrecimientos insistentes acaban aceptando el alcohol. Si alguien aceptara la ofrenda a la primera, con eso reconocería ser ávido y bebedor, al igual como el que bebe llamativamente más que los demás. Mientras tanto, la insistencia en ofrecer el alcohol más veces demuestra que la intención de invitar a los demás a tomar un trago es seria. Todos beben de la misma botella o el que ofreció el aguardiente lo vierte en un vaso de plástico (*topo*) y lo pasa así a la gente. La ofrenda continúa hasta vaciarse la botella.

Si se trata de entablar una alianza o de reforzarla, entonces será el elegido a quien se le ofrecerá primero la botella llena de bebida, y la persona que se lo dio le aclarará brevemente el motivo del ofrecimiento del aguardiente, con palabras cordiales. El motivo puede variar, como por ejemplo el de reforzar la amistad o solidaridad, o el de agradecer públicamente un favor, entre otros. En este caso también se vierten las primeras gotas sobre el suelo en honor de la Tierra Madre, y luego el invitado ingiere el primer trago. Luego le extiende la botella a la persona que le ofreció el trago, y se procede de la misma manera como se ha descrito anteriormente, invitando al resto de los reunidos. En los siguientes días se harán frecuentemente alusiones a la ofrenda, cuyo motivo no es el de jactarse de la cantidad de aguardiente ofrecido, sino el de hacer hincapié sobre la importancia de la alianza.

CONCEPTOS RELIGIOSOS, TRABAJO DIARIO Y CONSUMO DEL ALCOHOL

Los vecinos de Pachiquitla trabajan en sus milpas al menos ocho horas diarias bajo el sol y con sus herramientas tradicionales. Las milpas frecuentemente se encuentran de una a dos horas a pie de la comunidad. Las laderas empinadas en la sierra dificultan el trabajo, aparte de que impiden el uso de maquinaria. Para el trabajo diario se necesita mucha

fuerza y energía. Según los conceptos religiosos, ésta fuerza se encuentra en la sangre y se llama en náhuatl *chikanalistli* (forma sustantivada de *chikana* – hacer fuerte). La gente lo percibe como el calor del cuerpo. Para poder llevar el trabajo continuamente necesitan recobrar a diario la energía perdida. El alimento más valioso que les da energía suficiente es la comida hecha de maíz, que se considera el regalo de los dioses. En la tradición oral de los nahuas de la Huasteca, el primer maíz nació del corazón del héroe cultural Chicomexóchitl, y todos los granos de maíz contienen su energía vital.¹³

Con el consumo del maíz la persona tendrá más sangre y más energía. Según los vecinos, junto con el maíz y otros alimentos, el consumo moderado del aguardiente también es capaz de complementar una parte de esta energía perdida: “El aguardiente es una medicina contra el cansancio”. Al consumir aguardiente se siente de manera inmediata el calor del cuerpo, que refuerza el alma y disminuye el cansancio y el dolor corporal.¹⁴

Con base en los mismos conceptos religiosos podemos observar un consumo permanente durante los velorios y entierros. El que llega a estos espacios lleva medio litro o un litro de aguardiente e invita del mismo a los presentes durante la noche. Estas son unas de las pocas ocasiones cuando las mujeres tienen derecho a tomar aguardiente en cantidad limitada, ya que les sirve de protección. En estos momentos el alma fría del muerto todavía está en la casa. Tiene mucha rabia por dejar su cuerpo y luego la

¹³ Véanse las diferentes versiones de los relatos sobre Chicomexóchitl en la Huasteca: Barón (1994:147-157); Hooft y Cerda (2003:41-55); Olguín (1993); y Sandstrom (1998), entre otros. Sobre los conceptos del alma entre los nahuas antiguos véase López Austin (1990:221-262); sobre el mismo tema entre los nahuas contemporáneos Sandstrom (1991:257-260), y Signorini y Lupo (1989:39-80).

¹⁴ Según uno de los relatos que se transmiten en la comunidad, Jesús regaló la primera caña a San Juan. San Juan la sembró, pero los campesinos siempre se la robaban -pues era dulce- por lo que dejó de cultivarla. Después, Jesús se la dio a San José, mientras que San Juan recibió el chile a cambio. San José hizo el primer trapiche y el primer aguardiente, lo regaló a la gente y les enseñó también a fabricarlo con el trapiche. De esta forma los habitantes de la comunidad dan cuenta de que el aguardiente viene de Jesús y de los santos católicos para que su consumo moderado les dé fuerza y, además, puedan convivir juntos.

tierra, y por eso es capaz de amenazar la salud de los presentes.

El objetivo del consumo del aguardiente, aparte de desahogar el sufrimiento por la pérdida del pariente o vecino, es de reforzar el alma (*tonali*) e impedir que el alma fría del difunto pueda entrar al cuerpo de los presentes. Por esta razón, los que tienen heridas abiertas no quieren participar en las actividades fúnebres. Asimismo es peligroso si alguien participa en un velorio y luego intenta fabricar piloncillo. En este caso puede llevar el alma del muerto a la molienda, con el resultado que se enferman los animales, no arde bien el fuego, y queda agrio el piloncillo.

El aguardiente también juega un papel en el trabajo asalariado en la comunidad, cuya remuneración se divide en dos partes: por un lado los peones reciben su salario en dinero y por otro lado el patrón está obligado a devolver la energía perdida de sus trabajadores, ofreciéndoles comida y aguardiente. En este contexto el ofrecimiento de cerveza no es adecuado, no solamente porque es costoso, sino porque -según los vecinos- no cuenta con tanta energía como el aguardiente. Cabe mencionar en este aspecto la tendencia en la última década de aumento en la cantidad de aguardiente ofrecida durante el trabajo diario. En 2002 los patrones contaron con un litro para cuatro peones, pero ya no ofrecieron aguardiente solamente después del trabajo, junto con la cena -como se hacía antes-, sino también en la comida a la una de la tarde. Un motivo de este cambio es la escasez de mano de obra surgida por el proceso de migración.¹⁵ La preparación de la tierra, la siembra de maíz y la escarda -realizados en el mismo periodo- requieren de mucha mano de obra y la ayuda de los parientes y vecinos. En una situación de mayor competencia por la mano de obra -peones o grupos de “mano vuelta”-

tendrán más oportunidades los que han formado una red de solidaridad más extensa, con relaciones de amistad y compadrazgos.

Como resultado, no solamente fue el salario que subió moderadamente, sino también la cantidad ofrecida de aguardiente. En la comunidad, si alguien no da aguardiente a sus trabajadores tiene mucho menos oportunidad de contratar peones, y luego no le contratan o invitan a trabajar de “mano vuelta”. Para asegurar la mano de obra, incluso las familias evangélicas tienen que ofrecer aguardiente, a pesar de que esto vaya en contra de sus convicciones religiosas.

CATEGORIZACIÓN DE LOS HOMBRES CON BASE EN SUS COSTUMBRES DE INGESTIÓN

Para las mujeres el consumo de aguardiente se considera signo de “suciedad” y comportamiento antisocial, aunque se permite su consumo medido en funerales, ritos de *kostumbre* y durante el trabajo de la milpa. En cambio, en el caso de los hombres esta cuestión se interpreta desde una perspectiva distinta. El consumo del hombre es visto como antisocial si uno toma aguardiente solo o si ingiere cantidades consideradas como excesivas. A cambio, el consumo público es aceptado.

En términos analíticos y según los patrones de ofrecimiento y consumo de aguardiente, entre los hombres de la comunidad existen tres categorías internas para caracterizarse. Estas categorizaciones no representan en absoluto estratos sociales; más bien muestran las actitudes de los vecinos con el objetivo de formar relaciones sociales.

Los que nunca toman aguardiente. Esta categoría representa una minoría de los hombres adultos de la comunidad y se refiere sobre todo a los enfermos, a los ancianos y a los hombres de las familias protestantes. Estos últimos consideran el aguardiente como la “bebida del diablo”, quien se apodera del alma de la gente al tomar alcohol. Los protestantes intentan convencer a los demás de dejar de tomar, y piensan que la única forma de “dejar la tomadera” es cambiar de religión. No participan en las fiestas tradicionales de la comunidad, y la mayor parte de sus amistades y relaciones de solidaridad intentan formarse dentro de la congregación. Sin embargo, los jefes de familia

¹⁵ Entre diciembre de 1999 y marzo de 2002 migraron 87 personas de la comunidad (45 mujeres y 42 hombres). Más de dos tercios de ellos (31 mujeres y 28 hombres) tenían entre 14 y 24 años de edad y solamente 5 hombres estaban casados. Esto significa que la mayor parte de ellos no se había separado de la unidad doméstica de sus padres, y que antes de su salida cultivaba la tierra familiar y trabajaba como peón en la milpa de otros vecinos. (Los datos provienen nuevamente de censos levantados por los miembros de la clínica rural).

protestantes están obligados a participar en el sistema de cargos y ofrecer aguardiente en ciertas ocasiones, al igual que los miembros católicos de la comunidad¹⁶.

Los que ofrecen y aceptan el aguardiente, mientras que trabajan y mantienen a sus familias. Según nuestras estimaciones, alrededor del 80% de los hombres adultos pertenece a esta categoría, la cual se usa para indicar un consumo constructivo del alcohol: la persona se integra a la comunidad católica, participa en las celebraciones y tareas colectivas de la comunidad, y está dispuesta a reforzar sus redes de solidaridad.

Los que toman aguardiente pero ya no trabajan. Esta categoría se usa en términos peyorativos en la comunidad y se refiere a las personas alcohólicas, es decir, a aquellos cuyo consumo del alcohol ha derivado en un factor de desintegración social. Esta desintegración social se asocia en primera instancia a una falta de producción: debido a la debilidad de su cuerpo, los alcohólicos ya no son capaces de cultivar su tierra, por lo que ya no pueden mantener a sus familias. En el caso de estas personas, sus relaciones sociales se diluyen y su comportamiento se considera antisocial.

Los vecinos usan varias estrategias para superar el alcoholismo. Algunas familiares cambian de religión e intentan convencer al pariente alcohólico de hacerlo también, esperando que gracias a la conversión sea capaz de superar el problema. A veces ocurre que los parientes migrados llevan al alcohólico a México D.F. con el objetivo de arrancarle de su ambiente y ponerlo en contacto con la Asociación de Alcohólicos Anónimos. Otros buscan la ayuda de un poderoso curandero o *tlamatijketl*. En este caso el alcoholismo es considerado como una enfermedad por causa de varios tipos de envidia y brujería. En estas explicaciones frecuentemente figura como topos que el alcohólico antes vivía en una situación acomodada, y que por eso otras personas le envidiaron. Según la gente, el brujo pone una muñeca que se parece a dicha persona en una cubeta con aguardiente y luego

ésta ya no tendrá fuerza para resistir el alcohol. De acuerdo con este punto de vista, el abandono de la ingestión depende principalmente de la efectividad de los ritos curativos.

AUTORIDADES Y JUSTICIA

En Pachiquitla, todos los hombres casados y mayores de 18 años se incorporan en la jerarquía de cargos para cumplir las diferentes tareas respectivas hasta alcanzar el cargo de juez, para después incorporarse en el consejo de ancianos.¹⁷ Por el trabajo realizado los cargueros no reciben salario, y se valora el hecho de que los hombres ofrezcan voluntariamente su tiempo, energía y dinero para el bien de la comunidad. El cargo más demandante y costoso es el de los tres jueces de los tres barrios. Ellos no solamente tienen que pagar la fiesta del santo patrón sino que además proveen de café, aguardiente y cigarros a sus ayudantes en cada reunión.

Los cargueros son los responsables de hacer observar las leyes para el buen curso de la comunidad dentro del marco del sistema socio-político y religioso internos. En el caso de alguna infracción o delito cometido al interior de los límites de la comunidad, la evaluación de los hechos y la eventual sanción posterior se desarrollan al aplicar la ley del Estado o conforme a la normativa interna.¹⁸ En el caso de una infracción moderada de las normas internas de la comunidad -como son por ejemplo intrigas, ausencia sistemática en las faenas comunitarias, robos menores, peleas sin sangre o lesiones mayores, o conflictos familiares- las autoridades locales intentan resolver el problema, tomando algún acuerdo sobre la sanción que amerita el caso. Los vecinos involucrados que no aceptan la decisión de las autoridades locales tienen derecho de buscar justicia ante una

¹⁶ Desafortunadamente, está fuera del alcance de este trabajo discutir el papel de las personas protestantes en relación con el cambio de valores al interior de la comunidad respecto al ofrecimiento y el consumo de aguardiente.

¹⁷ Para más información sobre el sistema de cargos en el municipio de Xochiatipan, véase Romualdo Hernández 1982.

¹⁸ Sierra comenta atinadamente que "los costumbres" jurídicos subordinados de los grupos étnicos pueden variar conforme a la dinámica social de las comunidades locales, la integración en la sociedad nacional y la adaptación a la realidad en cambio. No obstante, este proceso no se encuentra exento de los conflictos internos y las luchas internas de los grupos de interés del pueblo (Sierra 1995).

instancia mayor, como son las autoridades de la cabecera o en Huejutla.

Los casos de índole jurídica local se tratan en la casa del delegado municipal, que comúnmente se le conoce como juez auxiliar de la comunidad. El procedimiento para solicitar la intervención del juez al momento de tener algún conflicto con otra persona inicia cuando el interesado ofrece un medio litro de aguardiente y una cajetilla de cigarrillos a las autoridades locales para que lo escuchen:

“Si llevas el aguardiente vas con respeto, cariño, comprensión. Entonces ya te toman en cuenta. Porque si vas sin caña, entonces nomás estás jugando, no traes nada. El aguardiente significa mucho”.

Al llevar aguardiente, los presentes pueden estar seguros que el solicitante tiene un problema grave. Éste ofrece alcohol y cigarrillos para demostrar simbólicamente su respeto hacia ellos y el reconocimiento de su autoridad para el año en curso. Por otra parte, mediante la aceptación del alcohol las autoridades locales garantizan que su sentencia se dictará imparcialmente, respetando las normas de la comunidad. Después de escuchar el problema citan al adversario quien, por las mismas razones, ofrecerá también aguardiente y cigarrillos, y expondrá su versión sobre el asunto. Durante los debates jurídicos es el subdelegado o ayudante del primer juez quien se encarga de ofrecer el aguardiente a todos. Al interior de la comunidad, la discusión de los casos es pública; cualquier persona del pueblo puede participar en ella y expresar su opinión. Los argumentos en pro y en contra se suceden largamente, al final de la discusión el juez impone una multa.

En Pachiquitla el promedio de los conflictos y contravenciones no supera la de las demás comunidades indígenas del municipio. Los vecinos no recuerdan ningún caso de homicidio en el pueblo en los últimos cincuenta años. El riesgo de agresiones disminuye con la obligación de dejar los machetes en casa después del trabajo y antes de acudir a las ingestiones colectivas y fiestas, para evitar así que alguien en estado de ebriedad cause lesiones graves. En caso de insultos o peleas las autoridades locales encierran al infractor en la cárcel de piedra que se encuentra al lado de la plaza del pueblo. Un claro ejemplo del igualitarismo en este respecto ocurrió durante la fiesta del santo patrón en 1998, cuando la gente me-

tió a la cárcel de la comunidad a un juez borracho que intentó pelear, a pesar de que él había financiado una parte de la fiesta.

Mientras que al exterior de la comunidad las multas se cobran en dinero en efectivo, al interior de la comunidad las multas consisten en ciertos casos en una obligación de hacer un pago en especie, más precisamente, en litros de aguardiente. Por ejemplo, en los casos de peleas o robos, la multa tiene dos partes. El perjudicado tiene derecho de decidir si desea recibir la indemnización que fijan las autoridades en aguardiente o en dinero. Si opta por el dinero, lo podrá utilizar para curar lesiones, para compensar la pérdida de días laborables a causa de lesiones, o para compensar el daño material causado. En estos casos ya generalmente se pide la indemnización en dinero. Además, a consecuencia de que el individuo infringió las normas comunitarias tendrá que recompensar a la comunidad con una contribución de aguardiente según la gravedad de la falta cometida. Normalmente, esta cantidad de alcohol varía de uno a veinte litros. Como en Pachiquitla ya no se elabora el aguardiente de manera tradicional, el infractor tiene que ir a la tienda y comprar la cantidad de alcohol estipulado en la multa¹⁹, para luego entregárselo a las autoridades del pueblo. Este aguardiente sirve como ayuda para el juez, y se consumirá en las asambleas de las autoridades o en las fiestas comunitarias.

Parece paradójico que alguien tiene que pagar su falta para con la comunidad con aguardiente, sobre todo si ésta se ha cometido bajo los efectos del alcohol, como es varias veces el caso. En este respecto, es importante discutir el concepto de la multa como un tipo de trueque tradicional. Se ofrece aguardiente a alguien, por lo cual se recibe a cambio un gesto de aceptación o perdón. Como escribe

¹⁹ Antes de la economía monetaria y los cambios modernizantes de las últimas décadas era usual compensar las multas con aguardiente elaborado localmente, que suponía un producto de lujo por aquel entonces. Hoy en día hay que pagar dinero para comprar el aguardiente en la tienda, lo cual representa un desembolso menor. Sin embargo, la multa no se trata de un valor monetario estipulado que se debe invertir en la compra de alcohol. Más bien es al revés; la multa es un pago en aguardiente, independientemente de su valor económico en el mercado.

Bourdieu: con el billete en la mano ya no representamos cosas concretas, sino signos de signos que ya no refieren directamente para qué los queremos usar (1990:52). En Pachiquitla, el dinero tradicionalmente no era un medio adecuado para efectuar el gesto de respeto. De una entrega directa de dinero en efectivo no ofrece la oportunidad de experimentar otra vez el sentimiento de *comunitas*.²⁰ Según la interpretación de los vecinos, el infractor faltó a las normas éticas de la comunidad al no mostrar el debido respeto por los miembros. En este contexto las infracciones, peleas, y robos no son sólo conflictos personales o interpersonales, sino más bien actos que ponen en peligro el ethos, la integridad y la tranquilidad del pueblo. La multa exige una revelación pública del respeto delante de la comunidad, y luego se recurre a su práctica colectiva. El acusado permanece uno o a veces dos días en la cárcel, durante el cual se aísla física y simbólicamente de la comunidad. El gesto de ofrecimiento del aguardiente y la aceptación de éste por los miembros de la comunidad significa que el individuo ha sido aceptado nuevamente.

CONSUMO DE ALCOHOL Y CAMBIOS CULTURALES

Esta última década se ha acelerado la dinámica de cambios culturales en Pachiquitla. Estos cambios los hemos percibido sobre todo a partir del 2002. A consecuencia de los programas televisivos y los movimientos migratorios, principalmente, se han transformado las experiencias y expectativas sobre la forma de vida. Tras la expansión del espacio social, la forma de vida ya no se interpretaba simplemente dentro de un contexto municipal. En los últimos años, para los jóvenes que han vuelto de la migración esta noción se ha sumado a la experimentación nueva del subdesarrollo y marginalización individual y comunitaria, y a una nueva estrategia individualista de la movilización social que -en varias ocasiones- sustituyó la reproducción de los modelos tradicionales de trayectoria vital.

Por su edad, los jóvenes veinteañeros que regresaron a su comunidad después de una estancia de migración, no podían aspirar a altos cargos locales. Debido a esta circunstancia, estos jóvenes pretendieron hacer valer sus intereses de otra manera. Por un lado intentaron influir en la vida del pueblo adhiriéndose a algún partido político y actuando como “mediadores étnicos”. Por otro lado trataron de conseguir algún cargo o encargo estatal. Como consecuencia, los partidos políticos empezaron a tener cada vez más influencia en el pueblo, y en ciertos casos se llegó a diferenciar a los vecinos según intereses políticos. Es decir, en los últimos años, los procesos de validación de intereses de los individuos y de los grupos ya no siempre se llevan a cabo a través del sistema de cargos, sino cada vez más a través de los sistemas de relaciones políticas locales y regionales. Mientras tanto, los jóvenes han criticado varios elementos del sistema de cargos, señalando que en este sistema no se tomaba en consideración la aptitud personal, los conocimientos del español, o las experiencias interétnicas para los altos cargos.

En parte cambia también la actitud de estos jóvenes ante las tradiciones, ya que interpretan varios de sus elementos no como una garantía de la estabilidad del pueblo o como prácticas culturales que sirven para evitar los conflictos, sino como pruebas del subdesarrollo. Se observa que expresan cada vez más frecuentemente la noción del desarrollo de la comunidad. En su retórica este concepto muchas veces se vincula con el deseo de moderación del consumo del alcohol y con el cuestionamiento de ciertos contextos de la ingestión. Varios jóvenes pretenden que ciertas prácticas culturales relacionadas con el conjunto de significados atribuidos a la noción del respeto se liberen de la ingestión del aguardiente. La siguiente cita se refiere a esto:

“Nuestros abuelos la costumbre que dejaron es tener una multa que piden en aguardiente. Si tiene más culpa lo que ha hecho, entonces le piden un montón de aguardiente. Le piden veinte litros, diez litros de aguardiente. Eso es la costumbre de nuestros papás, abuelos. Antes no tenían dinero. Y aparte de esto, como tomaba la mayoría, piensan que parecía mejor, porque se reparten en todo parejo. Pero ahorita lo que queremos es cambiar, la forma de beber, la comunidad, la gente. En vez de multa, sabemos que no hay dinero, la comunidad es pobre. Pero no hay problema. En vez de pedir aguardiente se le puede castigar para que arregle las calles, hay muchas calles derrumbadas. Una faena. Porque el aguardiente es una viciación [sic]. (...) No conocen qué es la

²⁰ Cabe mencionar en este respecto que en la comunidad no es costumbre regalar dinero, solamente se presta en presencia de testigos.

ciudad, no conozcan ninguna salida. No han ido a algún lado. No más de su casa al campo y del campo a su casa. Pero ahora [la comunidad] ya se extendió hasta allá. Ahora ya tenemos luz, carretera, hasta teléfono. Pero así, como vamos actuando necesitan años para cambiar. (...) Queremos mejorar, queremos que todo eso sea diferente. Que esta generación que hay ahorita que actúe, que las preocupaciones que tenemos se manifiesten. ¿Y quieren derechos los abuelitos? ¡Por qué no! Hay que respetarlos. Pero también hay que ir corrigiendo.”

En estas críticas se sirven de las experiencias reunidas durante el periodo de trabajo asalariado en las ciudades y de conocimientos de la economía monetaria. En el caso de los jóvenes, la economía monetaria se ha convertido en instrumento de inversión a largo plazo. Su idea de seguridad en el futuro ya no es a corto plazo en la forma de un abastecimiento de alimentos cada año, administrándolos según criterios racionales. Más bien se relaciona con la inversión y utilización del capital conseguido a través del trabajo como migrante, independientemente del ciclo de cultivo de la tierra. Al regresar a la comunidad, varios jóvenes abrieron tiendas, y la instrumentación del Programa PROGRESA trajo consigo el aumento del poder adquisitivo.²¹ Otros han conseguido encargos estatales. Entre ellos y en sus círculos reducidos beben cerveza, y al aguardiente barato lo consideran una bebida que es garantía del subdesarrollo. Evitan los sitios donde se vende aguardiente, y aceptan las invitaciones sólo en pocas ocasiones. Varios de los que han abierto una tienda no venden aguardiente.

Al fortalecer sus alianzas de solidaridad, estos jóvenes siguen una estrategia peculiar, en el que el papel del aguardiente ha disminuido notablemente y que se lleva a cabo sobre todo entre los miembros de su propia generación. En cambio, en las fiestas comunitarias públicas –con la excepción de los jóvenes protestantes– los migrantes hacen ofrendas de aguardiente y aceptan las invitaciones. El principal motivo de este acto es representar pragmáticamente

el ethos de la igualdad. Además, el miedo de la envidia y de la brujería los obliga a actuar de esta manera.

Las nuevas percepciones de los jóvenes en la comunidad pueden generar nuevos conflictos a corto plazo. Por otra parte, a la larga serán capaces de transformar las prácticas culturales relacionadas a la noción del respeto basada en el sistema de valores de una comunidad cerrada y auto-subsistente, y también los significados simbólicos de la ofrenda y consumo del aguardiente.

CONCLUSIÓN

Con este trabajo no pretendemos dar la imagen de una comunidad nahua exageradamente formalizada, donde todos actúan conforme a pautas rígidas y estrategias premeditadas. La ingestión de aguardiente significa también diversión colectiva, un medio para olvidar las penas y dolores, aliviar la soledad y disminuir tensiones.

Subrayamos que la discusión sobre la función integradora del alcohol brinda un acercamiento desde el punto de vista de los hombres y que se ocupa de las formas del ofrecimiento y consumo del alcohol sin dirigirse al trato del alcoholismo como adicción. Un análisis hecho desde el punto de vista de las mujeres de Pachiquitla, que se concentraría probablemente en el consumo desmesurado del alcohol, seguramente daría otros resultados. Con el presente trabajo el propósito ha sido demostrar que el alcohol es más que un simple medio para la diversión comunitaria. La práctica simbólica de su ofrecimiento y aceptación brinda información sobre el sistema de valores, las normas, y las creencias religiosas de esta comunidad indígena.

La base del ethos de una comunidad auto-subsistente que se administra de manera precapitalista es tanto mitigar los conflictos dentro de la comunidad como reconfirmar y reforzar las relaciones con los seres sobrenaturales. El ofrecimiento y la ingestión del alcohol recobran una importancia acentuada en las relaciones interpersonales entre los hombres y en los momentos rituales, ya que a través de ella se representa públicamente el respeto hacia el otro. En este sentido, el alcohol es un medio de trueque. En un contexto cultural apropiado, “a cambio” de su utilización se recibe confianza y fortalecimiento de las relaciones de solidaridad, se garantiza la protec-

²¹ El Gobierno de México introdujo el Programa de Educación, Salud y Alimentación (PROGRESA) a finales de 1997. Este programa se dirige a los que viven en condiciones de “pobreza extrema” en las regiones marginadas rurales, especialmente en las regiones indígenas. En 1998, el 77% de la población de Pachiquitla se había beneficiado directa o indirectamente del apoyo financiero del programa.

ción de los seres sobrenaturales o su ausencia dentro de su medio ambiente, y se puede disminuir el riesgo de eventuales actos de brujería. Al mismo tiempo se puede demostrar el deseo de pertenecer a y colaborar con la comunidad corporativa. Así pues el consumo considerado moderado -según las interpretaciones locales- no se interpreta como un “derroche de dinero”, sino se valora como una herramienta para construir y reforzar un capital simbólico aceptado por toda la comunidad. Naturalmente, dentro de este sistema el alcohol no es el único medio de trueque; el patrocinio de una fiesta, una invitación a comer, el intercambio de tamales durante la celebración de Xantolo, u otras formas de apoyo personal pueden jugar el mismo papel.

En la comunidad bajo estudio, esta última década se están adoptando nuevos modelos de manejo de vida. Están apareciendo actores sociales que han ocasionado una situación nueva en la vida del pueblo. En este trabajo, sólo se ha tratado el papel de los jóvenes migrantes, sin embargo, es de esperar que también el creciente grupo de protestantes -con sus valores distintos a los del grupo católico- cobrará cada vez más fuerza en la toma de decisiones de la comunidad. Por lo tanto, estos fenómenos han generado una crisis dentro del ethos tradicional de la comunidad y en el sistema local de cargos. En esta situación se está también revalorando el papel del alcohol. En términos generales, se puede decir que las generaciones mayores pretenden conservar su antigua forma de interpretación y su posición dentro del contexto original. Para las generaciones más jóvenes el aguardiente aparece como una bebida que representa la pobreza y la falta de desarrollo. En su caso el valor y el carácter de las alianzas de solidaridad se transforman, y a través de ella cambia también el papel tradicional del la ingestión del alcohol.

Por último, personalmente no creemos que la prohibición oficial del comercio y consumo del aguardiente sea la solución al problema del alcoholismo en las comunidades indígenas. No pretendemos proporcionar alguna propuesta de solución a este problema.²² Sin embargo, para que cualquier

programa económico, educativo o de salud contra el consumo excesivo de alcohol sea adecuado y efectivo, es necesario insistir en que primero se analice a fondo este fenómeno como un fenómeno socio-cultural, tomando en cuenta los contextos culturales, el valor simbólico del consumo de aguardiente, y los procesos actuales de la modernización en la comunidad.

REFERENCIAS CITADAS

- Báez-J., F. y A. Gómez Martínez. 1988. *Tlacatecolotl y el Diablo. La cosmovisión de los nabuas de Chicontepec*. México, SEC.
- Baron Larios, J. (comp). 1994. *Tradiciones, cuentos, ritos y creencias nabuas*. Pachuca, Gobierno del Estado de Hidalgo - Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- Bourdieu, P. 1990. “Gazdasági gyakorlat és id? Az algériai parasztok id?kezelési attit?djei”, en Gellériné Lázár Márta (ed.). *Id?ben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*, Budapest, Akadémiai Kiadó, p.48-59. (Traducción del alemán de Bourdieu, Pierre. 1976. “Ökonomische Praxis und Zeitdispositionen”, en Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Anhang. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, p.378-388.
- Cohen, A. P. 1989. *The Symbolic Construction of Community*. London, Routledge.
- Dennis, P. A. 1975. “The Role of the Drunk in an Oaxacan Village”, en *American Anthropologist*, Vol. 77, No. 4, p.856-863.
- DeWalt, B. R. 1979. *Modernization in a Mexican Ejido: A Study in Economic Adaptation*. New York and Cambridge, Cambridge University Press.
- Douglas, M. 1988 (1987). “A distinctive anthropological perspective”, en Mary Douglas (ed.), *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*. Cambridge, University of Cambridge, p.3-16.
- Gallardo Arias, P. 2000. *Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nabuas de la Huasteca potosina*. Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Govers, C. 2006. *Performing the Community: Representation, Ritual and Reciprocity in the Totonac Highlands of Mexico*. Berlin: Lit Verlag.

²² Algunas propuestas para una salud intercultural en la población indígena fueron recogidas en Lerín Piñón (2004).

- Geertz, C. 1973. "Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols", en: *The Interpretation of Culture. Selected Essays by Clifford Geertz*, New York, Basic Books, p.126-141.
- Gómez Martínez, A. 2002. *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nabuas chicontepecanos*. México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- Heath, D. B. 1988 (1987). "A Decade of Development in the Anthropological Study of Alcohol Use", en Mary Douglas (ed.), *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*. Cambridge, University of Cambridge, p. 16-70.
- Hernández Cuellar, R. 1982. *La religión nahua en Texoloc, Municipio de Xochiatipan, Hgo.* Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas. México, SEP-INI-CIESAS (Etnolingüística 51.)
- Hernández, P., M. De la Cruz y E. Torres.1998. *Diagnóstico de salud de la comunidad de Pachiquítila, Mpio. de Xochiatipan, Hgo.* Tesis para obtener el título de profesional técnico en atención primaria a la salud. Pachuca de Soto, Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica.
- Hooft, A. van 't. 2007. *The ways of the water. A reconstruction of Huastecan Nabua society through its oral tradition*. Leiden, Leiden University Press.
- Hooft, A. van 't, y J. Cerda Zepeda. 2003. *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nabuas de la Huasteca*. México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- Lerín Piñón, S. 2004. "Antropología y salud intercultural. Desafíos de una propuesta", *Desacatos* 15-16 (México), p.111-125.
- Lomnitz Adler, C. 1991. "Alcohol y etnicidad en la Huasteca Potosina", en Agustín Ávila Méndez y Jesús Ruvalcaba (coords.), *Cuextepan, lugar de bastamientos. IV Encuentro de investigadores de la Huasteca*. México, CIESAS, p.107-116.
- Mandelbaum, D. G. 1965. "Alcohol and Culture", en *Current Anthropology* 6(3), p.281-293.
- Marshall, M. (ed.). 1982. *Through a Glass Darkly: Beer and Modernization in Papua New Guinea*. Papua New Guinea, The Institute of Applied Social and Economic Research.
- Menéndez Spino, E. L. y R. B. Di Pardo. 2006. "Alcoholismo. Políticas e incongruencias del sector salud en México", *Desacatos* 20 (México), p.29-52.
- Olgún, E. 1993. "Cómo nació chicomexóchitl", en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *Huasteca II. Prácticas agrícolas y medicina tradicional. Arte y Sociedad*. México, CIESAS, p.115-139.
- Romualdo Hernández, J. 1982. *Relaciones políticas entre indígenas y mestizos en Xochiatipan, Hgo.* Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas. México, SEP-INI-CIESAS (Etnolingüística 46).
- Room, R. 1984. "Alcohol and Ethnography: A Case of Problem Deflation?", en *Current Anthropology* 25(2), p.169-191.
- Ruvalcaba Mercado, J. 1990. "El plan huasteca hidalguense: sus causas y consecuencias", en Ludka de Gortari Krauss y Jesús Ruvalcaba Mercado (eds.), *La Huasteca: vida y milagros*. México, CIESAS, p.197-209 (Cuadernos de la Casa Chata, 173).
- _____. 1991. *Tecnología agrícola y trabajo familiar. Una etnografía de la Huasteca veracruzana*. México, CIESAS.
- Sandstrom, Alan R. 1991. *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman and London, University of Oklahoma Press.
- _____. 1998. "El nene lloroso y el espíritu del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana", en J. Ruvalcaba (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*. México, CIESAS - CEMCA - INI, p.59-94.
- Sierra, M. T. 1995. "Articulaciones entre ley y costumbre: Estrategias jurídicas de los nahuas", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.) *Pueblos indígenas ante el derecho*. CIESAS - Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, p.101-123.
- Signorini, I. y A. Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpos, enfermedad entre los nabuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Schryer, F. J. 1990. *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*. New Jersey, Princeton University Press.
- Szeljak, G. 2003a. "...porque si no comemos maíz no vivimos. Identidad y ritos de fertilidad en la Huasteca hidalguense", en J.M. Pérez Zevallos y J. Ruvalcaba Mercado (coords.), *Viva la huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*. México, CIESAS-CSL, p.113-144.
- _____. 2003b. "Modernización y conflictos culturales: curación tradicional y asistencia médica entre nahuas en México", en Ádám Anderle (ed.), *Acta Hispanica*, Tomo VIII. Hungría, Szeged, p.135-144.
- Viquiera, C. y A. Palerm. 1954. "Alcoholismo, brujería, y homicidio en dos comunidades rurales de México", en *América indígena* 14, p.7-36.

Archival, ethnohistorical, and cartographic reconstruction of the environmental history of the Valles Jurisdiction, eastern New Spain, mid-16th to early 19th century

Miguel Aguilar-Robledo *

* Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, aguilar@uaslp.mx

Resumen

Con base en información de archivo, etnohistórica y cartográfica, este artículo reconstruye la historia ambiental de la jurisdicción colonial de Santiago de los Valles de Oxitipa, oriente de la Nueva España, de mediados del siglo XVI a principios del siglo XIX. Para cumplir su cometido, el artículo se divide en dos partes. La primera presenta fragmentos de información del periodo señalado para substanciar la reconstrucción ambiental en la segunda parte. El artículo destaca la relevancia de las fuentes de archivo, etnohistóricas y cartográficas para la reconstrucción de ambientes pretéritos. Los resultados muestran que el cambio ambiental durante el periodo colonial fue de carácter local, y que la continuidad ecológica fue su característica más sobresaliente. Esta imagen contrasta con el profundo cambio ambiental que ocurrió en el siglo XX como resultado de la “modernización” de la región estudiada. Finalmente, el artículo discute las razones probables para explicar la situación ambiental descrita.

Palabras clave: Historia ambiental, jurisdicción de Valles, oriente de la Nueva España, periodo colonial.

Abstract

Based on archival, ethnohistorical, and historical cartographic material, this paper reconstructs the environmental history of the colonial jurisdiction of Santiago de los Valles de Oxitipa, eastern New Spain, from the mid-16th century to the early 19th century. To achieve its goal, the paper is divided into two parts. The first presents pieces of information that span from the 16th-century to the early 19th-century to support the environmental reconstruction presented in the second part. Overall, the paper puts into historical perspective the relevance of archival, ethnohistorical, and cartographic sources for the reconstruction of past environments. The results show that colonial environmental change was local in character and continuity was the most salient feature of the colonial biophysical setting. This picture contrasts with the deep environmental change occurred during the 20th-century caused by the ‘modernization’ of the study region. Finally, the paper discusses the likely reasons to explain the emerging environmental picture.

Keywords: Environmental history, Valles jurisdiction, eastern New Spain, colonial period.

Artículo recibido: 15.08.2006. Artículo aceptado: 06.12.2006.

INTRODUCTION

Several authors (Aguilar-Robledo 1999; Butzer and Butzer 1993, 1995, 1997; Melville 1983, 1990, 1992, 1994; Sluyter 1995, 1996, 1997, 1999; Endfield, O’Hara, and Metcalfe 1995; Endfield and O’Hara 1999) have shown that ethnohistorical and archival sources can be useful to reconstruct ‘natural’ landscapes in New Spain. In some cases, such written sources may in fact synthesize indigenous and European understanding. Within this context, this paper documents a case study in eastern New Spain: the colonial jurisdiction of Santiago de los Valles de Oxitipa (Figure 1), that roughly corresponds with the current Huasteca Potosina¹. To achieve its goal, the

paper is divided into two parts. The first presents the evidence supporting the environmental reconstruction, namely, archival, ethnohistorical and cartographic documentation². These pieces of information, spanning from the 16th- to the early 19th-century, support the environmental reconstruction presented at the end of the section. Finally, the paper discusses the likely reasons that explain the nature of the emerging environmental picture.

University of San Luis Potosí, the University of Texas at Austin (E.D. Farmer, and University of Texas Fellowship), a ‘Supera’ Scholarship awarded by the ANUIES, and a ‘Cátedra Patrimonial II’ awarded by the Mexican Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Dr. Karl W. Butzer (UT-Austin) generously supervised this effort.

² The archival sources consulted are: Archivo General de la Nación (AGN), Ramos: Mercedes, Tierras, Indios, Californias and Bienes Nacionales.

¹ A first version of this paper was presented at the *50 International Congress of Americanists*, Warszawa, Poland, July 10-14, 2000. Funding for this research was provided by the Autonomous

ENVIRONMENTAL RECONSTRUCTION OF THE COLONIAL VALLES JURISDICTION

Environmental information for the colonial Valles jurisdiction comes from four main, ethnohistorical, archival, and cartographic sources. Although no specific *Relación geográfica*³ for the Valles jurisdiction is available, those of neighboring Huejutla, Pánuco, and Tampico include some environmental information that can be extrapolated to the study region. More important is the field survey reflected in the *Suma de visitas* of c. 1548, which provides environmental data for most major towns of the Valles jurisdiction (Appendix 1).⁴ Equally important are the descriptions used to help identify the sites of land grants, as applied for or awarded. These span the whole colonial period but the main body of *mercedes* up to 1619 represents a wealth of environmental information (Appendix 2). Finally there are colonial maps, some of them drawn by indigenous craftsmen, and many of which are inscribed with environmental notations or features (see Appendix 3). These sources constitute a prime source to understand and partly reconstruct the environment of the study area prior to any potential impact of Spanish land use practices.

As a group, the 52 reports of the *Suma de visitas* summarized in Appendix 1 are quite informative about the environment. Two criteria stand out with respect to topographic and bioclimatic classification. One is that topography was variably perceived as flat (*llano*, i.e., plains), mountainous (*sierra* or *fragoso*), or a mix of the two. The other is that the observers classified the environment in one of four classes: hot (*tierra caliente*), hot and dry (*tierra caliente*, and *seca*), cool (*tierra fría*), or a mix of hot and cool referring to

intermediate elevations or areas with both level lowlands and mountains. Although partly determined by perceived elevation, other reports of the period show that observers were quite aware of bioclimatic zonation with respect to altitude, as based both on thermal comfort and the presence of indicator trees such as oak, a hallmark of the *tierra fría*, or *liquidambar*, characteristic of intermediate elevations. That zonation was pertinent to the potential prevalence of certain endemic diseases and was of considerable practical importance.

Grouping these data from the reports, it is apparent that the topographic and bioclimatic classes are quite congruent:

Tierra fría: 2 mentions *versus* mountainous: 2 mentions.

Intermediate or both: 5 mentions *versus* intermediate or both: 5 mentions.

Tierra caliente: 22 mentions *versus* plains: 33 mentions
Tierra caliente, dry: 8 mentions.

As can be seen from the maps of this article, most of the reports come from the plains and low country in the eastern half of the jurisdiction.

A second component of the *Suma de visitas* observations is in respect to the prevalent, physiognomic vegetation, which is classified as (i) more or less open grassland (*sabana*, *pastos*), (ii) a mix of grassland and woodland (*sabana* and *monte*), and (iii) forest or open woodland (e.g., *monte espeso*, *monte*). All of the vegetation references in each category are linked to either level land or *tierra caliente*, implying either that the matter was only of interest for level lands, as to whether they were suitable for stockraising, or that mountainous topographies were always forested, and therefore required no redundant commentary. In other words, the mentions of characteristic vegetation are limited to the low country, which makes the information highly informative as to the spontaneous vegetation categories during the 1540s, i.e., prior to any significant Spanish pastoral activity:

Forest/woodland: 2 mentions

Savanna and woodland: 19 mentions

Savanna unspecified: 12 mentions

³ The *Relaciones* for Huejutla (Acuña 1986, v. 1, 243-255), Pánuco, villa and province, Tampico (Martínez de Loaysa 1948a, 1948b, 1948c, 261-270, 271-281, and 283-291), and Mezquitlán (Acuña 1985, v. 7, 49-75) include some indigenous towns that, at times, were part of the Valles jurisdiction.

⁴ As Butzer (1992, 547-549, 556-557) convincingly argues, both the *Suma de visitas* (antecedent by the Fernando Colón's *Itinerario*), and the *relaciones geográficas* (that replicated Juan López de Velasco's methodological model) were conceived within "the Renaissance spirit of rationalization."

The implications of this information are profound. They show that the low country was a mosaic of grass and woodland, probably more 'open' than 'closed,' before any impact of Spanish land use. That mosaic is compatible with the spontaneous vegetation recorded on the 1: 250,000 land use maps, and that it was as, or even more open than the land cover revealed by current, infrared satellite photographs. And it contradicts the map of Rzedowski (1966), which "reconstructs" the vegetation of these areas as *selva baja* or low rainforest.

The site descriptions attached to the land grants (Appendix 2) complement the *Suma de visitas* reports, while providing considerably more detailed information. Those applied for or awarded between 1563 and 1619 can be examined more closely, and since they represent the approximate time of Spanish pastoral intrusion into the areas specified, they effectively reflect a prehispanic landscape that can validly be interpreted alongside the *Suma de visitas* reports. In order to synthesize the information into useful categories, some places with independent reports in the *Suma de visitas* have been grouped into a total of 24 "microregions."

For 15 such microregions in the low country, five are described as savanna; two as savanna and tall woodland, with (local) wetlands; one as savanna with woodland; two as wetland with tall (riparian) woodland; one as woodland; and six as wetlands. The "wetlands" include floodplains (*vegas*), *charcos* (pools or ponds), and wet marsh (*carrizales, tulares*).

For seven microregions in the enclosed valleys north or northwest of Valles, five are described as local wetlands with *monte*, including mesquite stands (*mesquital*), oak woodland (*encinar*), riparian stands of bald cypress (*sabinal*), or *palmeras* or *otates*. One is given as savanna and woodland, with springs and marshland. The last emphasizes wetlands adjacent to a *malpais*.

Two microregions are at the edge of the Altiplano. One had marshy pool, a salt pan, and tall mesquite (Ciudad del Maíz), the other a range of wetland forms set among a *mesquital* and *nopales* (prickly pear stands) (Tula district).

The "land grant landscapes" differ from those of the *Suma de visitas* as to both purpose and scale: they mark salient features for identification, favor

local wetlands as an ideal component of an estancia site, and emphasize the local over the regional. The features annotated for the later land grants, of 1711 to 1819, include a high percentage of marginal locations on stony ground or in valley headwater zones, so that there are fewer references to marshland. But springs and floodplains are very common in the 18th-century descriptions. The more salient wetlands of 1598-1616, in the Ciudad Mante area (Tanchipa), and in the upper drainage of the Salto and Gatos-Valles rivers, were converted to agriculture during the last century or two. *Palmeras* are still common in the Salto and Gatos valleys, and the parallel ranges next to them remain covered with oak woodland. Linear stands of bald cypress are not unusual, and along some rivers form a dense riparian forest. Former savannas have of course been converted to artificial pastures or cultivation, in the wake of modernization. But the landscapes of the *mercedes* still resonate with those visible in the specific regions today, and there is no evidence of soil erosion or accelerated alluviation.

Finally, the description of the Huasteca given by Martínez de Loaysa (1948a) poses no contradictions: the indigenous fruit trees continue to be tended in modern Teenek communities, although many of the native animals have been driven to the brink of extinction in modern times.

In effect, the environmental descriptions given by the *Suma de visitas* and the land grants (Appendices 1 and 2) provide a robust body of information that demonstrates a mosaic vegetation prior to Spanish appropriation of the land in various parts of the Valles jurisdiction. There were extensive tracts of savanna in the low country, but intermingled with woodland or denser riparian forests. This prehispanic landscape was probably in the main part due to edaphic and microtopographic variation, with tree growth impeded in heavy vertisols prone to prolonged but seasonal flooding. In part, too, the grassland patches were probably kept free from bush encroachment by natural or artificial fires.

Although the vegetation of the mid-19th century, prior to modernization, cannot be reconstructed, there still are vestiges or even extensive tracts of spontaneous vegetation that can be compared with the reports of the 1540s or the *mercedes*

descriptions of 1563-1619. For a compelling case they would require more detailed field study, but we simply cannot determine the dominant genera or structure of the 16th-century woodlands. That leaves the physiognomic categories, which suggest considerable continuity. In any event, the nature of the 16th-century evidence would not seem to support a hypothesis of colonial era degradation.

We turn now to Appendices 1 and 2 as a source of valuable, narrative description. Both allude to potential land use, but Appendix 2, given its specific purpose, emphasizes whether the land was occupied or vacant (*baldía*, *yerma*, *realenga*, abandoned, or 'idle'). It also depicts environmental features of specific sites and areas. Water and grasses (and, secondarily, soils) are annotated, recording major rivers, arroyos, springs, *lagunas*, marshy pools, and swampy areas located in the region. Since it was directed towards stockraising, the information also stresses the distinction of savannas, woodlands, and wetlands. Unlike Appendix 1, it adds details as the type of vegetation. Besides the generic *monte* (various types of woodland), specific genera or families such as *carrizales*, *encinares*, or *palmares* may be identified, helping understand the floristic composition of the region. For instance, riparian and marshy species such as *sabinos* (*Taxodium mucronatum*), *tulares* (*Cyperus* sp. or *Typha* sp.), willow groves (*Salix* sp.), rush stands (*Juncus* sp. or *Scirpus* sp.), *otates* (*Guadua* sp.), and *carrizales* (*Phragmites* sp.) were explicitly mentioned. For the northern and western parts of the jurisdiction, Appendix 2 records xeric vegetation such as mesquite (*Prosopis* sp.), nopal stands (*Opuntia* sp.), or sotol (*Dalea cedrosanum*). This is complemented by *ciénegas*, *cienequillas*, *salitrales*, *lomas peladas*, and other characteristic geomorphic features of semiarid zones.

Ethnohistorical documents recorded in Appendix 2 also elucidate indigenous fruit trees such as "chicozapotes" (*Achras sapota*), and "jobos" (*Spondias mombin*); or native trees found near settlements, such as live oaks (*Quercus* sp.), "jopoy" (*Ficus* sp.) "humos" (*Pithecolobium dulce*), or "tepeguajes" (*Lysiloma* sp.). Indigenous medicinal herbs were mentioned but not individually recorded. Guavas, bananas, squashes, native plums, native grapes, and other crops or fruit-bearing trees are also registered.

Furthermore, palm stands (*Sabal mexicana* and other species) are specified. Since the palm tree is a 'fire-tolerant' species, palm stands suggest the location of areas liable to repeated -natural or human-set- fires. This plant can be regarded as indicator of environmental change, specifically related to the formation of 'cultural' savannas.

Appendix 2 also records some geologic and geomorphologic features, such as *malpais*es (sites covered with young extrusive volcanics), springs, *salitrales* (deposits of various salts, including nitrates), and *caliche*, that relate to surface geology, hydrological, and climatic distribution. *Malpais*es were recorded for the Tanchipa, Tanguanchin, and Tancuel areas, north of Valles. Springs were noteworthy in the northern, drier part of the jurisdiction. *Caliche* was present near Aquismón. *Salitrales*, implying saline soils and a high evaporation rate, are identified for the semiarid Valle del Maíz, and the Rayón-Alaquines area, west and northwest of Valles.

Fauna of the colonial Valles jurisdiction is also documented by Appendix 2. Ethnohistorical records include deer (*Mazama americana*, *Odocoileus virginianus*), jaguars (*Felis onca*), ocelots (*Felis pardalis*), cougars (*Felis concolor*), coyotes (*Canis latrans*), collared peccaries (*Tayasu tajacu*), armadillos (*Dasypus novemcinctus*), coatmondís (*Nasua narica*), rabbits (*Lepus* sp., *Sylvilagus* sp.), squirrels (*Sciurus* sp., *Citellus* sp.), alligators (*Crocodylus* sp.), and a variety of mice. Fresh water fish are also mentioned, including catfish (*Ostariophysis* sp.?), *albures* (?), *catanes* (*Lepisosteus* sp.), and *agujas* (*Belonidae* family?).

Regional climatic features are represented implicitly or explicitly by Appendix 2. Hurricanes, floods, droughts, and rain patterns are mentioned. For instance, hurricanes and floods were registered in 1551, 1713, and 1818-19; droughts in 1701, 1710, and 1751; and rain distribution was recorded in 1580 for June through October (or since April according to a 1603 account), also months with the highest temperatures. Such observations imply an understanding of climatic regularities: hurricanes, periodic phenomena that take place from August to October; droughts, other recurrent events that provoke severe grass scarcity, and the seasonal desiccation of arroyos, with devastating effects on livestock raising. The droughts recorded (for 1603, 1701, and 1710)

underscore how dependent stockraising was on water availability. Hurricanes and droughts together emphasize the seasonality typical of tropical subhumid climates, which translates into cyclic and episodic variations of stream discharge. As captain Martínez de Loaysa (1948b, 280) put it in the early 17th century, some regional rivers can be “waded by foot and horseback during dry times, and crossed in canoes in the rainy season.” In sum, although the archival and ethnohistorical record presented in Appendix 2 does not document climatic change, it provides a well-defined datum of the early colonial environment that implies continuity in both vegetation and climatic patterns.

The environmental regularities evident from Appendices 1 and 2, as confirmed by modern information such as contemporary cartography, are represented by Figure 2. This is complemented by contemporary edaphic cartography (scale 1: 250,000). As shown above, there is an underlying congruence between the colonial and modern pictures implied by this cartography.

Finally, Appendix 2 documents deserted or destroyed indigenous towns. This is important at least in two senses. First, the references to *cués* or earthen mounds attest to indigenous settlement areas, and hints at potential environmental change in their vicinity; second, settlement abandonment, facilitated land granting (see Aguilar-Robledo 1999, Chapter 5). Between 1579 and 1722, this Appendix records deserted towns near Tancuayalab, Tanchipa and Tanguanchin, Laguna de Tula, Tancaxen, Tanloquen, and Buenavista, all of them located in what would be known as the *tierra de guerra*.

DISCUSSION: CHANGE AND CONTINUITY IN A DIVERSE, RESILIENT AND STABLE ENVIRONMENT

By and large, the colonial environmental picture is validated by contemporary sources. This puts into historical perspective the relevance of archival, ethnohistorical, and cartographic sources for the reconstruction of past environments. For the solving of this environmental puzzle to be possible, a large but very fragmentary body of information has to be assembled, classified, and analyzed. It can also be anticipated that, according to preliminary research

(Aguilar-Robledo 1993, 134-163; 1998, 29-30), deep environmental change has been a 20th-century phenomenon resulting from the ‘modernization’ of the study region rather than a colonial process⁵.

So, notwithstanding local environmental change, continuity seems to be the most salient feature of the colonial biophysical setting. How can environmental continuity, or subdued environmental change, be explained? The answer seems to lie in the specific combination of two sets of related variables, namely the regional environment, and the way humans have used it. The first refers to the diverse, resilient and stable character of regional ecosystems; and second, to the pre- and posthispanic forms of sustainable land use that has prevailed in the study region.

But, how can environmental continuity be explained in strictly ecological terms? Apart from human intervention, that indeed has shaped ecosystems to better suit social needs, the answer lies in the character of the regional environment. The tremendous biological diversity documented in this chapter speaks clearly of the stable environmental conditions of this frontier region⁶.

Although further research on the inputs and feedbacks of the regional ecosystems is called for, some inferences can be made, as based on their physiognomic structure. First, the permanent vegetation cover (expressing high biomass productivity) reflects a combination of climate, surface hydrology, soil types, topography, and other environmental factors. Second, the vegetative cover, when intact, serves as buffer to impede soil erosion and enhance water infiltration and retention. This has beneficial implications for agricultural activities. Third, the biotic composition of the regional ecosystems delineate a highly diverse, mosaic environment in which virtually all potential habitats are or were occupied by distinctive living communities. Fourth,

⁵ Recent research supports this assertion. See, for instance: Aguilar-Robledo 1995; Reyes, Aguilar-Robledo, Aguirre, and Trejo (2005, 2006, 2007); Hudson, Colditz and Aguilar-Robledo 2006; Torres, van’t Hooft, and Aguilar-Robledo (2007).

⁶ However, during the 20th-century this stability has been seriously undermined. As shown by recent scholarship, frontier conditions are changing, especially at the climatic level.

highly diverse ecosystems tend to be stable and resilient. Although tropical forests have been classified as 'fragile' ecosystems (especially true if massive and permanent removal of vegetation is involved) (Denevan 1989), they show a remarkable stability and resilience when used in a sustainable fashion. Finally, permanent deforestation and monocultures will simplify and degrade that. In sum, the nature of this regional environment was not deeply modified by colonial population.

REFERENCES CITED

- Acuña, R. ed. 1985. Relación de Huexutla. In *Relaciones geográficas del siglo XVI. México*. Mexico City: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, v. 1, 243-255.
- _____. 1986. Relación de la alcaldía mayor de Meztlán y su jurisdicción. In *Relaciones geográficas del siglo XVI. México*. Mexico City: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, v. 7, 49-75.
- Aguilar-Robledo, M. 1993. Reses y ecosistemas: notas para una evaluación del impacto ambiental de la ganadería bovina en la Huasteca Potosina. *Cuadrante*, 11/12: 134-163.
- _____. 1995. Autopsia de un fracaso. El caso del proyecto Pujal-Coy en la Huasteca Potosina, México. San Luis Potosí: Editorial Ponciano Arriaga.
- _____. 1998. Ganadería, tenencia de la tierra, e impacto ambiental en una región fronteriza de la Nueva España: la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles de Oxitipa, 1527-1821. *Estudios geográficos*, 69 (230): 5-34.
- _____. 1999. Land Use, Land Tenure, and Environmental Change in the Jurisdiction of Santiago de los Valles de Oxitipa, Eastern New Spain, Sixteenth to Eighteenth Century. Ann Arbor: University Microfilms International.
- _____. and C. Contreras Servín. 1995-1996. Cartografía del siglo XVI. Tanlu: una de las primeras mercedes otorgadas en la Huasteca Potosina. *Boletín. Archivo General de la Nación*, Cuarta serie, 6: 37-68.
- Butzer, K. W. 1992. From Columbus to Acosta: Science, Geography, and the New World. *Annals of the Association of American Geographers*, 82 (3), 543-565.
- _____. and E. K. Butzer. 1993. The Sixteenth-Century Environment of the Central Mexican Bajío: Archival Reconstruction from Colonial Land Grants and the Question of Spanish Ecological Impact. In *Culture, Form, and Place: Essays in Cultural and Historical Geography*. K. Mathewson, ed. Baton Rouge, LA: Geoscience and Man: 89-124.
- _____. 1995. Transfer of the Mediterranean Livestock Economy to New Spain: Adaptations and Consequences. In *Global Land Use: A Perspective from the Columbian Encounter*. B. L. Turner II, A. Gómez Sal, F. González Bernáldez, and F. di Castri, eds. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: 151-193.
- _____. 1997. The 'Natural' Vegetation of the Mexican Bajío: Archival Documentation of a 16th-Century Savanna Environment. *Quaternary International*, 43/44: 161-172.
- Denevan, W. M. 1989. The Geography of Fragile Lands in Latin America. In *Fragile Lands of Latin America. Strategies for Sustainable Development*. J. O. Browder, ed. Boulder: Westview Press: 11-24.
- Endfield, G. H., S. L. O'Hara, and S. E. Metcalfe. 1995. Palaeoenvironmental Reconstruction in the Central Mexican Highlands: A Re-Appraisal of Traditional Theory. Unpublished paper presented at the *Symposium on Human Impact on the Environment*. United Kingdom, Dept. of Archaeological Science, Bradford University.
- _____. S. L. O'Hara. 1999. Degradation, Drought, and Dissent: An Environmental History of Colonial Michoacán, West Central Mexico. *Annals of the Association of American Geographers*, 89 (3): 402-419.
- Hudson, P. F. R. R. Colditz y M. Aguilar-Robledo. 2006. "Relations Between Floodplain Environments and Land Use-Land Cover in a Large Subhumid Tropical River Valley: Panuco Basin, Mexico". Autores: *Environmental Management*, 38 (3): 487-503.
- Martínez de Loaysa, P. 1948a. Descripción de la villa de Pánuco, sacada de las relaciones hechas por ..., capitán y alcalde mayor de aquella provincia. Annex in *La conquista de Pánuco*, by M. Toussaint. Mexico City: El Colegio Nacional: 261-270.
- _____. 1948b. Descripción de los pueblos de la provincia de Pánuco, sacada de las relaciones hechas por ..., capitán y alcalde mayor de la provincia. Annex in *La conquista de Pánuco*, by M. Toussaint. Mexico City: El Colegio Nacional: 271-281.
- _____. 1948c. Descripción de la villa de Tampico, sacada de las relaciones hechas por ..., capitán y alcalde mayor en aquella provincia. Annex in *La conquista de Pánuco*, by M. Toussaint. Mexico City: El Colegio Nacional: 283-291.
- Meade, J. 1970. *Historia de Valles. Monografía de la Huasteca Potosina*. San Luis Potosí: Sociedad Potosina de Estudios Históricos.

- Melville, E. G. K. 1983. The Pastoral Economy and Environmental Degradation in Highland Central Mexico, 1530-1600. Ann Arbor: University Microfilms International.
- _____. 1990. Environmental and Social Change in the Valle del Mezquital, Mexico, 1521-1600. *Comparative Studies in Society and History*, 32 (1): 24-53.
- _____. 1992. The Long-Term Effects of the Introduction of Sheep into Semi-Arid Sub-Tropical Regions. In *Changing Tropical Forests*, H. K. Stern, and R. P. Tucker, eds. USA: Forest History Society: 144-153.
- _____. 1994. A Plague of Sheep. Environmental Consequences of the Conquest of Mexico. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paso y Troncoso, F. ed. 1905. *Papeles de Nueva España*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, v. 1, 3.
- Reyes, H., M. Aguilar-Robledo, J.R. Aguirre and I. Trejo. 2006. "Cambios en la cubierta vegetal y uso del suelo en el área del Proyecto Pujal-Coy, San Luis Potosí, México", 1973-2000". *Investigaciones geográficas*, 59: 26-42, 2006.
- Reyes, M. Aguilar-Robledo, J. R. Aguirre e I. Trejo. 2005. "Estrategias de producción agropecuaria y uso del suelo en el área del proyecto Pujal-Coy, San Luis Potosí, México". *Vetas. Revista del Colegio de San Luis*, 7(19): 76-96.
- Reyes, H., M. Aguilar-Robledo, J. R. Aguirre e I. Trejo. 2006. "La intervención territorial del Estado y el desarrollo regional (el caso del proyecto de riego Pujal-Coy de San Luis Potosí)". *Acta Científica Potosina*, 16 (142): 51-74.
- Reyes Hernández, H., M. Aguilar-Robledo, J. R. Aguirre-Rivera, I. Trejo. 2007. "Caracterización de fragmentos arbóreos y razones de su permanencia en el área del Proyecto Pujal-Coy, San Luis Potosí, México". *Corredores biológicos en América: alternativas de usos y experiencias*. Carlos Morera y Olivier Chassot, eds. Centro Científico Tropical/Universidad Nacional de Costa Rica, San José, C. R. pp. 85-104.
- Rzedowski, J. 1966. Vegetación del estado de San Luis Potosí. *Acta científica potosina*, 5 (1-2): 1-291.
- Sluyter, A. 1995. Changes in the Landscape: Natives, Spaniards, and the Ecological Restructuration of Central Veracruz, Mexico during the Sixteenth Century. Ann Arbor: University Microfilms International.
- _____. 1996. The Ecological Origins and Consequences of Cattle Ranching in Sixteenth-Century New Spain. *The Geographical Review*, 86 (2): 161-177.
- _____. 1997. Landscape Change and Livestock in Sixteenth-Century New Spain: The Archival Data Base. *Yearbook, Conference of Latin Americanist Geographers*, 23: 27-39.
- _____. 1999. Ganadería española y cambio ambiental en las tierras bajas tropicales de Veracruz, México, siglo XVI. In *Historia ambiental de la ganadería en México* L. Hernández, and N. Barrera, eds. Mexico City: Instituto de Ecología-ORSTOM (Forthcoming).
- Solano, F. 1988. *Relaciones geográficas del Arzobispado de México. 1743*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Torres Montero, M.G., A. van't Hooft y M. Aguilar-Robledo. 2007. "El análisis hemerográfico y la reconstrucción de la historia ambiental regional. Límites y posibilidades en el caso de los brotes de langosta (*schistocerca gregaria*) en la Huasteca Potosina de 1960-1998". *Metodologías para determinar y cuantificar desastres en actividades en actividades agropecuarias. Estudio de caso: la región Huasteca Potosina*. G. Galindo Mendoza, ed. (en dictamen).
- Zavala, S. 1982. Libros de asientos de la gobernación de la Nueva España. (Periodo del virrey don Luis de Velasco, 1550-1552). Mexico City: Archivo General de la Nación.

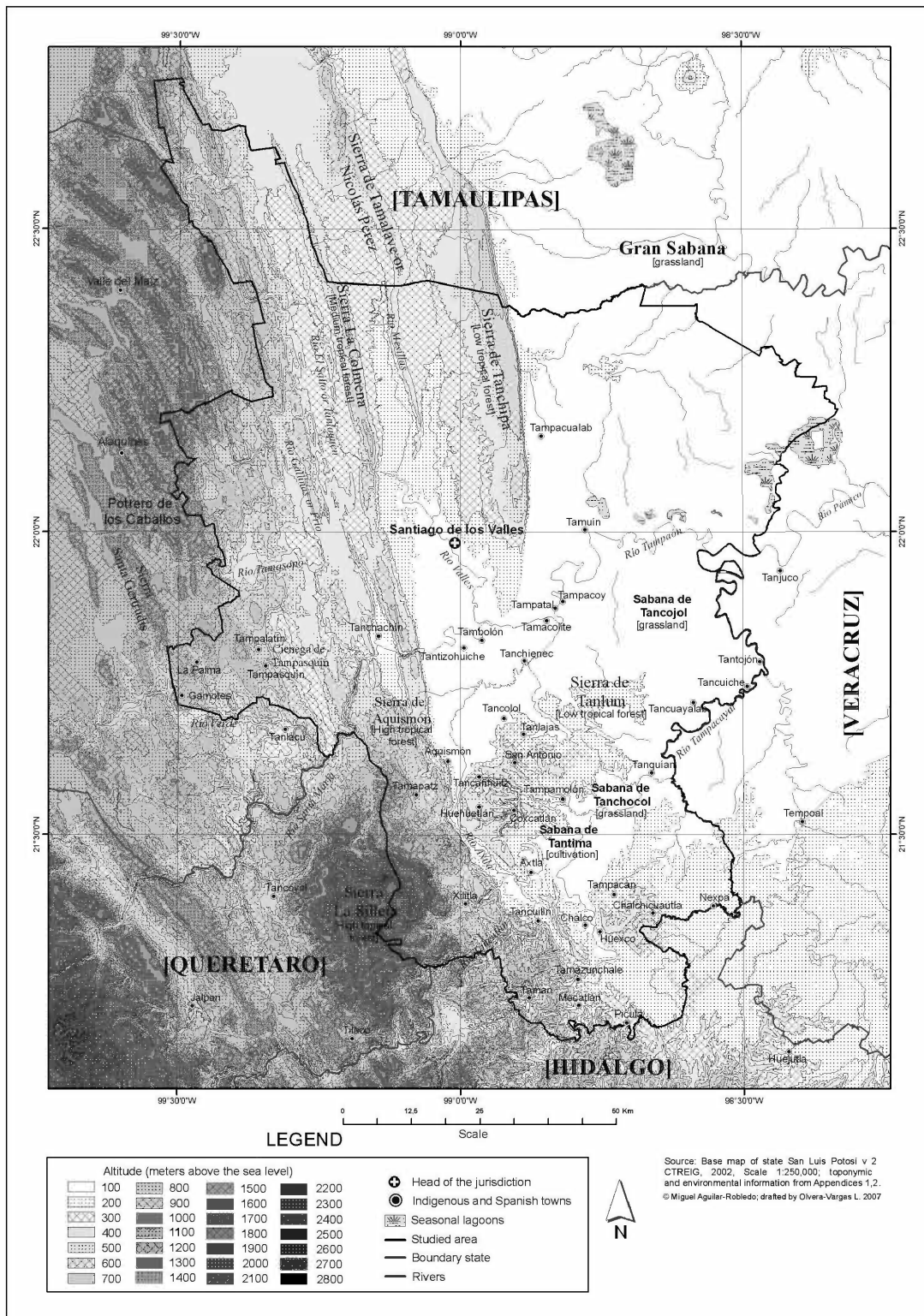


Figure 2. Environmental reconstruction of the Valles jurisdiction.

Appendix 1. Environmental information of some towns and sites of the Valles Jurisdiction in the c. 1548
"Suma de visitas."

Town or site	Environmental description	Source
Chalchitlan	"... it borders Topla and Xelitla,... It is located on rugged terrain with some flatlands suited for stockraising estancias;... it is more cool than hot."	Paso y Troncoso (1905, v. 1, 71).
Chalchiguautla (Chalchicuautla)	"... it borders Teguacian [Tauzan] and Cuçahapa;... it has hot and flat lands, suited for stockraising estancias."	Ibid.
Tlapaguautla	"... it confines with Chalchiguautla and Guçahapa [Cuçahapa];... it is hot."	Ibid, 238
Gelitla or Taziol (Xilitla)	"It is a mountainous and undulated land, with cold highlands and hot valleys; it borders Cahitlan, Macuilsuchitl and Xalpa[n] and Oxitipa and Top[la]."	Ibid, 113
Tanchilabe	"It is level and with water for livestock [raising]; it is hot and unused."	Ibid, 239
Tamaholipa	"... It confines with Tanchoy and Tançacaçi;... it is suited for stockraising estancias."	Ibid, 230
Tamacolite (Tamauliti)	"It is level, with forests and savannas suited for stockraising estancias."	Ibid, 232
Tamohi (Tamoy, Tamuín)	"... it confines with Tanxocol [Tanxohol] and Tancuylabo and Tamolon [Tambolon or Tanleon?];... it is level and hot."	Ibid, 234
Tancuche (Tancubiche, Tancuiche)	"... it borders Tanpache and Tamaloluco [Tamalacuaco];... it is a forested and savanna land, suitable for stockraising estancias."	Ibid, 237
Guçahapa (Cuçahapa, Cuzapa, Cuzahapa)	"...it is not [suitable for] wheat growing;... it borders Tanchinamol and Guautla and Tampacaya and Tamasonchal."	Ibid, 115
Mecatlán	"... it confines with Tamasonchal. It is located on both mountainous and flat terrain;... it is suited for stockraising estancias. It is cool land."	Ibid, 147
Oxitipa	"... it borders Tanxocon [Tancoxol?] and Tambolon,... luxuriant montes [thick, tall woodland], grasses, and water. Although it is cool is also hot [sic]."	Ibid, 168
Tancolon	"... it borders Tampayal;... it is a hot land."	Ibid, 232
Tancaxen (Tancajen)	"... it is level, with savannas and montes [woodland or scrub]; it is a hot land..."	Ibid, 232
Tantoyñ	"... it is a flat land, with montes and savannas; it is hot."	Ibid, 233
Tancoxol (Tanxocon, Tancopol?)	"... it limits with Oxitipa;... it is a level and mountainous terrain, cooler than hot."	Ibid, 234
Tambolon (Tamolon, Tanbolon?)	"... it confines with Tamohi and Amatlan, is on the Río de Pánuco floodplain, includes fertile lands, they [the Indians] are farmers; it is a level, hot and healthy land."	Ibid, 234
Tanlocon (Tanloco)	"... it shares boundaries with Tampasqui [Tampasquin];... it is located on mountainous terrain..."	Ibid, 234
Tançumonoco (Tansumonoco)	"It confines with Tamohi;... it has dry, hot, and flat lands."	Ibid, 228
Tamalaquaco (Tamalacuaco)	"... it borders Tançumonoco and Tantofox... It is flatland, with montes and savannas, suited for livestock raising but no other grangería [agricultural venture]. It is dry and hot..."	Ibid, 228
Tancuy (Tançuy, Tanzui, Tanzuy)	"... it borders Tançumonoco and Tantofox... It is a forested and savanna land, flat and hot."	Ibid, 228-229
Tamahol	"... it has no grangería, is flat and hot; it has montes and savannas, is dry."	Ibid, 229
Tantuana	"it is forested, ... suited for stockraising estancias; it is a flat, dry, and hot land, confines with Tanguax."	Ibid, 229
Tançomonoco (Tansomonoco)	"... it confines with Tançaquila and Tantolome; it is flat and with 'good' grasses, suited for stockraising estancias, it has no grangería [untilled], is a hot land..."	Ibid, 229
Tantoyuca (current Tantoyuquita)	"... it borders Tameçi and Tancaxual; it is [located] on level terrain, crossed by a river, there are pastures for livestock;... it is hot with no grangerías."	Ibid, 229

Appendix 1 (continued). Environmental information of some towns and sites of the Valles Jurisdiction in the c. 1548 "Suma de visitas."

Town or site	Environmental description	Source
Tameçi (Tamesi)	"... it is bordering [Tan]chuy [Tancuy] and Tantoyuca; it is level, with forests and savannas, where stockraising estancias can be set. It is hot."	<i>Ibid.</i> , 230
Tanchuiz	"it is located next to a river, that would allow travel by boat to the sea; it is flat and hot land with savannas suited for stockraising..."	<i>Ibid.</i> , 230
Tancaxual	"... it limits with Tantoyuca and Tanchipac [Tanchipa]; it is suited for stockraising estancias..."	<i>Ibid.</i> , 230
Tañcacana	"... it confines with Tameçi, is flat, with forests and savannas suited for stockraising estancias... It is a hot area."	<i>Ibid.</i> , 230
Tantay	"... it borders Tancaxual... It is hot and level."	<i>Ibid.</i> , 231
Tamahu (Tampahu, Tampaon?)	"... it confines with Tamaquiche [Tamacuiche, Tamaquichi, current El Cuiche];... it is flat and dry."	<i>Ibid.</i> , 233
Tanchipa	"It is quite appropriate for stockraising estancias, there is abundant water from rivers and ponds, where the Indians practice fishing [<i>pesquería</i>]. It is a level, hot, and healthy land, well suited for the cultivation of Castile's fruits."	<i>Ibid.</i> , 231
Tampayal (Tampaya)	"It confines with Tancaxen;... it is hot"	<i>Ibid.</i> , 232
Tamaquichi (Tamacalcho?)	"It borders Tambolon;... it is a level, forested, and savanna land."	<i>Ibid.</i> , 232
Tanchaua (Tachave, Tanchana)	"... it borders Tamoy [Tamohi, Tamuin]. It is a flat and forested area, suitable to raise livestock... It is hot."	<i>Ibid.</i> , 233
Tampasqui (Tampasquín)	"It confines with Tamalacon and Tantoya, it has grasses for livestock raising, is rough terrain; although hot it is also cool [<i>sic</i>]."	<i>Ibid.</i> , 231
Tanpucho	"... it borders Tancaxual and Tanchipa;... It is level and hot."	<i>Ibid.</i> , 231
Tanlocuque (Tanlocuc)	"... it confines with Tambolon; it is a dry, flat, and hot land."	<i>Ibid.</i> , 233
Tamosque (Tampohoc, Tamosoque ?)	"... it borders Tamateque;... it is not suited [<i>aparejo</i>] for anything else but for some stockraising."	<i>Ibid.</i> , 233
Tamatao	"... it confines with Tamalolçingo and Tanchay; it is level, with forests and savannas;... and with some parts suitable for stockraising estancias."	<i>Ibid.</i> , 235
Tancuyalabo (Tancuayalab)	"... it limits with Tamoy and Tantala; it is located on undulating, forested lowland... suitable for stockraising estancias."	<i>Ibid.</i> , 237
Tamiutla (Tamistla, Tamistla, Tamistal, Tamintla)	"... it borders Tantala;... it is suited for stockraising estancias;... it is level, and with <i>montes</i> and savannas..."	<i>Ibid.</i> , 237
Tantala	"... it confines with Tancuyalabo;... it has <i>montes</i> and savannas for livestock raising."	<i>Ibid.</i> , 237
Topla (Alitopla)	"... it borders Tañçolupa [Tañçulupe];... includes mountainous terrain; it is suitable for stockraising estancias. It is hot land."	<i>Ibid.</i> , 238
Tampaca (I) (Tampacayal)	"... it limits with Tenacuxco and Tantomol;... it is a level, and grassy land, suited for [stockraising] estancias. It is hot."	<i>Ibid.</i> , 241
Tampaca (II) (Tampacan)	"It is grassy and well suited for livestock [raising]."	<i>Ibid.</i> , 237-238
Tañçulupe (Tanzulupe)	"It is bordering Topla and Nanaguautla; there are some level areas suitable for stockraising estancias..."	<i>Ibid.</i> , 238
Tamasonchal (Tamazunchale)	"... it confines with Mecatlan and Chalchitlan;... it has good grasses for livestock [raising], is cool, and has rivers for <i>pesquerías</i> [fisheries]."	<i>Ibid.</i> , 238
Tauçan (Tauzan)	"... it borders Nexpa and Tanchinamol; it is a level, dry and hot land."	<i>Ibid.</i> , 239
Tanxohol	"... it confines with Tamohi and Macolutla, is flat terrain with <i>montes</i> and savannas suitable for stockraising estancias;... It is hot and dry."	<i>Ibid.</i> , 235
Tantohox (Tantohoc)	"... it is flatland, with <i>montes</i> and savannas;... it is suited to set some stockraising estancias. It is dry, and hot land;... it shares boundaries with Tamalaquaco and Tancuy [Tañçuy, Tanzuy]."	<i>Ibid.</i> , 228

Appendix 2. Environmental information of the colonial Valles Jurisdiction in some archival, ethnohistorical, and cartographic sources, 1551-1819.

Location	Environmental features/phenomena	Date	Source
Huasteca region	A big hurricane wreaked havoc on the region, severe floods and damages (human casualties, field crops, and much stock drowned).	Aug. 31, 1551	Zavala (1982, 90).
Tancucay [Tancucay?]	“depopulated areas between a river [Tampaón] and some marshes...”	1563	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 5/6, 2nd part, f. 366v-367r.
Tancuayalab, Tanjoco (or Tanzocob), and Tantuité	Tantuité has fertile soils (<i>tierras de migajón</i> , pelic vertisols), and abundant water. Tanjoco, part of Tantuité, is a site with “good grasses, and suited for the sowing of corn and other crops because of the floodplains [<i>vegas</i>] it has.” Tanjoco was a savanna, <i>balda</i> land.	1573, 1711	AGN, <i>Tierras</i> , v. 3696, exp. 6, f. 9v, 86v; <i>ibid.</i> , v. 248, 1st. part, exp. 8, f. 1v, 13r.
Tancolol (or Tancojual, current Tancojol-Tantojon area), Tamistla	An arroyo, and a savanna named Pocotalab (Tancojol?), north from Tamistla.	1573	AGN, <i>Tierras</i> , v. 3696, exp. 6, f. 5r, 14r, 15v, 76v.
Tantima, near Tanloqueten and Topla	Tantima was a “piece of <i>yerma</i> [uncultivated] land,” a savanna surrounded by a big river (Río Tampacayal, current Moctezuma), and a small one (Huehuetan, current Río Florido), an arroyo named Tanchicuinte (current Arroyo Largo), and savanna named Tantonboate (?), bordering Tanloqueten. It was located in the current Palmar-Chiquinteco area.	1573	AGN, <i>Tierras</i> , v. 3696, exp. 6, f. 26-bis r. See Figure 8.4, in Aguilar-Robledo 1999, Chapter 8.
Chachapalame, north from Huexco.	<i>Balda</i> land.	1573	AGN, <i>Tierras</i> , v. 3696, exp. 6, f. 44v; see also Figure 8.5, in Aguilar-Robledo 1999, Chapter 8.
Tanchochol, between Tampacayal and Tampamolón.	The indigenous town of Tanchochol, deserted in the early 1560s, was surrounded by a savanna, including <i>montes</i> and seasonal arroyos. It roughly corresponds with the current Jagüey- La Laja area.	1573	AGN, <i>Tierras</i> , v. 3696, exp. 6, f. 61r-71r. See also Figure 8.5, in Aguilar-Robledo 1999, Chapter 8.
Guajico, near Axtla	Indigenous town located two leagues northeast from Axtla, next to the Tampacayal river. It was deserted in 1601. It had fertile lands, “suited for corn, bean, squash, water-melon, and cantaloupe cultivation.” It also had “banana groves and fruit-bearing trees.” After the floods, this floodplain was left ready -with fresh water weeds, and silt (“ <i>lamá</i> ”) - for a successful winter cropping, “even in the absence of rains.”	1573	AGN, <i>Tierras</i> , v. 3696, exp. 6, f. 79r-84r. See also Figures 8.4, 8.5, in Aguilar-Robledo 1999, Chapter 8.
Tlacolula	“ <i>balda</i> and <i>yerma</i> land ... in Tantoc, next to the river [Tampaón] that comes from the <i>pueblo</i> of Amatlan...”	1574	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 10, f. 55v-56r; see also Figure 8.3, in Aguilar-Robledo 1999, Chapter 8, and Map by Luis Maldonado, Appendix 3.
Tancuayalab, Tampachacan, Tancolol (west), Tampamolón (southwest)	Forested lowlands, a place named Tanlum. A site called Charco del Caimán (I) (current Coatzajin), a dry arroyo next to a middle size (<i>grandecita</i>), and perennial pool; three abandoned <i>cués</i> , tall and thick <i>montes</i> , big trees, a savanna (Tanlum) surrounded by some <i>sierras fragosas</i> , abandoned land, and <i>palmares</i> between Tampachacan and Tancuayalab.	1579, 1711	AGN, <i>Tierras</i> , v. 2723, exp. 5, f. 68r-76r; <i>ibid.</i> , v. 248, 1st part, exp. 8, f. 13v-14r. See also Map 1859, Appendix 3; and Figures 8.4, 8.5, in Aguilar-Robledo 1999, Chapter 8.

Appendix 2 (continued). Environmental information of the colonial Valles Jurisdiction in some archival, ethnohistorical, and cartographic sources, 1551-1819.

Location	Environmental features/phenomena	Date	Source
Huasteca region	The climate is hot from March through October, and temperate from October to March. Sometimes, during the temperate period a very strong and freezing cold Northern blows; sometimes it is also rainy. Extreme hot and cold temperatures sicken the people. The region is wet; it rains from June to October, with heavy showers and great floods. The 'healthy' easterlies dominates the region.	1580	Acuña (v. 1, 1985, 246).
Huasteca region	In this region the following edible plants or fruits grow: sweet potatoes, <i>chicozapotes</i> (<i>Achras sapota</i> L), guavas, avocados, <i>mameyes</i> (<i>Calocarpum mammosum</i> L. Pierre), prunes, <i>guamiñchiles</i> (<i>Pithecolobium dulce</i> Roxb. Benth.), <i>znoales</i> (?), <i>obosites</i> (?), and <i>guacamotes</i> (sweet potatoes?).	1580	Acuña (v. 1, 1985, 247).
Huasteca region	The animals existing in the region include mountain lions (<i>Felis concolor</i> ?), wild cats, foxes (coyotes?) deer, rabbits, wild hens, turkeys, pigs (peccaries), and <i>ecatotoil</i> (hawk?).	1580	Acuña (v. 1, 1985, 252).
Tamunál	"a hill bordering a river [Valles]..."	1582	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 11, f. 149v-150r.
Tambolon, Tanchéneque, south from Valles Tanchana	A site with flat topped hills (<i>lomas</i>), <i>montes</i> , and <i>baldía</i> land, next to a deep, and copious river (Río Tampaón).	1589	AGN, <i>Tierras</i> , v. 2742, exp. 4, f. 42r; see also Map 1989, Appendix 3.
	"Arroyo Tanchana" (Río Choy?)	1590	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 16, exp. 44, f. 14v-15r; see also Map by Luis Maldonado, Appendix 3.
Tantobal, south of Valles	A "big <i>laguna</i> " between Tantobal and the Coy river.	1590	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 16, exp. 187, f. 51v-52r.
Tantohon (Tantohon), Tancuiche	"A savanna where the pueblo of Cha[c]hapala [two leagues north from Tempoal] used to be settled," and "a savanna named Uicho [Tancuiche]"	1591	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 16, exp. 691, f. 187v-188r; see also Figure 8.5 in Aguilar-Robledo 1999, Chapter 8.
Tancuiche, and Tanleón	"A big depopulated savanna on the road from Tancuiche to Tanleón..."	1591	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 16, exp. 776, f. 208r.
Taminol, and Tancuayalab	A savanna located half-way from these pueblos, surrounds a <i>montecillo</i> (woodland or scrub) named Tanchaminequeioçel (?).	1591	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 16, exp. 946, f. 262r-v.
Tlacolula, Tampatal	A level area between a river having much water (Tampaón) and a hot spring-fed arroyo (Aguascalientes or Taninul), between a swamp and the Abra range.	1598	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 22, f. 246r-v, see also Map by Luis Maldonado, Appendix 3.
Huasteca region (Pánuco)	"The land of this province is mostly <i>montuosa</i> , with rough and rugged ranges. The <i>montes</i> are formed by palms and trees. It is suited for corn, beans, squashes, sweet potatoes, and <i>yucas</i> [<i>Manihot esculenta</i>]..."	1603*	Martínez de Loaysa (1948 ^a , 261).
Huasteca region (Pánuco)	"There are many and diverse trees... fique-sapotes ["chicozapotes," <i>Achras sapota</i>], and ... hobos ["jobos," <i>Spondias mombin</i>], and other fruits... They supply firewood and wood to build houses... There are healing herbs ... known and used by the <i>naturales</i> ..."	1603*	Martínez de Loaysa (1948 ^a , 263).

Appendix 2 (continued). Environmental information of the colonial Valles Jurisdiction in some archival, ethnohistorical, and cartographic sources, 1551-1819.

Location	Environmental features/phenomena	Date	Source
Huasteca region (Pánuco and Tampico)	“The wild animals living in this land include deer [<i>Marxama americana</i> , <i>Odocoileus virginianus</i>], tigers [<i>Felis onca</i> , <i>Felis pardalis</i>], lions [cougars, <i>Felis concolor</i>], coyotes, ... armadillos [<i>Dasybus novemcinctus</i>], pigs [collared peccaries, <i>Tayassu tajacu</i>], rabbits [<i>Lepus</i> sp., <i>Sylvilagus</i> sp.], squirrels [<i>Sciurus</i> sp., <i>Citellus</i> sp.], and a great deal of mice...”; also “caimanes [<i>Crocodilus</i> sp.,” and “tejones [<i>Nasua narica</i>].”	1603*	Martínez de Loaysa (1948a, c, 263, 285).
Huasteca region (Pánuco)	“The birds of this land include pheasants [<i>Phasianus</i> sp.], cormishes [<i>Colinus virginianus</i>], cranes [<i>Gruidae</i> sp. ?], ducks [<i>Anatidae</i> sp. ?], eagles [<i>Haliaeetus</i> sp. ?], hawks [?], and many <i>tordos</i> [<i>Cassidix mexicanus</i>]...”	1603*	Martínez de Loaysa (1948a, 263).
Huasteca region (Pánuco province)	“Most of this land is ... flat, but with hills and low ranges, and some <i>monte</i> formed by trees useful for firewood and building houses, some of them bear wild fruits such as <i>bobos</i> , <i>abades</i> [?], <i>humos</i> [<i>Pithecolobium dulce</i> , <i>siquisapetes</i> [chicozapotes]], and other genera, with a profusion of palms [<i>Sabal mexicana</i>].” “The climate of these towns is hot...”	1603*	Martínez de Loaysa (1948b, 271).
Huasteca region (Tampico)	“The weather [of Tampico] is hot, with the highest temperatures during April, May, June, July, August, September, and October; the remaining months although less hot are little cold.”	1603*	Martínez de Loaysa (1948c, 283).
Huasteca region (Tampico)	The great cattle population, “faces great grass scarcity; during dry times it suffers from thirst, because most arroyos dry up; and those that remain turn so turbid, that for the great numbers of watering stock, they are barely useful.”	1603*	Martínez de Loaysa (1948c, 288).
Huasteca region (Tampico)	“In these <i>montes</i> there are some trees named <i>robles</i> [<i>Quercus</i> sp.] that bear small bitter acorns; there also are a small fruit called <i>biguillo</i> [<i>Ficus</i> sp. ?], and abundant guavas, bananas, native plums, <i>bobos</i> , squashes, and <i>badeas</i> [<i>Lagenaria</i> sp. ?]; near the coast a variety of native grapes, of the same size as in Spain, but with a big seed, thick peel, and different flavor; and another fruit named <i>icacos</i> [Cocoplum?], similar to the <i>albaricoques</i> [apricots, <i>Prunus</i> sp. ?], though tasteless and with a big seed...”	1603*	Martínez de Loaysa (1948c, 285).
Huasteca region	Fresh water fishes include catfish, <i>albures</i> (?), <i>catanes</i> (garpike fish, <i>Lepisosteus</i> sp.), <i>agujas</i> (?), and sharks <i>sic</i> (?).	1603*	Martínez de Loaysa (1948a, 263).
Cruz de Juan Arias, west from Valles	This site was located between Valles and the current Sierra La Pila; it was uncultivated, <i>balda</i> , and “tierra de guerra.” In this area local Indians used to hunt deer for their livelihood, deploying the bow-and-arrow technique.	1608	AGN, <i>Tierras</i> , v. 2735, 2nd. part, exp. 7, f. 335v-336r, 337r, 338v. See also Map 1930, Appendix 3.

Appendix 2 (continued). Environmental information of the colonial Valles Jurisdiction in some archival, ethnohistorical, and cartographic sources, 1551-1819.

Location	Environmental features/phenomena	Date	Source
Tlacolula, Tamuín	A savanna located between the Gualul swamp (Palmas Cortadas or Mirador?), and the Tlacolula <i>laguna</i> (Los Burros or Palmas Cortadas?).	1609	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 26, exp. 573, f. 172v-173v; see also Figure 8.3, in Aguilar-Robledo 1999, Chapter 8; and map by Luis Maldonado, Appendix 3.
Valles	Mesquite [<i>Prosopis</i> sp.] stands close to some springs, next to the Valles river.	1609	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 26, exp. 640, f. 195v-196r.
Tanciaman	Tanciaman <i>laguna</i> , two arroyos and a level area.	1613	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 27, exp. 277, f. 382r; see also Map 872.3, Appendix 3.
Agua de Tortugas, Tula	Springs in the Agua de Tortugas area (?), Tula valley.	1613	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 27, exp. 280, f. 383r-384r.
Puerto del Hambre, Valle del Maíz	A <i>salitral</i> , a hill with tall mesquites, and marshy pools in the Puerto del Hambre area (southeast from Ciudad del Maíz).	1613	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 27, exp. 281, f. 384r-385r. See Map 996, Appendix 3.
Salto del Agua, Valles	A swamp next to the Sierra del Tamunco (current San Dieguito), upstream of the Salto del Agua river; a spring (<i>ojo de agua</i>) that emerges from a range oriented towards the Tamalocua valley (?).	1613	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 27, exp. 282, f. 385r-386r.
Laguna de Tula, Tanguanchin	Tula <i>laguna</i> , a gorge and a high earthen mound (<i>cué</i> or <i>cuecillo</i>), and a spring that forms the Arroyo de las Tortugas (?). A swamp, some barren flat hills (<i>lomas peladas</i>), a reed marsh (<i>tular</i> of either <i>Cyperus</i> sp. or <i>Typha</i> sp.), and a salt pond.	1613	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 27, exp. 291, f. 200r-201v.
Tanchipa, Tanguanchin	Tanguanchin river, some abandoned stone mounds (<i>cués de piedra</i>), big marshy pools, and a swamp with reed stands (<i>carrizales</i> formed by <i>Phragmites</i> sp.). A big stand of <i>sabinos</i> (<i>Taxodium mucronatum</i>), with a swamp, a forested flat hill with <i>malpais</i> (extrusive igneous rocks), and a spring next to the road from Tanguanchin to Laguna de Tula.	1613	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 27, exp. 292, f. 201v-203r.
Tampacualab	An abandoned town (Tanchenan, Tanchana?) next to the spring of Tampacualab.	1613	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 27, exp. 356, f. 247v.
Valle de los Lobos, Valles	A spring in the Valle de los Lobos (?), next to a live oak stand (<i>encinal</i> formed by <i>Quercus</i> sp.).	1613	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 28, exp. 341, f. 115v-116v.
Laguna de Tula, Amoladeras, Las Tortugas, San Joseph, Micos, Tanchamay (Río Gallinas or Frío).	A flat hill where some <i>cuecillos</i> are located; one of them with a palm and a big tree on the top, surrounded by <i>nopales</i> . A gorge next to a <i>salitre</i> , some marshy spots, a mesquite stand, and a arroyo. An arroyo named Las Tortugas (?), with a spring and a <i>carrizal</i> . A <i>ciénega</i> named San Joseph (?), two small hills with palm stands. The Micos range, a flat area in the middle of some forested hills, an arroyo that springs from a gorge and reaches the mentioned <i>ciénega</i> . Finally, the Tanchamay <i>ciénega</i> (?), a flat area between some forested hills and the Frío river.	1613, 1756	AGN, <i>Tierras</i> , v. 2786, 1st. part, exp. 11, f. 101r-v; AGN, <i>Tierras</i> , v. 817, exp. 6, f. 1r.
Tampasquín	A level area called San Diego, with a spring next to the road from Valles to Tampasquín, another spring named Los Antojos (?), and an arroyo with willow stands (<i>Salix</i> sp.)	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 28, exp. 786, f. 326r-v.

Appendix 2 (continued). Environmental information of the colonial Valles Jurisdiction in some archival, ethnohistorical, and cartographic sources, 1551-1819.

Location	Environmental features/phenomena	Date	Source
Río Mante, Tamatan	A spring that forms the Río Mante (on the eastern piedmont of the Cucharas-Tanchipa range), a flat and marshy area called Tamatlan (Tamatan?).	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 28, exp. 795, f. 330r-v.
Tancaxual, Tanchipa, Tamatan	A spring called Huçus (?) west from some hills, some marshy pools named Hictuc (?) where a rush stand ("juncos," <i>Juncus</i> sp. and/or <i>Scirpus</i> sp.) grow, close to the Tamatan <i>laguna</i> (a swamp, southeast from Tanchipa). Some marshy pools called La Tima (?), all between Tancaxual and Tanchipa.	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 28, exp. 833, f. 346v-347v.
Tampacualab	A deep arroyo with reed stands, two small ponds with two wooded hills, a live oak forest close to Tanpaquelan (Tampacualab).	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 28, exp. 834, f. 347v-348v.
Tanchipa, Tamatan	Big marshy pools, a <i>salitral</i> close to some swampy pools named Punta del Coyol (?), south from the Tamatan <i>laguna</i> .	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 28, exp. 856, f. 356v-357v.
Abra de Tanchipa	A mesquite grove next to some marshy pools, in front of the Abra de Tancha (Tanchipa); and a <i>laguna</i> named Tanxaquiequete (?), close to some barren flat hills and two arroyos.	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 28, exp. 857, f. 357v-358r.
Nombre de Dios, Valles	Nombre de Dios valley (north from Tampacualab, eastern piedmont of the Tanchipa range), a river having much water (Tantuan river), a floodplain (<i>vega</i>) of the same river, next to the Abra (of Tancha).	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 28, exp. 858, f. 358r-359r.
Abra de Tancha, Tanloquen river (El Salto del Agua), Valles	A spring south from the Abra de Tancha (in La Colmena range?), another spring surrounded by many <i>sabinos</i> named Chupes (?), east of El Salto del Agua.	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 29, exp. 106, f. 86r-v.
Tanloquen valley	The source of origin of the Tanloquen river, where there is a big stand of <i>sabinos</i> , and a marshy area south and east from this river.	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 29, exp. 107, f. 87r-v.
Chaymay, southern Valles	Chaymay, where a (hot) spring (current El Bañito) is located.	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 29, exp. 219, f. 153r
Tanguanchin	In the Tanguanchin valley, a <i>laguna</i> and swamp next to a hill where a waterfall is located. The swamp is at the piedmont of a low barren flat hill and a <i>malpais</i> , on the road from Tanchipa to Tanguanchin.	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 29, exp. 224, f. 154v-156r.
Tanciaman, Tanchipa	A savanna surrounded by a thick and tall <i>monte</i> , an abandoned river arm (<i>estero</i>), and an arroyo that empties on the Tanchipa river.	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 29, exp. 225, f. 156v-157v.
Tancaxen, Tampuxeque?, northern Valles	A mountain pass and resurgent spring (<i>nacimiento</i>) that gives rise to the Valles river, next to some <i>cués</i> and old (abandoned) buildings, north from Lamuneque (Tampuxeque?).	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 29, exp. 243, f. 172v-173v.
Tancaxen, Tamesi, northern Valles	The Sabinos Ojo de Agua (?), some arroyos that emerge from a north-south range, some palm stands (<i>Sabal mexicana</i>), savannas, and trees (<i>palos</i>).	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 29, exp. 244, f. 173v-174v.
Tlacolula, Gualul	A site named Tanmalacuen (?) in a forested (<i>montuosa</i>) flat hill south from a <i>laguna</i> , next to the Gualul site.	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 29, exp. 245, f. 174v-176r.

Appendix 2 (continued). Environmental information of the colonial Valles Jurisdiction in some archival, ethnohistorical, and cartographic sources, 1551-1819.

Location	Environmental features/phenomena	Date	Source
Tancaxen and Tancuel	A <i>malpais</i> named Chatan (?), between Tancaxen and Tancuel.	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 29, exp. 246, f. 176r-v; <i>ibid.</i> , exp. 249, f. 178r-179r.
Tlacolula, Tantoc, Tansumonoco?	A <i>laguna</i> north from Gualul, a site named Tansunnoque (Tansumonoco?) next to the Río Verde (Tampaon) and Tantoque (Tantoc).	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 29, exp. 250, f. 179r-180r.
Tancaxen, Tancuel, Tanguanchin	A <i>malpais</i> called Ataci (?), on the road to Tanguanchin, next to the Tanloquen river, bordering Tancaxen and Tancuel.	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 29, exp. 251, f. 180v-181v.
Tanloquen, Chantol, Valles	A <i>mesa</i> (small plateau) between the Tanloquen river and a flat hill named Chantol, and some <i>vegas</i> next to this river.	1614	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 30, exp. 63, f. 25v-26r.
Salto del Agua, north of Valles	Abandoned, forested, and savanna lands, located in Chichimec country.	1614	AGN, <i>Tierras</i> , v. 2786, 1st. part, exp. 4, f. 41r-42v; see also Map 2189, Appendix 3.
Tamoyn, Tlacolula, and Tancuyalabe	Tamcuy (Tanzuy) next to the Río Verde (Tampaon), close to Tampatal, a site named Tamche (?) between a arroyo and Tancuyalabe, and another called Cuayaque, also next to an <i>arroyo</i> .	1615	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 30, f. 76v-77v.
Tantoque, Aguascalientes (Taninul)	A “corner” (meander) on the Río Verde (Tampaon) named Tantoque, a hot spring and arroyo called Aguascalientes that emerges from the Abra range.	1615	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 30, f. 77v-78v.
Tancaxen, Tancuel, and Tanloquen	A palm stand (<i>palmar</i>) next to the Tanloquen river.	1615	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 30, f. 79r-80r.
Tancaxen, Tancuel, Sierra de Tamalab	The mountain pass (<i>puerto</i> or <i>portezuelo</i>) of Tamalas (Tamalab), between a river and some big hills, and some <i>sabinos</i> next to the river.	1615	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 30, f. 80r-81r.
Tamazaque, Tanguanchin, Valles	A spring surrounded by a <i>carrizal</i> in a gorge named Tamazaque (?), and the <i>nacimiento</i> of the Tanguanchin river.	1615	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 32/33, f. 19r-v.
Las Albercas (current San Ciro area)	Amoladeras valley, two swampy areas (<i>cienequillas</i>), next to a hill (current Cerro Quiote) and some man-made hills; a few tall palms in a flat area named Las Albercas, between Río Verde and Concá, where two big pools (<i>albercones</i>), surrounded by <i>sabinos</i> , can be found.	1615	AGN, <i>Tierras</i> , v. 2786, 1st. part, exp. 11, f. 95r.
Tanzacalte, Chantol, Valles	The Tanzacalte arroyo, a site named Sacanan (?) next to some marshy pools and a swamp next to a deep arroyo and a flat hill named Chantol.	1616	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 31, exp. 70, f. 28v-29r.
Tampamaci, Valles	The Tampamaci valley (?) where there is a small <i>laguna</i> , and two hills.	1616	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 31, exp. 359, f. 162v-163r.
Tancaxen, and Tancuel	A <i>laguna</i> with a stand of <i>otates</i> (<i>Guadua aculeata</i> Rupr.) on the road to Tanchipa and the Río de Tamante (Mante?), a <i>monte</i> between Tanchipa and Tamatan.	1616	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 32/33, f. 162r-163r.
Charco del Caimán, Tampaya, Cipatla, Valles	The Charco del Caimán (II), next to the Tanchipa range, the Cipatla site, Tampaya, and the Antonio González' marshy pools.	1616	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 32/33, f. 217v-218r; see also Map 872.3 in Appendix 3.
Tancaxen, Tampuxequé?	A mountain pass, and the spring that forms the Valles river, a few earthen mounds and ancient buildings, north from Tamuneque (Tampuxequé?).	1616	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 32/33, f. 279r-v.

Appendix 2 (continued). Environmental information of the colonial Valles Jurisdiction in some archival, ethnohistorical, and cartographic sources, 1551-1819.

Location	Environmental features/phenomena	Date	Source
Tanloquen, Sierra de Tamchichin (Sierra La Colmena?)	The Tanloquen valley, a big palm stand next to the Tamchichin range, a high earthen mound, an abandoned grave (<i>sepultura</i> or a burial ground) and ancient building, next to the <i>cuecillo</i> , a mesquite grove.	1617	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 32/33, f. 387v-389r.
Tamlochoque ?, Sierra del Abra, Valles	Two springs that form the Tamtepeute (current Santa Clara-El Naranjo) and the Tantunana (present Tantoán) rivers, eastern foothills of the Sierra del Abra (or Cucharas).	1617	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 32/33, f. 390v-391v.
La Tima, "Lo de Paita," Valles	A great savanna named La Tima (?).	1619	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 34/35, f. 176v-177v.
Tampamolón, Huasteca	A great drought. Consequently, grass scarcity wreaked great havoc on breeding and suckling mare and mule herds.	1701	AGN, <i>Tierras</i> , v. 2784, 2nd. part, exp. 4, unpagued.
Tancuayalab	The indigenous town is located on the top of a flat hill, surrounded by "barren rocks" (<i>peñas estériles</i>). Although it has six or seven water wells, it suffers frequent water shortages. "There was a big drought" in 1710.	1711	AGN, <i>Tierras</i> , v. 248, 1st part, exp. 8, f. 1r, 12r.
Tancuiche and Tancuayalab, San Felipe (east)	Stony but tightly forested (<i>monte tupido</i>), <i>lomas</i> , <i>palmares</i> , and <i>montes</i> . A league-long thick <i>monte</i> , a flat area called San Juan (?).	1711	AGN, <i>Tierras</i> , v. 248, 1st part, exp. 8, f. 12r-v.
Tancuiche, Tantojon, and Tamistla (Pánuco province)	Tancuiche is settled on flat land, next to a river ... "Five or six year ago [1598?], Tantojon and Tamistla, one and one and a half leagues away respectively, were resettled with Tancuiche." Between Tempoal and Tancuiche there are two rivers [current Moctezuma and Calabozo] that can be "waded by foot and horseback during dry times, and crossed in canoes in the rainy season."	1603*	Martínez de Loaysa (1948b, 280).
Tampicol and Tampaso (parts of Tantuité), Tancuayalab (southeast)	Tampicol was an ancient town, located next to the Tampaso arroyo. An area suited for cultivation (<i>vegas</i>) and livestock grazing.	1711	AGN, <i>Tierras</i> , v. 248, 1st part, exp. 8, f. 12v.
Pitahaya, Miraflores, Tancuayalab (south)	A flat area next to a site called Cerrito de las Palmas (current Las Lomas), swampy during the rainy season.	1711	AGN, <i>Tierras</i> , v. 248, 1st part, exp. 8, f. 13r.
Northern Tancuayalab, San José	Lowlands, with <i>montes</i> and <i>palmares</i> , and deserted (liable to Chichimec raiding).	1711	AGN, <i>Tierras</i> , v. 248, 1st part, exp. 8, f. 14v.
Tampamolón	A hurricane flooded the town. Severe damages (4 drowned Indians). The seat had to be moved to a neighboring flat hill.	Sept. 21, 27, 1713	AGN, <i>Indios</i> , v. 39, exp. 29, f. 44v-46r.
Tanlajás	A deserted (<i>ca.</i> 1700) and resettled (1721) indigenous town. It has grasses, and a permanent spring; it is located in a basin (<i>joya</i>), surrounded by hills and <i>montes</i> , suited for field crops. The terrain has "well suited exits and entrances, <i>monte</i> for fuelwood, grasses, water, and tillable land," <i>realengo</i> lands of the ancient town. Tanlajás is settled more than a league from Miraflores, Tancanguiche, and Tancolol.	1720-1721	AGN, <i>Indios</i> , v. 43, exp. 304, f. 407v-410v; AGN, <i>Tierras</i> , v. 387, exp. 2, f. 9r, 11r.

Appendix 2 (continued). Environmental information of the colonial Valles Jurisdiction in some archival, ethnohistorical, and cartographic sources, 1551-1819.

Location	Environmental features/phenomena	Date	Source
Buenavista	It has good grasses, and sufficient <i>aguajes</i> (water sources); it borders a <i>palmar</i> , the Tecamate (?), Tampaya, and the Abra de Tanchipa. Some <i>cués</i> or ancient buildings.	1722	AGN, <i>Tierras</i> , v. 429, exp. 1, f. 66r-v.; see also Maps 697 and 698, Appendix 3.
Northern Valle del Maíz	Two spring-fed <i>lagunas</i> named Los Antejos, and the rain-fed La Escondida <i>laguna</i> , north from Ciudad del Maíz. An arroyo with many <i>sabinos</i> , a spring named Los Papagayos, east from Ciudad del Maíz. A spring named Ojo Frío, that feeds a river (Gallinas or Frío), with a <i>palmarcito</i> (small palm stand).	1737	AGN, <i>Californias</i> , v. 38, exp. 1, f. 1-71v.
Tahuachi, bewteen San Martín and Tampamolón	A stony arroyo that runs downhill on the San Martín Sierra, an arroyo called La Cerca de Badajoz, a high hill named Chichintitlan, forested with live oaks, in the Tampacan area.	1739	AGN, <i>Mercedes</i> , v. 72, f. 245r-v.
Puerto de Las Palmas, Cárdenas	A tiny Sotol (<i>Dalea cedrosanum</i> or <i>D. texanum</i>) tree on a flat hill (mogotillo empinado).	1743	AGN, <i>Tierras</i> , v. 2720, exp. 12, f. 120v.
Potrero de Tamasopo	A bushy (<i>pajonal</i>) flat area, a tall palm tree (<i>Sabal mexicana</i>) next to a Tepeguaje tree (<i>Lysiloma</i> sp. Or <i>L. acapulcensis</i>) with four branches.	1743	AGN, <i>Tierras</i> , v. 2720, exp. 12, f. 133v.
Potrero de Los Caballos, Cárdenas-Rayón	Some thickly forested (<i>espesos de arboleda</i>) high hills next to the Sierra de Santa Gertrudis, where a tepeguaje grows.	1743	AGN, <i>Tierras</i> , v. 2720, exp. 12, f. 134v.
Aquismón	Some boulders towards the west, on the foothills of the Sierra de Aquismón, a high and <i>fragosa</i> (rough) mountain range, with some shady (<i>frondosas</i>) and <i>caliche</i> areas; a flat area next to the arroyo de Oxitipa; some <i>montes</i> and foothills suited for <i>milpas</i> ; the Tanchanaco river that springs from the Sierra; and some grassy and <i>monte</i> narrow paths (<i>cejas</i>).	1749	AGN, <i>Tierras</i> , v. 3443, exp. 4, f. 21r, 23r, 25r, 27r-v; see also Map 2422, Appendix 3.
Tamasopo, Huasteca	A great drought (<i>seca</i>).	1751	AGN, <i>Tierras</i> , v. 2720, exp. 12, f. 26r, 37v.
Potrero del Carne-ro, Tamasopo	A small flatland surrounded by hills, where a permanent spring (<i>aguaje</i>) is located.	1751	AGN, <i>Tierras</i> , v. 2720, exp. 12, f. 3v.
Potrero de La Vieja, Tamasopo	A small flat area surrounded by hills.	1751	AGN, <i>Tierras</i> , v. 2720, exp. 12, f. 4r, 143r.
Taninul	Two flooding rivers (Tampaon and Choy) destroy the livestock, and a range (Sierra de Tanchipa), haven for wild beasts that prey on the herds.	1805	AGN, <i>Bienes nacionales</i> , v. 963, exp. 15, unpagged.
Valles, Huasteca	Two devastating hurricans	1818, 1819	AGN, <i>Bienes nacionales</i> , v. 1182, exp. 11, unpagged.

* Dates after Meade (1970, 65); these documents are undated.

Appendix 3. Colonial maps of the Valles Jurisdiction

Catalog number	Sites represented, and author	Date	Source
2606	Tampacayal, Tanbaque, Tantala, Río Tampacayal, by Pedro de Mesa.	1571?*	AGN, Tierras, v. 3696, exp. 6, f. 70r.
2607	Hacienda Miraflores, Tampamolón, by unidentified author.	1571?*	AGN, Tierras, v. 3696, exp. 6, f. 72r.
2608	Oxitipa, Tlacolula, Tanistal. Anonymous.	1571?*	AGN, Tierras, v. 3696, exp. 6, f. 73r.
1859	Tancuayalab and Tampamolón, by Juan del Tejo.	1579	AGN, Tierras, v. 2723, exp. 5, f. 76. Published by Aguilar-Robledo and Contreras Servín (1995-1996, 65).
872.3	Tanguanchin, Tansiaman, Valles. Anonymous	?	AGN, Mapoteca.
-	“Guastecan reg” by A. Ortelius.	1585	Theatrum Orbis Terrarum Ambers: Netherlands. Also published by Meade (1970, 40-41).
1989	Tambolon, Tancheneque, Valles. Anonymous.	1589	AGN, Tierras, v. 2742, exp. 4, f. 41r.
?	Tlacolula, Tanchana, Tampatal, by Luis Maldonado	1598?	?
2609	Guaxico, Tancuilín, Tampachacán, Axtla, Tampacayal, Miraflores Hacienda. Anonymous.	1601?*	AGN, Tierras, v. 3696, exp. 6, f. 88r.
1930	Villa de Valles, by Francisco Uncibay.	1608	AGN, Tierras, v. 2735, 2nd. Part, exp. 7, f. 14.
2189	Salto del Agua, Valles. Anonymous.	1614	AGN, Tierras, v. 2786, 1st. Part, exp. 4, f. 10v.
2190	San Nicolás Tampote Hacienda, Tanlacum, Valles. Anonymous.	1675	AGN, Tierras, v. 2786, exp. 7, f. 10.
3208	Misiones and curatos in Valles and Tampico. Anonymous.	1682	AGN, Californias, v. 38, f. 145. Published by Meade (1970, 40-41; 1939, 22-23).
697	Buenavista Hacienda, Valles. Anonymous.	1722	AGN, Tierras, v. 429, exp. 1, f. 65.
698	Buenavista Hacienda, Valles. Anonymous.	1722	AGN, Tierras, v. 429, exp. 1, f. 76.
2422	Aquismón, Tanchanaco, Tanute, Arroyo de Oxitipa, by Luis Velez de las Cuevas Caveza de Vaca?	1740	AGN, Tierras, v. 3443, exp. 3, f. 31.
1018	Temapache, Tanchanaco, Tanquizul, Tanchochoco, San José, La Silleta, Aquismón. Anonymous.	1753	AGN, Tierras, v. 1406, exp. 13, f. 1.
-	“Curato de Coscatlán. Misiones de Tampico” by José Antonio Alzate y Ramírez.	1767	Published by Solano (1988)
-	“Curato de Tampamolón” by José Antonio Alzate y Ramírez.	1767	Published by Solano (1988)
89	“Intendencia de San Luis Potosí.” Anonymous.	1774	AGN, Correspondencia de virreyes, 1st. series, v. 50, exp. 6, f. 355. Published by Aguilar-Robledo and Contreras Servín (1995-1996, 67).
995	Purísima Concepción del Valle del Maíz, by José Mártir Cabrera.	1801	AGN, Tierras, v. 1325, exp. 1, f. 96.
996	Purísima Concepción del Valle del Maíz, by Lorenzo Ferial.	1801	AGN, Tierras, v. 1325, exp. 1, f. 125.

* See explanation in Aguilar-Robledo 1999, Chapter 8.

RESEÑAS

Anuschka van 't Hooft, 2007. *The Ways of the Water. A Reconstruction of Huastecan Nahua Society Through its Oral Tradition.*

Leiden University Press.
Edición en rústica, 300 páginas
ISBN: 978-908-728-010-9

por Dominique Raby, Université de Montréal

The ways of the water is Dr. van 't Hooft's Ph.D. dissertation, published in the new Leiden Dissertations Series at the Leiden University Press. In her introductory comments, the author explains how she addresses literary studies and cultural anthropology to shed light on the relation between Huastecan Nahua oral tradition and its socio-cultural context, "in order to see how identity issues are presented and reconstructed through narratives dealing with water" (p.18). In this process, she looks at "anthropological concerns such as the articulation of identity, the concept of community, worldview, and expression of differentiation in society on these matters" (p. 3). Water, in this peasant society totally dependant on it, is one of the most favorite and meaningful matter in tales and other discourse situations.

Chapter one, *A Nahua Community in the Huasteca*, presents the municipio of Xochiatipa (State of Hidalgo) and the community where Anuschka van't Hooft has been doing fieldwork for the past fifteen years. For this presentation, she asked a young educated Nahua man, Bonifacio, how he would describe his community to outsiders. The narrative, interesting in itself for its context and organization, prove to be a list of *costumbres* (customs) that the author uses as a basis for her description. The result of this original two-voiced work is a refreshing and attractive account, especially since it is backed by several traditional tales that reveals more on Nahua conceptions.

In the second chapter, *Huastecan Nahua tales*, the author turns to methodological issues. Following an

interest initiated by Gary Gossen (1971) for Meso-american indigenous classification of verbal genres and its significance, she suggests that the Huastecan Nahuas recognize three types or genres of tales: "true tale" (*tlen uajkajki panok* or *kuento*) referring to both ancient and recent past, "anecdote", the telling of some recent event (no Nahuatl term), and "fictional tale" (*kuento*). These categories are not rigid, and since the same word, *kuento*, is preferentially used for both true and fictional tales, each person is left free to determine for him/herself the veracity of a specific tale. She concludes that "Nahua categorization terms are flexible so they can adjust to individual conjunctures and changes through time" (p. 82). The author then presents the five main storytellers (all males) whom narratives are analyzed in the study, and she gives a detailed account of the context of the recording sessions. The tales were recorded to the author's demand, but, when feasible, they were transcribed and translated in Spanish in collaboration with the storytellers. During the analysis process, each narrator was asked for his valuation of the meaningful elements of the tales. The chapter ends with a discussion on oral tradition and identity issues. Lets mention here the author emphasis on the dynamic aspect of identity. Identity is subjective, emotionally charged, and its content is divergently assessed by the members of a society; values and norms that constitute identity are constantly adapted to changing conditions. Hence, the author defines her work as examining this "process' development, dynamics and representations during tale telling -- not its product" (p. 103).

The next three chapters are organized following a shared pattern. First, the tales are provided in Nahuatl, which is of great benefit for both speakers and students of the language. The close translation in English, followed by a summary, will give the reader not acquainted with the language a good sense of Nahuatl narrative style, while detailed notes on specific grammatical and meaning issues help to understand the author's translation choices. The analysis first presents a contextualization according to the focus of the chapter and then successively addresses five topics, chosen among the numerous factors that can contribute to the understanding of identity issues in each performance: the type of tale, the actors, time and space aspects (following a literary analysis) and the meaning of the tale for the Nahuas, in the light of other versions and socio-cultural background (in a more anthropological perspective). A review of the findings closes the chapter.

Chapter three deals with the *Mesoamerican cultural continuity and the tale of the deluge*. The author examines the cultural continuity at work in a Huastecan Nahuatl version of the deluge, told by Don Pancho, a forty-year old primary school teacher. She compares this "true tale" with its biblical and prehispanic (the *Leyenda de los Soles*) models, and shows how, in episodes of its own, the modern narrative places the contemporary Nahuas as opposed to the people before the flood, in a new order of things.

In chapter four, entitled *Differentiation in Huastecan Nahuatl society: the arrival of the water creatures* the author compares parallel "true tales" by two monolingual elders, Don Gregorio and Don Pedro. The narratives tell how, in a relatively recent past, two threatening water creatures, a crayfish (the *xilk*) and a fish (or a creature pertaining to that category for the Nahuas) suddenly appeared in the region and inundated the living space of the communities. The most significant divergences between the two versions seem related to the nature of the creatures, each of these associated with specific attributes, space setting and values. But unfortunately the chapter does not provide a synthesis of the findings on differentiation and its significance. The analysis shows how the content of the tales renew the order of things initiated by the universal flood, now placing the united community at its center -- the community being the

basis of Huastecan Nahuatl identity. The author also discusses in this chapter important supernatural beings linked to water and agriculture: the mermaid, Saint-John the Baptist, and the lightning bolts.

Chapter five, *The water lords in Huastecan Nahuatl narrative: the tale of the fisherman and his son the warlock*, presents a "fictional tale" about the mermaid (as Lady of the Water), told by Bonifacio, and a "true tale" by a young man called Feliciano (who denies its veracity). Through these tales and additional comments or "anecdotes" by members of the communities, the analysis shows how the Water Lords (the mermaid and her husband) are connected with the sea, the plants, the land of the dead, and other important cosmological aspects. A discussion of sacrifice and reciprocity between humans and the Water Lords, is followed by a brief section on the well known concept of *susto* or tonal (soul) loss, which can be caused by water spirits.

The final conclusion reviews the main findings on ideas about water and how they are related to norms, values, and identity in Huastecan Nahuatl society. The Mesoamerican roots of this identity are expressed in the flood tale, while narratives about flooding water creatures establish the community's right to exist and reinforce solidarity. Multiple interpretations by the narrators of these tales as well as narratives on the Water Lords, maintains a continuous valuation of important issues in these water-dependant communities. These issues (the community's foundation, the ideal amount of rainwater, life and death, etc.) are articulated primarily through the cosmological dimensions of life.

Overall, the book is user-friendly, well organized and pleasant to read. It provides in-depth and interesting analyses of an unexplored Huastecan Nahuatl oral tradition and its socio-cultural context. I agree with the author's perspectives on identity, oral tradition, performance, and the importance of studying their interconnections. Nevertheless, I am concerned with the virtual absence of female narrator (only one is quoted), considering that the book was written by a female anthropologist who may have access, in this relatively segregated society, to Nahuatl women's world and words. I am aware that the aim of this work is not to give a representativeness of the communities (p. 94), and that women usually tell

stories in a private, family setting. But the reconstruction of identity issues and society would have been more comprehensive and enlightening had it included some female interpretations of both tales and reality. Interestingly, Nahua women are considered by people in some communities as “less Spanish” than men (see Hill [1987] concerning language use in the States of Puebla and Tlaxcala), a situation that may have important impacts on identity issues expressed in narratives. What is the case for Xochitipan’s communities?

The study of tales has a long history of being a gateway to a better understanding of peoples’ culture in Mesoamerica and elsewhere. *The ways of the water*

shows that it can still address effectively today’s indigenous culture in Mexico. Since the book deals with only but a few of many tales the author collected in the region, let’s hope this is the first of a series.

REFERENCES CITED

- Gossen, G. H. (1971). Chamula genres of verbal behavior. *Journal of American Folklore*, 84 (331), 145-167.
- Hill, J. H. (1987). Women’s speech in modern Mexicano. In S. U. Phillips, S. Steel & C. Tanz (Eds.), *Language, gender, and sex in comparative perspective* (pp. 121-160). Cambridge: Cambridge University Press.

Julio Baca del Moral (coord.), 2006. *El desarrollo en la encrucijada: ¿sustentabilidad para quién?*

Universidad Autónoma de Chapingo.
Edición en rústica, 232 páginas
ISBN: 968-02-0169-4

por Pedro Reygadas Robles-Gil, El Colegio de San Luis

El texto, coordinado por Julio Baca del Moral y patrocinado por la Universidad Autónoma de Chapingo, expone la situación agrícola de la Huasteca Potosina y de sus productores de café, piloncillo y naranja. Muestra —como afirma Miguel Aguilar en el prólogo— las complejidades operativas y de mediación con respecto al desarrollo sustentable. El libro constituye uno de los pocos trabajos sobre la viabilidad de reconvertir los sistemas productivos con miras a la sustentabilidad. Se erige en una crítica a los programas gubernamentales y a su falta de definición de indicadores ecológicos. Nos hace patente la necesidad de participación activa de los propios productores rurales en la gestión del desarrollo.

Desde su epígrafe, el texto busca dar voz a los actores huastecos, porque “el abismo que existe entre teóricos e intelectuales y las necesidades de la sociedad” no se eliminará “con toneladas de propuestas alejadas de lo real”. A partir de esa perspectiva, evalúa el Programa de Desarrollo Productivo Sostenible en Zonas Rurales Marginadas en la Huas-

teca Potosina, a partir de los siguientes puntos: el desarrollo actual; la problemática general de la Huasteca potosina así como del café, el piloncillo y la naranja, en particular; la sustentabilidad y los movimientos sociales huastecos.

No podemos tratar todos los puntos indicados en una breve reseña, sino acaso apuntar algunos detalles. Empecemos por señalar que se estudian, sorbe todo, las estrategias de reproducción familiar y de la economía campesina con respecto a la globalización. Y se hace desde metodologías de diagnóstico y evaluación participativas en la zona serrana, lo que constituye un acierto.

El estudio se hace en el marco histórico producto del desarrollo globalizador: desregulación estatal, apertura comercial al extranjero y contrarreforma agraria. Marco internacional que además tiene impactos negativos múltiples en la región, como es el caso, para los cafecultores, del rompimiento, en 1989, del Clausulado Internacional que regulaba los volúmenes de exportación de café de los diferentes países.

La región huasteca potosina, heredera del latifundismo de Gonzalo N. Santos y del cacicazgo territorial y político, hoy sufre múltiples problemas a los que se suman los derivados de la globalización: dispersión de una población sin embargo creciente; agobio de intermediarios, coyotes y prestamistas; efervescencia social; un cultivo de café compuesto por plantaciones muy viejas y que no cumple requisitos internacionales; rápido incremento de la ganadería extensiva, en detrimento de la biodiversidad originaria; deforestación y contaminación quizá irreversible de suelos y aguas.

Dentro de un deterioro que, de hecho, llevó a la desaparición de zonas de la selva tropical húmeda por acción humana, la conclusión de la investigación es muy clara: se requiere tanto desarrollar la competitividad como la responsabilización de los productores a partir de múltiples cambios: la definición de mejores e ideóneas políticas públicas; la revolución cultural administrativa; la colaboración y subsidiaridad que delega capacidad de decisión a los actores sociales; el conocimiento más fino; la convergencia y coherencia de la acción de las múltiples agencias gubernamentales. Todo ello conociendo la orientación de las estrategias de los productores, valorizando los recursos territoriales y sintetizando programas para dar coherencia a las políticas públicas. Que así podrán potenciar sus aciertos, como es el caso de algunas políticas de género.

Los investigadores sostienen que de seguir como estamos y de continuar anteponiendo la rentabilidad a la sustentabilidad, mañana ya no habrá población para la cual tenga sentido la economía. La salida, proponen, es hacer coincidir a los productores, a sus

organizaciones y a las instituciones, en un acuerdo por el desarrollo sustentable.

Los autores abogan por el impulso de las actividades productivas de traspatio, la agricultura orgánica y el control biológico de plagas. Postulan diversas alternativas para la zona baja (menos de 600 msnm): nuevos plantíos de café y sustitución por otros cultivos; rescate de especies autóctonas en peligro; uso de variantes de naranja resistentes a las plagas; aprovechamiento de la biodiversidad; nuevas estrategias de plantación en el estrato herbáceo, arbustivo y arbóreo; actividades del traspatio concebido como granja integral generadora de composta, lombrices, hortalizas, huevo, plantas medicinales, miel o conejos; introducción de borregos de pelo junto con plantas de cobertera; desarrollo del turismo (agrícola, ecológico, cinegético y cultural); y fomento del ahorro mediante cajas comunitarias.

El desarrollo, nos señalan los autores, por último, debe cumplir cinco condiciones: ser endógeno, descansar en las fuerzas propias, partir de la lógica de la sociedad, respetar la naturaleza y estar abierto al cambio. Todas las propuestas deben discutirse, planearse y hacerse con la población. Deben involucrar al municipio como figura jurídica y social de importancia.

En suma, estamos ante un texto novedoso, producto de largas investigaciones, bien sustentado y propositivo, que trata una región de gran interés ecológico, socioeconómico y cultural. Aunque queda en el aire la pregunta: ¿será posible hacer realidad siquiera alguna de las propuestas sin cambiar de manera radical el marco de explotación nacional y de la globalización que los propios autores describen y denuncian?

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2005. *Catálogo de Lenguas Indígenas Mexicanas: Cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos.*

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas de México - Secretaría de Educación Pública, México.
150 mapas sueltas, color, 84 cm x 56 cm
ISBN 970-540-000-8

por Valente Vázquez Solís, Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Una de las cualidades más enigmáticas del territorio es su asombrosa capacidad de memoria, porque en él se afirman los efectos de la interacción entre el hombre y la naturaleza, y aprehende en sus límites el conjunto de relaciones que suscitan las formas de evidencia cultural lograda por la humanidad en el transcurso del tiempo.

La lengua es, probablemente, la más importante manifestación de cultura desarrollada por el ser humano y que cada sociedad imprime en ella características excepcionales. Como categoría de aprehensión cognoscitiva se asocia a la transmisión y conservación de las ideas, la información y el conocimiento. Cambiante según el dinamismo que la población le concede, la lengua es una forma de expresión sensible y flexible a la cosmogonía de sus practicantes.

En correspondencia, la representación cartográfica de cualquier proceso histórico social como la lengua, constituye una solución metodológica *sine qua non*, que adquiere mayor relevancia al ofrecer un resultado cognoscitivo de reconstrucción espacial en el sentido más extenso.

México es reconocido en el escenario internacional como un territorio en donde se identifica la huella de la herencia cultural de seculares y numerosos pueblos indígenas. Extensos y cuantiosos estudios arqueológicos, históricos y antropológicos dan testimonio de la compleja realidad que distingue a estas sociedades marginadas; sin embargo, los patrones cambiantes de ocupación territorial que presentan debido a circunstancias de orden político, económico y sociocultural, incrementan la necesidad de mensurar con mayor exactitud la localización y concentración geográfica de los pueblos indígenas, de los procesos sociales que muestran y otros rasgos que los tipifican, aspectos cuyo análisis se circunscri-

be, no pocas veces, al análisis local o microrregional en el que habitan.

En la actualidad, el 7.1% de la población nacional de cinco años y más habla alguna lengua indígena y su distribución geográfica es notablemente extensa, de tal forma que el examen de la mayor parte de los problemas sociales en las zonas rurales marginales presentes en el territorio mexicano involucra, en alguna forma e intensidad, a la población indígena.

En las condiciones descritas se contextualiza el “*Catálogo de lenguas indígenas mexicanas: cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos*”, una obra desarrollada a cargo del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

El trabajo está conformado por 150 mapas temáticos que recopilan, por medio de un arduo trabajo de investigación documental y de campo, los elementos de mayor significado en lo que respecta a la distribución territorial y las características demográficas de los hablantes de alguna lengua indígena en el país.

Entre los atributos científicos, académicos y técnicos que distinguen a la obra se destacan los aspectos siguientes:

Evidencia de un arduo trabajo de investigación. Constituye uno de los elementos de mayor trascendencia en la obra, porque representa información básica sobre los principales rasgos del medio físico-geográfico, lo que permite establecer un vínculo de las condiciones naturales en las que habitan los hablantes de lenguas indígenas con indicadores de orden social, tales como la cantidad absoluta y relativa de hablantes de lenguas indígenas respecto al total de personas por localidad.

En cada mapa se distinguen tanto las lenguas individuales como los conjuntos que forman grupos lingüísticos. Además, el material representa de mane-

ra fidedigna, el uso de las autodesignaciones que a cada pueblo indígena le otorgan sus propios hablantes, así como los límites territoriales y colindancias históricas que han mantenido cada una de ellas.

Para la elaboración del Catálogo se empleó la Carta Topográfica Digital del INEGI, con una escala de representación cartográfica con suficiente detalle para representar la información requerida. Esta singular característica facilita distinguir los patrones de ocupación territorial que la población indígena genera en la entidad, y la observación de los distintos niveles de información identificados en el material.

El primer mapa correspondiente a cada pueblo indígena contiene, en un recuadro, información adicional que alude los nombres equivalentes con los que se les denomina, la genealogía, la distribución territorial de los asentamientos, regiones y estados que han ocupado históricamente, así como la proporción de población indígena respecto al total nacional que se consideró para el trabajo.

La combinación de colores y las formas de implantación puntual y zonal son los principales recursos cartográficos empleados en la obra y agilizan la lectura de los mapas. En ellos destacan los símbolos fuera de escala con los que se designan los asentamientos en donde la presencia de población indígena es considerable con respecto al total de habitantes que residen en las localidades contempladas en el trabajo.

En particular es importante señalar que, aunque el documento no privilegia la representación de procesos dinámicos inherentes a la movilidad de los pueblos indígenas, tales como la migración temporal o definitiva, un tema de actualidad en México, a cambio revela las características, correspondencia y extensión producto de la apropiación han hecho del territorio. En complemento, para salvar obstáculos de orden metodológico, algunos datos fueron sintetizados para que fueran representados en los mapas¹.

¹ No obstante que el detalle de la escala de representación es considerable, en ocasiones el espacio disponible es reducido; esta situación obligó a que las localidades muy cercanas entre sí, en donde habita por lo menos el 5% de la población hablante de lengua indígena, fueran representadas con un solo símbolo referido al principal asentamiento de la zona. En casos excepcionales, en localidades donde vive una proporción de indígenas

La población indígena del estado de San Luis Potosí

El límite septentrional de la antigua Mesoamérica que ocupa el actual estado de San Luis Potosí, reconoce la existencia de una diversidad indígena que aún en la actualidad perdura. En este contexto, el estudio recoge, en cinco mapas, la huella territorial de los pueblos indígenas que habitan en la entidad. Los aportes cognoscitivos que ofrece la obra examinada tienen un carácter sobresaliente, pues al combinar sus resultados con los de otros estudios referidos a la sociedad y la economía de la entidad, abre un panorama amplio para interpretar distintos problemas que tipifican al territorio potosino. De lo anterior, derivan los planteamientos que se exponen a continuación:

De acuerdo con el *Informe sobre el Desarrollo Humano San Luis Potosí 2005*, elaborado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, el 15% de la población del estado practica alguna de las 36 lenguas indígenas identificadas en la entidad, y en varios municipios, más de la mitad de la población residente habla alguna de ellas; esta proporción es aún superior en los municipios de San Antonio, Tantalajás y Coxcatlán, ubicados en la porción oriental del estado.

En particular, tres lenguas sobresalen por el número de hablantes: el náhuatl, el tének y el xi'oi o pame, que además tienen una amplia distribución territorial, pero con evidencia significativa en la Huasteca y, en menor cuantía, en las zonas menos accesibles de las regiones Altiplano, Media y Centro.

Al comparar los resultados ofrecidos en el documento referido con la presencia y características de la población indígena del Catálogo, se evidencia una elevada correlación entre el origen de la población, los grados de marginación socioeconómica más elevados y el Índice de Desarrollo Humano más bajo en el estado. Bajo esta perspectiva, aunque ninguno de los municipios del estado de San Luis Potosí presen-

inferior a este porcentaje, se flexibilizó el criterio de representación para que pudieran ser examinadas.

ta un IDH bajo, en el contexto de la entidad, Santa Catarina, Aquismón y San Martín Chalchicuautla, Huehuetlán, Matlapa y Tanlajás, se identifican como los municipios más pobres y con una elevada concentración de la población indígena estatal.

Consideraciones finales

Las formas de expresión humana en México, un país multicultural constituido por regiones indígenas con características heterogéneas, generan dinámicas socioeconómicas individuales que demandan estudios exhaustivos de carácter territorial. La atención de necesidades específicas que se asocian generalmente con los indígenas, uno de los sectores más vulnerables de la sociedad, debe sustentarse en la ejecución de estudios de diagnóstico y reconocimiento, pero que también que sean viables para llevarlos a cabo. El presente material constituye una vía cognoscitiva de primera mano para formular planes y programas de desarrollo social regionales, estatales y nacionales

a partir del reconocimiento, distribución y características esenciales de los pueblos indígenas.

En las 150 cartas que forman parte de la obra se identifican 58 familias lingüísticas. Cabe destacar que el esfuerzo que significa el acopio de la información de esfuerzo es enorme si se toma en consideración que muchos de los pueblos indígenas habitan las regiones geográficas más agrestes del territorio nacional, por lo que lograr aproximaciones metodológicas al conteo y representación espacial de los asentamientos en donde se localizan es una tarea por demás compleja y meritoria.

Referencias citadas

- George, P. (1983) Reflexiones de un geógrafo sobre el envejecimiento del espacio, en *Communications*, N° 37, París. (Traducción de Atlántida Coll-Hurtado).
- PNUD (2006) *Informe sobre el Desarrollo Humano San Luis Potosí, 2005*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Producción Creativa, México.

Roberto Cardoso de Oliveira: Entretejiendo la antropología latinoamericana

Carlos A. Casas Mendoza
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

¿Cuántos de nosotros tenemos familiaridad con la producción antropológica de países de la periferia europea, por ejemplo, con la de España o Portugal, de Grecia o de países del Este Europeo? Se puede decir que, además de las fronteras de cada uno de nuestros países, poco sabemos siquiera sobre las antropologías de nuestro continente y sobretodo, de las posibilidades de sus respectivas contribuciones al desenvolvimiento de la disciplina, sean estas de carácter teórico o mismo metodológico.

Cardoso de Oliveira (1998:111, traducción propia)

Conocernos a través del conocimiento de otros implica *relativizarnos* y, de esta manera, minar todo etnocentrismo sobre el cual se fundamentan la incompreensión y la intolerancia.

Cardoso de Oliveira (1992:18, cursivas mías)

En días aciagos y de oscuridad siempre es bueno tener a la vista un faro lejano que, aunque distante y remoto, nos brinde su luz y nos permita tener puntos de referencia para poder llegar a buen destino; salvar el camino y cubrir el viaje. El pasado 21 de julio del 2006 murió en la ciudad de Brasilia el antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, a los 78 años de edad. Su pérdida no deja de conmovirme, no sólo por el hecho íntimo de haberlo conocido, sino además, porque con él dejo de alumbrarnos uno de los faros más importantes de la antropología latinoamericana.

Roberto Cardoso de Oliveira (1928 – 2006, véase Figuras 1 y 2), es sin lugar a dudas uno de los principales referentes de la antropología brasileña contemporánea. Por su trayectoria recibió en 1995 la *Ordem Nacional do Mérito Científico*, que otorga el gobierno brasileño a lo más destacado de su intelectualidad. Pero su importancia esta más allá de cualquier reconocimiento o premio, la vida de Cardoso de Oliveira se entrelaza de manera estrecha con la historia misma de las ciencias sociales y de la antropología brasileña. Perteneció a una de las primeras generaciones de científicos sociales surgidos de la Universidad de Sao Paulo; dentro de aquel proyecto que, en la década de 1940, sentó las bases para el desarrollo

de una intelectualidad, que termino por convertirse en el principal motor del desarrollo de la antropología y de la sociología de aquel país (Ribeiro, 1998).

De hecho, Cardoso de Oliveira fue pionero en la creación de varias de las organizaciones e instituciones más relevantes de la antropología *brasileira*. Siendo aún un joven antropólogo participó en la fundación de la Asociación Brasileña de Antropología (por sus siglas: ABA, institución oficializada en 1955). Como el mismo dijo alguna vez, era un muchacho recién graduado entre personajes de la talla de Darcy Ribeiro y de Luiz de Castro Faria, con los cuales colaboro activamente en el impulso de los estudios antropológicos en su país (Samain y Mendonça, 2000:221).

Dentro de esa labor fundadora y fortalecedora de instituciones académicas, Cardoso de Oliveira transito por cuatro de los principales programas de pos-graduación brasileños, los cuales hasta la fecha marcan el pulso de la antropología brasileña; me refiero a los programas de la Universidad de Sao Paulo (USP), de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ/PPGAS), de la Universidad de Brasilia (UnB) y de la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP); institución esta última, en la que cola-

boró de forma activa para su creación y en la que incentivó el desarrollo de un grupo de trabajo, orientado al estudio de la antropología y de los antropólogos. Parfraseando a Bruno Latour (1986 y 2000), puso a los antropólogos debajo del microscopio, con el objetivo de rastrear sus «itinerarios» y de profundizar las formas en cómo los saberes antropológicos son construidos.

Cardoso fue un activo investigador y docente; formador no sólo de instituciones, sino también de varios de los principales antropólogos brasileños que actualmente figuran en el panorama internacional. Como señala Roberto DaMatta (2006), gustaba cordialmente de ser llamado RCO por sus alumnos y aunque su producción intelectual fue prolífica (27 libros y más de 100 artículos publicados), siempre gusto más de la labor docente y del debate en el aula. Aún recuerdo esa actitud abierta y gentil con la que lo conocí durante un aula magistral dictada a los estudiantes de la UNICAMP. Su trato era atento y erudito, lleno de una simpatía instigadora, que promovía el diálogo y la discusión. Era tolerante, aún cuando las terquedades de algunos estudiantes podrían haber desesperado a más de uno.

A través de ese dialogo crítico, Roberto Cardoso se preocupó no sólo por fomentar el desarrollo de la antropología en su país, sino también por expandir sus horizontes al resto de América Latina y cimentar con esto, los vínculos entre las antropologías que se realizan en el continente. De esta forma, colaboró desde la década de 1960 con dos de las más influyentes revistas latinoamericanas que, en esa época, funcionaron como núcleos principales de la discusión entre los antropólogos del continente, las revistas: *América Indígena* (perteneciente al Instituto Indigenista Interamericano) y la revista *América Latina* (perteneciente, al hoy instinto, Centro Latinoamericano de Pesquisas en Ciencias Sociales, también conocido como CENTRO).

A través de la revista *América Indígena*, Roberto Cardoso mantuvo contacto con personajes como Manuel Gamio, Miguel León Portilla y Gonzalo Aguirre Beltrán, entre otros antropólogos e historiadores mexicanos y latinoamericanos. *América Indígena* y el *Anuario Indigenista* (revista también publicada por el Instituto Indigenista Interamericano), fueron foros importantes que, a lo largo de lo años sesenta y se-

tenta, se tornaron en escenarios en los que se discutió de manera activa el papel del antropólogo dentro de las políticas indigenistas; así como también, la relación entre la nación y los indígenas (Casas, 2005). Roberto Cardoso de Oliveira participó en estos debates por medio de sus artículos publicados en 1966 y 1977. Por otra parte, a través de *América Indígena*, Cardoso divulgó algunos de sus trabajos sobre: la etnografía de los *terena* (1961), sobre las políticas indigenistas en Brasil (1960b), sobre el movimiento indígena brasileño (1981 y 1990) y, de manera importante, sobre su teoría de la identidad y la fricción interétnica (1968b y 1971)

Este último aspecto concentro gran parte de sus intereses de pesquisa y marco buena parte de su producción académica. Desde la década de 1950 y durante más de treinta años, Cardoso de Oliveira se avoco a desarrollar su teoría sobre las «identidades étnicas», a partir de una perspectiva teórica que, gradualmente, iría enfatizando la crítica a los modelos culturalistas. En sintonía con Fredrik Barth (1969), criticó el modelo culturalista diseñado para explicar las identidades étnicas, pero acrecentó y profundizó la discusión sobre los procesos relacionados con la articulación de los grupos étnicos a la nación, apuntando los aspectos conflictivos de dicha relación, a los que denominó: «fricción interétnica» (Cardoso, 1992).

Lejos de estudiar el contacto interétnico como el intercambio de «elementos culturales» (perspectiva dominante en los estudios de la aculturación), Cardoso enfocó estos procesos como parte de sistemas complejos de «relaciones sociales», sujetos a procesos de dominación e interdependencia. Para esto, aplico el concepto del «colonialismo interno», muy en boga en esa época. En este ámbito, el análisis de las formas de mediación entre las instituciones nacionales e indígenas adquirió un lugar central para poder comprender los procesos del contacto interétnico. Como el mismo Cardoso lo señaló: “No se trataba de emplear ni la noción de sistema, tal como aparece en los estudios de aculturación [...] ni la orientación “sistémica”, de carácter formalista y comprometida con un cierto sociologismo de inspiración parsoniana” (Cardoso, 1996a:17).

La fuente de reflexión etnográfica con la que Roberto Cardoso fue construyendo su modelo teóri-

co (durante esa primera época), se centro en dos grupos étnicos: los *terena*, descendientes de los antiguos *guaná*, habitantes del centro-oeste brasileño, estudiados también por Claude Lévi-Strauss (1992) y, los *tikuna*, localizados en los límites orientales del estado de Amazonas. Sobre esos grupos Cardoso publicó tres monografías, que le servirían de base para la formulación posterior de su teoría sobre la identidad étnica: *O processo de Assimilação dos Terêna* (1960a); *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tukúna do alto Solimões* (1964); y, *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna* (1968a), este último texto traducido al español por el Instituto Indigenista Interamericano en 1972.¹

Dado este interés por los estudios de la identidad étnica, Roberto Cardoso de Oliveira, junto con el antropólogo mexicano Julio de la Fuente, pueden ser considerados pioneros en el estudio de las temáticas ligadas a la etnicidad y a la discusión teórica de estos aspectos, esto, dentro del ámbito de América Latina.² De hecho, el interés que durante esa época despertó en México este tipo de cuestiones, aproximó en varias ocasiones a Roberto Cardoso a nuestro país. En 1974 fue invitado para dar asesoría y realizar trabajo de campo en la Meseta Purépecha (Rodríguez Brandão, 1992:29) y, algunos años después, en 1979, participó en una serie de seminarios organizados por el entonces CIS-INAH, hoy CIESAS. Estas experiencias convierten a Cardoso de Oliveira en uno de los pocos antropólogos brasileños en haber realizado trabajo de campo en México. Su experiencia etnográfica en nuestro país fue ampliada además a las poblaciones de inmigrantes radicados en México. De estos trabajos fueron producidos algunos materiales que

discutieron la relación etnia – clase, así como el concepto de mestizaje en nuestro país.³

El espíritu latinoamericanista de Roberto Cardoso y su carácter emprendedor lo llevo a mantener varios intercambios académicos con grupos de antropólogos del continente, principalmente de Argentina, Colombia y Ecuador. Junto con Guillermo Bonfil Batalla participó en la creación de la primera Asociación Latinoamericana de Antropología (A.L.A.), de la cual ambos ocuparon una presidencia conjunta, intentando con esto apoyar la construcción de redes de intercambio entre los antropólogos de América Latina.

Este aspecto es muy importante, pues marco una preocupación que siempre estuvo presente en el pensamiento de Roberto Cardoso. La de intentar posicionar y reconocer los estudios realizados por los propios antropólogos latinoamericanos en nuestro continente. A esta reflexión Cardoso le prestó un gran esfuerzo durante las últimas tres décadas de su vida. La discusión sobre lo que el llamo los «estilos antropológicos», se conecta directamente con una discusión que pone en el centro la relación entre las ‘antropologías centrales’ – *vs* – las ‘antropologías periféricas’ (Cardoso, 1998).

Es importante señalar que esta discusión no se quedó solamente dentro del ámbito de la antropología latinoamericana, sino que tomo como punto de discusión distintas latitudes geográficas y epistemológicas para pensar el desarrollo de la antropología y de sus marcos teóricos de discusión. Roberto Cardoso impulso entre varios de sus estudiantes el interés por estudiar estas antropología ‘periféricas’, en algunos países como Canadá, Israel o Australia; él mismo llevo a cabo un proyecto de investigación en Cataluña, intentando ligar el desarrollo de las tradiciones intelectuales de aquella región y los procesos de construcción de la identidad catalana (Cardoso, 1995).⁴

Por todo lo antes dicho es posible intuir el peso específico que intelectualmente tuvo Roberto Cardo-

¹ Vale la pena señalar que, aunque el modelo teórico de Roberto Cardoso de Oliveira fue crítico del modelo culturalista, es posible ver en su primera monografía (*O processo de Assimilação dos Terêna*), el uso del concepto de aculturación; dedicando, inclusive, un capítulo de su libro a este aspecto. El uso del concepto va a ser abandonado posteriormente, una vez que su teoría de la «fricción interétnica» fue madurando.

² Ver por ejemplo el texto de Julio de la Fuente *Relaciones Interétnicas*, publicado por primera vez en 1965.

³ Ver por ejemplo el artículo “Etnia y estructura de clases”, en Cardoso de Oliveira, 1992:129-148.

⁴ Para una reflexión del autor sobre el estado de la antropología latinoamericana ver: Cardoso, 1996b.

so de Oliveira. Un antropólogo que contribuyó en distintos frentes del pensamiento de la disciplina: desde sus estudios etnográficos y teóricos sobre las etnicidades, hasta su preocupación por la historia de la antropología y la discusión sobre sus procesos epistemológicos; desde su actividad como impulsor de instituciones nacionales, hasta su interés por tender redes de intercambio y entretejer la antropología latinoamericana. Pero sin ninguna duda y además del aporte académico de Roberto Cardoso de Oliveira, hay que destacar el aspecto gentil y abierto del hom-

bre, de un antropólogo que dejara un enorme hueco entre nosotros.

Sin embargo, tal vez sea más conveniente no adoptar una visión tan anclada en la nostalgia y pensar más a Roberto Cardoso de Oliveira como una fuente siempre presente, que nos alimente. Como a sugerido Roberto DaMatta: “canibalizarlo. Ponerlo dentro de nuestros corazones, para que su fuerza moral y su sed de saber sobreviva y se multiplique al lado de su amor por la antropología social y de su inmortal energía creativa.” (Da Matta, 2006:2, traducción propia).

REFERENCIAS CITADAS

- Barth, F. 1969. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Londres, G. Allen and Unwin editorial.
- Cardoso de Oliveira, R. 1960a. *O processo de Assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro, Edição do Museu Nacional.
- _____ 1960b. The role of Indian Posts in the Process of Assimilation: Two Case Studies. *América Indígena*, v. XX, n. 2, pp. 89-95.
- _____ 1961. Marriage and Terena Tribal Solidarity. *América Indígena*, v. XXI, n. 3, pp. 233-252.
- _____ 1964. *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tukúna do alto Solimões*. São Paulo, Difusão Européia.
- _____ 1966. O índio na consciência nacional. *América Indígena*, v. XXVI, n. 1, pp. 45-52.
- _____ 1968a. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna*. Rio de Janeiro, Zahar editores.
- _____ 1968b. Problemas e hipótesis relativos a la fricción interétnica. *América Indígena*, v. XXVIII, n. 2, pp. 339-388.
- _____ 1971. Identidad étnica, identificación y manipulación. *América Indígena*, v. XXXI, n. 4, pp. 923-953.
- _____ 1977. Posibilidad de una antropología de la acción entre los Tukuna. *América Indígena*, v. XXXVII, n. 1, pp. 145-169.
- _____ 1981. Movimientos indígenas e indigenismo en Brasil. *América Indígena*, v. XLI, n. 3, pp. 399-405.
- _____ 1990. Prácticas interétnicas y moralidad. Por un indigenismo (auto)crítico. *América Indígena*, v. L, n. 4, pp. 9-26.
- _____ 1995. Identidade Catalã e ideologia étnica. *Mana, Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, pp. 9-47.
- _____ 1992. Etnicidad y estructura social. México, CIESAS.
- _____ 1996a. *O Índio e o mundo dos brancos*. Campinas, São Paulo, Universidade Estadual de Campinas.
- _____ 1996b. La antropología Latinoamericana y la crisis de los modelos explicativos: paradigmas y teorías.” *Maguare. Revista del departamento de Antropología*. Bogotá, Colombia, v. 11-12, p. 9-23.
- _____ 1998. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo, editora UNESP y Paralelo 15.
- Casas Mendoza, C. A. 2005. *Nos olhos do outro: nacionalismo, agências indígenas, educação e desenvolvimento, Brasil – México (1940-1970)*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Campinas, Sao Paulo, Instituto de Filosofia y Ciencias Humanas, UNICAMP.
- DaMatta, R. 2006. Roberto Cardoso de Oliveira”, *Estadão*, São Paulo, 26 de Julio de 2006.
- Fuente, J. de la. 1989. *Relaciones interétnicas*. México, INI, CNCA.
- Latour, B. y Woolgar, S. 1986. *Laboratory life: the construction of scientific facts*. Princeton, N.J., Princeton University.
- Latour, B. 2000. *Ciencia em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo, editorial UNESP.
- Ribeiro, D. 1998. *Confissões*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Samain, E. y Mendonça, J. M. 2000. Entre a escrita e a imagem. Diálogos com Roberto Cardoso de Oliveira.” *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 43, n. 1.

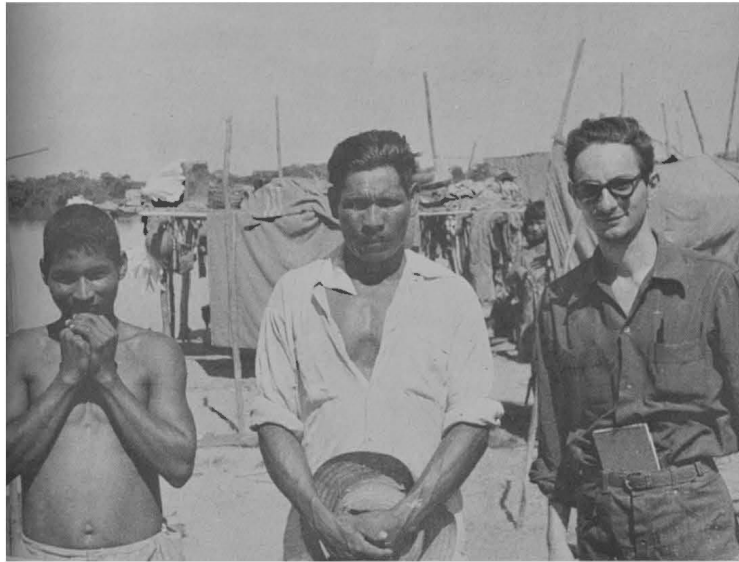


Figura 1. Roberto Cardoso de Oliveira haciendo trabajo de campo
entre los Tikuna.

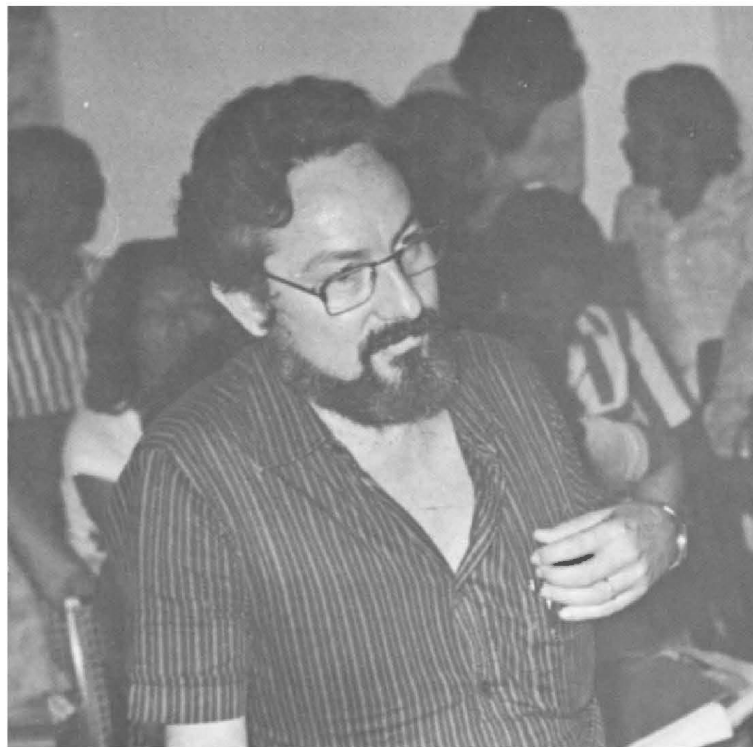


Figura 2. Roberto Cardoso de Oliveira, Reunión de la ABA,
Salvador, Bahía, 1975.

Lineamientos para publicación en la Revista Espaciotiempo

Los artículos deberán ser enviados por correo electrónico a revistacsyh@ualp.mx. Deberán contener tres archivos: uno con el título del artículo, el nombre y grado del autor, la adscripción institucional y un breve resumen de la obra y trayectoria del autor; otro con el artículo sin datos del autor y con sólo la indicación del lugar y número de las gráficas; y uno tercero con las tablas, gráficas e imágenes que acompañan el artículo. No deberán exceder las 15 cuartillas. Las reseñas no excederán de tres cuartillas y serán o no aprobadas en forma directa por el Comité Editorial. No deberán hacerse notas al pie, sino cuando sea absolutamente indispensable. Se seguirá el sistema de cita de la APA y los lineamientos anexos al final de la revista.

La aprobación de la publicación de un artículo depende de evaluadores externos, en arbitraje ciego. Los artículos de hasta cinco cuartillos deberían ser aprobados por un árbitro, los de más de cinco cuartillas deberán ser aprobados positivamente por dos árbitros.

El investigador interesado en publicar en la revista deberá atender a los siguientes criterios:

Exclusividad: sólo se aceptan artículos inéditos y no sometidos a otra publicación. No se publicarán artículos bajo seudónimo.

Contenido. Los artículos deberán ser contribuciones originales o aplicaciones que hagan una contribución sustantiva y actualizada al tema de estudio.

Presentación de originales: las colaboraciones de artículos cortos tendrán una extensión máxima de 5 cuartillas y serán sometidos a arbitraje simple. Las colaboraciones de artículos largos serán sometidas a arbitraje por dos revisores y tendrán una extensión máxima de 15 cuartillas. Se entregarán por correo electrónico, en fuente Arial, interlineado sencillo y letra de 12 puntos. Los artículos deberán ser enviados por correo electrónico a revistacsyh@ualp.mx. Deberán contener tres archivos: uno con el título del artículo, el nombre y grado del autor o autores, la adscripción institucional, el teléfono, el correo electrónico y un breve resumen de la obra y trayectoria del autor o autores; otro con el artículo sin datos del autor o autores y con sólo la indicación del lugar y número de las gráficas; y uno tercero con las tablas, gráficas e imágenes que acompañan el artículo. No deberán hacerse notas al pie, sino cuando sea absolutamente indispensable. Se seguirá el sistema de cita de la APA y los lineamientos anexos. Las reseñas no excederán de tres cuartillas y serán o no aprobadas en forma directa por el Comité Editorial. Los artículos de menos de cinco cuartillas serán sometidos a arbitraje ciego de un especialista, los de más de cinco cuartillas serán sometidos a arbitraje ciego de dos especialistas.

Notas: de preferencia, no debe incluirse ninguna nota a pie de página. En caso de que sean inevitables, deberán incluirse al final del artículo, no a pie de página. Serán numeradas con números arábigos, en el orden natural en que aparecen en el texto. No pueden usarse notas de pie para referencias bibliográficas.

Referencias bibliográficas: dentro del texto se hará a partir de los criterios de APA, mencionando el apellido del autor (o los apellidos de los autores, el año y la o las páginas (García, 2005, pp. 35-40). No se utilizan los recursos de *ibid.*, *ibidem.*, *op. cit.*, etcétera. Cuando se requiera repetir la identificación de una fuente, volver a señalar el año y la página de la obra referenciada, o solamente la página en caso de que sea una nueva cita de la última obra mencionada.

Al final se incluirá la ficha extensa de bibliografía según los lineamientos citados a continuación. Se escribirán en cursiva sólo los títulos de libros, de las revistas o de los diarios.

Libros

Murciano, M. (1992). *Estructura y dinámica de la comunicación internacional* (2a. ed.). Barcelona: Bosch Comunicación.

Capítulos en libros

Bailey, J. (1989). México en los medios de comunicación estadounidenses. En J. Coatsworth y C. Rico (Eds.), *Imágenes de México en Estados Unidos* (pp. 37-78). México: Fondo de Cultura Económica.

Artículos en revistas académicas (Journals)

En revistas cuya numeración es progresiva en las diferentes ediciones que componen un volumen, se pone solamente el número de este último (en caracteres arábigos):

Biltreyst, D. (1992). Language and culture as ultimate barriers? an analysis of the circulation, consumption and popularity of fiction in small European countries. *European Journal of Communication*, 7, 517-540.

En revistas cuya numeración inicia con la página 1 en cada uno de los números que componen un volumen, agregar el número del ejemplar entre paréntesis después de señalar el volumen:

Emery, M. (1989). An endangered species: the international newshole. *Gannett Center Journal*, 3 (4), 151-164.

En revistas donde no se señala el volumen, pero sí el número del ejemplar, poner éste entre paréntesis:

Pérez, M. (1997). El caso de los balseros cubanos desde la óptica del periódico El Norte de Monterrey. *Revista de Humanidades*, (2), 191-212.

En ediciones dobles de revistas sin volumen seguir el siguiente ejemplo:

Trejo Delarbre, R. (1995/96). Prensa y gobierno: las relaciones perversas. *Comunicación y Sociedad*, (25/26), 35-56.

Tesis de Maestría

De la Garza, Y. (1996). Patrones de exposición y preferencias programáticas de los jóvenes de preparatoria de Monterrey y su área conurbada. Tesis de Maestría, Tecnológico de Monterrey, Monterrey, México.

Revistas no académicas y de divulgación

A diferencia de las revistas académicas, para las que sólo se reporta el año de edición y no los meses, en las revistas comerciales o de divulgación se incluye el mes (en caso de periodicidad mensual) y el día (en caso de revistas quincenales, semanales o de periódicos diarios). En estas revistas el año equivale al volumen y se consigna de la misma manera ya vista.

El número de la página o páginas se trata igual que en las referencias anteriores, excepto en el caso de diarios, donde se debe incluir las abreviaturas p. o pp., antes de la numeración (que a su vez incluye la letra en mayúscula de la sección en que se encuentra el artículo referenciado).

Si se señala el autor del artículo, seguir este ejemplo: Carro, N. (1991, mayo). 1990: un año de cine. *Dicine*, 8, 2-5.

Cuando se omite el autor del artículo se inicia con el nombre del artículo:

Inversión Blockbuster. (1995, julio). *Adcebra*, 6, 10. Se asocia Televisión Azteca con canal de Guatemala. (1997, octubre 15). *Excelsior*, pp. F7, F12.

Reseñas de libros y revistas

González, L. (1997). La teoría literaria a fin de siglo [Reseña del libro La teoría literaria contemporánea]. *Revista de Humanidades*, (2), 243-248.

Mensajes de e-mail y grupos de discusión

Tratar igual que "Comunicación personal". Se cita sólo dentro del texto y no se pone en la bibliografía.

Ejemplo: Existen actualmente alrededor de 130 escuelas de comunicación en el país (R. Fuentes, comunicación personal, 15 de febrero de 1998).

Revista académica en la WWW

Fecha: usar la que aparezca en la página o sitio (si está fechada). En caso contrario, usar la fecha en que se consultó.

López, J. R. (1997). Tecnologías de comunicación e identidad: Interfaz, metáfora y virtualidad. *Razón y Palabra* [Revista electrónica], 2 (7). Disponible en: <http://www.razonypalabra.org.mx>

Sitios no académicos en la WWW sin autor

DIRECTV Questions & Answers (1997, octubre). Disponible en: <http://www.directv.com/>

Cd Rom

Corliss, R. (1992, septiembre 21). Sleepwalking into a mess [Reseña de la película *Husbands and wives*] [CD Rom]. Time Almanac. Washington, DC: Compact Publishing Inc.

Publicaciones recientes de la Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades – Universidad Autónoma de San Luis Potosí



***La rebelión frente al espejo.
Desigualdad social, diversidad étnica y subordinación de género en
la guerrilla de Guatemala (1960-1996).***

José Domingo Carillo Padilla (2008)

Co-editado con la **Universidad Autónoma de Aguascalientes**, México.
Edición rústica, 181 páginas
ISBN: 978-970-728-011-3



***Reformismo borbónico en la provincia de San Luis Potosí
durante la Intendencia.***

Ana Irisarri Aguirre (2008)

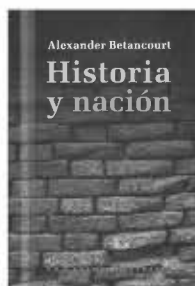
Co-editado con **Editorial Miguel Ángel Porrúa**, México, D.F.
Edición rústica, 129 páginas
ISBN: 978-970-819-032-9



***El rizoma de la racionalidad.
El sustrato emocional del lenguaje.***

Pedro Reygadas y Stuart Shanker (2007)

Co-editado con **Grupo Editorial Cenzontle**,
México, D.F.
Edición rústica, 438 páginas.
ISBN: 978-970-9929-06-5



***Historia y nación. Tentativas de la escritura de la historia en
Colombia.***

Alexander Betancourt (2007)

Co-editado con **La Carreta Editores E.U.**,
Medellín, Colombia.
Edición rústica, 293 páginas,
ISBN: 978-958-98022-1-2



***Lo que cuentan de antes.
Cuentos tének y nahuas de la Huasteca.***

Producción: Anuschka van 't Hooft (2006)
Audio CD, 12 relatos grabados, c. 70 min.

Contacto: Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Av. Industrias 101-A, Fracc. Talleres, San Luis Potosí, SLP 78494, México. Tel. y Fax: +52-444-818-2475.

En el próximo número de

espaciotiempo

REVISTA LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

AÑO 1, NÚMERO 2, OTOÑO-INVIerno 2008

Dossier:

Enfoques de la complejidad y el desarrollo en las Humanidades y las Ciencias Sociales

Los sistemas complejos y los fenómenos sociales: temas, aproximaciones y retos, por Antonio Aguilera Ontiveros y Julio César Contreras Manrique

Diálogo entre ciencias: ¿las teorías de sistemas complejos nos dan nuevas realidades del mundo? Por Juan Luis Martínez Ledesma

Diferenciación del sistema político y democracia en Colombia: redes de inclusión en los años sesenta y noventa: una aproximación desde la Teoría de los Sistemas, por Sonia Lucía Peña Contreras

Moving from the Middle Ages into the 21st Century in our Views of the Development of the Mind, por Stuart Shanker

Emotions and Communication as a Dynamic Developmental System, por Andrea Garvey y Alan Fogel

El alba del lenguaje, por Pedro Reygadas Robles-Gil y Anuschka van 't Hooft

Autopoiesis y periodismo: reflexiones para un estudio de las construcciones del "acontecer" y del "dominio histórico de existencia" ligados a la actualidad, por José Luis Piñuel Raigada y Carlos Lozano Ascencio

Schizophrenia from the Maya sorcery's point of view: cultural diversity, por Gustavo Aviña Cerecer

Reseñas:

Manual de diagnóstico Psicodinámico, reseña por Verónica Alvarado

El rizoma de la racionalidad: El sustrato emocional del lenguaje, reseña por Héctor Magaña Vargas

Editores invitados de este número:

Pedro Reygadas Robles-Gil

Colegio de San Luis

Gustavo Aviña Cerecer

Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de San Luis Potosí