

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS HIDALGO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

***PAISAJE, TERRITORIO Y PAISAJE RITUAL: LA HUASTECA
POTOSINA. ESTUDIO DE GEOGRAFÍA HISTÓRICA***

Tesis que presenta:

Pedro Sergio Urquijo Torres

Para obtener el grado de:

Maestro en Historia

(opción Historia de México)

Asesora de Tesis:

Dra. Lourdes de Ita Rubio

MORELIA 2008

**PAISAJE, TERRITORIO Y PAISAJE RITUAL: LA
HUASTECA POTOSINA. ESTUDIO DE GEOGRAFÍA
HISTÓRICA**

Pedro Sergio Urquijo Torres

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS HIDALGO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
MAESTRÍA EN HISTORIA, OPCIÓN HISTORIA DE MÉXICO

Asesora: Dra. Lourdes de Ita Rubio

MORELIA 2008

A Federico Fernández Christlieb,
amigo y maestro. En ese orden.

*Arribo, ahora, al inefable centro de mi relato;
empieza, aquí mi desesperación de escritor. Todo
lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio
presupone un pasado que los interlocutores
comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito
Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca?*

Jorge Luis Borges, *El Aleph*.

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS / 4

INTRODUCCIÓN / 7

- Etnogénesis: geografía, historia y religión. / 8
- Objetivos: paisaje y territorio teenek en un *tiempo de larga duración*. / 11
- Marco conceptual: natura-cultura y paisaje. / 13
- Antecedentes historiográficos. / 18
- Consideraciones metodológicas. / 24

1. CONSIDERACIONES TEÓRICAS / 28

- Espacio y tiempo: la geografía cultural. / 29
- Identidad y territorio. / 31
- El paisaje. / 37
- Etimología y entendimiento histórico de paisaje. / 42
- Historia y paisaje en México. / 57
- Paisaje ritual. / 65

2. LA HUASTECA Y LOS HUASTECOS / 73

- ¿Huasteca o huastecas? / 74
- Marco geográfico de análisis. / 76
- Marco histórico-cultural de análisis. / 93
- La organización territorial previa a la Conquista. / 118
- Incursiones nahuas en la Huasteca, siglos XV y XVI. / 122
- El Consuelo-Tamuín: Un paisaje ritual precortesiano. / 123

3. LAS ARMELLAS HISTÓRICAS / 136

- El colapso de la Conquista y la reconfiguración territorial. / 139
- Sometimiento colonial. / 142
- La evangelización. / 156
- Alteraciones posindependentistas en la geografía. / 167
- Revolución y posrevolución en la Huasteca. / 176
- La Huasteca al inicio del siglo XXI. / 182

4. TEENEK TSABAAL: TERRITORIO SAGRADO Y PAISAJE RITUAL 184

- Naturaleza-mundo. 185
- Concepción del *Teenek Tsabaal*. / 187
- La Madre Tierra. / 192
- Los maam: moradores de la naturaleza. / 196
- El paisaje montañoso. / 204
- El orden en torno al maíz. / 221

5. CONCLUSIONES / 227

BIBLIOGRAFÍA / 236

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo es el resultado de una investigación adscrita al Programa de Maestría en Historia (opción Historia de México), del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo (IIH-UMSNH). Mi estancia en dicho programa fue apoyada con una beca de posgrado del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT). Asimismo, esta investigación fue apoyada técnicamente y en trabajo de campo por los recursos del Proyecto “Saberes Locales y el manejo de la diversidad agroecológica” (PAPIIT-DGAPA-UNAM IN306806).

Durante el tiempo de concepción, elaboración y conclusión de tesis recibí aportes, comentarios y sugerencias de varias personas, quienes fueron fundamentales para llevar a buen término la investigación. Sin su contribución y apoyo no hubiera sido posible concluirla y presentarla; sin embargo, aclaro que las posibles deficiencias que la tesis contenga, son de mi absoluta responsabilidad.

Agradezco profundamente a Guy y Claude Stresser-Péan, del Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), por el tiempo dedicado a orientar mi investigación. Sus observaciones fueron directrices en el rumbo que tomó la tesis. Asimismo, en el gremio de los huastecistas, agradezco a Ángela Ochoa, del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), quien me enseñó reglas básicas para la escritura del teenek y me inició en el conocimiento de la topografía sagrada de la Huasteca potosina. A Anuschka van 't Hooft, de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), le agradezco la lectura atenta de algunas partes del texto. El Maestro Lorenzo Ochoa, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), me permitió exponer mi anteproyecto en el Seminario Permanente de la Huasteca (2004), en donde recibí críticas certeras y comentarios sugerentes.

Dentro del Programa de Maestría en Historia de México del IIH-UMSNH, recibí la asesoría de profesores y compañeros. La Dra. Lourdes de Ita Rubio, como mi tutora, compartió conmigo su experiencia en el campo de la geografía histórica. Los doctores Gerardo Sánchez, Dení Trejo, Marco Landavazo y Javier Dosil leyeron, escucharon y comentaron mis avances. De igual forma, agradezco a mis compañeros de generación (2006-2008) por sus aportes y por compartir conmigo espacio y tiempo en los últimos dos años: Alex, Alejandra, Almita, Bere, Carmen, Claudia, Francisco, Gerardo, Memo, Héctor, Karina, Lauris, Rogelio, Richard, Ruth y Toño.

En el hoy Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental (CIGA) de la UNAM, los doctores Alejandro Velázquez Montes y Gerardo Bocco Verdinelli, me apoyaron y estimularon en todo momento para concluir la maestría. Al Dr. Bocco le agradezco también la revisión atenta de la tesis, aún cuando, muy a su pesar, no se trató de un trabajo de geomorfología o geodesia. Al Dr. Narciso Barrera Bassols le agradezco sus observaciones y la lectura minuciosa, pero sobre todo, las ilustrativas pláticas en torno al paisaje.

Mención especial merece el Dr. Federico Fernández Christlieb, del Instituto de Geografía de la UNAM, quien me inició hace ya diez años en el ámbito de la geografía histórica y en el enfoque de la geografía cultural. Desde entonces, hemos compartido experiencias y acumulado recuerdos. En las próximas páginas, en las posturas, citas y entrelíneas, se reconoce su obra y conceptos.

En distintos momentos varios amigos colaboraron solidariamente conmigo. Por su apoyo en el levantamiento de datos etnográficos, agradezco a Ernesto Cerda, Fernando Castro, Javier “Chiquito” Torres y Gabriel “Santa” Velasco. Con su peculiar mirada de arquitecta paisajista, Andrea Rodríguez me brindó sugerentes aportes en torno a la conceptualización del paisaje.

Agradezco a mi familia, particularmente a mi madre, María Elena Torres. Y a todos los demás: Capulli, Los Pablos, Tía Tere, Los Nachos, Los Juanes, Las Lalas, Oti, Juli, Chelo, Tili, Abue Bertha, Tía María y a todos los Urquijo.

A mis amigos, a los de aquí y a los de allá, los de ayer y los de hoy: los de siempre.

Finalmente, a la imprescindible Nadia, la peligrosísima Dra. Mac.

Si el lector piensa que el pasado es un paisaje, la historia es la manera como lo representamos, y es justamente este acto de representación lo que nos eleva por encima de lo familiar para permitirnos tener experiencias sustitutorias de lo que no podemos experimentar directamente: una visión más amplia.

John Lewis Gaddis, *El paisaje de la historia*.

La tentativa de descomponer en sus diversos elementos la magia del mundo físico, llena está de temeridad; porque el gran carácter de un paisaje y de toda escena imponente de la naturaleza se revela, por decirlo así, en la conexión de impresiones, en la unidad de emociones y de efectos que se producen en cierto modo de una sola vez.

Alexander von Humboldt, *Cosmos*.

La multitud de matices de sus hojas verdes, los diversos colores de las flores, la media luz que produce en muchas partes la sombra de los árboles, dejando entrever de cuando en cuando un cielo de azul purísimo, el silencio de los bosques en algunas horas del día, el armonioso canto de las aves al salir o al ponerse el sol, todo, todo allí es poético y convida a la meditación y a la adoración del autor de tantas maravillas.

Antonio J. Cabrera. *La Huasteca potosina. Ligeros apuntes sobre este país*.

El paisaje es la naturaleza amigada con el hombre

José Lezama Lima.

INTRODUCCIÓN

...también les digo que respeten todo lo que hay a su alrededor; la tierra, las aguas, los animales, los bosques y todas las cosas que nuestro Creador ha puesto para nuestro servicio. Para empezar, no ensucien las aguas de los ríos ni de excremento ni saliva, porque esas aguas son sagradas para todos los que vivimos en este mundo.¹

El anterior fragmento de un relato teenek nos es por demás sugerente. Sus enunciados son una breve pero fascinante arquitectónica paisajística; una descripción emotiva y sacra que prolonga el recuerdo del entorno revelado como don divino. Palabras que norman el acceso a los componentes del medio y restringen los actos que puedan alterar la conexión de reciprocidades y equilibrios sobreentendidos por los entes implícitos: naturaleza-humanidad-divinidades. De una contemplación prístina emergen valoraciones estéticas y códigos éticos que indican lo que *es* y lo que debe *ser* para preservar el orden del mundo. Es el ambiente que se siente, se vive y que también se modifica, pues la naturaleza es, además –y quizá antes que todo–, una fuente de sustento. Es un discurso de profundo raigambre que refleja una imagen paisajística de formas sagradas; una concepción mítica e histórica del cosmos en la que existe un valor primordial de los elementos del medio; una autoría coral de la que es partícipe toda la comunidad porque depende precisamente de toda la comunidad el buen uso de las dádivas de la Madre Tierra. Se trata, pues, de la compleja elaboración cultural del espacio y de las relaciones dinámicas que los teenek o huastecos tienen con éste desde tiempos remotos, desde tiempos imprecisos que van, incluso, más allá de la historia y que se pierden en las multidimensionalidades del mito. A pesar de lo incierto que a nosotros –los “otros”, los “no teenek”–, nos pueda parecer el fragmento, podemos tener una mínima aproximación a esas formas de ver, entender, sentir y vivir el mundo, a través del análisis de sus palabras, de su historia particular, y después de caminar el paisaje huasteco, reconociendo las pisadas de aquellos que han sido los herederos primordiales de esa tierra, de esas aguas, de esos animales, bosques y cosas y que

¹ Nefi Fernández Acosta, “Los consejos de un anciano” en *Relatos huastecos, An t’ilabti tenek*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección de Culturas Populares e Indígenas, Secretaría de Educación Pública, 2002, p. 53.

estoicamente han resistido los embates que desde fuera –desde la posición en la que todo eso es incomprensible– han dirigido hacia su territorios y paisajes: hacia el *Teenek Tsabaal*.

Etnogénesis: geografía, historia y religión

En el siglo XVI, al derrumbarse la organización religiosa indígena prehispánica, las expresiones de culto tuvieron que aceptar o moldear articulaciones y paralelos con la nueva alternativa que extendía la evangelización novohispana. Muchos de los antiguos ritos, ante la nueva realidad, se volvieron clandestinos y encontraron resguardo en los cerros y en las cuevas en los alrededores de los pueblos de indios fundados o refundados por los mendicantes encargados de la congregación. El paisaje se convirtió entonces en una especie de “archivo histórico” de elementos de la cosmovisión prehispánica, los cuales fueron adquiriendo elementos o matices del catolicismo español del siglo XVI. A pesar del orden social impulsado por los ibéricos, el espacio físico permaneció “cubierto” por otras capas culturales y el paisaje circundante de los poblados reorganizados mantuvo impresa la huella del antiguo orden cultural, no sólo en los aspectos religiosos, sino también en las formas y modos tradicionales de acceso, intervención y percepción del medio. En términos levi-straussianos, el espacio presentó una estructura de “hojaldra” o, dicho en otras palabras, la geografía se percibió, trazó y/o alteró con otras concepciones sobrepuestas en las concepciones previas, cargándose así de nuevos sentidos socioculturales, a manera de un gran palimpsesto.

En el contexto de rupturas significativas y de cambios radicales, distintas sociedades indígenas realizaron esfuerzos colectivos con el fin de crear identidades resistentes a las imposiciones externas, en un proceso denominado conceptualmente como *etnogénesis*: “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”.² Es decir, las sociedades indígenas se adaptaron a nuevas historias caracterizadas por rupturas y nuevos niveles de dominio, a fin de ubicarse en un orden espacio-temporal más grande que cubrió a otros grupos culturalmente distintos. Se trató así de un complejo fenómeno relacional de contrastes, pero también

² Jonathan D Hill (ed.), *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City, University of Iowa Press, 1996, p.1.

de afinidades; es decir, se podía marcar distancia con la cultura occidental, pero se enarbolaba al mismo tiempo el cristianismo. Por dar un ejemplo, durante la llamada Guerra de Castas en la península de Yucatán, los mayas rechazaban aquellas manifestaciones socioculturales de los españoles, pero para encarar esta oposición enarbolaban paradójicamente la religión católica con matices indígenas. La etnogénesis nos permite así reflexionar en torno al permanente proceso de reconstrucción identitario, mediante negociaciones culturales en distintos niveles de poder,³ y nos aleja de la idea de sociedades indígenas cerradas en sí mismas, continuas y casi invulnerables al paso del tiempo. Mediante un enfoque de etnogénesis podemos comprender cómo las fuerzas, energías o deidades de características prehispánicas moradoras del paisaje fueron adaptándose, transformándose o sustituyéndose por figuras de santos y cruces; así también entendemos cómo los frailes fundadores de pueblos –o refundadores–, optaron por situaciones geográficas elevadas para establecer la capilla, donde ésta podría guardar una relación intrínseca con la concepción de la antigua montaña sagrada indígena.⁴

Desde un principio, los mendicantes notaron el problema que significaba el extenso territorio y la dispersión demográfica para su misión evangelizadora. Aunado a ello, el desconocimiento de las pautas territoriales de los indios y de las vinculaciones culturales de éstos con el paisaje, fueron inconvenientes fundamentales en los planes de reordenamiento de los europeos. Tan sólo en la Huasteca, la implantación del sistema español ganadero y pastoril en el uso de la tierra –sistema inédito en el México precortesiano– provocó grandes estragos que generaron situaciones particulares en la organización –o reorganización– espacial y el paulatino desplazamiento de los moradores de las llanuras hacia las sierras. Básicamente, la diferencia entre las dos concepciones espaciales consistió en que a los ojos de los indios el paisaje era parte

³ Una crítica a la idea de sociedades indígenas cerradas y continuas fue realizada por Juan Pedro Viqueira, “La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos”, en Juan Pedro Viqueira Albán, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, Tusquets Editores, 2002, pp. 47-74. Sobre negociaciones culturales en distintos niveles de poder o dominio ver: James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Era, 2000.

⁴ A este respecto, pueden consultarse las obras de: Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987; James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999; Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Geografía, 2007.

intrínseca de la organización mítica de los poblados y un elemento determinante de su cosmovisión. Siendo así, una buena parte de la naturaleza era de acceso público o bien comunal. De manera contrastante, los peninsulares vieron en esa misma naturaleza antes sacralizada, una geografía rica en recursos de los que podrían proveerse, y de ahí su obsesión por obtener de la Monarquía española concesiones de tierras y mano de obra indígena para apropiarse de ellas bajo la modalidad de *encomienda*, convirtiendo parte del paisaje en propiedad individual. El siglo XVI es, por lo anterior, un momento detonante de una nueva realidad que se gestando y transformando en el devenir de la región Huasteca. Es, en pocas palabras, la base explicativa o el punto de partida de la historiografía que ahora nos atañe.

Lejos en el tiempo del momento del Contacto, sometidos a diferentes procesos y vaivenes históricos, muchos de los actuales pueblos indígenas de México tienen algunas creencias, prácticas, usos y costumbres vinculados a sus paisajes y territorios que pueden atribuirse más a una tradición prehispánica que al catolicismo. Esto se debe a que entre las sociedades indígenas previas a la Conquista y las contemporáneas hay relaciones estructurales, susceptibles a la generalización y reproducción, que resisten a los cambios incesantes del tiempo y el espacio; recreaciones insertas en un *núcleo duro* sometido a un proceso de *etnogénesis* que nos permiten una muy remota, pero interesante aproximación a los procesos histórico-culturales indígenas.

Los territorios indígenas, ahora como antaño, siguen habitados por entes de características sagradas que circulan a sus anchas en la naturaleza y en los poblados, y que determinan las formas históricas de abastecimiento, protección o de acceso a los recursos del medio. Los sistemas religiosos étnicos contemporáneos proceden tanto de las diversas manifestaciones religiosas prehispánicas como del catolicismo ibérico. La centuria décimo sexta representó el periodo detonante de la nueva realidad, misma que se fue gestando a lo largo de la Colonia. Hoy en día no resulta extraño que después de quinientos años –tres siglos de dominación española y dos de nación soberana–, podemos encontrar varias divinidades indígenas encubiertas en el santoral, pero también encontramos santos conquistadores, vírgenes indias o cristos nativos, que se emparentaron o subordinaron, para encubrir o para adaptar.

Por otro lado, la historia colonial se ha distanciado considerablemente de las fuentes tanto prehispánicas como de las europeas. Por tanto, hay que distinguir las religiones anteriores a la Conquista, que finalizaron como sistema justamente con la

dominación española, de la religión colonial, que brotó de las religiones indias y del catolicismo y que tiene referentes hoy en día. Dicho proceso ha sido denominado conceptualmente por Alfredo López Austin como *tradición religiosa mesoamericana*.⁵ Aún cuando las concepciones religiosas que definen la cultura se elaboraron a través de rupturas, adaptaciones o reconstrucciones en un tiempo de larga duración, podemos encontrar en el presente indicios culturales anteriores a la Conquista española, manifiestos en la lengua y en la percepción ritual del medio, mismos que son explicativos de la organización territorial étnica. A este respecto cabe aclarar que la presencia de elementos indígenas precortesianos en las sociedades indígenas actuales no representa una continuidad lineal o una supervivencia folclorista; sino, más bien, muestra la eficacia cultural de redefinición sobre los cambios espacio-temporales de las cosmovisiones étnicas. No se trata, enfatizamos, de indagar continuidades, sino transformaciones, adaptaciones y recreaciones culturales en procesos de etnogénesis o gestálticas.

Objetivos: Paisaje y territorio teenek en un *tiempo de larga duración*

Dicho lo anterior, la investigación que nos ocupa tiene por objeto la aproximación histórica y geográfica a las nociones de arraigo étnico a través de los conceptos geográficos de *paisaje*, haciendo énfasis en su connotación histórica, sociocultural y ritual, y el *territorio*, sometidos a un proceso de etnogénesis a partir de la ruptura que significó la Conquista española y hasta nuestros días. Para ello trataremos el caso concreto de la sociedad teenek, autodenominación de los tradicionalmente llamados huastecos, en la región de la Huasteca potosina. La excesiva extensión temporal, excesiva en un estudio de corte historiográfico, responde a que el paisaje y el territorio son en sí dimensiones geográficas culturalmente elaboradas y definidas a través sucesivas generaciones, por lo que se debe tener una perspectiva amplia y de *tiempo extenso* que permita comprender su profunda historicidad.

Aun cuando han pasado varias décadas del surgimiento de la propuesta braudeliana de trabajar los procesos de *larga duración*,⁶ las investigaciones históricas en México con este enfoque han sido relativamente pocas si las comparamos con

⁵ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998, pp.25-40.

⁶ Fernand Braudel, "La larga duración", en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 60-106.

aquellas que han preferido concretarse a periodos marcados por acontecimientos cortos o personajes precisos. Lo anterior se debe, entre otros factores, a las cautelas metodológicas que los investigadores –principalmente historiadores–, tienen respecto a las grandes dimensiones espacio-temporales y ante las generalidades que de ellas se desprenden, optando mejor por el escrutinio minucioso y detallado de los acontecimientos breves o espontáneos. Sin embargo, varias investigaciones de geografía histórica o historia ambiental, insistimos, no podrían entenderse si no son sometidas a un análisis de *gran tiempo*. No se trata de estudiar o describir “a vuelo de pájaro” generalidades, pretendiendo explicar con ello particularidades. El asunto es más complejo, pero a la vez fascinante. Consiste en el cambio de escalas, de lo global a lo local y viceversa, pues sólo con ese dinamismo es posible comprender y aprehender ideas, conocimientos y manejos históricos que no se perciben en la periodización corta. Para nuestro caso, ¿cómo podríamos adentrarnos a las condiciones fisiográficas actuales de la Huasteca, sin tener en cuenta quinientos años de ganadería o cien años de explotación intensiva de los recursos naturales? ¿Cómo entender los relatos mítico-históricos de viejo raigambre de los teenek potosinos, en los que se hace alusión a personificaciones no humanas o sobrenaturales de la avaricia, sin entender los procesos y niveles de dominio y marginación que se han ejercido sobre ellos desde hace varios siglos? ¿Cómo explicar los discursos de identidad en el territorio teenek sin conocer las distintas sociedades que conforman la región huasteca y que han sido los interlocutores históricos –los *otros*– de los teenek potosinos? ¿Cómo asumir a la Huasteca como una unidad regional, a pesar de su heterogeneidad sociocultural y biofísica, sin comprender cómo paradójicamente esa misma heterogeneidad definió a la región después de cientos y cientos de años? Es por ello que, en geografía histórica, recurrimos a los grandes periodos y a saltos escalares. Si bien esta propuesta metodológica de *larga duración* puede parecer excesiva, la extensión temporal y el cambio de escala nos permiten realizar una indagación más cabal de fenómenos que no se alcanzan a entender en un corto tiempo o sólo en el nivel local.

Las *armellas históricas*, entendidas como los acontecimientos históricos con expresiones espaciales, que motivan adaptaciones, cambios, negociaciones y rupturas en la concepción y manejo de los paisajes y territorios, producto de la acción simultánea de varios factores –físicos, sociales o culturales–, que se enraizan en el tiempo a manera de eje vertebral explicativo de la territorialidad, parten, para este caso del momento

fundador que significó el siglo XVI, a partir del Contacto y de la organización espacial, política y religiosa que de éste deriva. Desde ese momento detonante o armella histórica y a lo largo de la Colonia, se empezó a gestar un deterioro ambiental acelerado sin precedentes y una significativa movilidad indígena que alteró, borró, estableció o consolidó varios poblados huastecos. En ese periodo, la evangelización jugó un papel fundamental para la religión huasteca y su inserción en el nuevo orden. En el siglo XIX, las elites criollas y los nuevos caciques, motivados por el establecimiento de la nación soberana, intentaron en más de una ocasión formar el estado federal Huasteco, creando así cambios en el sentido de territorialidad. Al finalizar el siglo, se inició la explotación de los yacimientos de petróleo. En el siglo XX, las armellas históricas se fijan en las consecuencias de la Revolución mexicana, como fueron las *tierras comunales* y los planes “desarrollistas” que emprendieron un uso intensivo del medio con consecuencias lamentables, como fue el caso del proyecto hidrológico Pujal-Coy. Todo ello nos servirá para entender la conformación histórica del territorio, percepción y manejo del paisaje, y la conformación simbólica y religiosa del medio en el que viven y se desenvuelven los teenek potosinos. Dicho en pocas palabras, nos proponemos describir dos paisajes de la Huasteca potosina: uno que resalte los aspectos socioculturales de la región, intrínsecamente vinculados a sus armellas históricas –las alteraciones, cambios y/o transformaciones ambientales, y sometidos a los vaivenes históricos–, para luego sobreponerle otro paisaje, adjetivizado como *ritual*.⁷

Marco teórico: natura-cultura y paisaje

Una investigación como la que ahora nos atañe debe entenderse en un marco actual en el que las discusiones epistemológicas en torno a las relaciones de reciprocidad entre los componentes *naturales* –entendidos también como ambientales, biofísicos o ecológicos–, y los componentes *sociales* –humanos, culturales o antrópicos– del *medio* –el espacio o geografía–, han cobrado fuerza en diversos campos científicos, tanto de las áreas biológicas y físicas como en las humanas y sociales. Las distintas miradas con las que se aprecia la relación naturaleza-cultura, suponen la existencia de diversos modelos explicativos que obedecen a igualmente diversas formas y modos de aproximación. Es decir, la manera de interpretar esas relaciones entre la sociedad y la

⁷ Actualmente es posible cartografiar y georreferenciar la información histórica a través de los Sistemas de Información Geográfica (SIG), lo que hace aún más interesante los futuros estudios paisajísticos, pues de esta manera ambos mapas paisajísticos pueden cotejarse, sobreponerse o combinarse.

naturaleza cambia acorde a los análisis, intereses u objetivos de cada investigación y su campo de acción. Ante este difuso panorama surge el cuestionamiento referente a la viabilidad de la *integralidad* en el análisis de los componentes biofísicos y los socioculturales del medio. No se trata de que los científicos de las áreas biológicas o físicas apliquen los mismos modelos que los científicos sociales o viceversa; no se trata, tampoco, de realizar investigaciones con enfoques análogos o de imponer formaciones conceptuales de un campo a los miembros de otros campos científicos, o de mimetizarlos bajo un criterio reduccionista. Se debe, más bien, buscar que la contraparte enriquezca las carencias propias en las diferentes investigaciones. Pero el principio básico de este tipo de indagaciones radica, sobre todo, en la rigurosidad con la que se conozcan, formulen y establezcan los marcos teóricos integrales, los cuales deben de estar sostenidos en la definición y aplicación histórica de los conceptos, con pleno conocimiento de sus alcances y límites, a fin de evitar arbitrariedades conceptuales y ambigüedades científicas. Se trata, pues, de revertir las falsas dicotomías para que se aborde, por ejemplo, lo social desde lo natural y viceversa, como miradas diferentes e incluyentes de un solo universo epistemológico. Sin embargo, ello requiere resquebrajar la visión dicotómica del mundo, haciendo resurgir un modelo de explicación acerca de la compleja realidad que nos alumbramos (u oscurece), bajo una mirada monista⁸ que, sin duda, requiere deconstruir nuevos paradigmas.

En su condición de especialistas de la dimensión temporal, los historiadores deben contribuir en el debate de propuestas integrales, mostrando aquellos factores históricos y culturales que han generado cambios en la intervención, percepción y arraigo que una sociedad expresa en su medio geográfico. Pero también, deben participar en la formulación y establecimiento de marcos teóricos interdisciplinarios, a partir de la revisión historiográfica de las bases de esos mismos marcos teóricos.

En el caso que ahora nos atañe, consideramos al paisaje –unidad geográfica de análisis–, como un concepto válido para este tipo de investigación, pues conjunta los componentes socioculturales y biofísicos del medio en su devenir, representando así una salida viable a la falsa dicotomía natura-cultura. La perspectiva paisajística nos permite considerar la historicidad del espacio, la relación de los elementos objetivos y subjetivos

⁸ Alf Hornborg, “La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana”, en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 60-79.

y la complejidad de los fenómenos de la naturaleza en la conformación de la territorialidad a lo largo del tiempo.

Debemos ponderar también el reconocimiento a los distintos actores, componentes o fenómenos que son partícipes de la apropiación, manejo y percepción del medio, pues en un mismo espacio llegan a confrontarse aquellas miradas que, por un lado, se han apropiado del paisaje con la fuerza de los años, cargándolo de historicidad y haciendo de él parte de sus vidas y, por otro, los entedimientos acordes a las modas, formas o técnicas presentes. El historiador no puede limitarse a una sola lectura espacial, sino que debe propiciar un entendimiento compartido que incluya los distintos niveles y formas de apropiación. Es por ello que las relaciones naturaleza-sociedad no pueden entenderse fuera de su dimensión espacio-temporal. Por tanto, la geografía histórica resulta ser un campo disciplinario adecuado para el establecimiento de puentes interdisciplinarios, pues nos permite observar, en perspectiva, las transformaciones, manejos o percepciones de la naturaleza, las sedimentaciones sociales y las complejidades del medio.

La presente investigación tiene dos objetivos. En primer lugar, pretendemos discutir la importancia conceptual del paisaje en los estudios históricos, con base en su revisión histórica y conceptual, así como la relación que establece con otros conceptos tales como *territorio*, *territorialidad*, *ritual*, *región*, *etnogénesis* e *identidad*. En segundo lugar, buscamos aplicar los argumentos presentados en la parte teórica al caso de la Huasteca potosina y su transformación histórica –a partir de sus *armellas históricas*–, haciendo énfasis en las características rituales del paisaje de los teenek, ya que dichas características son fundamentales en la conformación del territorio, en su acceso a los recursos de la naturaleza y en el establecimiento de códigos identitarios de los teenek.

El paisaje se somete en el devenir a diversas presencias humanas que representan la acumulación de vestigios culturales sobrepuestos. La cultura –suma de conductas, habilidades, técnicas, conocimientos y valores–, es una creación colectiva que define al paisaje y, al mismo tiempo de ser definido, el paisaje va confirmando identidad. Así, insistimos, este estudio responde a un proceso de *larga duración*, pues a través de los grandes espacios cronológicos puede haber una mayor comprensión de la fusión de las expresiones culturales indígenas y las occidentales, así como el contexto de sus instituciones características proyectadas en la percepción y manejo paisajístico, y

manifiesta también en los discursos identitarios. La acumulación cultural de elementos sociales en el paisaje representa un documento enriquecedor que el historiador debe aprender a leer, a interpretar lejos del archivo, ya que este documento histórico que, además de cotejarse con otras fuentes, debe caminarse en trabajo de campo ininidad de veces para ser comprendido.

El análisis de la disposición e interpretación de los elementos paisajísticos servirán en esta investigación para explicar como los teenek expresan sus nociones de territorialidad. Los puntos centrales de este proyecto son: 1) argumentación teórica en torno al paisaje y su devenir conceptual; 2) la concepción y manejo histórico del paisaje en la Huasteca potosina; 3) el análisis de las características rituales del paisaje huasteco en su porción potosina y la función que ejercen en la configuración territorialidad teenek. Dentro de los objetivos está el poder mostrar las particularidades del *Teenek tsabaal* (*Teenek* “hombre, humanidad”; *tsabaal*: “tierra, territorio, terreno”), a partir del siglo XVI y sus posteriores reinterpretaciones, presentes en las cuevas, veredas, poblaciones, topónimos o sitios tabú; así como también el poder adentrarnos en la organización social que de éste se desprende.

Cabe señalar que aún cuando los teenek potosinos se encuentran separados por las grandes rancherías, por las carreteras o por los límites convencionales de cada municipio o pueblo, todos y cada uno de los teenek viven unidos en el *Teenek tsabaal*. Este espacio de características sagradas, otorgado por los dioses en un tiempo primordial, le permite a la etnia elaborar códigos de identidad colectiva que los distinguen de los “otros”, los “no teenek”: (nahuas, pames, tepehuas, otomíes, mestizos). Se trata, en sus propios términos, de un *tehwa' xe' chintalaab* “espacio aparente donde se deambula”; geografía donde la historia da forma al presente.⁹ Si bien el *Teenek tsabaal* es un espacio simbólico, también posee referentes físicos y tangibles en la naturaleza: cada montaña, cueva, bosque, arroyo, piedra, o especie de flora o fauna contiene una historia que se proyecta al *otro espacio* exclusivo y sagrado. Los componentes de la naturaleza guardan el registro de las aventuras míticas de las deidades o energías sagradas que en ella moran. Es por ello que, al adentrarnos en las nociones o concepciones del paisaje ritualizado, podemos comprender la organización y el devenir del territorio.

⁹ Janis Alcorn, *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University of Texas Press, 1984, p. 76.

Como veremos en el primer capítulo de este trabajo –capítulo teórico conceptual–, el paisaje se concibe como una unidad espacial en la que los elementos naturaleza y cultura se encuentran en una inseparable comunión, implicando de esta manera un concepto geográfico que cuestiona la dicotomía entre lo natural y lo cultural. El análisis histórico del paisaje nos permite conocer cómo fueron y cómo se transformaron los ambientes del pasado; pero también, y sobre todo, con el enfoque paisajístico en la historia podemos comprender cómo el ser humano ha interpretado a la naturaleza a través de sus experiencias –cómo ha visto el medio y como se ha relacionado con él–, proyectadas en manifestaciones estéticas o en alteraciones sobre el mismo medio. Acción y contemplación. Mientras que el territorio implica una expresión geográfica, política y social ligada a relaciones de poder o niveles de dominio, el paisaje es una extensión de la superficie terrestre que conserva significados afectivos y simbólicos ligados a la naturaleza percibida. Ello no quiere decir que *paisaje* y *territorio* se confronten o que no puedan existir *paisajes territorializados*. No son categorías cerradas e inmutables. La clave está en reconocer el énfasis inserto en sus características conceptuales. En este trabajo hacemos énfasis en las nociones de interrelación naturaleza-sociedad implícitas del medio geográfico, más que en sus posibles nociones políticas o de poder, y por lo tanto nos inclinamos por el análisis paisajístico sin descartar las nociones de territorialidad que de éste se desprende.

Si bien el paisaje es una entidad física de elementos tangibles o visibles, esto no es impedimento para que también posea 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, la sociedad establece los vínculos con su medio y, al mismo tiempo, estimula la elaboración de la memoria de grupo. La perspectiva de paisaje nos da acceso así a la historicidad del espacio, a la relación de los elementos objetivos y los subjetivos, los nexos de lo visible y lo invisible y a la complejidad de los fenómenos de la naturaleza en la conformación de la territorialidad teenek.

El *Teenek tsabaal* no es de ninguna manera una herencia que se reciba de manera pasiva e inalterable. Es un espacio que se transforma con el transcurrir del tiempo, acorde a las presencias humanas que en él se han desenvuelto. Las sucesivas generaciones de teenek han asumido o adoptado ciertos elementos, al mismo tiempo que han rechazado otros tantos, en una apropiación del lugar que se remonta a los sistemas

de organización prehispánicos momentos previos a la irrupción ibérica y a la reorganización novohispana emprendida a partir del primer siglo de Colonia.

Los teenek son un grupo étnico de filiación lingüística mayense, que se encuentra distribuido en el norte de Veracruz (teenek veracruzanos) y en el oriente de San Luis Potosí (teenek potosinos). En esta región destacan dos situaciones geográficas por demás importantes para las concepciones culturales de los teenek: la llanura costera del Golfo de México y la Sierra Madre Oriental. En la Huasteca potosina, los teenek viven principalmente en los actuales municipios de Aquismón, Tanlajás, San Antonio, Tampacán y Tancanhuitz. La traducción de teenek es complicada, pero en general se entiende como sinónimo de “hombre” o “huasteco”. Su religión 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 o entes no humanos y el medio. Así, la percepción de los paisajes y el dominio del territorio 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 es un factor determinante del ordenamiento dinámico del territorio y un estimulador de los discursos de identidad.

Antecedentes historiográficos

La territorialidad indígena desde una perspectiva fundamentalmente histórica ha sido estudiada en diversas regiones de lo que hoy es México. Destacan las investigaciones de Charles Gibson (1967) y Pedro Carrasco (1981) referentes a la organización espacial de los antiguos mexicanos.¹⁰ Posteriormente, Bernardo García Martínez (1987) y James Lockhart (1992), presentaron dos textos clave en los estudios de territorialidad nahua, para la Sierra Norte de Puebla y para el Altiplano Central, respectivamente; ambos análisis bajo el modelo del *altepetl*, entidad soberana o potencialmente soberana de origen prehispánico.¹¹ En el sureste, Nancy Farriss (1984) hizo estudios similares respecto a la organización espacial de los mayas yucatecos bajo el dominio español.¹²

¹⁰ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1980 [1967]; Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la Conquista” en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, tomo I, México, El Colegio de México, 1981, pp. 165-288.

¹¹ Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la Sierra. ; El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987 James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999 [1992].

¹² Nancy Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Madrid, Alianza América, 1992 [1984].

Los enfoques, propuestas o modelos presentados en estos trabajos estimularon a más investigadores a indagar sobre la temática en otras latitudes de México. Entre ellos podemos contar a Sergio Quezada (1993), con su estudio territorial en la península de Yucatán durante el siglo XVI; Margarita Menegus (1994), quien centró su atención en Toluca; a María Romero Frizzi (1996), estudiosa de Oaxaca en la época colonial; John Chance (1998), quien también se enfocó en la región oaxaqueña; René García Castro (1999) con su historia de los otomíes de Matlazinca; Cayetano Reyes García (2000), con su investigación del *altepetl* de Cholula; y Gudrun Lenkersdorf (2001), con los pueblos mayas de Chiapas¹³, entre varios más. Por otra parte, Ángel García Zambrano (2000, 2006) ha estudiado la vinculación intrínseca de los patrones de asentamientos indígenas con una fisiografía específica de características religiosas en el paisaje.¹⁴

No obstante estas importantes aportaciones en estudios de caso de diversas regiones, y a diferencia de la Huasteca veracruzana y la hidalguense, la Huasteca potosina ha sido objeto de pocas investigaciones de geografía histórica. Con este enfoque aparecieron los textos descriptivos del historiador Joaquín Meade (1942, 1964 y 1970), que trataron sobre la Huasteca antigua, una breve historia de Coxcatlán y la historia de la provincia de Valles. Las obras de Meade tuvieron continuidad en la tesis de su hija Mercedes Meade Esteva (1983), centrada en la Huasteca potosina en los primeros años de Colonia.¹⁵ Tanto los trabajos de Meade como de Meade Esteva

¹³ Sergio Quezada, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, México, El Colegio de México, 1993; Margarita Menegus Bornemann, *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994; María de los Ángeles Romero Frizzi, *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996; John K. Chance, *La conquista de la sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998; René García Castro, *Indios, territorio y poder en la provincia de Matlazinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999; Cayetano Reyes García, *El altepetl, origen y desarrollo. Construcción de la identidad regional náhuatl*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000; Gudrun Lenkersdorf, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 2001.

¹⁴ Ángel Julián García Zambrano, "Antagonismos ideológicos de la urbanización temprana en la Nueva España" en Maruja Redondo Gómez y Ana Meléndez Crespo (eds.), *Estudios históricos 5. Arquitectura y diseño*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2000, pp. 21-42; *Paisaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2006.

¹⁵ Joaquín Meade, *La Huasteca. Época antigua*, México, Editorial Cossío, 1942; Joaquín Meade, *Breves datos históricos de Coxcatlán, San Luis Potosí*, Ciudad Valles, Imprenta Robledo, 1964; Joaquín Meade, *Historia de Valles. Monografía de la Huasteca potosina*, San Luis Potosí, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, 1970; Mercedes Meade Esteva, *La Huasteca potosina en la época colonial, siglo XVI*,

proporcionaron un cúmulo de información histórico-geográfica de alto interés, aunque las referencias fueron imprecisas, pues no siempre señalaron los documentos o lugares donde obtuvieron los datos. Una aportación importante se dio en el año de 1976 cuando Peter Mandeville publicó las conclusiones sobre su indagatorias en torno a la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles en el siglo XVIII, con las que logró reconstruir la ubicación y linderos de varios poblados.¹⁶ Posteriormente apareció la investigación etnohistórica de Juan Manuel Pérez Zevallos (1983) referente a la organización y fragmentación de los señoríos huastecos al momento de la Conquista, la cual se volvió en fuente de consulta obligada para la temática.¹⁷ A estos trabajos vino a sumarse después de varias décadas de labor de gabinete y redacción, la esperada obra de los etnólogos Guy y Claude Stresser-Péan para la región Tamuín, enfocada particularmente en el asentamiento de Tamtoc o Tamtok (2001).¹⁸ El señorío de Oxitipa en la época colonial llamó la atención del etnohistoriador Filiberto Ramírez Díaz (2000) y del geógrafo Miguel Aguilar Robledo (2003), quienes aportaron nuevas perspectivas.¹⁹ Las siguientes indagaciones en salir a la luz fueron las etnografías de Julieta Valle y su equipo de investigación para la Huasteca en general (2003)²⁰. Otro trabajo digno de mención es el de Ángela Ochoa (2003), quien a partir del análisis de la toponimia, reconstruyó aspectos de la territorialidad sagrada de los teenek potosinos.²¹ En el mismo año, Diana Zaragoza presentó en su tesis doctoral una propuesta de estudio

Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1983. (Tesis de Licenciatura en Historia)

¹⁶ Peter Mendeville, *La jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles (1700-1800)*, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1976.

¹⁷ Juan Manuel Pérez Zevallos, *La huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1983. (Tesis de Licenciatura en Etnohistoria)

¹⁸ Guy Stresser-Péan y Claude Stresser-Péan, *Tamtok, sitio arqueológico huasteco. Su historia, sus edificios*, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2001.

¹⁹ Filiberto Ramírez Díaz, *La organización territorial del señorío de Oxitipa. Siglo XVI*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000, (Tesis de Licenciatura en Etnohistoria); Miguel Aguilar Robledo, "La territorialidad en el norte de Mesoamérica: el señorío de Oxitipa en el siglo XVI", en *Tiempo de América*, número 10, 2003, pp. 3-18.

²⁰ Julieta Valle (*et. al.*), "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, 2003 pp. 161-219; "Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del Trueno (La Huasteca)" en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 211-340.

²¹ Ángela Ochoa, "Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos", en *Estudios de Cultura Maya*, México, volumen XXIII, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 73-94.

de subáreas culturales de la Huasteca, con lo que abrió el debate a este respecto.²² Finalmente, como antecedente directo a la investigación que ahora presentamos, está mi tesis de licenciatura, *La montaña, el templo y la iglesia. Organización del espacio urbano de la Nueva España, siglo XVI: el caso de Tamuín, Huasteca Potosina* (2004)²³, la cual permite el hacerse de un marco general de las relaciones entre espacio y sociedad entre los teenek en la época colonial.

En investigaciones referentes a las otras “Huastecas”, sobre todo la veracruzana, la hidalguense y la tamaulipeca, podemos hacernos de información sustanciosa sobre la porción potosina. También los estudios geográfico-históricos de otras regiones, así como las crónicas y relatos de viajeros aportan datos de gran valía para la comprensión de los territorios y paisajes de la Huasteca potosina en su devenir.

Los estudios antropológicos, arqueológicos, botánicos, etnológicos, geográficos y lingüísticos existentes están generalmente enmarcados por sus propias circunstancias, limitando así el objeto de estudio. Los contextos de una parte importante de las historiografías de la Huasteca en general en uno y otro libro suelen ser breves y repetitivos, pues abrevan de las mismas fuentes secundarias desde hace cincuenta años. Lo anterior se debe a la escasez de documentos primarios que despierten el interés de nuevos trabajos históricos. En este sentido, esta investigación pretende contribuir a la apertura de opiniones, ya que con una metodología interdisciplinaria se podrá cubrir, hasta cierto punto, la carencia de datos de archivo. Como ya mencionamos, en el presente trabajo pretendemos rastrear la huella de la actividad cultural que los seres humanos han impreso en el paisaje, en su afán de amoldar el territorio a sus ideas, deseos y convicciones ideológicas. Con ello acercaremos al ámbito de la historia la comprensión del documento paisajístico, mismo que, para nuestro caso, es de los pocos que nos quedan de sociedades pasadas que en él dejaron registro de su presencia.

En lo que a los estudios de paisaje desde el enfoque histórico-cultural se refiere, el tema ha cobrado interés desde las últimas décadas y se han realizado una buena cantidad de estudios de caso de diversas disciplinas sociales. Sobre todo, se dio una predilección por la investigación de los nexos intrínsecos entre la naturaleza, el

²² Diana Zaragoza Ocaña, *La Huasteca siglos XV y XVI: propuesta de subáreas culturales, Tamohi como estudio de caso*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003. (Tesis de Doctorado en Antropología)

²³ Pedro Sergio Urquijo Torres, *La montaña, el templo y la iglesia. Organización del espacio urbano de la Nueva España, siglo XVI. El caso de Tamuín en la Huasteca Potosina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004. (Tesis de Licenciatura en Historia)

territorio y las distintas sociedades indígenas. No obstante, aún cuando se ha dado esta proliferación, no hay hasta el momento una definición clara de lo que es *paisaje* o *paisaje ritual* para la historia, la etnohistoria o la geografía histórica, lo que ha generado un uso excesivo –y a veces incongruente– de los conceptos tomados parcialmente de la geografía, la ecología y la antropología. Por ello, debemos hacer una reflexión de fondo sobre sus alcances y limitaciones, además de adentrarnos en las propuestas teóricas paisajísticas en otros campos científicos donde se utiliza el concepto con mayor frecuencia. Debemos también proponer y analizar los acercamientos al paisaje desde una perspectiva fundamentalmente histórica, para así empezar a establecer las bases de una propuesta disciplinaria sólida.

Entre los trabajos históricos con este enfoque resaltan los estudios de Johanna Broda, pionera en el tema de la vinculación naturaleza-cultura-religión en las sociedades mesoamericanas, quien ha puesto énfasis en los paisajes montañosos²⁴. También debemos mencionar a Stanislaw Iwaniszewski, quien ha trabajado la misma temática, pero valiéndose de conceptos y metodologías de la arqueología y la astronomía.²⁵ Otro historiador del paisaje es Julio Glockner, estudioso de los vínculos entre los cerros y las sociedades a través del control ritual de las lluvias.²⁶ Federico Fernández Christlieb y

²⁴ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 461-500; “El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión de los graniceros”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003 [1997] pp. 49-90; “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, (Serie de Historia y Antropología), pp. 165-238; “Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 173-199.

²⁵ Stanislaw Iwaniszewski, “La arqueología y la astronomía en Teotihuacan”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, 269-290; “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales de la Iztaccihuatl y el Popocatepetl” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, 113-147.

²⁶ Julio Glockner, “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, (Serie Historia y Antropología), pp. 209-334; “Las puertas del Popocatepetl”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 83-93.

Ángel García Zambrano, al frente de un equipo multidisciplinario, han analizado las características geográficas, estéticas e históricas de los paisajes novohispanos del siglo XVI, a partir del modelo de *altepetl* y de algunos de sus equivalentes regionales.²⁷ Finalmente, debemos señalar el sugerente intento de conceptualización planteado por Alicia Barabas en la introducción de la obra colectiva *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*,²⁸ que si bien no es propiamente de carácter histórico, la interdisciplinariedad de su estudio lo hace útil a diversos campos. Estos son sólo algunos de los principales esfuerzos, de una cada vez más prolífica veta científica.

Sin necesariamente privilegiar la unidad de análisis de paisaje, algunas investigaciones han indagado en torno a la ritualidad de la naturaleza o a los elementos sagrados del medio geográfico en la Huasteca potosina. A los trabajos ya mencionados de Julieta Valle y su equipo investigación, tenemos que añadir las sugerentes tesis de Marcela Hernández Ferrer, *Ofrendas a Dhipaak, ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí* (2000) y Patricia Gallardo Arias, *Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nahuas de Aquismón* (2000), las cuales se desprendieron del proyecto “Las Huastecas. Sociedad, cultura y recursos naturales, Pasado y Presente”, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).²⁹ La investigación doctoral de Kristina Tiedje *Mapping Nature, Constructing Culture* (2004), muestra un estudio de las políticas culturales referentes a la conservación y aprovechamiento de la naturaleza.³⁰ Por otro lado, la tesis de José Bardomiano Hernández Alvarado, *El espejo etéreo, la interrelación teenek sociedad-naturaleza* (2007), presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y circunscrita al “Proyecto Nacional de Etnografía-INAH”, resulta ilustrativa para los fines de la presente investigación.³¹ Hay que mencionar también el libro de Anuschka van ‘t Hooft,

²⁷ Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 2007.

²⁸ Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomo I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003.

²⁹ Marcela Hernández Ferrer, *Ofrendas a Dhipaak. Ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000, (Tesis de licenciatura en Etnohistoria); Patricia Gallardo Arias, *Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nahuas de Aquismón*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000, (Tesis de licenciatura en Etnohistoria).

³⁰ Kristina Tiedje, *Mapping Nature, Constructing Culture: The Cultural Politics of Place in the Huasteca*, Mexico, Eugene, Oregon University, 2004, (PhD Dissertation in Anthropology).

³¹ José Bardomiano Hernández Alvarado, *El espejo etéreo. Las interrelación teenek sociedad-naturaleza*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007, (Tesis de licenciatura en Etnohistoria).

The ways of the water. A reconstruction of Huastecan Nahua Society through its oral tradition (2007), que si bien trata específicamente sobre los nahuas de la Huasteca hidalguense, aporta conceptos importantes para el estudio de la interrelación cultura-naturaleza-identidad a través de la tradición oral, además de servir como fuente comparativa.³² Finalmente, menciono mi primero ejercicio de conceptualización paisajística y sus características rituales, aplicado al caso de los teenek potosinos.³³

Consideraciones metodológicas

Para reconstruir la *territorialidad* indígena a partir del concepto de *paisaje* y *paisaje ritual* en la Huasteca, abordaremos el tema de forma interdisciplinaria, puesto que la historia, como ciencia dinámica, requiere del apoyo de los enfoques de otras disciplinas que contribuyan a enriquecer el objeto de escrutinio. La diferencia en relación con los trabajos anteriores radica en que en esta investigación utilizaremos el enfoque teórico-conceptual de la geografía cultural para la *lectura* del paisaje.

Recurriremos también a la tradición oral, la cual realza el valor de la palabra hablada, el gesto o los sobreentendidos, expresada en las sociedades indígenas mediante un mosaico de formas, tales como cuentos, relatos, canciones o rezos.³⁴ La oralidad revela las reglas de conducta, los modelos de comportamiento y proyecta la realidad del territorio; es decir, confiere identidad. La identidad está hecha de las palabras que traducen el espacio recortándolo, estructurándolo y organizándolo. Al cargarse de connotaciones en el devenir, toman un contenido emotivo. Fuera de ese espacio vivido, más allá de los límites conocidos, viven seres extraños y ajenos a los sistemas normativos locales: los *otros*. Es decir, esos códigos del espacio, esos elementos que hacen tangible “lo nuestro”, son el resultado de la diferenciación que se establece con la *otredad*. Se trata entonces de reconocer la presencia del *otro* (y del *otro indio*) como dimensión constitutiva del *yo indio*. Pero cabe señalar también que esos *otros* se han edificado desde nuestra propia realidad; se juzga al exterior desde el espacio interior. Así, el *otro* está unido necesariamente al *yo*. Pero tampoco el *yo* es producto del *otro*,

³² Anuschka van 't Hooft, *The ways of the water. A reconstruction of Huastecan Nahua society through its oral tradition*, Leiden, Leiden University Press, 2007.

³³ Pedro S. Urquijo Torres, “Naturaleza y religión en la construcción de la identidad de los teenek potosinos. La perspectiva de paisaje” en *Espacio Tiempo. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, número 1, 2008 (en prensa).

³⁴ José Alejos García, “Tradición y literatura oral en Mesoamérica. Hacia una crítica teórica”, en Belem Clark de Lara y Fernando Curiel Defossé (coords.), *Filología mexicana*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 293-320.

también es en sí mismo. Para entender a la identidad debe vérselo como una relación estructural del *yo para mí*, pues sólo el *yo* puede ver de adentro para afuera, ya que sólo el *yo* está aquí y todos los demás están fuera respecto de *mí*. “Desde *mi* posición y con el *otro* frente a *mí*, puedo ver las partes del cuerpo inaccesibles a su mirada y el mundo detrás de él, sólo accesibles a mi mirada”.³⁵ Esta postura aplicada al discurso de identidad indígena implica un desligue con la visión positivista y racionalista que condiciona a la *otredad* y propone en su lugar una relación dialógica de varias conciencias que rompan con el dominio del *yo* soberano y unívoco. Así, un conocimiento más justo sólo será posible cuando nuestra visión no esté empañada por nuestras propias percepciones, cuando desaparezca la frontera entre el sujeto y el objeto y donde no hay diferencia entre el *yo* y el *no-yo*.

El análisis adquiere entonces un enfoque espacial en el que destacan los elementos geográficos descritos tanto en las fuentes y la toponimia como en las visitas a la zona de estudio y, aunado a ello, las tradiciones orales y los entimemas o sobreentendidos que funcionan para dar explicación del territorio y el paisaje en los expresiones verbales de las comunidades teenek potosinas, las cuales compenetraremos con el trabajo historiográfico. Para este fin, no sólo recurriremos a la información recolectada en campo, sino también a los relatos teenek que ya han sido publicados.³⁶ De esta manera, el trabajo interdisciplinario permitirá, hasta cierto punto, suplir la carencia de fuentes documentales acerca de la Huasteca potosina.

Metodológicamente tenemos que analizar un *corpus* documental lo más completo posible referente a la Huasteca: fuentes escritas primarias, tales como listas de tributos, mercedes, censos, litigios, etc; así como de fuentes secundarias y de toponimia teenek. Por otro lado, el trabajo de campo nos permite cotejar la información obtenida en el paisaje mismo con las fuentes escritas, con los documentos históricos y con la información de tradición oral. También tenemos que recurrir a las evidencias arquitectónicas y urbanísticas y a las dinámicas culturales –procesiones, fiestas tradicionales orales– de los poblados teenek.

El primer capítulo es teórico-conceptual. Para entrar en la temática, esbozaremos el enfoque de la geografía cultural. Posteriormente revisaremos la historiografía del

³⁵ Mijail Bajtin, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 2001, p. 28.

³⁶ Por ejemplo, *Relatos Huastecos, an t'labti tenek*, México, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002; Anuschka van't Hooft y José Cerda Zepeda, *Lo que relatan de antes. Cuentos tének y nahuas de la Huasteca*, Pachuca, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, 2003.

paisaje; las propuestas, encuentros y desencuentros de quienes han debatido en torno al concepto, a fin de establecer con la mayor claridad posible qué se va a entender por *paisaje*, *territorio* e *identidad*, así como sus alcances y limitaciones en los estudios histórico-geográficos. Para finalizar el apartado, esbozaremos las nociones concernientes al paisaje en su connotación *ritual*.

En el siguiente capítulo, expondremos las características geográficas y culturales de la región Huasteca, pues debido a su particular historia es difícil entender el arraigo de las diversas sociedad que viven en la región, sin conocer el panorama general; sin cambiar las escalas locales a regionales y viceversa. Veremos también cómo empieza a caracterizarse la región, con las ambigüedades que pudiera conllevar, a partir de los momentos previos del contacto con los españoles, cuando los nahuas del Altiplano Central realizaron una serie de incursiones. También expondremos el caso de un antecedente de paisaje ritual prehispánico: El Consuelo, Tamuín.

En el tercer capítulo, analizaremos acontecimientos históricos con expresiones espaciales que motivaron adaptaciones, cambios, negociaciones, rupturas o transformaciones fundamentales en la concepción y manejo de los paisajes y los territorios de la Huasteca. Veremos cómo se fueron estableciendo en un gran tiempo las *mallas* –límites espaciales en diferentes escalas–, *redes* –entramados que ligan puntos espaciales– y *nudos* –centros de poder– territoriales. Iniciaremos en el siglo XVI con la introducción de ganado, un acto fundador o proceso detonante del nuevo orden territorial, caracterizado por la movilidad indígena, la concentración de tierras, la implantación de una religión diferente a local y la llegada de plagas y enfermedades desconocidas. Trataremos las tensiones sociales que desataron el movimiento independentista y el surgimiento de nuevas elites regionales. Al llegar al siglo XX, veremos cómo el auge del petróleo y la explotación intensiva de los recursos naturales provocan nuevas alteraciones en los paisajes. Finalmente, abordaremos las repercusiones de los gobiernos posrevolucionarios y los proyectos “desarrollistas” en la Huasteca.

Planteado todo lo anterior podemos llegar al cuarto capítulo, en el que nos concretaremos a las características simbólicas del territorio teenek –el *Teenek Tsabaal*–, y cómo éstas son verificables en el paisaje. Plantearemos también cómo las alteraciones históricas de la geografía regional tienen repercusiones sustanciales en la concepción local del cosmos de los teenek potosinos. Para indagar en los misterios que el *Teenek*

Tsabaal conlleva, en los secretos de sus cuevas, montañas, bosques, ríos o arroyos, recurrirnos a la tradición oral, vehículo privilegiado de la memoria colectiva indígena. Finalmente expondremos algunas conclusiones.

Capítulo primero

CONSIDERACIONES TEÓRICAS

CONSIDERACIONES TEÓRICAS

Todas las partes de la naturaleza, incluso las más dispares a primera vista, se relacionan entre sí por una infinidad de armonías secretas.

Víctor Hugo, *Los Pirineos*.

Espacio y tiempo: la geografía cultural

Es precisa una breve revisión de carácter conceptual a fin de aclarar el panorama que se nos vislumbra. Para nuestro cometido, debemos tener presente que el *espacio* y el *tiempo* conforman las dos *dimensiones* de la realidad. Si bien estas dos dimensiones no pueden separarse –no hay espacio sin tiempo ni tiempo sin espacio–, en sus análisis los especialistas de las diferentes disciplinas del campo científico suelen privilegiar cualquiera de ellas. Así, por ejemplo, el geógrafo acostumbra adentrarse en los pormenores de la dimensión espacial, mientras que el historiador se inclina por la dimensión temporal. Como señala Federico Fernández Christlieb, a menudo surgen discusiones interminables sobre la definición concreta de *espacio* justamente por no darle un nombre preciso a lo que se desea estudiar. Así como el historiador no estudia el *tiempo* en sí, el geógrafo no estudia el *espacio*; más bien, elige un término concreto para referirse a la unidad espacial de su interés: *lugar, sitio, pueblo, paisaje, ciudad, región, país, frontera* o *continente*, por mencionar sólo algunos. En este sentido, la geografía cultural es una de las formas con las que se cuentan para inmiscuirse en los pormenores del espacio, a través de las manifestaciones culturales de diferentes sociedades.³⁷

El enfoque cultural en la geografía pretende explicar cómo los espacios son interpretados por las personas y cómo éstos mismos contribuyen a la preservación de la memoria colectiva. Para esta actitud epistemológica, el principio del mundo es al mismo tiempo el principio de la condición humana; es decir, para la geografía cultural no es concebible un mundo sin seres humanos o un espacio sin sociedad porque son las personas quienes lo analizan, nombran, clasifican y dan sentido en la existencia. Es por ello que, para poder comprender y aprehender los códigos culturales de una sociedad en

³⁷ Federico Fernández Christlieb, “Geografía cultural” en Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (coords.), *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2007, pp. 229-230.

su unidad espacial, el investigador debe adentrarse en las minucias del espacio mismo hasta donde le sea posible en su condición de extranjero o visitante.

Inserta en un paradigma posmoderno que pondera la alteridad y contraria al positivismo y sus secuelas que pretenden mirar “objetivamente” a la colectividad humana (posición ficticia, dado que el observador realiza juicios desde un marco ajeno al analizado), la geografía cultural exige que el investigador se adentre “hasta los límites de lo posible en la lógica territorial del grupo que estudia, sea éste una sociedad indígena o un reformatorio para jóvenes delincuentes”.³⁸ Debido a que el estudioso del espacio obtiene conclusiones por empatía –ya que posee sus propios filtros culturales–, el resultado final de la investigación concluye, por tanto, en una interpretación *subjetiva* y no en una “verdad absoluta”, y no por ello es carente de complejidad. Los análisis de raigambre positivista tienden a suponer que el único conocimiento científico válido es el racional: lo que no está circunscrito en el canon racionalista es considerado un conocimiento “precientífico”, “folklore” o “superstición”. También el marxismo y sus ramificaciones “capaces de cubrir cualquier flanco del pensamiento o cualquier manifestación de los hechos”³⁹, suponen una forma de conocimiento de duros postulados teóricos y metodológicos, sobre una fuerte base económica e histórica. La mirada al pasado geográfico del investigador positivista y/o marxista es generalmente dogmática. Ante estos panoramas todavía vigentes o sutilmente disimulados en el ámbito académico, debemos tener en cuenta que la rigurosidad científica no necesariamente la define la *posición* del investigador –*sujeto* de frente a su *objeto*, produciendo un resultado *objetivo*–, sino la *actitud* dirigida hacia el objeto de estudio. El investigador no permanece pasivo ante su elemento de escrutinio y por eso no debe limitarse a transcribir sus resultados mediante leyes externas e inmutables fincadas en prejuicios; debe, por el contrario, imaginarlo, recrearlo, comprenderlo y, sobre todo, sentirlo. De esta manera, la geografía cultural exhorta a adquirir una actitud abierta a los diversos modos de entender y vivir el espacio. Retomando lo dicho por Paul Feyerabend, “Expertos y profanos, profesionales y diletantes, forjadores de utopías y mentirosos, todos ellos están invitados a participar en el debate y a contribuir al enriquecimiento de la cultura”.⁴⁰

³⁸ Federico Fernández Christlieb, “Geografía cultural”, p. 234.

³⁹ Nicolás Ortega Cantero, *Geografía y cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 24-25.

⁴⁰ Paul Feyerabend, *Tratado contra el método, esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 1981, p. 15.

La *cultura* –entendida aquí como la suma de conductas, técnicas, habilidades, conocimientos y valores– es una herencia que se transmite de una generación a otra en el devenir. Pero no es una herencia que se reciba de manera pasiva ni conforma una unidad cerrada de elementos inmutables; por el contrario, las generaciones receptoras interiorizan ciertos rasgos y rechazan otros tantos, acordes a sus nuevas circunstancias temporales. La cultura se transforma en un tiempo largo bajo el efecto de las iniciativas resultantes del contacto con otras sociedades y sus propias manifestaciones, en una fuente dinámica de enriquecimiento mutuo. La cultura se elabora con palabras y se articula con discursos: cada enunciado, cada expresión, gesto o trazo verbal posee una carga de contenidos emotivos que comparten quienes viven y se desenvuelven en una misma unidad espacial. El ser humano –de manera individual o colectiva–, concibe un discurso de identidad cuando empieza el sentimiento de *arraigo*; esto es, cuando deja de *habitar* su unidad espacial –cuando deja de entenderla como un mero recipiente de su persona–, y se decide a *vivirla*: a crearla, a construirla y a conferirle sentidos y valores. Aquellos individuos que viven, crecen y se desenvuelven en los mismos espacios comparten connotaciones, sentidos, deseos y recuerdos, constituyendo así una *localidad* en la que se cimienta su realidad cultural.

Identidad y territorio

La identidad es un concepto polisémico que hace alusión a fenómenos múltiples, puesto que no hay un *ser* estructuralmente definido, sino *formas de ser*. No existen, por tanto, identidades esenciales ni propiedades innatas de los miembros de un grupo social. No se trata, igualmente, de un listado etnográfico de elementos puros y permanentes, que poseen los miembros de una colectividad de frente a otra colectividad, con sus propios elementos puros y permanentes. Como señala José Alejos García, analizar la identidad en estos términos es observar el fenómeno de manera parcial y desde una óptica positivista que pretende la pureza, el origen o las esencias inmutables; como si la identidad fuera un sistema cerrado, “un *yo* definido en sí mismo, frente a *otro* externo indefinido, un *no-yo*”.⁴¹ Por tanto, para poder establecer una postura de análisis de identidad rigurosa debe darse previamente un desligue con la visión racionalista que condiciona a la alteridad y que pondera con desfortuna el dominio de un *yo* soberano y

⁴¹ José Alejos García, “Identidades negadas, etnicidad y nación Guatemala”, en Claudia Dary (comp.), *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1998, p. 263.

unívoco. En este sentido, cabe señalar lo dicho por Tzvetan Todorov: “los otros también son *yo*: sujetos como *yo*, que sólo mi punto de vista, para el cual todos están *allí*, y sólo *yo* estoy *aquí*, separa y distingue verdaderamente de mí”.⁴² De esta manera, un conocimiento más próximo a la identidad de los “otros”, sólo será posible cuando nuestra visión no esté empañada por nuestras propias percepciones.

En términos conceptuales, la identidad puede definirse a grandes rasgos como una construcción ideológica que da sentido a la atribución grupal de las representaciones colectivas; es decir, la organización que ordena y asume los contenidos de conciencia que reflejan la experiencia colectiva y que son el producto vivencial de la larga asociación espacial y temporal de un grupo humano. Un aspecto importante de la identidad es su carácter comparativo, ya que implica una relación entre el *nosotros* y los *otros*; o bien, la “existencia de dos o más identidades relacionadas que pueden ser confrontadas, y con base en esas distinciones afirmar lo propio en oposición a lo alterno”.⁴³ La identidad es así un concepto de relación, en la medida que implica la definición de un grupo social en función del contraste con otro, y a partir de la filiación que presenta ese mismo grupo por su unidad espacial.

Como sentido primordial de pertenencia a una colectividad humana, la identidad 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 a una determinada unidad de espacio. Las identidades colectivas implican así una apropiación material de un espacio vivido: un *territorio*. El devenir de una sociedad se inscribe dentro de un orden específico de significados, “entre los que se encuentra el modo en que cada una *marca la tierra* o, desde el punto de vista etimológico, *geo-grafía*”.⁴⁴ Ahí radica precisamente el valor histórico del espacio mismo, pues se convierte en un documento clave para la comprensión de las sociedades que en él se han manifestado a través de nuevos trazos, escrituras o borrones, cual palimpsesto cuya información se remonta a épocas distantes. En palabras de Paul Claval, “en la medida en que el recuerdo de las acciones colectivas se enlaza con los caprichos de la topografía,

⁴² Tzvetan Todorov, *La Conquista de América, el problema del otro*, México, Siglo XXI, 2001, p. 13.

⁴³ Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 2004, p. 42-46.

⁴⁴ Carlos Walter Porto Goncalves, *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI, 2001, p. 6.

con las arquitecturas notables o con los monumentos creados para sostener la memoria de todos, el espacio se convierte en territorio”.⁴⁵

La identidad colectiva y la preservación de los conocimientos se elaboran con palabras que definen e institucionalizan lo que se percibe en el espacio propio; palabras que dan forma a imágenes o ideas del medio, dotándolo de sentido y realidad. En el universo del discurso oral se trazan montañas sagradas, cuevas importantes, lugares peligrosos, veredas misteriosas o simplemente los caminos cotidianos del paisaje. 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*. Los relatos que se transmiten de una generación a otra pueden considerarse de autoría grupal, pues en ellos participa de una manera u otra toda la colectividad, adquiriendo así un significado emotivo.

De lo anterior 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.⁴⁶ 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 forma en la que se concibe la realidad del territorio; o bien, 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. El arraigo –el sentimiento de pertenencia– y los discursos de identidad implican, como hemos visto, una apropiación espacial en función de las necesidades socioculturales de una colectividad humana y en la que dicha colectividad despliega sus actividades. En otras palabras, las nociones y expresiones de filiación con un espacio determinado devienen en un *territorio*.

Etimológicamente, el territorio proviene del latín *territorium* que, de acuerdo con el filólogo del siglo VII Isidoro de Sevilla, el vocablo estaba asociado a la tierra triturada por los bueyes y el arado, pues ésta era una manera de marcar linderos a través

⁴⁵ Paul Claval, *La Geografía Cultural*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1999, p. 19.

⁴⁶ José Alejos García, “Tradición y literatura oral en Mesoamérica. Hacia una crítica teórica”, en Belem Clark de Lara y Fernando Curiel Defossé (coords.), *Filología mexicana*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 293-320.

de zurcos.⁴⁷ Otras definiciones, basadas en *Las Siete Partidas* de Alfonso X (1256-1263), el *Vocabulario español-latino* de Antonio de Nebrija (1495), el *Tesoro de la lengua catellana* de Sebastián de Covarrubias (1611) y el *Diccionario de autoridades* (1739), nos indican que el territorio era: “el espacio de tierra que toma algún pago o jurisdicción”; “el sitio o espacio que contiene una ciudad, villa o lugar” y “el circuito o término que comprende la jurisdicción ordinaria”. Los *linderos*, *lindes*, *límites* o *términos* sirvieron para enmarcar y medir los territorios. Un vocablo árabe utilizado en castellano era *alfohóz* –también *alfóz* o *alhóz*–, el cual hacía referencia al *término* o *pago* de un distrito.⁴⁸ De esta manera notamos que, con fuertes raíces en su historia etimológica, desde las primeras definiciones de las que tenemos noticias, el territorio hace alusión a un espacio delimitado en el que se ejerce una posesión física o jurídica.

El territorio es una dimensión geográfica compleja, dinámica, socialmente moldeada y materialmente construida sobre la que se ejerce una soberanía, en constante negociación a distintos niveles de poder. El territorio marca la distinción espacial entre el *adentro* y el *afuera*, y sus límites pueden estar bien definidos –“Frontera guatemalteca”, “Embajada de Rusia”, “Propiedad privada”, “Cuarto del Bebé”, “Damas”–, o simplemente ser reconocibles por la colectividad que los reclama como propios. Por dar ejemplo, los activistas chicanos del sur de los Estados Unidos no dudan de su legitimidad territorial, pues afirman que ellos no cruzaron la frontera, “sino que la frontera los cruzó a ellos”, a propósito de la histórica anexión del norte de México (*Tratados de Guadalupe-Hidalgo* 1848). Esto mismo puede aplicarse a las comunidades de apaches, hopis, navajos y shoshones, quienes se vieron involucradas en los procesos dinámicos de expansión territorial angloamericana.⁴⁹

El territorio implica *propiedad* y es producto y consecuencia de las relaciones de poder. Es un espacio creado y *vivido* resultante de un proceso histórico y donde se desenvuelven las prácticas sociales que expresan los intereses de la colectividad humana que mora y hace suya de esa fracción espacial. Las modificaciones territoriales son, por

⁴⁷ Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, notas e índices de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, vol. II, p. 191.

⁴⁸ Marcelo Ramírez Ruiz, “Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios, en Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Geografía, 2007, pp. 168-171.

⁴⁹ David Delaney, *Territory a short introduction*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2005, p. 3.

tanto, consecuencia de una semiotización del espacio.⁵⁰ El territorio puede entenderse como un área de estrategia geopolítica, como una jurisdicción político-administrativa, como una zona de refugio o como un lugar de adscripción histórica e identitaria.

De acuerdo con Gilberto Jiménez, la cultura y el territorio se relacionan en tres niveles. Primero, como espacio de inscripción de la cultura misma y por ello equivale a una de sus formas de objetivación, ya que poseen el “tatuado” de la intervención humana. En un segundo nivel, el territorio funciona como área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas. Finalmente, el tercer nivel de relación es cuando el territorio se entiende como objeto de representación y de apego afectivo y como símbolo de pertenencia territorial. En este último nivel los sujetos sociales interiorizan el espacio para integrarlo a su propio sistema cultural. El territorio responde así a necesidades económicas, sociales y políticas, y es al mismo tiempo objeto de operaciones simbólicas, consecuentes de las proyecciones que los actores, de forma individual o colectiva, dirigen a él, referentes a la concepción grupal del mundo.⁵¹ La *territorialidad* es, por su parte, “el intento de un individuo o grupo de afectar o influir gente, elementos y sus relaciones, delimitando y ejerciendo un control sobre un área geográfica”.⁵² La territorialidad es así el conjunto de códigos culturales, normatividades jurídicas y discursos identitarios, entre otros, encaminados a enfatizar la propiedad y pertenencia a una fracción espacio vivido y socialmente moldeado.

Cuando pretendemos aproximarnos al análisis del territorio como un entorno ecológico proveedor de recursos naturales, como un espacio natural afectivo o como un ambiente de reflexión estética o ética, en el que los componentes biofísicos del medio estén intrínsecamente unidos a los componentes socioculturales, éste puede estudiarse mediante el escrutinio de una o más unidades integrales denominadas *paisajes (paisaje territorializado)*. Esto no quiere decir necesariamente que el paisaje este subordinado a un territorio; sino, más bien, se trata de aplicar la unidad geográfica de análisis más apropiada para los vínculos naturaleza-sociedad. Incluso, el paisaje puede ser, en algunos casos, independiente de la noción de territorio.

⁵⁰ Claude Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, París, Librairies Techniques, 1980; David Delaney, *Territory a short introduction*, pp. 1-33.

⁵¹ Gilberto Giménez, “Territorio, cultura e identidades”, en Rocío Rosales Ortega (comp.), *Globalización y regiones en México*, Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 24-30.

⁵² Robert D. Sack, “El significado de territorialidad”, en Pedro Pérez Herrero(comp.), *Región e Historia en México (1700-1850)*, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991, pp. 194-195.



Imágenes que muestran los límites, accesos, normatividades o marcas de los diferentes territorios y a diversas escalas en la Huasteca potosina. Fotografías de Pedro S. Urquijo.

El Paisaje

En fundamentos básicos, el análisis de paisaje implica contemplación; un sujeto observador frente al medio, quien después recrea o describe lo que conoce y reconoce con sus sentidos, en un afán de prolongar el recuerdo de lo que se vislumbra ante su mirada entusiasta. La contemplación y la descripción gráfica, pictórica, literaria o fotográfica son así procedimientos de apropiación paisajística que conducen a la reflexión metafísica de cara a la naturaleza; una introspección de lo que se percibe en el entorno, de lo que se hace propio a merced de los sentidos. Pero si el paisaje es experiencia de la contemplación y de la emoción, también lo es de la intervención física del ser humano sobre la naturaleza, en su histórica necesidad por moldear y servirse del medio.

En las últimas décadas, el concepto *paisaje* ha cobrado fuerza y se ha revalorado en las disciplinas tanto sociales y humanísticas como en las biológicas y físicas. La manera en la que el término se ha empleado permite suponer la existencia de muy diferentes definiciones que obedecen a igualmente diversos enfoques teóricos. Es decir, el concepto cambia acorde a los intereses, análisis u objetivos de cada investigación y su campo de acción, generando así serias confusiones sobre sus alcances y límites. Sin embargo, hay una tendencia general a reconocer como la principal característica paisajística su condición monista de elementos biofísicos y socioculturales, intrínsecamente unidos e inseparables, aunque en la práctica o en el análisis detallado esta condición se pase por alto.

El *paisaje* es la unidad espacial en la que *naturaleza* y *cultura* convergen en una sólida e inextricable comunión, a una escala humana. Se trata de una categoría de aproximación geográfica que se diferencia del *ecosistema* o *geosistema* –conceptos que explican el funcionamiento puramente biofísico de una fracción de espacio⁵³, y del *territorio* –unidad espacial socialmente moldeada y vinculada a las relaciones o negociaciones de poder–, en que en el paisaje confluyen tanto los aspectos biofísicos como los socioculturales, de tal forma que resulta ser la *dimensión cultural de la naturaleza*⁵⁴, o bien, la *dimensión natural de la cultura*. La concepción del paisaje

⁵³ Viktor B. Sochava, “The study of geosystems: the current stage in complex Physical Geography”, *International Geography*, 1, 1972, pp. 298-301; Arturo García Romero y Julio Muñoz Jiménez, *El paisaje en el ámbito de la geografía*, México, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 13-28.

⁵⁴ Juan F. Ojeda Rivera, “Percepciones identitarias y creativas de los paisajes marianos” en *Scrita Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. IX, número 187, Barcelona, 2005.

implica así una posición unificadora ante la dicotomía naturaleza-cultura –común en el pensamiento científico dominante– que dificulta y envilece cualquier comprensión ecológica y social.

A lo largo del tiempo, un grupo humano conoce, define y transforma su paisaje por medio de la percepción sensorial y la intervención física: contempla el ambiente, analiza los cambios físicos, nombra cada cosa, y le otorga un sentido y valor en la existencia, para luego intervenirlo a su conveniencia sociocultural.⁵⁵ 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.⁵⁶ Pero no debemos pensar por ello que el paisaje es exclusivamente una *propiedad* –disposición política, social, administrativa o económica–, de alguna colectividad humana (paisaje territorializado), sino que también puede entenderse como una *apropiación* ideológica (paisaje afectivo o estética del paisaje), del espacio y del tiempo, intrínsecamente unidos.

El paisaje es una realidad compleja, polisémica y multivalente de caracteres naturales y circunstancias históricas, que se construye de acuerdo a elementos objetivos y percepciones subjetivas, a posturas éticas y a valoraciones estéticas, que se asumen y se rechazan de una generación a otra en una sociedad dada. De acuerdo con Camilo Contreras, 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 de las lógicas en la permanente transformación del medio.⁵⁷ La historia del paisaje nos permite así conocer cómo una colectividad humana ha visto e interpretado el espacio inmediato, cómo lo ha transformado y cómo ha establecido vínculos con él.

Hemos dicho que el paisaje se percibe o entiende en función de los contextos temporales y de los diferentes sujetos sociales y sus nexos histórico-culturales con el

⁵⁵ Percepción deriva del latín *percipio* “mirar y captar”, por lo que en un ejercicio percitivo del paisaje se alude tanto al proceso contemplativo como al entendimiento cognitivo del medio. Desde el punto de vista fenomenológico, es la manera en la que el *yo* conoce al mundo. Ver Edmund Husserl, *La Tierra no se mueve*, Madrid, Universidad Complutense, 1995; para profundizar: Nubia Cortés Márquez, *Geografía de la percepción: Historia y Perspectivas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 2005, (Tesis de Licenciatura en Geografía).

⁵⁶ Federico Fernández Christlieb, “Geografía cultural”, pp. 230-231.

⁵⁷ Camilo Contreras, “Pensar el paisaje. Explorando un concepto geográfico” en *Trayectorias*, año VII, número 17, enero-abril, 2005, pp. 68-69.

medio. En este sentido, debemos considerar distintos niveles de percepción paisajística, en un mismo tiempo, que significa a su vez en distintos niveles de intervención o manejo. Por ejemplo, un grupo de ingenieros pueden ver una presa termoeléctrica en el mismo lugar donde los biólogos ven un gran criadero de peces, donde los pastores ven un abrevadero, donde los indígenas un santuario a las divinidades acuáticas. Esto es, en un mismo espacio existen procesos de percepción, apropiación e intervención del medio, acordes a diversas formas y modos culturales, a diversas experiencias cognitivas. Tenemos, en este caso, miradas e intervenciones que se confrontan: por un lado, las que han hecho suyo el medio con la fuerza del devenir, y por el otro, aquellas acordes a las modas, formas, paradigmas científicos y técnicas heredadas de miradas ajenas al lugar y a sus actores. Por tal motivo, una indagación de tipo monista no puede limitarse a una sola “lectura”, sino que debe propiciar un entendimiento compartido que incluya las distintas escalas y niveles de poder implícitas, esto es, a la historicidad y a la sensibilidad en el acceso a los recursos de ese contexto. Allí radica justamente la importancia de la geografía y la historia como campos científicos adecuados para el establecimiento de puentes interdisciplinarios, transdisciplinarios, integrales y multi-escalares: ambas disciplinas pueden especializarse en la observación de las alteraciones, manejos o transformaciones paisajísticas y territoriales, las sedimentaciones sociales del espacio y, en general, porque juntas explican las complejidades de aquel territorio.

Para el investigador, la perspectiva paisajística implica una operación cognitiva. Desde una postura afectiva, el sujeto observador se aproxima al paisaje en el momento en que dirige su mirada contemplativa hacia el entorno. Percibe con sus sentidos lo que se le vislumbra y poco a poco hace un recorte del medio, como una especie de polígono mental –en términos cartográficos–. Luego fragmenta los elementos contenidos en ese *cuadro de naturaleza*, analizando así el detalle, para nuevamente conjuntarlos y devolverle la vida al *todo* paisajístico. La óptica que aplica el observador puede ser con cuatro intenciones básicas.⁵⁸ En primer lugar tenemos una mirada *estética*, de la cual encontramos proyecciones posteriores en la pintura, la fotografía, la literatura o la tradición oral. Otra óptica es la *vivencial* o *utilitaria*, cuando el paisaje se percibe como espacio proveedor de recursos. También puede observarse como paisaje *identitario*, aquél que inspira el sentimiento de pertenencia. Finalmente, el observador puede poseer

⁵⁸ Antonio Gómez Sal, “La naturaleza en el paisaje”, en Javier Maderuelo (dir.), *Paisaje y pensamiento*, Madrid, Abada Editores, 2006, p. 86.

una óptica *científica* o *técnica*, fundamentalmente analítica y en la que se pondera la fragmentación para facilitar el entendimiento de conjunto.

En términos conceptuales, podemos señalar una serie de características fundamentales del paisaje. 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*.⁵⁹ 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.⁶⁰ El paisaje es también una *unidad física* de elementos tangibles, visibles, olientes, audibles y degustables, que puede tener uno o varios significados simbólicos o lecturas subjetivas de fuerte raigambre estético. Finalmente, el paisaje posee una *escala humana*; es decir, sus distancias pueden ser recorridas a pie y su nivel de análisis se ubica en lo inmediato a la percepción sensorial.⁶¹

⁵⁹ Fernand Braudel, “La larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 60-106; Alan R. H. Baker, “Introduction: on ideology and landscape”, Alan R. H. Baker and Gideon Biger (editors), *Ideology and Landscape in historical perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-14.

⁶⁰ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, tomo I, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 20-22.

⁶¹ Federico Fernández Christlieb, “Geografía cultural”, pp. 232-233.

TERRITORIO	PAISAJE
Unidad espacial que se explica a partir de normatividades o códigos del interior.	Unidad espacial que se explica desde la posición de un observador distante; sujeto que se aleja para contemplar.
Varias escalas.	Escala humana.
Espacio de características administrativas, políticas, sociales y económicas.	Espacio integrador de la naturaleza y la cultura.
Socialmente moldeado y materialmente construido; marca fronteras a veces claras y a veces sólo reconocibles por quienes las establecen.	Naturaleza conocida por medio de la percepción sensorial, posteriormente proyectados en forma de pintura, fotografía, literatura o informe técnico.
Implica propiedad, jurisdicción, soberanía, poder.	Implica apropiación.
Es objeto.	Es representación.

Tabla comparativa de algunos elementos característicos de los conceptos territorio y del paisaje. Esto no quiere decir que no se puedan complementar uno a otro, sino simplemente se señala el énfasis en su componentes conceptuales.

Etimología y entendimiento histórico de paisaje

En sí mismo, el concepto paisaje posee una historia en la que se evidencia la vinculación de un medio natural percibido e intervenido por la actividad humana, siempre indisociable. El paisaje tiene un origen distante al ámbito científico, el cual, al apropiarse de éste, pasó por alto muchas veces su carácter unívoco y volitivo. La ciencia dominante privilegió la fragmentación de los componentes con el propósito de disectarlos *ad infinitum*, separando así los elementos biofísicos de los socioculturales antes concebidos monistamente; como una unidad indisoluble. La separación de los componentes, como recurso artificioso que facilita el análisis detallado provocó también una artificiosa bifurcación paisajística, que a la larga atentó con su principio de totalidad interconectada. Veámoslo en su proceso histórico.

Durante la Edad Media la palabra germánica *landschaft*, compuesta por las partículas *land* “tierra” y *schaffen* “moldeado” –o sea, “el moldeado del territorio o la naturaleza”–, equivalía a las palabras latinas *patria*, *provincia* o *regio*. *Landschaft*, hacía referencia al espacio que se podía abarcar con una sola mirada. En el inglés, los componentes del vocablo *landscape* cumplían los mismos fines: *land* “tierra” y *scapjan*, raíz germánica que significaba “crear o trabajar”. Esta última partícula cambió a *shape* “forma”, lo que implicó un giro del énfasis del actor modelador a la apariencia resultante; es decir, mientras que *landscape* denotaba la extensión representada, *landschaft* hacía referencia al proceso de formación o a la transformación constante. Los términos en lenguas romances *paysage* (francés), *paesaggio* (italiano) y *paisagem* (portugués), derivaban de *país*, y éste último a su vez derivaba del latín *pagus*, el cual hacía alusión a un distrito rural definido o a una aldea o pueblo. De *pagus* derivaba el término pagano, esto es, el campesino que por su condición rural pudo resistir el proceso de cristianización. *Pagano* pasó al catalán como *pagés*.⁶²

En los siglos XVI y XVII, los grandes terratenientes del norte de Europa mandaban pintar sus dominios con el propósito de exhibir los cuadros resultantes en las paredes de su hogar como símbolo de poder. Fue así que se dio la proliferación de la

⁶² Federico Fernández Christlieb y Gustavo Garza Merodio, “La pintura geográfica en el siglo XVI y su relación con una propuesta actual de la definición de paisaje” en *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. X, número 218 (69), Barcelona, Universidad de Barcelona, 2006, p. 6. También se puede seguir el trabajo de otros especialistas que han estudiado la etimología de paisaje, tales como: Edward Relph, *Rational landscapes and humanistic geography*, Londres, Barnes and Noble Books, 1981, p. 47; Augustin Berque, “Landscape and the overcoming of modernity –Zong Bing’s principle-” en *IGU Study Group, The Cultural Approach in Geography*, Seúl, Agosto 2000; Fernández, “Geografía cultural”, pp. 220-253.

pintura paisajística. Los pintores europeos se preocuparon por plasmar representaciones de naturalezas que enaltecieran el orgullo identitario: mares circundados por portentosos puertos, bosques cautivadores, verdes praderas o fértiles campos. La presencia del ser humano se manifestaba básicamente de dos formas: a través de personas laborando, caminando entre árboles o simplemente descansando; o bien, con alguna modificación física en el medio: un camino, una pequeña vereda, un puente, una casa, un molino o un cerco. Esas naturalezas representaban un recorte del territorio a través de la mirada subjetiva del pintor, compartida posteriormente con los espectadores.

En la Gran Bretaña, hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, la tradición paisajística cobró fuerza a través del estilo denominado *pintoresco*, el cual hacía alusión a las naturalezas cargadas de connotaciones y significados. Las imágenes proporcionaban escenas de lo que era “apropiado” o “de buen gusto”, marcando ideas de “estatus” o “civilización”. Las imágenes de plantaciones coloniales en el Caribe, Australia, Canadá, Nueva Zelanda o Sudáfrica, procuraban evidenciar el sentimiento de superioridad inglés, al presentar una supuesta autoridad natural por encima de los pobladores coloniales y sus lugares. Las ideas paisajísticas se fueron envolviendo en los fines imperialistas europeos: colonización fue al mismo tiempo naturalización y legitimación del paisaje.⁶³ Es decir, en el contexto colonial, las imágenes de los paisajes coloniales eran utilizadas para marcar la autoridad inglesa en los nuevos lugares apropiados, además de enfatizar las diferencias raciales o de género. Hacia finales del siglo XIX, la imagen de los paisajes coloniales cambió hacia una postura del encuentro con lo “natural”, una visión más romántica y nostálgica de la naturaleza y de sus moradores originales.

No obstante lo anterior, el origen de lo que ahora podemos entender como paisaje, tiene inicios más remotos al concepto europeo, lejos de toda tradición occidental, y en donde podemos incluso encontrar primicias de una posible *sensibilidad de paisaje*. De acuerdo con Augustin Berque, ésta sensibilidad aparece en la China del siglo IV: el *sanshui*. Se trata de una filosofía taoísta y confucionista que alude a la profunda interrelación entre lo estético y lo ético del medio natural. El término se compone por dos palabras *shan* “montaña” y *shui* “agua o río”. La sensibilidad paisajística se plasma por primera vez en la literatura, evidenciando una imagen moral

⁶³ Catherine Nash, “Landscapes”, en Paul Cloke, Philip Crang y Mark Goodwin (eds.), *Introducing Human Geographies*, Londres, Arnold Publishers, 1999, pp. 217-225.

que aviva la conciencia mediante la contemplación de la naturaleza: “el hombre de bien se complace en la montaña, el sabio se complace en las aguas”, señala un famoso pasaje de *Las Analectas* (VI, 21). Berque considera que el “acta de nacimiento del paisaje” se establece en una frase del poeta Xie Lingyung (385-433): “El sentimiento, a través del gusto, crea la belleza”. En ella se expone la sensibilidad que se experimenta ante el espectáculo de la naturaleza. En palabras de Berque, “es el sentimiento (*qing*) lo que crea (*wei*) lo bello (*mei*). Dicho de otra manera, si la naturaleza se convierte en algo bello o agradable de mirar es porque miramos *como* paisaje”. La sensibilidad *sanshui* pasa a la pintura que representa los paisajes como un ente vivo cargado de *yi*: espíritu. Zong Bing (375-433) con su *Introducción a la pintura de paisaje* (*Hua sanshui xu*), se convierte en el primer teórico del paisajismo pictórico. Más tarde nace en China una alianza íntima entre la pintura, la poesía, la caligrafía y la interpretación paisajística de los parajes (o estudios de los sitios): *el fengshui*.⁶⁴

Sin embargo, difiriendo con Berque, no se trata de encontrar el origen remoto de la perspectiva paisajística, sino, más bien, las distintas maneras, formas o modos en la que la humanidad en su diversidad cultural e histórica ha interactuado con sus naturalezas inmediatas. Podemos, además, diferir de la idea berqueniana de que el “nacimiento” del paisaje como ente estético sea el siglo IV chino, o que sea éste el periodo en el que se plasme por primera vez la sensibilidad paisajística en la literatura, ya que podemos vislumbrar indicios todavía más antiguos en otras culturas. Por ejemplo, en el *Eclesiastés* de Salomón y en varios de sus proverbios (c. 979-930 a.C.) se encuentran diferentes expresiones paisajístico-ontológico-literarias –y sus relaciones éticas–, sumamente interesantes:

Se va una generación y viene otra, pero la tierra permanece siempre. Sale el sol, se pone el sol, y corre sin detenerse para salir de nuevo. Va el viento hacia el sur y luego gira al norte, y girando, girando, vuelve sobre sus giros. Todos los ríos van al mar, y el mar no se llena; nuevamente el agua correrá por los ríos. Se cansarán de hablar y no podrán decir más, pero no se sacia el ojo de ver ni el oído de oír. Lo que fue volverá a ser, lo que se hizo se hará nuevamente. No hay nada nuevo bajo el sol.⁶⁵

⁶⁴ Augustin Berque, “El origen del paisaje”, en *Revista de Occidente*, núm. 189, Madrid, 199, pp. 11-16.

⁶⁵ *Eclesiastés*, 1, 4-9.

También podemos encontrar otros cantos y salmos que hacen alusión al paisaje, con atributos estéticos y como una entidad cultural. Al respecto, queda pendiente revisar otras tradiciones literarias, incluso más antiguas, como la babilónica, la persa, la egipcia, etc., antes de fijar fechas y lugares de nacimiento para un suceso tan consustancial a la humanidad como es la representación literaria y pictórica de su entorno.



Pintura paisajística alemana. *Paisaje del Danubio con el Castillo de Wörth cerca de Regensburg*. Albrecht Altdorfer, 1520?



Pintura paisajística holandesa. *Paisaje italiano al atardecer*. Nicolas Berchem, 1670/75?



Caminante ante un mar de niebla. Contemplación paisajística. Caspar David Friedrich, 1818.

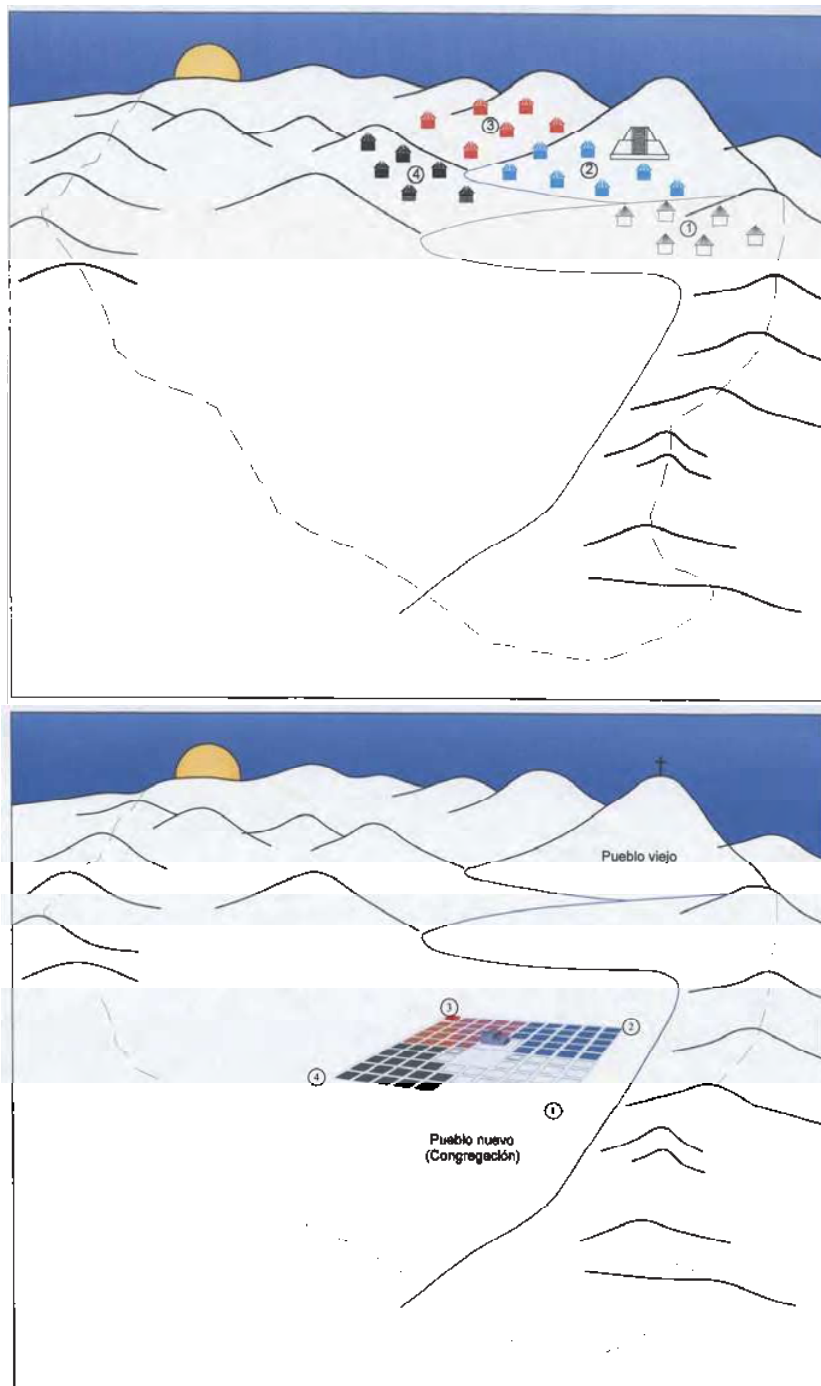
Lejos de Occidente, en el México prehispánico, el establecimiento de poblados era el resultado de una meditada selección del sitio, posterior a una profunda observación del comportamiento ambiental, lo que implicaba asegurar la estabilidad de laderas y de fuentes de abastecimiento de agua. Las sociedades nahuas del centro de México recurrieron así a formas específicas del paisaje que además de ser funcionales respondían a criterios estéticos. La fisiografía más común del llamado periodo Posclásico tardío (1200-1521) consistía en una especie de herradura formada por cerros, en cuyas faldas se localizaban los asentamientos, dando la idea de una “olla” protectora, que recordaba el útero de la Madre Tierra. Funcionalmente la fisiografía de este paisaje servía para la captación de agua, además de constituir un abrigo montañoso protector de vientos e incursiones enemigas. Asimismo, este tipo de paisaje, tipificado por Ángel García Zambrano como *rinconada* o *xomulli* (en náhuatl), ofrecía un horizonte montañoso que permitía fijar referentes astronómicos para la determinación del calendario.⁶⁶ El asentamiento humano coordinado funcional y estéticamente con el medio recibió el nombre náhuatl de *altepetl* “agua-cerro” (sorprendente coincidencia con el *sanshui* chino). Para la selección del sitio, las formas del relieve no sólo figuraron como asiento específico de los *altepeme* (plural de *altepetl*) prehispánicos, sino también como evocación de sitios provistos de memoria y sacralidad. En la selección del sitio de fundación, los grupos indígenas fueron estudiosos del medio, por lo que el nombre de cada localidad describía con frecuencia algún rasgo del paisaje, ya sea flora, fauna, hidrografía u orografía. De esta manera, los valores estéticos y funcionales asignados al paisaje quedaron grabados en la toponimia.⁶⁷ En otras regiones encontramos términos equivalentes al de *altepetl*, lo cual nos indica una concepción paisajística de índole estética, geográfica, histórica y simbólica equiparable; tales como el *yucunduta* mixteco, el *chuchu tsipi* totonaco o el *an dehe nttoehe* otomí, cuya traducción literal en los tres casos es “agua-cerro”. Hay otras palabras que si bien no son traducciones exactas, en

⁶⁶ Ángel Julián García Zambrano, “Antagonismos ideológicos...”, pp. 21-42.

⁶⁷ Federico Fernández Christlieb y Pedro S. Urquijo Torres, “Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de Congregación 1550-1625”, en *Investigaciones geográficas*, no. 60, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 2006, pp. 146-158; Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 2007.

ellas subyace la imagen del paisaje; por ejemplo, el *nass* mixe-zoque, “tierra o suelo” o el *teklum chol*, “árbol, tierra”.⁶⁸

⁶⁸ Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, p. 14.



Modelo explicativo de un *altepetl* fundado en una rinconada o *xomulli* (cuadro superior), y su reconfiguración durante la Colonia y bajo los cánones medievales-renacentistas (cuadro inferior).
Elaboró: Federico Fernández Christlieb; dibujo: Ada Gómez y Arais Reyes.

De vuelta en Occidente, en el siglo XIX el concepto paisaje transcurre de la mirada pictórica y estética al ámbito de la ciencia y su propia lógica, entendiéndose a partir de entonces como una unidad geográfica constituida monistamente por elementos humanos y naturales. La pintura paisajística, los poemas naturalistas, las crónicas y relatos de viajeros inspiran a concebir un nuevo modo de aproximarse al medio. Son las primicias de una especie de *modelización científica* del espacio, diferente al proceso de representación estética. Los artistas –pintores, poetas, músicos o jardineros–, no plasman necesariamente los paisajes observados en el campo, sino más bien toman de ella lo que les gusta y proyectan sus visiones del mundo. En cambio, los científicos tienen el *objetivo* de mostrar el paisaje en su especificidad, sin depender de los sentimientos del espectador. Al científico decimonónico no le interesa las *apariencias* de las cosas, sino las cosas mismas, objetivizadas.⁶⁹ En ese momento fundador, los geógrafos, especialistas en el análisis del espacio, realizan construcciones intelectuales en torno al paisaje, aparentemente contradictorias y subjetivas: la *separación* y el *ensamblaje* de sus componentes. Frente al objeto de observación la mirada analítica disecciona los diferentes elementos del medio, apoyándose en los datos de la percepción. Luego, el investigador geográfico recompone las partes; le “devuelve” la vida. Como señala María Frolova y Georges Bertrand –sosteniéndose en Reteyum y Serebrianni–, el mundo es único e indivisible, “él no sabe ni de geomorfología, ni de biología e hidrología, ni de geografía de la población, ni de ninguna otra geografía, pero por otra parte, la ciencia sólo puede entenderlo separándolo”.⁷⁰

El transcurso desde la mirada del arte a la ciencia y a su propia lógica, tiene su origen en el movimiento romántico alemán. El romanticismo es un modo complejo y plural que implica, entre otros aspectos, renovados modos de ver, pensar y sentir. La columna vertebral del enfoque romántico conlleva un resurgimiento de la *analogía*, procedente del neoplatonismo renacentista y que sostiene una visión del universo como sistema de correspondencias, en franca oposición a las pretensiones analíticas y disociadoras del racionalismo puro. El ser humano es partícipe del sistema de correspondencias universales: la analogía es “el espejo que permite reflejar su propia conciencia individual. Toda cosa se corresponde con otra, cada cosa puede verse como

⁶⁹ María Frolova y Georges Bertrand, “Geografía y paisaje” en Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (directores), *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona, Anthropos, UAM-Iztapalapa, 2006, pp. 258-259.

⁷⁰ María Frolova y Georges Bertrand, “Geografía y paisaje”, pp. 259.

metáfora de otra”.⁷¹ Ante el paisaje, el sujeto romántico contempla, siente e imagina; pero también observa, piensa y razona. Lo que a menudo suele separarse y hasta oponerse –ciencia y cultura– aquí aparece imbricado. De esta manera, se modifica la sensibilidad hacia los factores geográficos y surgen nuevas formas de percibir y comprender el espacio, constituyendo al mismo tiempo un nuevo modo de aproximación a la naturaleza; o bien, una manera diferente de contemplar, reflexionar y palpar el medio. El romanticismo alemán penetró en las propuestas de Alexander von Humboldt y Karl Ritter, ambos personajes pioneros de la Geografía moderna.

El barón de Humboldt formó su pensamiento paisajístico tras el acercamiento a los románticos germanos –como Johann Wolfgang Goethe–, y a franceses –como Jacob Rousseau–, lo que le permitió encontrar el equilibrio de las múltiples conexiones de la naturaleza. Entendió así al paisaje como una unidad armónica de contenidos físicos y simbólicos relacionados con la conciencia del sujeto. Pero Humboldt también tenía entre sus lecturas a los racionalistas de la época. Con este bagaje, postuló que la objetividad y la subjetividad se fundían en la actitud de quien o quienes percibían lo natural –por paradójico que nos pueda parecer hoy un racionalismo romántico–, y a la vez se tejían las redes y conexiones de la realidad del *Todo*. Con sus *Cuadros de naturaleza* (1808) y con sus *Viajes a las regiones equinocciales del Nuevo Continente* (1810), Humboldt trató de vincular la razón y el sentimiento, la explicación y la comprensión, la historia natural y la estética del medio, abriendo con ello las puertas del conocimiento científico a la perspectiva de paisaje. En su obra cumbre, *Cosmos*, escribió:

La naturaleza, considerada por medio de la razón, es decir, sometida en su conjunto al trabajo del pensamiento, es la unidad en la diversidad de fenómenos, la armonía entre las cosas creadas, que difieren por su forma, por su propia constitución, por las fuerzas que las animan; es el Todo, animado por un soplo de vida. El resultado más importante de un estudio racional de la naturaleza es recoger la unidad y la armonía en esta inmensa acumulación de cosas y fuerzas; abrazar con el mismo ardor, lo que en consecuencia de los descubrimientos de los siglos pasados con los que se debe a la

⁷¹ Nicolás Ortega Cantero, *Geografía y cultura...*, p. 32.

investigaciones de los tiempos que vivimos, y analizar el detalle de los fenómenos sin sucumbir bajo su masa.⁷²

Para Humboldt la tentativa de descomponer en sus diversos elementos el paisaje era una temeridad, pues el carácter paisajístico dependía en sí de la simultaneidad de ideas y de sentimientos que mueven al observador; el poder de la naturaleza se revelaba justamente en la conexión de las emociones y fenómenos, y sólo era posible contemplar esa escena imponente con una mirada monista.

Por su parte, Karl Ritter afirmaba que el ser humano era lo más importante que se podía conocer en la naturaleza, pues era su mirada cognitiva la que concedía a la naturaleza su existencia y le proporcionaba sus complejos significados. Justamente la mirada humana –la contemplación–, permitía aprehender la existencia y la significación de las correspondencias del *Todo* armónico. De acuerdo con Nicolás Ortega Cantero, esta vocación de totalidad de la tradición geográfica moderna pregonada por Humboldt y Ritter estaba asociada a una epistemología escasamente dogmática y dispuesta a conceder a la activa presencia del sujeto que conoce (la subjetividad), “todos los derechos que el objetivismo le niega y el romanticismo rescata”.⁷³

Al iniciar el siglo XX, en un contexto en el que se discutían los alcances y límites teóricos y metodológicos de la geografía, Otto Schlüter la definió como una *ciencia del paisaje*. El análisis paisajístico representó, en esta propuesta, el centro de la investigación geográfica. Se analizaría, por tanto, la fisonomía del medio en el que interactuaban los diferentes grupos humanos, como una morfología y fisiología del paisaje cultural. A pesar de esta primicia, y empezando por el mismo Schlüter, los geógrafos tuvieron grandes dificultades para incorporar los factores sociales en sus paradigmas teóricos, ello debido a su racionalidad positivista y, por ende, dualista. Posteriormente, Alfred Hettner definió a la geografía como la ciencia corológica de la superficie terrestre, considerando al ser humano como un “pedazo de su esencia”. Sin embargo y contradictoriamente, Hettner clasificó como categorías superficiales a las

⁷² Alexander von Humboldt, *Cosmos*, Tomo I, en Miguel Ángel Miranda (selección y notas) “El Cosmos de Humboldt”, *Geocrítica. Cuadernos críticos de Geografía humana*, Barcelona, 1977.

⁷³ Nicolás Ortega Cantero, *Geografía y cultura...*, pp. 40-41.

divisiones territoriales resultantes de la intervención humana, como pueden ser las mojoneras, las provincias o los estados.⁷⁴

A partir de ese momento, empezó a solidificarse el binomio naturaleza-sociedad y las discusiones y propuestas en torno a dicha dualidad. Particularmente, en Europa se gestaba un enfoque de síntesis, la geografía regional, como una reacción ante las propuestas desintegradoras, tales como la ecología (el estudio de las relaciones entre organismos), postulada por Ernst Haeckel, y la antropogeografía de Frederick Ratzel, la cual declaraba una ruptura con la tradición naturalista en nombre del “humanismo”. El precursor de la geografía regional –y de la geografía humana del siglo XX–, fue el historiador francés Paul Vidal la Blanche, seguidor de los postulados humboldtianos y ritterianos. Vidal la Blanche rechazaba categóricamente el positivismo de Auguste Comte, el determinismo geográfico y la descripción enciclopédica de lugares. El reto de la disciplina era, a su consideración, afrontar el aparente dilema de las relaciones sociedad-naturaleza; dilema que venía cobrando fuerza, gracias a la popularidad de las propuestas de Ratzel. Vidal la Blanche planteó entonces estudiar a las comunidades rurales en sus medios naturales, puesto que la interacción dinámica de los componentes físicos y los humanos (*genres de vie* o *géneros de vida*), otorgaban la particularidad al paisaje. El medio natural, argumentaba, era el principal armonizador de los elementos sociales.

Uno de los grandes exponentes del humanismo vidaliano fue Jean Brunhes, discípulo de Vidal de la Blanche, pero con una concepción geográfica menos monista y más estructurada que la de su maestro. Desde el principio Brunhes promovió la escuela del *posibilismo* vidaliano en las relaciones sociedad-medio; sin embargo, su interés se orientó más hacia temas etnográficos y sociales vinculados a las razas, ciclos de trabajo, irrigación y enfermedades y mediante rigurosas metodologías.⁷⁵ A pesar de los buenos intentos de la escuela vidaliana, la separación de los estudios sintéticos de los elementos biofísicos y los socioculturales en geografía fue inminente: el paisaje se fragmentó en aras de la especialización y la superespecialización.

Ante la separación de los componentes sociales y naturales, las tendencias paisajísticas se inclinaron por el papel dominante de la geomorfología, considerada por

⁷⁴ Alberto Luis Gómez, “La geografía humana: ¿de ciencia de lugares a ciencia social?, en *Geocrítica, cuadernos críticos de geografía humana*, Barcelona, Universidad de Barcelona, año III, número 48, 1983, <http://www.ub.es/geocrit/geo48.htm>

⁷⁵ Anne Buttimer, *Sociedad y medio en la tradición geográfica francesa*, Barcelona, Oikos-Tau, 1980, pp. 75-87.

muchos especialistas los cimientos de la geografía en general. En estas condiciones y con un ambiente intelectual marcado fuertemente por el cartesianismo y el positivismo, la geografía se volvió sectorial y dejó de lado algunas perspectivas básicas de las ciencias sociales y de la ecología naciente. Dentro de esta última, Arthur Tansley intentó proponer a través del concepto de *ecosistema* (1935), unidad ecológica básica, instrumentos de sistematización de las disímiles y múltiples investigaciones naturalistas; sin embargo, la ecología concluyó en una ciencia unívoca cuyo objetivo era puramente biocéntrico y que no logró el escrutinio global del medio ambiente, pues redujo, en un principio, los hechos sociales a simples “factores antrópicos” o los mimetizó conforme su propia visión energética sobre el funcionamiento de la naturaleza.

En esta crisis epistemológica y metodológica, la “integralidad” del del paisaje se planteó de muy diferentes maneras: como un conjunto de indicaciones básicas para el ordenamiento territorial –uso de suelo–, como una revisión metodológica –ecología del paisaje–, o como una construcción teórica de balances energéticos, sustentados a menudo en fórmulas matemáticas.⁷⁶ El carácter monista del paisaje se fue perdiendo en los disímiles campos de investigación –geografía, ecología, geomorfología, biología, arquitectura, antropología o arqueología–, quedando entonces separados los componentes socioculturales de los biofísicos. Como consecuencia, además, el concepto varió según los intereses particulares o los objetivos de las diversas investigaciones. El paisaje recibió múltiples definiciones e interpretaciones que podían coincidir con su origen monista. Dicho en otras palabras, la ciencia del paisaje que inició el siglo, en unos cuantos años se fragmentó: por un lado se dispuso el análisis de la superficie terrestre, y por el otro, el medio resultó meramente un producto de la intervención antrópica.⁷⁷ Particularmente, en la ecología del paisaje se enfatizó el enfoque biocéntrico, considerando al paisaje como un mosaico de *ecotopos* (ecosistemas concretos localizados en un sitio definido, células del paisaje). Las unidades de la clasificación paisajísticas se establecieron escalaramente desde la ecozona hasta el ecotopo.⁷⁸ La dinámica del paisaje se consideró entonces como el tejido por el cual

⁷⁶ María Frolova y Georges Bertrand, “Geografía y paisaje” en Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (directores), *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona, Anthropos, UAM-Iztapalapa, 2006, pp. 555-557.

⁷⁷ Richard Hartshorne, “The nature of Geography. A critical survey of current thought in the Light of the past”, *Annals of the Association of American Geographers*, 1939, pp. 171-658.

⁷⁸ José Manuel Mateo Rodríguez, *Geografía de los paisajes. Primera parte: paisajes naturales*, La Habana, Universidad de La Habana, Facultad de Geografía, 2002, p. 19.

fluye la energía, los nutrientes minerales y las especies, entre los ecosistemas.⁷⁹ La geografía sometida por la joven ecología.

Al transcurrir los primeros treinta años del siglo XX, sin embargo, emergió una novedosa y potencial tendencia a re-vincular los elementos paisajísticos, con especial atención al factor humano. Entre los primeros estudiosos que reunificaron los elementos paisajísticos sobresalió el geógrafo norteamericano Carl O. Sauer, quien a través de su *Morfología del paisaje* (1925), retomó planteamientos de la tradición geográfica alemana y reconoció la pertinencia del concepto, definiéndolo para la geografía física como una unidad espacial formada por fenómenos interdependientes, por lo que consideró que la tarea del investigador era encontrar la conexión o el orden de esos fenómenos.⁸⁰ Por otro lado, el alemán Carl Troll, introdujo el término *ecología del paisaje* (1938) al ámbito científico, con el cual realizó una revaloración del concepto al reconocerlo como una unidad de espacio definida por la actuación conjunta de tres componentes principales: el mundo abiótico (físico-químico), el mundo biológico y el mundo humano.⁸¹ Empezaba a gestarse, lentamente, la rearticulación científica del paisaje.

Hacia la primera mitad del siglo XX, en Francia, la llamada *Escuela de los Anales*, encabeza por Marc Bloch y Lucien Febvre, emprendió una serie de estudios históricos en los cuales se vinculaban los factores sociales y ambientales. Las primeras investigaciones con este enfoque fueron la *Historia rural francesa* de Bloch y *La tierra y la evolución humana* de Febvre. Sin embargo, fue en la segunda generación de los *Anales* cuando se consolidó una nueva geografía histórica, basada en un modelo ecológico y sociocultural, emprendida por Fernand Braudel y su magna obra *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949). Braudel planteó estudios históricos en tres tiempos y escalas distintas: la *larga duración*, el *tiempo medio* o *coyuntura*, y el *tiempo corto* o *acontecimiento*. Los dos últimos procesos temporales eran considerados por el propio Braudel como meras “espumas” del inmenso océano de la historia. En cambio, los estudios de procesos de *larga duración* permitían reconocer las acciones y pensamientos de los seres humanos de cara a la

⁷⁹ Richard T.T. Forman y Michael Godron, *Landscape Ecology*. New York, John Wiley and Sons, 1986.

⁸⁰ Carl O. Sauer, “La morfología del paisaje” en Joaquín Bosque Maurel y Francisco Ortega Alva, *Comentario de textos geográficos. Historia y crítica del pensamiento geográfico*, Oikos-tau, Barcelona, 1995, pp. 91-95.

⁸¹ Carl Troll, “Ecología del paisaje”, en *Gaceta Ecológica*, julio-septiembre, no. 68, Instituto Nacional de Ecología, México, 2003, pp. 71-84.

fuerza de la naturaleza. No se trataba de determinar la supremacía del medio sobre los seres humanos –como explicaba el determinismo geográfico decimonónico–, ni viceversa; era, más bien, ponderar el valor histórico de la naturaleza en el complejo devenir de la humanidad. La propuesta braudeliana tuvo seguidores importantes, quienes retomaron sus planteamientos para realizar nuevas propuestas, específicamente en el campo de la geografía histórica o la historia ambiental, tales como Francois Chevalier y su obra *La formación de los grandes latifundios en México* (1956) o Emmanuel Le Roy Ladurie en *Los campesinos de Languedoc* (1977).⁸²

En este contexto, aumentó el interés por conocer cómo los diversos pueblos se relacionaban con su entorno. Así aparecieron trabajos fundamentales de investigadores adentrados en la temática como Gordon Childe, Claude Levi Strauss, Mircea Eliade, Karl Butzer y Philippe Descola, entre los más sobresalientes. Este último, Descola, insistió en el hecho de que varias sociedades no separan lo natural de lo cultural, evidenciándola como una clasificación típicamente occidental.⁸³

A principios de la década de los noventa, inserta en el paradigma de la postmodernidad, la llamada *Nueva Geografía Cultural* replanteó sus objetivos al considerar no sólo las expresiones materiales de la cultura, sino también, y de forma significativa, los rasgos naturales del paisaje. Además de “sacudir” a los geógrafos de su aparente letargo y propiciar el interés geográfico por la *alteridad*, el giro cultural de la geografía conminó en una invitación abierta a los científicos sociales a poner en tela de juicio la supuesta dicotomía naturaleza-sociedad.⁸⁴

Historia y paisaje en México

Hasta tiempos muy recientes, la bifurcación de los factores biofísicos y socioculturales del paisaje era una realidad poco cuestionada en México. Por un lado, geógrafos físicos, biólogos y ecólogos utilizaron el concepto sin ofrecer mucha atención a la cuestión social o cultural, reduciendo la “intervención” humana a simples factores “antrópicos”. Tampoco se teorizó mucho al respecto, al grado tal que, casi de manera automática, los

⁸² Marc Bloch, *La historia rural francesa, caracteres originales*, Barcelona, Crítica, 1976; Lucien Febvre, *La tierra y la evolución humana. Introducción geográfica a la historia*, México, UTEHA, 1955; Francois Chavelier, *La formación de los grandes latifundios en México, haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999; Emmanuel Le Roy Ladurie, *The peasants of Languedoc*, Illinois, University of Illinois Press, 1977.

⁸³ Philippe Descola, “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en Philippe Descola y G. Pálsson (coords), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 101-123.

⁸⁴ Federico Fernández Christlieb, “La geografía cultural”, pp. 226-229.

científicos del área biofísica aplicaron los modelos propuestos por la ecología norteamericana. Es decir, el paisaje fue utilizado con ambigüedad, casi como sinónimo de ecosistema, perdiendo entonces el dominio de lo social y su dimensión espacial. Algunos geógrafos, instruidos en las escuelas paisajísticas españolas y rusas, se resistieron a los modelos ecológicos norteamericanos o a los enfoques regionalistas en boga, y generaron investigaciones paisajísticas territorializadas, pero sin considerar lo propiamente humano. Es decir, el paisaje como concepto se insertó como una falsa dicotomía de una unidad que es en sí resultado de humanos *en* y *de* la naturaleza, esto es, en una relación dialógica inseparable. En el contexto de las ciencias emergentes ambientales, los estudios de paisaje fueron, básicamente, un conjunto de métodos y técnicas de investigación para el análisis de los componentes bióticos y abióticos, para la planeación territorial y/o para la gestión ambiental, y dentro de un discurso oficialista de “sustentabilidad para el desarrollo”. Bajo este modelo, la ciencia del paisaje era un inventario físico y biológico, con datos antrópicos sobrepuestos; más un método que una teoría. La indefinición de sus límites y la falta de coherencia epistémica provocaron más la dispersión que la “integración” deseada. Aunado ello, la ciencia del paisaje, como herramienta para el ordenamiento ecológico y territorial, se definió a partir de las exigencias de la tecnoburocracia del Estado, la cual la implementó como un mero esquema de trabajo.⁸⁵

Desde esta perspectiva biofísica, entre los escasos trabajos en los que el paisaje se reveló como una unidad espacializada e integral –aunque no necesariamente se tomara en consideración los factores socioculturales–, se encuentra lo escrito por Arturo García Romero y Julio Muñoz Jiménez, *El paisaje en el ámbito de la geografía* (2002).⁸⁶ Si bien este libro recibió cuestionamientos por el dogmatismo con el que se estructuró, se trató, ciertamente, de uno de los primeros ejercicios reflexivos mexicanos en torno al paisaje. Más recientemente, en un contexto de revaloración del concepto, en México empezó a hablarse sobre la *ecología del paisaje*, aunque ya previamente la literatura especializada presentaba conceptos equivalentes, tales como ordenamiento ecológico, ecogeografía, geoecología, biogeografía o teoría de sistemas.

⁸⁵ Joaquín Molano Barrero, *Ensayo de interpretación social de una catástrofe ecológica*, Villa de Leiva, Biblioteca Luis Ángel Arango (Digital), 2007, <http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/vleiva/p15-21.htm>

⁸⁶ Arturo García Romero y Julio Muñoz Jiménez, *El paisaje en el ámbito de la geografía*, México, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Por otro lado, en el ámbito de las ciencias sociales, las propuestas braudelianas tuvieron algunos seguidores importantes, quienes contribuyeron a una reformulación de la geografía histórica, en oposición a la geografía enciclopédica, descriptiva y cartesiana. Sin embargo, en la historiografía mexicana, en un contexto en el que se criticaban las grandes historias nacionales elaboradas mediante discursos centralistas de símbolos integracionistas y se ponderaban los análisis de los procesos particulares, la mayoría de los historiadores privilegiaron los *estudios regionales*, en los que no necesariamente se aplicaba un enfoque paisajístico; esto aún cuando desde varios años antes Carl O. Sauer, al frente de la llamada Escuela de Berkeley, dedicó parte de sus indagaciones a la geografía histórica de México bajo un análisis explícito de paisaje y de geografía cultural, y así quedó constatado en su ensayo *The Personality of Mexico* (1941). Este trabajo de Sauer estableció las áreas espaciales y los criterios territoriales que antecedieron a la propuesta de Paul Kirchhoff, titulada *Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales* (1943).⁸⁷

Los estudios histórico-regionales mexicanos tuvieron notables exponentes que, si bien presentaron una fuerte predilección por el análisis económico y demográfico, ello no fue impedimento para que también plantearan las relaciones intrínsecas entre los componentes socioculturales y los biofísicos de la unidad espacial estudiada.⁸⁸ Se

⁸⁷ Carl O. Sauer, "The Personality of Mexico", en *Geographical Review*, XXXI, 1941, pp. 353-364. Hace más de diez años, Bernardo García Martínez ya había hecho referencia de los antedecedentes sauerianos al concepto de Kirchhoff: Bernardo García Martínez, "En busca de la geografía histórica" en Gisela von Wobeser (coord.), *Cincuenta años de investigación histórica en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad de Guanajuato, 1998, p. 129.

⁸⁸ Entre algunos de los más representativos estudios de historia regional mexicana podemos mencionar por año de aparición los siguientes: Francois Chavelier, *La formación de los grandes latifundios en México, haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, 1956; Claude Batallion, *Les régions géographiques au Mexique*, Paris, Institut, Études de l'Amérique Latine, 1967; Ángel Bassols Batalla, *La división económica regional de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Económicas, 1967; John Womack, *Zapata y la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI, [1967]1980; Luis González, *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México, El Colegio de México, 1968; Alejandra Moreno Toscano, *Geografía económica de México (siglo XVI)*, México, El Colegio de México, 1968; Ángel Bassols Batalla, *Las Huastecas en el desarrollo regional de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Trillas, 1977; Claude Morin, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII: crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979; Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución: el Tabasco garridista*, México, Siglo XXI, 1979; Eric Van Young, *Hacienda and Market in 18th Century Mexico: The rural economy of the Guadalajara Region (1675-1820)*, Berkeley, University of California Press, 1981; Guillermo de la Peña, *Cambio regional, mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco*, México, El Colegio de Jalisco, 1986; Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz, Planeta, 1995; Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid, "Introducción. El siglo XIX en las Huastecas. Breve balance sobre la región y temas en la historiografía", en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp. 9-39.

trataba de un campo disciplinario de síntesis, en el que se abordaban asuntos geográficos, demográficos, económicos, políticos y culturales, y que funcionaba como enlace entre la escala nacional y la escala local (básicamente municipal). El concepto región fue objeto constante de análisis y propuestas provenientes principalmente de la antropología, la historia y la economía.⁸⁹ Sin embargo, en la práctica, los estudios regionales sólo eran una expresión genérica con la cual se hacía referencia a muy diversas formas de abordar indagaciones sociales con presunciones geográficas. La falta de discusión teórico-conceptual, sobre todo en el ámbito de los historiadores, provocó que se confundieran *localidades* con *regiones*, o que al aplicar superficialmente metodologías geográficas o económicas al estudio histórico se evidenciaran las ambigüedades o carencias del campo disciplinario. Beatriz Rojas describió, con cierto humor, que al encontrarse científicos sociales en un congreso referente a lo regional, podían suceder dos cosas: “o se criticaba al historiador por su falta de definición al no señalar exactamente su campo de estudio o, en un intento de unificar definiciones y criterios sobre lo que era una *región*, el debate se prolongaba indefinidamente y ganaba el que más tiempo se quedaba”.⁹⁰ No obstante, en ese contexto de múltiples propuestas, el concepto de región resultaba, y aún resulta, muy pertinente en varias áreas geográficas del país, en las que incluso el regionalismo venía del interior; es decir, eran las sociedades locales las que argumentaban a favor de los vínculos geográficos, económicos, demográficos, políticos y culturales en una escala regional. Ejemplo de ello son el Bajío, los Altos de Jalisco, Tierra Caliente de Michoacán, la montaña de

⁸⁹ Para una revisión de los distintos enfoques o modelos conceptuales, véase: Enrique Florescano, *Historia regional y archivos*, México, Archivo General de la Nación, 1982; Guillermo de la Peña, “Los estudios regionales”, en Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. Las cuestiones medulares (etnología y antropología social)*, volumen 4, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, pp. 629-674; Leticia Reina, “Historia regional e historia nacional” en *Historias. Revista de la dirección de estudios históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, número 29, octubre 1992-marzo 1993, pp. 131-141; Diana Liverman y Altha Cravey, “Geographic Perspectives on Mexican Regions”, en Eric van Young (ed.), *Mexico's Regions: Comparative History and Development*, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, University of California, 1992, pp. 39-58; Carlos Martínez Assad, “Historia regional, un aporte a la nueva historiografía”, en Gisela von Wobeser, *El historiador frente a la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, pp. 121-129; Andrés Fábregas Puig, *El concepto de región en la literatura antropológica*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1992; Claudio Lomnitz, “Regions and regionalism”, en Michael S Werner (ed.), *Encyclopedia of Mexico. History, society and culture*, vol. II, Chicago-London, Fitzroy Dearborn Publishers, 1997, pp. 1242-1248; Pablo Serrano Álvarez, “Interpretaciones de la historiografía regional y local mexicana, 1968-1999. Los retos teóricos, metodológicos y líneas de investigación”, en *Revista de Historia Regional*, número 6(2), invierno 2001, pp. 113-125.

⁹⁰ Beatriz Rojas, “Historia regional” en Gisela von Wobeser (coord.), *Cincuenta años de investigación histórica en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad de Guanajuato, 1998, p. 318.

Guerrero, el valle del Mezquital, el sotavento veracruzano o la Huasteca. Sobre este tema volveremos más adelante, en el siguiente capítulo, cuando tengamos que definir a la región de nuestro interés.

A pesar de la tendencia regionalista, a finales de la década de los setenta y a principios de los ochenta, el enfoque de paisaje cobró interés entre algunos historiadores y científicos sociales, haciendo del concepto una alternativa histórica y geográfica. El paisaje tomó entonces dos vertientes: la de los mesoamericanistas o etnohistoriadores y la de los historiadores-geógrafos. En la primera vertiente, los especialistas en el México indígena incursionaron en el estudio de las cosmovisiones étnicas, con especial énfasis en la concepción mítica del medio geográfico y en la organización territorial de diversas sociedades. Pedro Carrasco, Ángel Palerm, Alfredo López Austin, Miguel León Portilla, Johanna Broda, Michel Graulich y Mercedes de la Garza, por mencionar algunos, presentaron trabajos diversos al respecto. Fue, sin embargo, Johanna Broda quien centró sus indagaciones en torno al culto a la naturaleza, particularmente a los cerros y a la lluvia.⁹¹ Broda formó escuela y grupos de investigación interdisciplinarios, proliferando entonces numerosos estudios de caso referentes a los ritos y sistemas de creencias vinculados al medio, bajo el rubro genérico de *paisaje ritual*. No obstante, no se presentó una definición concensuada o un acuerdo explícito sobre lo que se entendía por *paisaje* y *paisaje ritual*. Ejemplo de ello es su libro compilado sobre varios trabajos referentes al culto a los volcanes, coordinado por ella, Stanislaw Iwanisewski y Arturo

⁹¹ Johanna Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, Madrid, 1971, pp. 245-327; "El culto mexica de los cerros y el agua", en *Multidisciplina*, año 3, número 7, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, 1982, pp. 45-56; "Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica" en Ernesto Vargas (editor), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, pp. 35-51; "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 461-500; "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth and Society", David Carrasco (coord.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, 1991, pp. 74-120; "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión de los graniceros", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003 [1997] pp. 49-90; "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz" en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, (Serie de Historia y Antropología), pp. 165-238; "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl" en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 173-199.

Montero; pero en el cual no se teorizó ni se definió con claridad el concepto, aún cuando el título de la publicación fue *La Montaña en el paisaje ritual* (2001).⁹² Los primeros intentos sólidos de teorización y conceptualización geográfica en el campo de la antropología, la historia y la etnohistoria mexicana se dieron más adelante, en el marco del proyecto “Etnografía de las regiones indígenas en el nuevo milenio” del Instituto Nacional de Antropología e Historia, cuyos resultados se dieron a conocer en los libros titulados *Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (2003), coordinados por Alicia M. Barabas.⁹³ En la introducción a los ensayos, Barabas sintetizó algunos de los conceptos geográficos más utilizados por los diferentes investigadores que participaron en este trabajo colectivo, fundamentalmente antropólogos.

En la vertiente de la geografía histórica y con un análisis de paisaje explícito⁹⁴, aparecieron los trabajos de Wolfgang Trautmann *Las transformaciones en el paisaje cultural de Tlaxcala durante la época colonial* (1981) y de Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla* (1987). Ambas indagaciones fueron innovadoras e hicieron sugerentes aportaciones, sobre todo en lo referente a los procesos de cambio geográfico. García Martínez, como veremos líneas más adelante, estimuló los análisis histórico-geográficos en torno a la unidad territorial nahua del *altepetl*. A los esfuerzos de Trautmann y García Martínez se sumaron tiempo después otros historiadores y geógrafos que tuvieron en el paisaje su objeto de estudio. Entre ellos mencionaremos sólo dos de los más importantes, por el espacio que le dedicaron a la conceptualización: Elinor G. K. Melville (1994) y Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (*et. al.* 2007).

Elinor Melville presentó con su *Plaga de ovejas, consecuencias ambientales de la Conquista de México*,⁹⁵ un estudio pormenorizado sobre la “Conquista biológica” de los paisajes indígenas novohispanos en el siglo XVI; conquista que fue consumada mediante la introducción de animales de pastoreo, en el caso concreto del Valle del

⁹² Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewki y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, 2001.

⁹³ Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomo I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 15-36.

⁹⁴ Exentamos aquí los trabajos de geógrafos o historiadores que si bien son fundamentales para la geografía histórica mexicana, no privilegian o hacen explícito el concepto *paisaje*. También dejamos fuera de esta explicación las investigaciones que retoman los relatos de viajeros, pues si bien es una excelente forma de historiar el paisaje, no necesariamente se hace explícita la aplicación del enfoque.

⁹⁵ Elinor G. K. Melville, *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la Conquista de México*, México, Fondo de Cultura Económica, [1994] 1999.

Mezquital. La investigación de Melville se sostuvo metodológicamente en la Historia ambiental y en la Geografía de paisaje, y entre sus referentes teóricos estaban historiadores ambientales –Sherburne Cook, Alfred Crosby, Carolyn Merchant–, pero también había geógrafos paisajistas de la escuela norteamericana –Carl Sauer, Donald Brand, Karl Butzer, William Doolittle–. Pasando por alto los aspectos polémicos que la investigación presenta –la comparación con la ganadería australiana cuando el modelo más familiar a la experiencia novohispana era la ganadería mediterránea; los diagnósticos ambientales como poco sustento, o lo apresurado de algunos juicios de valor–, *Plaga de Ovejas* fue uno de los primeros ejercicios de geografía histórica mediante la aplicación del enfoque de paisaje.

Por otro lado, desde finales del siglo XX, historiadores, antropólogos y arqueólogos cuestionaron las formas de organización espacial indígenas, sobre todo las correspondientes al Altiplano Central mexicano previas a la Conquista española. La indagación crítica se originó a partir de una serie de debates académicos en torno a la figura del *calpulli* –entidad organizativa de las comunidades nahuas–; debates de los fueron partícipes figuras tan destacadas, como Alfredo López Austin y Pedro Carrasco.⁹⁶ En medio de la polémica las miradas se dirigieron hacia una unidad territorial aparentemente más amplia y hasta entonces relegada: el *altepetl*. El libro de Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, contribuyó a poner en la mira analítica esta entidad. Mediante la valoración y escrutinio del concepto *altepetl* aparecieron nuevas investigaciones, entre las que se contaron James Lockhart (1992), René García Castro (1999) y Cayetano Reyes (2000).⁹⁷ En ese contexto historiográfico apareció el trabajo colectivo encabezado por Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, titulado *Territorialidad y paisaje del altepetl siglo XVI* (2007).⁹⁸ Se trató de los resultados de una indagación que consistió en aplicar un análisis integral de los elementos constitutivos *altepetl*. Hasta ese momento la entidad

⁹⁶ Pablo Escalante Gonzalbo, “La polémica sobre la organización de las comunidades de productores” *Nueva Antropología*, vol. XI, no. 38, 1990, pp. 147-162.

⁹⁷ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, [1992] 1999; René García Castro, *Indios, territorio y poder en la provincia de Matlazinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999; Cayetano Reyes García, *El altepetl. Origen y desarrollo. Construcción de la identidad regional náhuatl*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.

⁹⁸ Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*.

indígena había sido estudiada fundamentalmente en su carácter político y territorial. La variante que presentaron Fernández Christlieb y García Zambrano fue que, a dichas características, se añadieron aportaciones resultantes del escrutinio de los componentes geomorfológicos, ecológicos y simbólicos del *altepetl*. Se trató de un estudio de síntesis que revaloraba los cánones del geógrafo romántico caminante del paisaje.

En esos primeros seis años del siglo XXI, y en el mismo contexto de revaloración del concepto, aparecieron también los trabajos de Gilberto Jiménez, Camilo Contreras y Alejandro Toledo. Gilberto Giménez incursionó en la geografía cultural a partir de sus indagaciones en torno a la pertenencia “socio-territorial” en Atlixco, Puebla.⁹⁹ Por su parte, Camilo Contreras, especialista en la geografía de Nuevo León y en la historia de los enclaves mineros norteros, realizó una breve revisión de los estudios de paisaje, desde la perspectiva cultural.¹⁰⁰ En el 2006, Alejandro Toledo publicó, bajo el sello del Instituto Nacional de Ecología, su obra *Agua, hombre y paisaje*, en la que el concepto era entendido la conjunción compleja de la biosfera y la noosfera (espacio de sistemas cognitivos humanos).¹⁰¹ De esta manera, el interés en torno a la perspectiva paisajística se ha ido incrementando y generando a la par nuevos textos y renovadas visiones.

Actualmente, en un contexto de apertura de nuevos centros de investigación y enseñanza geográfica¹⁰² que vienen a sumarse a los ya existentes, un creciente número de geógrafos y otros especialistas de las ciencias sociales y naturales promueven, desde diversos ámbitos, una fértil reconsideración sobre los estudios del paisaje bajo diferentes miradas, intentando romper con la fragmentación de la realidad como una actividad disciplinaria. Coloquios, seminarios, libros y artículos son hoy una constante en México. Sin embargo, todo ejercicio epistémico requerirá de un proceso largo para

⁹⁹ Giménez Montiel, Gilberto, “Territorio, cultura e identidades”, en Rocío Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*, México, Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 19-52; “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”, en *Trayectorias, revista de ciencias sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, año VII, núm. 17, enero-abril 2005, pp. 8-24.

¹⁰⁰ Contreras Delgado, Camilo, *Espacio y sociedad*, México, El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés, 2002; “Pensar el paisaje”, en *Trayectorias, revista de ciencias sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, año VII, núm. 17, enero-abril 2005.

¹⁰¹ Alejandro Toledo, *Agua, hombre y paisaje*, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología, 2006.

¹⁰² Departamento de Geografía Humana de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Departamento de Geografía de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Licenciatura en Geografía de la Universidad Veracruzana, Centro de Estudios de Geografía Humana de El Colegio de Michoacán, y el Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental de la Universidad Nacional Autónoma de México, campus Morelia.

consolidar lo que hoy es necesario: revertir la fragmentación de nuestra realidad construida de manera tan disímbola.

En la actualidad, la discusión en torno a los alcances y límites de la perspectiva de paisaje cobra auge y está abierto a los diferentes especialistas que ven en él un instrumento útil de análisis. Entre ellos, parece haber un acuerdo de entenderlo como una unidad espacial que se reconoce mediante la percepción sensorial y que es expresión de los códigos culturales y del manejo que la sociedad le imprime a la naturaleza. La historia no debe quedar fuera de esta discusión epistemológica; los historiadores no deben rehusarse a participar en la construcción conceptual, pues, como lo hemos venido definiendo, el paisaje es un palimpsesto por demás rico, que muestra la intervención cultural de distintas colectividades humanas en el devenir; la imposición y superposición de valoraciones éticas y connotaciones estéticas en el medio. En otras palabras, la perspectiva paisajística nos permite considerar la historicidad del espacio, la relación de los elementos objetivos y subjetivos y la complejidad de los fenómenos de la naturaleza en la conformación de la territorialidad a lo largo del tiempo.

Paisaje ritual

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. Aun cuando los elementos simbólicos de carácter religioso responden a construcciones intangibles de psique humana, proyectada sobre un espacio físico-natural tangible, son tan válidos de análisis geográfico o histórico, como lo puede ser cualquier elemento material. Incluso, no está de más señalar que en el ámbito de la ciencia nos topamos cotidianamente en geografías simbólicas; por ejemplo, la concepción misma de la Tierra, pues no es noticia su redondez, “pero es de pocos la experiencia empírica que la comprueba y sólo de algunos los cálculos pertinentes; los demás –muchos– simplemente creemos en la esfericidad”; creencia que forma parte de nuestra cultura y nuestra realidad simbólica.¹⁰³

De acuerdo con Miguel Alberto Bartolomé, ser miembro de una sociedad implica participar de sus símbolos, pues a través de la apropiación simbólica los seres humanos hacen suyos los universos sociales y naturales a los cuales pertenecen. Los

¹⁰³ Alejandra Toscana Aparicio, “La incorporación y representaciones espaciales del Nuevo Mundo en el Viejo Mundo”, en *Investigaciones geográficas, Boletín del Instituto de Geografía*, UNAM, número 59, 2006, pp. 114.

símbolos no sólo permiten pensar la *realidad*, sino que además la definen al otorgarle un sentido. “La permanencia a un sistema simbólico representa tanto la capacidad y posibilidad de *actuar* respecto a un mundo, como de *ser* en ese mismo mundo”.¹⁰⁴

El conjunto de imágenes producidas por el pensamiento colectivo de una sociedad –a partir de las percepciones, vivencias e interacciones con su paisaje– produce una realidad más allá de lo tangible, de la que resultan las metáforas de la organización del *Todo*. Incluso, en algunas colectividades humanas, el *Mundo* o *Todo* cumple una función parcialmente equiparable con *naturaleza*, como una conjunción del espacio apropiado. En su condición de símbolo religioso, el paisaje es una síntesis del *ethos* –la calidad de vida, las normatividades morales y las valoraciones estéticas–, así como también es representación de la cosmovisión de la colectividad que se apropia de él. Se trata, pues, del entendimiento mítico del paisaje manifestada a través del ritual. Bajo códigos y criterios religiosos, el acceso a la naturaleza implica un dinamismo diferente por parte de la colectividad humana que se apropia de ella, pues cualquier alteración no prevista puede provocar la ruptura definitiva del equilibrio cósmico.

El paisaje ritual es el tránsito de lo morfológico a lo simbólico. Es producto de la cotidianeidad humana con el mundo natural y resultado de la sedimentación histórica de las diferentes generaciones que en él han marcado su presencia de forma tangible o intangible. El ritual es un esfuerzo colectivo o estrategia social de refrendo o actualización de los convenios sagrados de reciprocidad entre las fuerzas de la naturaleza y los seres humanos. Para ello, el ritual apela a la memoria, al devenir de la comunidad, que finca a la colectividad en el contexto cíclico de los pactos primordiales. El paisaje ritual es, por tanto, un espacio sagrado cargado de significados culturales de profundo raigambre y concilia el *aquí* y el *ahora* de la comunidad con su historia.

De acuerdo con Jean Bernard Racine y Olivier Walther, tal como lo perciben y viven los seres humanos,

El espacio no es nunca puramente físico, menos aún geométrico, homogéneo o isotrópico. Siempre es antropológico o existencial. Reconocer este hecho conduce a aceptar la idea que este espacio pueda incorporar una dimensión sagrada que tiende a instituirse como dominante, como en el centro y en la cúspide de las referencias de todas las otras direcciones

¹⁰⁴ Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de Costumbre, gente de razón*, p. 99.

espaciales de la existencia, favoreciendo actualmente una neta renovación del interés hacia lo que tiene que ver con los espacios rituales y, por ende, hacia la geografía y la cosmología que están en la cabeza y en la mente de las personas y, singularmente, de las personas religiosas.¹⁰⁵

Desde el punto de vista religioso, en algunas sociedades –como la teenek– la dicotomía o diferenciación natura-cultura es un fenómeno que no tiene lugar en los tiempos prístinos, ya que en un pasado ahistórico remoto, generalmente considerado mejor que el actual, todos los componentes de la existencia se interrelacionan sin mayor problema; todos y cada uno poseen cualidades similares. En el tiempo mítico primordial, los humanos establecen cotidianamente comunicación con animales, plantas, rocas, montañas y hasta con sus herramientas de labor: “Antiguamente, los hombres no tenían necesidad de trabajar con sus manos. Podían ir al campo y dejar ahí sus herramientas de trabajo, para que ellas, que estaban vivas, trabajasen por ellos”.¹⁰⁶

Para adentrarnos en la *comprensión mítica* de una unidad espacial debemos primero aclarar qué se entiende por *mito*. Todas las realidades sociales abarcadas por el término no pueden abarcarse bajo un solo concepto. Una categoría cerrada no puede ser igualmente válida para la interpretación de las distintas realidades del mundo y para todas las épocas. Por tanto, cualquier intento de conceptualización debe ser abierto. Tomando una definición muy general y recurrida proporcionada por Mircea Eliade, podemos empezar diciendo que el mito es una historia que ha tenido lugar en el tiempo primordial, en el tiempo fabuloso de los *comienzos*:

...el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento como, por ejemplo, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo se ha producido, cómo ha comenzado a *ser*. El mito no habla sino de lo que ha sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son seres

¹⁰⁵ Jean Bernard Racine y Olivier Walther, “Geografía de las religiones” en Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (directores), *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona, Anthropos, UAM-Iztapalapa, 2006, p. 487.

¹⁰⁶ Francisco Martínez de Jesús y María Luisa Herrera Casasús, “Cómo llegó el conejo en la Luna”, en *Relatos Huastecos, An t’ilabti tenek*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 1994, p. 93.

sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los comienzos.¹⁰⁷

El mito es un relato cuyo medio de expresión es la palabra; describe un incidente que ha tenido lugar en un tiempo-espacio primordial y sagrado, a través de un lenguaje simbólico y multivalente por el cual se expresa. Se trata de una proyección de la experiencia primaria ante el cosmos que justifica los acontecimientos por los que los seres humanos han llegado a ser lo que son. Se elabora a través de las personas viviendo en sociedad y de ahí que sea un asunto que interesa por igual a toda la colectividad. El mito, entonces, es una institución social: vive con esa colectividad humana porque es ella la que le da vida y la que lo hace vivir.

Sin embargo, como indica Alfredo López Austin, el mito no debe limitarse a historias de dioses, ni héroes, ni de materia sacra. Más bien, se debe entender como una irrupción del *otro tiempo* en el *tiempo de los seres humanos*. Dicha irrupción provoca el origen del mundo o de algo en el mundo. El *otro tiempo* se divide a su vez en el tiempo de la *intrascendencia divina* y el de la *trascendencia divina*.¹⁰⁸ La etapa *intrascendente* se define como inmóvil, en calma y silenciosa. Posteriormente surge la aventura mítica en sí, en el tiempo *trascendente*, cuando una trasgresión provocada por el deseo de adoración, una burla, un rapto, una muerte o una violación trastoca la paz ociosa anterior. Luego se desprende una tercera etapa caracterizada por la muerte de los dioses, su descenso a la región de los muertos y la resurrección en el *tiempo de los seres humanos*, ya con una nueva naturaleza.

Para aclarar lo anterior, ejemplificamos con un relato teenek. Un joven que caminaba por el monte observó a un anciano que se bañaba tranquilo en un arroyo, dejando ropa y bastón a la orilla de éste (*tiempo intrascendente*). Curioso e impulsado por un sentimiento de *trasgresión*, el joven robó el bastón y lo agitó con fuerza, provocando que se elevara velozmente, mientras retumbaba el trueno (inicio del *otro tiempo*: una falta trastocó la paz anterior). Las nubes empezaron a juntarse originando una lluvia nunca antes vista. Sorprendidos, los dioses convocaron a una reunión en la que notaron la ausencia del dios del Rayo. Después de indagar, cayeron en cuenta que el joven teenek había robado el bastón del Rayo y era él el que había ocasionado la

¹⁰⁷ Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 16-17.

¹⁰⁸ Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache...*, pp. 63-65.

estrepitosa lluvia. Los dioses decidieron que el Viento empujara al muchacho hacia el norte:

...por eso ahora, cuando va a empezar la temporada de lluvias, se ve relampaguear, se escucha el trueno y se empiezan a juntar las nubes. Es el joven huasteco que trae la lluvia, de allá lejos donde lo llevaron los dioses.¹⁰⁹

Vemos finalmente el tercer tiempo, donde hubo un castigo o una desaparición divina y una posterior reaparición bajo una nueva forma. Es así como el encuentro de los tiempos míticos da origen a algo que ha venido a la realidad, en este caso los truenos en vísperas de lluvias.

¹⁰⁹ Ascencio Lorenzana, “El huasteco que se puso las ropas del rayo”, en *Relatos Huastecos. Ant’ilabti tenek*, recopilación de Ángela Ochoa, México, Secretaría de Educación Pública, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2002, p. 11.

EL OTRO TIEMPO			TIEMPO HUMANO
Tiempo de Intrascendencia	Tiempo de trascendencia divina	Muerte divina	Renacimiento divino con una nueva naturaleza
<p>1 <i>Tiempo de calma y silencio</i></p> <p>Ejemplo teenek: Un joven camina por el bosque y un anciano se baña tranquilo en un arroyo.</p>	<p>2 <i>Por el deseo de adoración, una burla, una violación o una muerte, se trastoca la paz anterior.</i></p> <p>Ejemplo teenek: El joven roba el bastón del anciano y lo agita con fuerza, provocando una lluvia nunca antes vista.</p>	<p>3 <i>Tiene lugar un castigo o desaparición divina.</i></p> <p>Ejemplo teenek: Malhumorados, los dioses envían al joven hacia el Norte.</p>	<p>4 <i>Reaparición divina, bajo una naturaleza diferente que establece un vínculo entre las fuerzas divinas y los seres humanos.</i></p> <p>Ejemplo teenek: A raíz de todo lo anterior, hay truenos en vísperas de lluvias.</p>

Cuadro 2. Fases de los tiempos míticos en la tradición religiosa mesoamericana, ejemplificado con un relato teenek. Basado en A. López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, p. 65

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. En este sentido, la naturaleza juega un papel fundamental, puesto que de la contemplación hacia ella y con el conocimiento de la historia mítica, derivan las prácticas religiosas encaminadas a controlar o equilibrar las manifestaciones contradictorias de sus fenómenos. De ahí la importancia del carácter *ritual* del paisaje, pues se trata de la recreación de los tiempos míticos, los cuales a su vez permiten la existencia y equilibrio del cosmos. El paisaje ritual hace alusión a la percepción mítica, multidimensional y atemporal de la naturaleza y por el cual los seres humanos pueden entender el paisaje como un ente sagrado en el que convergen todos los espacios del pasado, del presente y del futuro.

Los límites en el paisaje ritual no son fijos ni convencionales y tampoco son reconocibles a primera vista por el recién llegado, pues, como señala Alicia Barabas, “parecen marcar no más fronteras que las rituales ni tienen más poseedores que los fieles devotos, recordando que fronteras y posesiones son sólo simbólicas”. Un conjunto de paisajes rituales puede llegar a abarcar desde el espacio propio de cada comunidad hasta cubrir incluso una ruta 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* –cuevas, manantiales, árboles– como *materialmente contruidos* –capillas, altares, cruces–.¹¹⁰

Otra característica de este tipo de paisaje es que puede ser la morada de seres divinos que protegen a la comunidad, o cuya presencia –a veces incómoda– permite cierto orden el cosmos. Es, por tanto, un espacio de interacción entre las fuerzas sagradas y la colectividad humana. Siendo el lugar donde las divinidades o energías no humanas se manifiestan a la sociedad, el paisaje se *sacraliza*; o lo que es bien, dicho en términos fenomenológicos, éste se evidencia como una *hierofanía*.¹¹¹ 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 ese paisaje requiere de rememoraciones o actualizaciones periódicas de los pactos

¹¹⁰ Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio*, pp. 21-24.

¹¹¹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.

establecidos con los seres divinos en el tiempo mítico primordial. De acuerdo con Mircea Eliade, 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”.¹¹² Por medio de la asimilación, aprendizaje y actualización del paisaje ritual, la sociedad productora establece los vínculos con su medio a través de los nudos que conectan lo visible y lo invisible, y que a su vez estimula la construcción de la memoria de grupo.

Podemos decir entonces que el paisaje ritual es una unidad espacial simbólica ligada a aspectos religiosos, producto de las percepciones sensoriales, vivencias e interacciones de una colectividad humana con su medio. Sus límites no son fijos ni convencionales, pues sus fronteras son simbólicas. Se define a través de prácticas religiosas encaminadas al control o equilibrio de los fenómenos naturales. Implica una realidad más allá de lo tangible que se proyecta en metáforas organizadoras del mundo, a manera de síntesis del *ethos*. Su entendimiento es atemporal y multidimensional, pues en él convergen todos los espacios del pasado, del presente y del futuro. Puede implicar rutas devocionales marcadas por puntos geográfico-simbólicos (santuarios) que establecen la interacción y articulación social y que pueden clasificarse en naturales o materialmente contruidos. Sirve también como morada de seres divinos con los que interactúan cotidianamente los seres humanos.

¹¹² Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, p. 51.

Capítulo segundo
LA HUASTECA Y LOS HUASTECOS

LA HUASTECA Y LOS HUASTECOS

Esas Huastecas, yo no se lo que tendrán, el que una vez las conoce regresa y se queda allá. ¡Huastecas lindas, como las voy a olvidar, si nací con su querencia y nací con su cantar.

Nicandro Castillo “Las tres huastecas”

¿Huasteca o Huastecas?

El área conocida como Huasteca es una región heterogénea que se entiende de diversas maneras, según los distintos enfoques que se aplican para su análisis, por lo que contamos hoy con definiciones basadas en aspectos antropológicos, arqueológicos, biológicos, geográficos, demográficos, económicos, lingüísticos o etnográficos. Su definición también varía dependiendo del periodo histórico en el que se centre la indagación, sea éste prehispánico, colonial, decimonónico, posrevolucionario o contemporáneo. En el área se presentan incluso poblaciones que, si bien no se consideran actualmente como propiamente huastecas, éstas han jugado un papel fundamental en el devenir huasteco, y que en diferentes momentos han funcionado a manera de bisagras geográficas. Tales son los casos de Río Verde en San Luis Potosí, Huayacocotla en Puebla o Metztitlán en Hidalgo, por mencionar sólo algunos. Aunado a ello, el hecho de que la Huasteca abarque porciones de seis entidades federativas ha generado que se hable no de una, sino de seis Huastecas: veracruzana, tamaulipeca, potosina, queretana, hidalguense y poblana. La indefinición de la Huasteca va incluso más allá de los ámbitos académicos y se presenta también en las instituciones gubernamentales, estatales y federales, en las cuales el área geográfica se define conforme a los programas o proyectos a desarrollar; por ejemplo, la Secretaría de la Reforma Agraria incluye como parte de la Huasteca a ciertos pueblos –Metztitlan y Molango y Pisaflores, Hidalgo–, mientras que la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos los excluye.¹¹³ Esta situación dificulta el entendimiento congruente de una región o compejo huasteco. No obstante la diversa gama de explicaciones académicas o

¹¹³ Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid, *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, p. 5.

gubernamentales, para las diferentes sociedades que moran en la Huasteca no hay duda de su realidad geográfica: los grupos que la habitan se asumen de entrada como “huastecos”, sin importar mucho la entidad federativa en la que vivan, el grupo étnico al que pertenezcan, las variantes ambientales del entorno o las circunstancias socioeconómicas que los envuelven.

Teniendo presente el reconocimiento interno de los diversos pobladores como moradores de un espacio heterogéneo e históricamente compartido –aunque en distintos o desiguales niveles de dominio o negociación–, podemos decir que la Huasteca es efectivamente una *región*; entendiendo esta última como una unidad de análisis que articula las dinámicas territoriales internas con las externas (escala nacional). Sus límites y características básicas son temporalmente variables, y de ahí que presenten expansiones fluctuantes y contradicciones históricas. Dicho en otras palabras, la región huasteca es una unidad espacial en cuyo interior se entrelazan las variantes territoriales de las disímiles sociedades que la integran y que juega un papel de enlace con una escala nacional.

Frente al abigarrado y difuso panorama que implica la región Huasteca, las variantes territoriales de los diversos actores sociales son precisamente las que nos permiten una delimitación espacial. En este sentido y de acuerdo con Julieta Valle, quien propone a su vez el modelo territorial de Claude Raffestin,, más que buscar los elementos de unidad, debemos aproximarnos a la producción territorial mediante el análisis de las *mallas* (límites espaciales trans-escalares), los *nudos* (centros de poder o población) y las *redes* (entramados que ligan entre sí diversos puntos); lo que nos permite un mayor entendimiento de las complejas relaciones interétnicas en permanente negociación y transformación, así como las regularidades y discontinuidades históricas del área de estudio. Bajo esta perspectiva, la heterogeneidad interna de la Huasteca queda marcada como un rasgo distintivo y como un instrumento heurístico, que permite la confrontación de datos y procesos sociales entre zonas vecinas de manera provechosa.¹¹⁴ Por ello trabajaremos la lógica espacial de la Huasteca, principalmente en su porción potosina, a través del análisis de las mallas, redes y nudos en el capítulo siguiente, correspondiente a las “armellas” históricas. Teniendo una perspectiva

¹¹⁴ Julieta Valle (*et. al.*), “Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán. El territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca”, en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomo II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, p.168.

histórico-social más clara, podremos entender algunas formas y modos de la concepción religiosa del territorio y la ritualización del paisaje teenek potosino en el cuarto capítulo, referente al territorio sagrado y al paisaje ritual.¹¹⁵

Sin embargo, debemos previamente exponer lo que convencionalmente se ha interpretado como la Huasteca –o Huastecas–, a fin tener claro el panorama geográfico e histórico. Es decir, empezaremos en una malla de análisis amplia –la Huasteca a nivel regional–, para después disminuir la escala al nivel particular de la concepción territorial y paisajística de los teenek potosinos. Estos distintos focos de resolución, nos permiten entender detalles o elementos que se pierden entre niveles, pues en cada escala existen características diferentes. Con un análisis transversal de lo global a lo local y viceversa, podremos tener mayor claridad en el contexto huasteco. Por otra parte, debemos precisar también quiénes son los huastecos o teenek y cómo se organizaban espacialmente antes de consumarse la Conquista española, proceso detonante de cambio radical en la concepción espacial indígena.

Para el abordaje de estos tópicos recurrimos a un procedimiento explicativo que pudiera entenderse como una contradicción a lo que hemos venido exponiendo hasta el momento: la separación de los rasgos fisiográficos y los históricos. En este sentido, debemos subrayar que sólo se trata de un recurso discursivo previo a un entendimiento monista sobre el paisaje ritual, mismo que trataremos en el cuarto capítulo.

Debemos señalar también que el referirnos a la región implica necesariamente de entrada una aclaración de términos. Cuando se escribe con *s* (Huasteca), se suele hacer alusión a una región geográfica, y cuando se escribe con *x* se trata de una cultura prehispánica (huasteca). No obstante, huasteca o huasteca, era la manera con la que los antiguos nahuas del Altiplano Central mexicano se referían al área en cuestión y a las personas que vivían en ella. Como ya hemos planteado, los principales moradores de la Huasteca se autodenominaban como los *teenek* y su territorio común recibía el nombre de *Teenek Tsabaal*.

Marco geográfico de análisis

La delimitación geográfica de la Huasteca corresponde, aproximadamente, al área histórica de influencia de la cultura prehispánica del mismo nombre, cuyo centro era la cuenca del Pánuco y cuyos límites llegaban a variar dependiendo del flujo de las

¹¹⁵ *Vide Infra*.

incursiones de los nahuas del Altiplano Central mexicano y de los grupos septentrionales: los llamados chichimecas. Teniendo como punto de partida este antecedente, podemos decir que en la actualidad la Huasteca llega a cubrir porciones de seis de los actuales estados de la República Mexicana, como son el norte de Veracruz, el sur de Tamaulipas, el este de San Luis Potosí y algunas estribaciones de Hidalgo, Querétaro y Puebla. Los límites septentrionales de la región están marcados por los ríos Soto la Marina y Jaumave en Tamaulipas; hacia el sur el área se extiende hasta el río Cazones en Veracruz; al oriente está el Golfo de México, y al poniente limita con la Sierra Madre Oriental. El clima en el norte y en el oeste es generalmente semidesértico; en el centro impera un clima templado seco, y hacia el sur se percibe templado húmedo tropical. La temperatura varía entre los 18 y 24 grados centígrados promedio.

La Huasteca se encuentra al interior de tres cuencas hidrológicas: San Fernando-Soto la Marina, compuesta por el sistema lagunar San Andrés-Laguna Morales (3 655 kilómetros cuadrados); la de Pánuco, con las subcuencas de Tamesí, Tamuín, Moctezuma y Pánuco (84 956 kilómetros cuadrados); y la de Tuxpan-Nautla, que incluye los sistemas de la Laguna de Tamiahua y las subcuencas de Tuxpan, Cazones y una porción de Tecolutla (13 789 kilómetros cuadrados).¹¹⁶

Los ríos y lagunas son abundantes y de gran importancia para el establecimiento histórico de asentamientos humanos, imprimiéndole a los paisajes huastecos un aspecto de prosperidad y abundancia verde y cristalina. En esta red hidrológica destacan el río Soto la Marina, el Tamesí, el Huayalejo, el sistema Moctezuma-Pánuco y el Tuxpan. Los ríos tienen en su mayoría nacimiento en la Sierra Madre –a excepción del sistema Moctezuma-Pánuco que se forma en el Altiplano Central–, y desembocan en el Golfo de México. Un buen número de arroyos y esteros tributarios de los ríos forman a lo largo de la costa pantanos en donde viven aves marinas, lagartos y víboras. Las lagunas costeras son numerosas y albergan una amplia diversidad de peces y mariscos, rica fuente de alimentación de los moradores. En el Golfo de México está la laguna de Tamiahua. Por Tampico están las de Cairel, Champoayan, Los Tomates, Tancol y Pueblo Viejo. Al Poniente se ubican la de Chila, Tamos y Tortugas. Próximas a Tamuín están la de Chajil, la Paz y la del Tigre. Al momento de la Conquista, la región se

¹¹⁶ Jesús Ruvalcaba Mercado, “La agricultura de roza en la Huasteca, ¿suicidio o tesoro colectivo?”, en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Tamaulipas, 2004, p. 156.

caracterizaba por una vegetación selvática, la cual fue alterada desde el siglo XVI con la introducción de pastizales para la crianza de ganado. Una parte considerable de la región se encuentra cubierta por suelo de tipo *rendzina*, compuesto por altas cantidades de carbonato de calcio y materia orgánica. Conforme a los estudios de Jerzy Rzedowski, la Huasteca se encuentra en el área fitogeográfica meridional, los tipos de bosque más comunes son el bosque tropical perennifolio, el bosque mesófilo de montaña y el bosque tropical caducifolio.¹¹⁷

Para el análisis de la vegetación, en la Huasteca se establecen tres zonas biogeográficas determinadas a partir de la altitud: zona baja, media baja y media alta. La zona media baja –que va de los 20 a los 200 metros sobre el nivel del mar y con clima cálido subhúmedo–, presenta vegetación clasificada como bosque tropical bajo deciduo y por la presencia de grandes extensiones de pastizales y cultivos de cítricos. En la zona media baja –entre los 200 a los 1000 metros sobre el nivel del mar y con una temperatura media anual de 21 a 25 grados–, se clasifica como bosque tropical mediano subdeciduo y bosque caducifolio húmedo de montaña. A esta altura las especies dominantes son el ojite (*Brosimum alicastrum*), la ceiba (*Ceiba pentandra*) y el quebrancho (*Mirandaceltis monoica*).¹¹⁸ En esta altura se aprecian con claridad las parcelas forestales, llamadas *te'lom* “grupo de árboles”, que los teenek han implementado durante centurias y que permite que en la actualidad existan resquicios de vegetación original. En los *te'lom*, se pueden encontrar hasta 221 plantas con propiedades medicinales y 33 especies útiles para la construcción.¹¹⁹ Finalmente, en la zona media alta –de los 500 a los 2000 metros sobre el nivel del mar, con clima semicálido húmedo y templado subhúmedo–, presenta vegetación de tipo bosque tropical mediano subperennifolio. A esta altura el principal cultivo es el café, seguido del maíz. Algunas partes de la sierra en la Huasteca alcanzan alturas superiores a los 2000 metros y hasta un máximo de 3000 metros sobre el nivel del mar, pero no han sido tan estudiadas como las tres anteriores.

En cuanto a la geomorfología de la Huasteca, resaltan dos situaciones fundamentales: la llanura costera del Golfo de México y la Sierra Madre Oriental. La

¹¹⁷ Jerzy Rzedowski, *Vegetación de México*, México, Limusa, 1978, pp. 98-99.

¹¹⁸ Henri Puig, *Vegetación de la Huasteca. Estudio fitogeográfico y ecológico*, México, Institut Francais Recherche Scientifique pour le Developpement en Cooperation (ORSTOM), Instituto de Ecología A.C., Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1991, p. 31.

¹¹⁹ José Bardomiano Hernández Alvarado, *El espejo etéreo. Etnografía de la interrelación teenek sociedad-naturaleza*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007, (Tesis de licenciatura en Etnohistoria), pp. 42-43.

llanura costera alcanza alturas máximas de 200 metros sobre el nivel del mar y representa la continuación sur de la que se localiza al este de los Apalaches y abarca los litorales de Tamaulipas, Veracruz y Tabasco, prolongándose hasta Yucatán. El ancho es casi constante a excepción de los lugares en los que la Sierra Madre Oriental se aproxima a la costa, como sucede en la parte en la que se encuentra con el Eje Volcánico Transversal, cerca del Cofre de Perote.¹²⁰ La llanura está cortada por una serie de corrientes fluviales que tienen su desembocadura en el Golfo de México. En las regiones de Tantoyuca, Tuxpan y Poza Rica existe abundancia de petróleo debido a una estructura geológica favorable, constituida principalmente por una zona de acumulación de sedimentos terciarios, que se plegaron ligeramente durante los movimientos que sucedieron a la fase mayor del Eoceno, es decir, hace 55 millones de años.¹²¹

Por su parte, la Sierra Madre es un sistema montañoso formado por una serie de calizas secundarias plegadas en anticlinales y sinclinales, que comienza en el sur de Texas y termina en el Cofre de Perote al contacto con la cordillera neovolcánica. Se trata de una cadena plegada en el Eoceno. Según los lugares por los que atraviesa, la Sierra Madre recibe diversos nombres de carácter local. Su longitud es de 1350 kilómetros y su anchura es de 150 kilómetros. Las cimas tienen en promedio 2200 metros sobre el nivel del mar, y llegan a alcanzar un máximo de 3000 metros. Por su altitud, se desempeña como una pantalla meteorológica en la que chocan las masas de aire que provienen del mar, elevándose hasta formar nubes que se precipitan en la vertiente del Golfo, permitiendo así que en el lado este de la cordillera exista una vegetación de bosque.¹²²

En la porción potosina de la Huasteca, la Sierra Madre Oriental alcanza una extensión aproximada de 10 000 kilómetros cuadrados, equivalente al 17 % de la superficie estatal. Se trata de un área geográfica predominantemente ganadera, aunque también podemos localizar espacios agrícolas, en los que se producen caña, café, cítricos, frijol y maíz. La sierra atraviesa la Huasteca potosina con dirección sureste-noreste los municipios de Tamazunchale, Matlapa, Xilitla, Aquismón, Santa Catarina, Lagunillas, Tamasopo, Valles, Rayón, Cárdenas y Ciudad del Maíz. La mayor altitud, aproximadamente 3000 metros sobre el nivel del mar, se localiza en las serranías de

¹²⁰ Jerzy Rzedowski, *Vegetación de México*, pp. 25-26.

¹²¹ Henri Puig, *Vegetación de la Huasteca*, pp. 33-34.

¹²² Gerardo Bustos Trejo, "El paisaje" en María Teresa Franco y González Salas (coord.), *El mundo huasteco y totonaco*, México, Editorial Jilguero, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 24.

Xilitla. Su anchura varía entre los 60 y 80 kilómetros. De la parte oriental de la sierra se desprenden tres pliegues que forman los valles de El Naranjo, Oxitipa y Río Mesillas.

La llanura costera inicia después de la franja de transición entre la Sierra Madre y la vertiente del Golfo de México. En esta zona de transición o intermedia entre la sierra y la planicie, a 200 metros sobre el nivel del mar, se encuentran los municipios de Aquismón, Huehuetlán, Coxcatlán y Tancanhuitz. Tras la sierra del Abra de Tanchipa se extiende la llanura, angosta en el sur y más ancha en el norte, que va desde el norte de San Martín hasta Tamuín, cubriendo entre ellos los municipios de Tanquián, Tanlajás, Valles, Ébano, Tampamolón, San Antonio, Tampacán y San Vicente Tancuayalab.¹²³

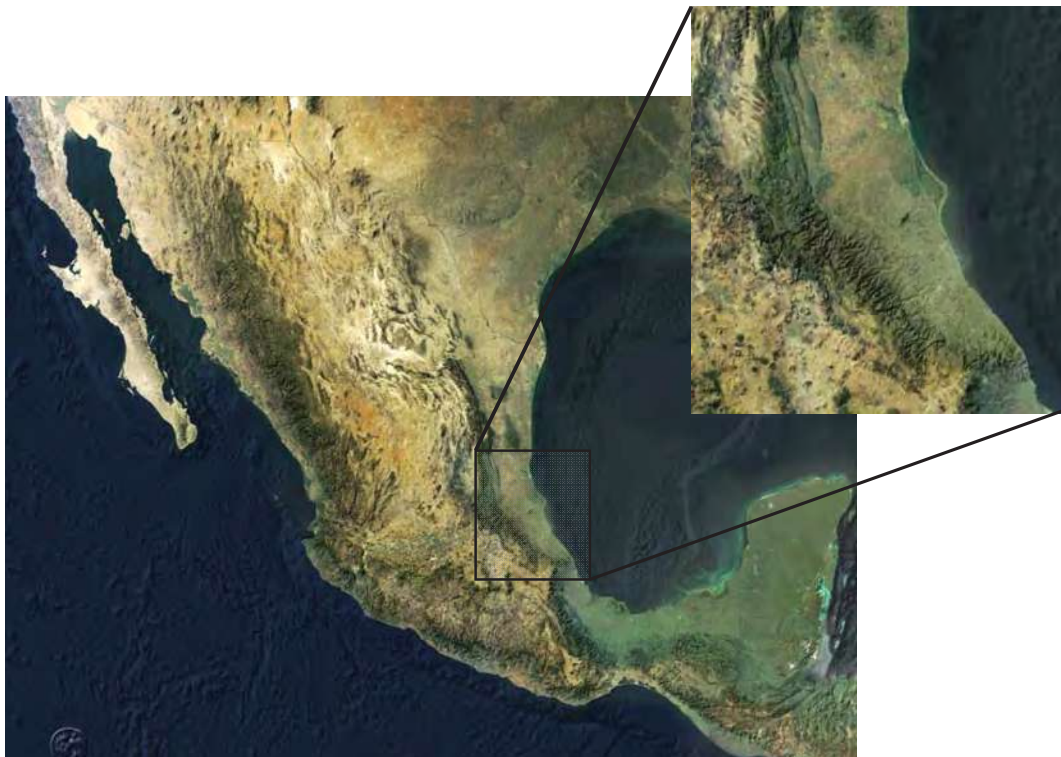
En total, La Huasteca potosina está integrada por veinte municipios, más uno, Río Verde, que funciona como bisagra geográfica entre la Huasteca y la región central del estado de San Luis Potosí. Los municipios huastecos son:

1. Aquismón
2. Axtla de Terrazas
3. Ciudad Valles
4. Coxcatlán
5. Ébano
6. El Naranjo
7. Huehuetlán
8. Matlapa
9. San Antonio
10. San Martín Chalchicuatla
11. San Vicente Tancuayalab
12. Tamasopo
13. Tamazunchale
14. Tampacán
15. Tampamolón
16. Tamuín
17. Tancanhuitz de Santos
18. Tanlajás
19. Tanquián de Escobedo
20. Xilitla

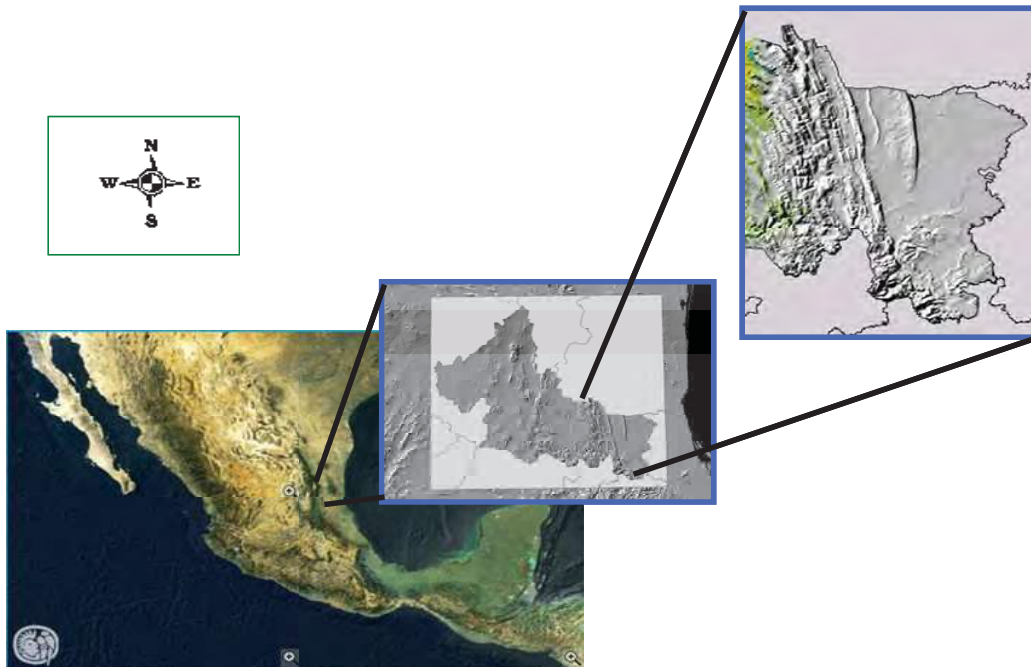
¹²³ María Isabel Monroy Castillo y Tomás Calvillo Unna, *Breve historia de San Luis Potosí*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 20-22.

Las cabeceras municipales de Ciudad Valles, Tancanhuitz y Aquismón representan los centros políticos y comerciales más importantes de la Huasteca potosina; con excepción de Valles, estos municipios son fundamentalmente indígenas. De hecho, en Tancanhuitz interactúan cotidianamente nahuas y teenek, estableciendo así expresiones culturales comunes y matrimonios interétnicos.

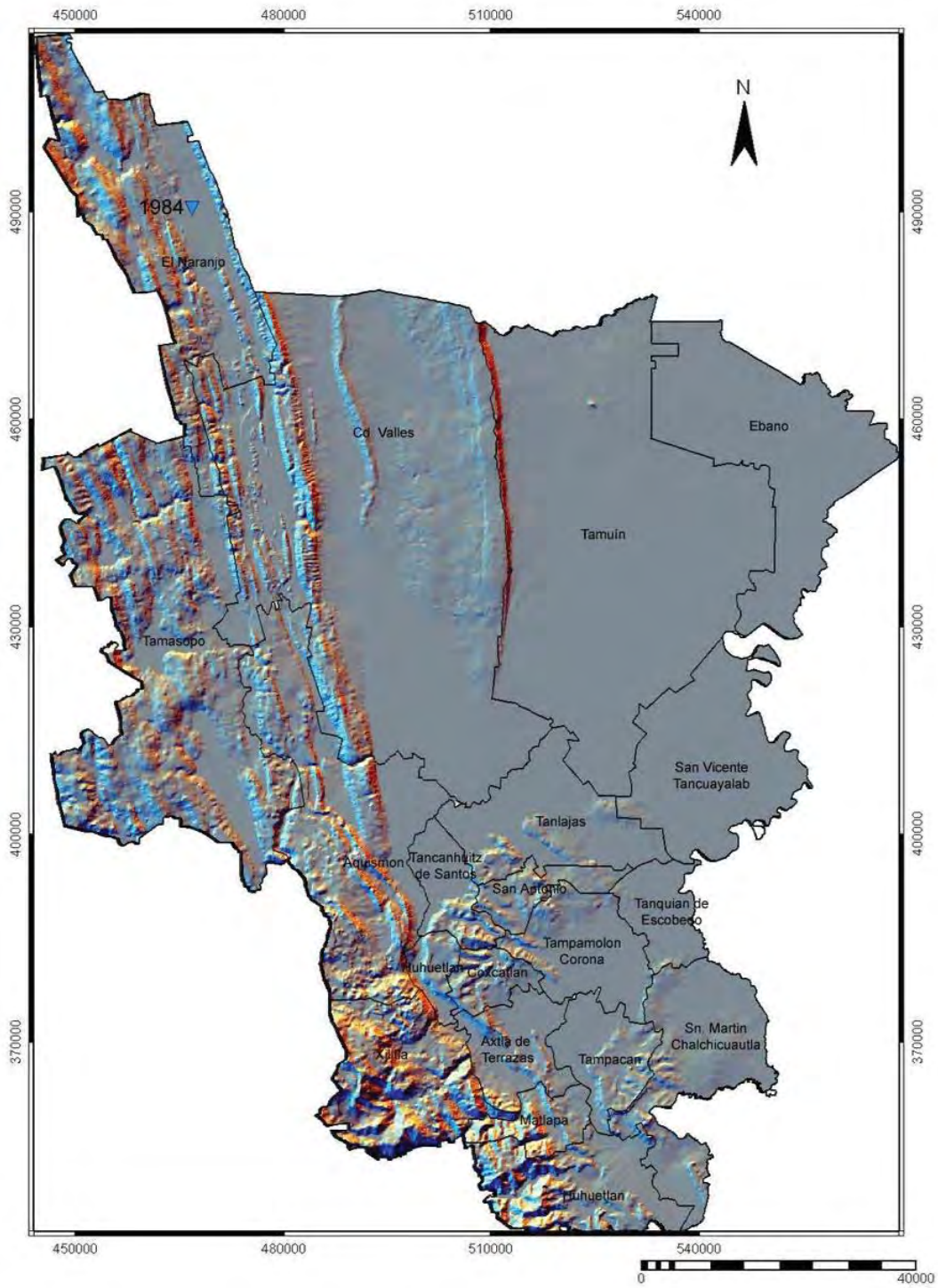
Con las excepciones de las carreteras que conectan a la ciudad de México con ciudad Valles (carretera 85), y ciudad Valles con Tampico (carretera 70), las vías de comunicación en la Huasteca potosina son tortuosas y angostas, e incluso las conexiones entre algunos poblados son inexistentes. Una buena parte de los caminos son de terracería y evidencian cierta improvisación en su trazo. Trazadas a través de la sierra o por encima de ríos y arroyos, en temporadas de lluvias los deslaves y los desbordes los hacen intransitables. Las condiciones de las redes de comunicación terrestre del oriente potosino son similares en las porciones veracruzana, tamaulipeca, queretana e hidalguense de la Huasteca, generando una aparente situación de aislamiento regional. Es justamente ésta condición de la Huasteca –o de las Huastecas–, la que fomentó las relaciones interregionales, que a su vez generaron una identidad común más allá de las filiaciones étnicas o las permanencias sociales.



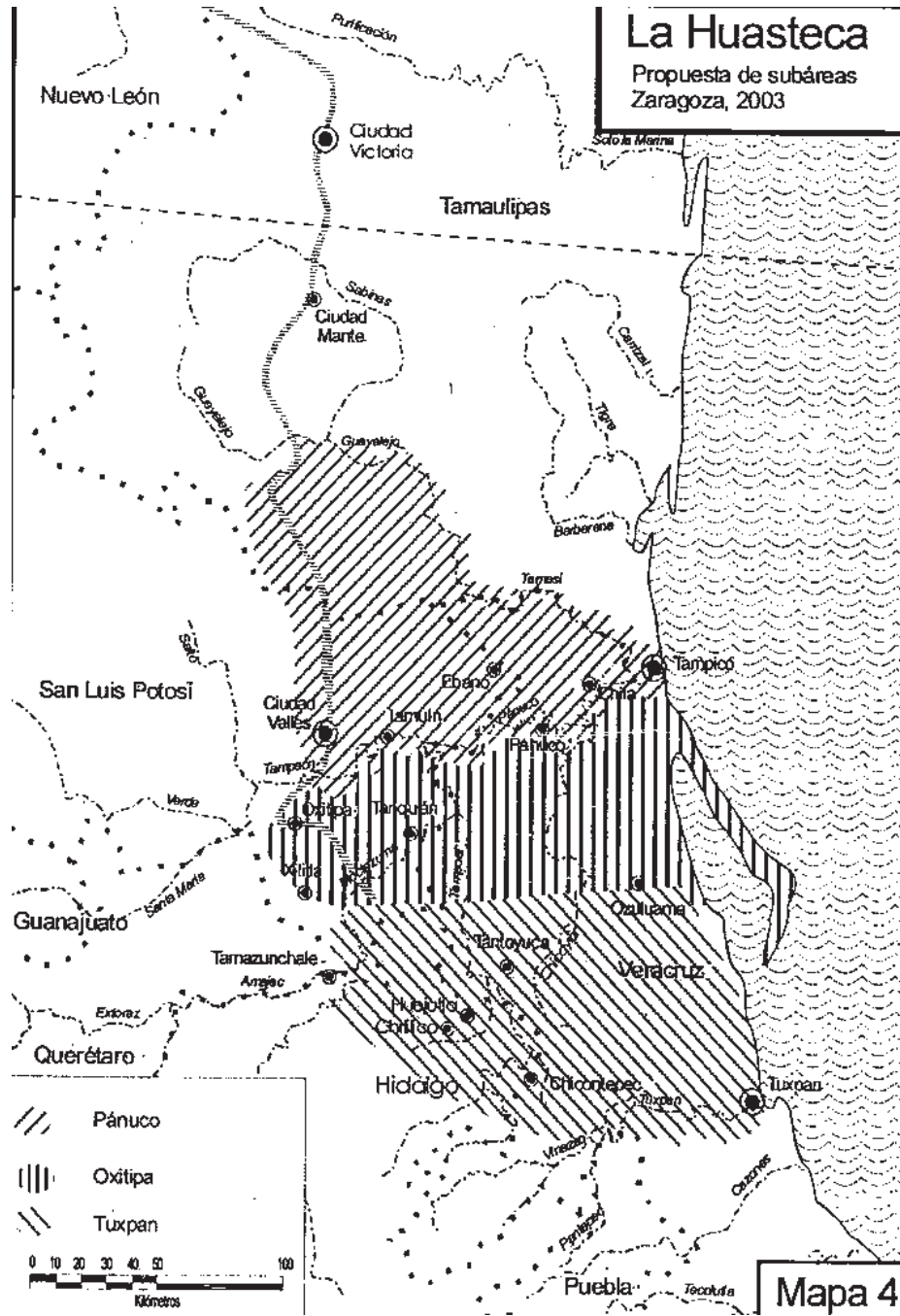
Fisiografía: en el recorte podemos apreciar a mayor detalle los dos elementos fisiográficos fundamentales, la llanura y la costa. Realizado sobre imagen satelital de CONABIO (2002)



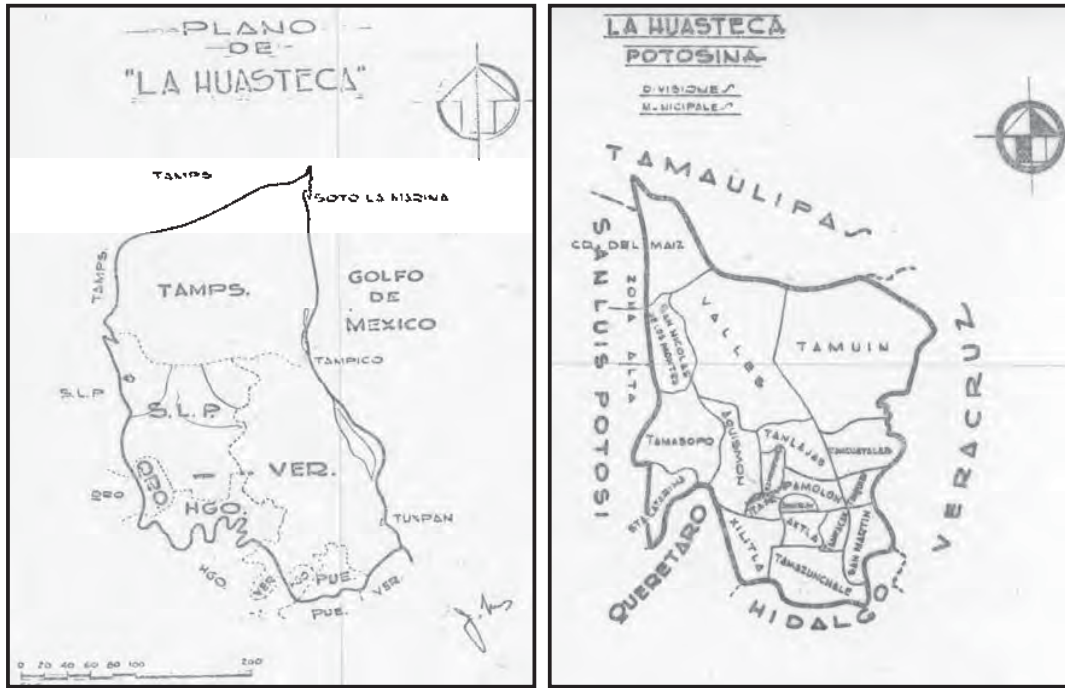
Vemos en el primer recorte el estado de San Luis Potosí, y en el segundo la parte oriental de la entidad, correspondiente a la llamada Huasteca potosina. El río Moctezuma, que sirve de límite entre la entidad de San Luis Potosí y Veracruz, también funciona como línea isoglosa entre los teenek potosinos y los teenek veracruzanos. Elaboró: Luis Olvera, Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, UASLP (2006)



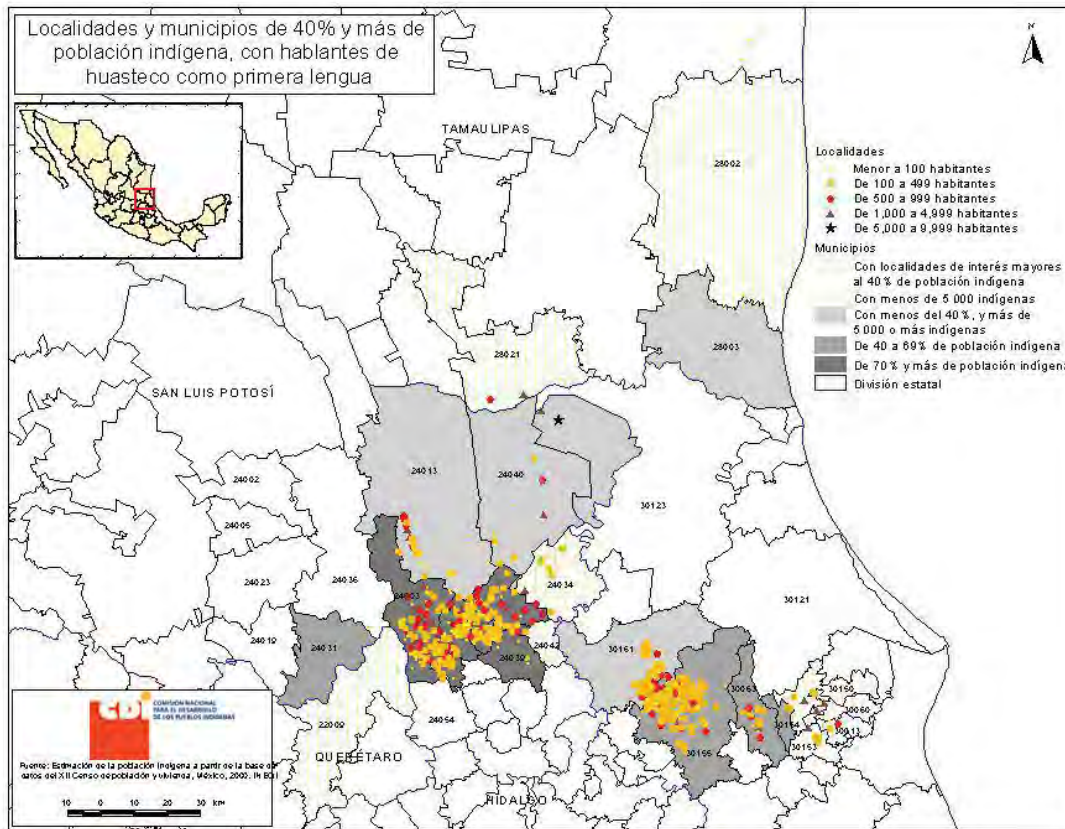
La Huasteca potosina. Elaboró: Luis Olvera, Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, UASLP (2006)



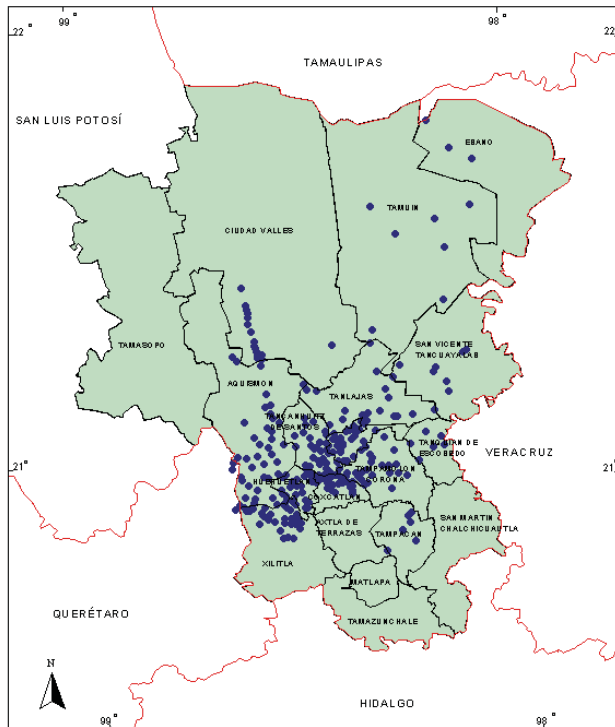
Región huasteca y subáreas culturales al momento del Contacto. Tomado de: Diana Zaragoza Ocaña, *La Huasteca siglos XV y XVI*, 2003.



Huasteca y Huasteca potosina, según la interpretación de Joaquín Meade a mediados del siglo XX.



Mapa de localidades y municipios con población hablante de teenek potosino o veracruzano. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: www.cdi.gob.mx



REGION HUASTECA POTOSINA

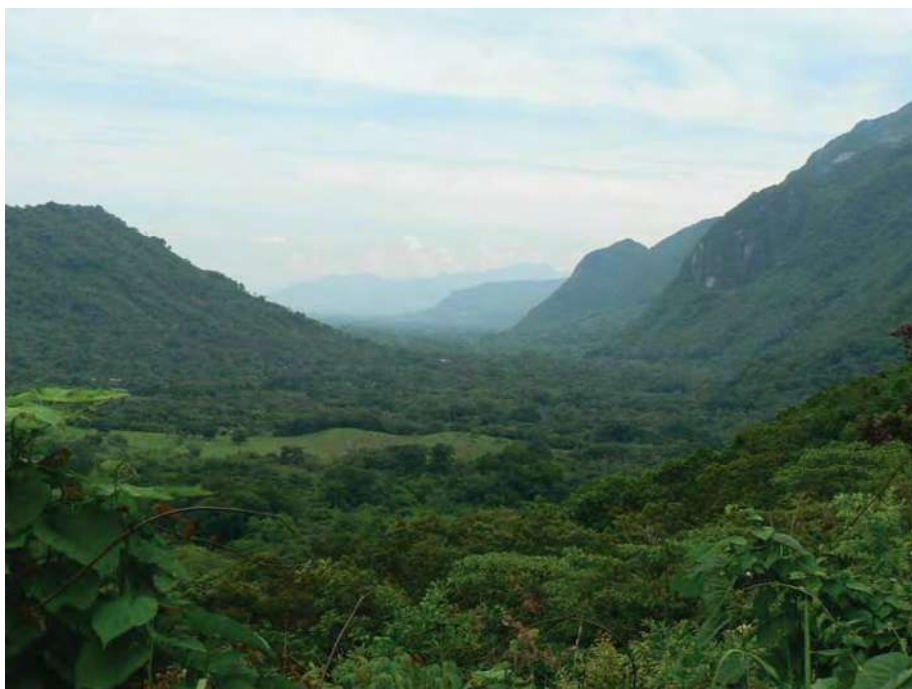
LOCALIDADES CON PRIMERA LENGUA TEENEK

• LOCALIDADES

10 0 10 20 30 Km.

Fuente: INEGI, División Municipal, 1995
INI, SIBAI

Poblaciones con primera lengua teenek, en la Huasteca potosina. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: www.cdi.gob.mx



Vista de la Sierra Madre Oriental desde Tampaxal, Huasteca potosina. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2006.



Vista de la llanura costera y del río Tampaón, desde Tamtoc, Huasteca potosina. Fotografía: Pedro S. Urquijo, noviembre 2006.



Río Tampaón, Huasteca potosina. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2005.



Vista de la cascada Tamul, Huasteca potosina. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2004.



Paisaje en Aquismón, Huasteca potosina. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2004.



Paisaje en Tancanhuitz, Huasteca potosina. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2004.

Quienes viven, visitan o estudian la Huasteca suelen coincidir en que a pesar del deterioro ambiental provocado por años de práctica ganadera, la explotación industrial de los recursos del medio, las adversidades climáticas y los eventuales desastres naturales, la región aparenta ser un enorme vergel de tierras muy fértiles, de paisajes admirables, con abundantes fuentes de agua y habitados por una gran variedad de especies de flora y fauna. A lo largo de quinientos años la Huasteca se transició percitivamente de una naturaleza salvaje, violenta e inhóspita, para entenderse hoy como una naturaleza pródiga y exótica, propicia para proyectos ecoturísticos y deportes de aventura. Sin embargo, en estas aparentemente benévolas condiciones geográficas, las sociedades indígenas de la Huasteca viven en una histórica condición de marginación, y son señalados como los responsables de su precaria situación. Como veremos más adelante, desde la época colonial, sus moradores fueron juzgados como holgazanes, alcohólicos, displicentes, atrasados y hasta inmorales. El prejuicio fue heredado a los españoles por sus informantes indígenas procedentes de otras latitudes, principalmente del Altiplano Central mexicano, quienes solían ver con un dejo de desprecio e inferioridad a los teenek o huastecos. Varios cronistas de indias los describieron despectivamente sin haber puesto un pie en la Huasteca. La imagen negativa continuó en la etapa independiente y sosteniéndose en los prejuicios históricos fueron marginando a los moradores originales de los planes de la nueva nación. En el siglo XX, el gobierno federal, apoyado por sus grandes aliados –banqueros, industriales, terratenientes–, optó por ignorarlos, haciéndose cargo de los recursos naturales de la Huasteca directamente, y sólo recurriendo a sus servicios como mano de obra. Así se empezó a explotar los yacimientos petroleros de la región. La abundancia de ríos y arroyos y las extensas tierras planas de la llanura motivaron al Estado a vislumbrar ambiciosos planes agrícolas de producción intensiva que tuvieron en algunos casos consecuencias desastrosas, como fue en el caso del Proyecto hidrológico Pujal-Coy. Podríamos continuar esbozando los desafortunados adjetivos que los indígenas de la Huasteca reciben desde siempre y que los hacen responsables de su precaria condición y de la falta de visión y talento para valerse de su “generosa” naturaleza. Sin caer en paternalismos, debemos decir que el desolador panorama de los teenek –y de los indígenas de la Huasteca en general– no se debe a sus supuestas limitaciones o defectos, sino más bien a los sistemas de dominio basados en una explotación social indiscriminada, por diversos medios –que ha llevado incluso a casi la mitad de la

población total del país a la extrema pobreza–, y a la consecuente descalificación de sus expresiones, formas y modos culturales. Esto aunado a una percepción consumista de la naturaleza por parte de los grupos de poder. A reserva de tratar el problema histórico de marginación a lo largo de las siguientes páginas y con la información que hemos ahora esbozado, tenemos primero que aproximarnos a las *categorías étnicas* de los teenek, para así hacernos del contexto histórico de los huastecos y su medio geográfico.

Marco histórico-cultural de análisis

De acuerdo con Diana Zaragoza Ocaña, existe una excesiva generalización en torno a los rasgos culturales de los moradores de la Huasteca. Esto se debe, entre otros factores, a que es un área geográfica no muy bien definida, y a un nombre –Huasteca– “que se encuentra en documentos del siglo XVI con referencias de segunda y tercera mano”.¹²⁴ Los esfuerzos por lograr una categorización íntegra son muchos, aunque con resultados un tanto ambiguos. Para nuestro caso, no obstante, debemos precisar que al hacer la revisión de las fuentes no estamos tratando de llegar a convencionalismos que nos permitan reconocer los “auténticos” rasgos huastecos o teenek; sino, más bien, estamos adentrándonos a las formas en que son entendidos por otros grupos culturales a lo largo del tiempo. Dicho en otras palabras, estamos reconociendo las *categorías étnicas* históricas, las cuales implican una serie de generalidades elaboradas de *afuera hacia adentro*; o lo que es lo mismo, elementos que se usan para definir a una sociedad diferente a la propia.¹²⁵

Los teenek son un grupo étnico de filiación mayense, cuyo arribo al noreste del actual territorio mexicano suele datarse alrededor del año 1500 aC. Las lenguas mayas se clasifican en dos familias: de tierras bajas o mayoides y de tierras altas o quichoides. El teenek corresponde al grupo de tierras bajas o mayoides y es la única lengua que se encuentra alejada geográficamente por casi 1000 kilómetros del resto de la familia lingüística. Conforme a la hipótesis más aceptable, la unidad de los grupos mayas y los teenek se rompió cuando otras sociedades no mayenses arribaron al área del Golfo de México, insertándose como cuñas en la franja del litoral, entre los años 1200 y 800 aC,

¹²⁴ Diana Zaragoza Ocaña, *La Huasteca siglos XV y XVI: propuesta de subáreas culturales, Tamohi como estudio de caso*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2003, (Tesis de Doctorado en Antropología), p. 24.

¹²⁵ Federico Navarrete, *Las relaciones interétnicas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2004, p. 26.

aproximadamente.¹²⁶ En el presente, la lengua teenek se divide en dos dialectos: teenek veracruzano y teenek potosino. El río Moctezuma, que funciona como límite natural entre las entidades políticas de Veracruz y San Luis Potosí, sirve también como línea isoglosa de los dos dialectos. En la porción potosina de la Huasteca, las principales poblaciones hablantes de teenek se localizan en los municipios de Aquismón, Huehuetlán, San Antonio, Tancanhuitz, Tanlajás, Tampacán y Ciudad Valles.

Los teenek potosinos comparten territorio, comercio y varios rasgos culturales con las sociedades nahuas, pames, otomíes y mestizos. En este sentido, vale la pena señalar que como parte de los programas oficiales de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), desde el municipio de Tancanhuitz se genera la señal radiofónica XEANT en el 1060 AM –“la voz de las Huastecas”–, que pretende hermanar a las distintas etnias de la Huasteca potosina, a través de la música tradicional, documentales y servicios comunitarios en cuatro lenguas: nahua, teenek, pame y español. Pero la importancia de la estación radica en que también sirve como transmisor de mensajes entre habitantes de una comunidad a otra.

En cuanto a las formas de vida, en la llanura potosina los teenek optan por vivir en la cercanía a los ríos, mientras que en la sierra las viviendas se erigen a la sombra de la exuberante vegetación y con una considerable separación o aislamiento entre viviendas. Las casas, en ambos casos, utilizan otate o madera para las paredes, los techos son de palma o lámina, y los suelos son de tierra emparejada. En algunas comunidades con mayor grado de urbanización se erigen viviendas de *block*, material no perecedero promovido por la CDI y por diversos proyectos de desarrollo municipal, sin que ello signifique el cambio del diseño circular o cuadrangular.¹²⁷ En la llanura, si la vivienda no cuenta con una planta superior, los objetos de valor se colocan o amarran en las estructuras del techo, a fin de que los posibles desbordes de los ríos y las subsecuentes inundaciones no los dañen.

Las familias generalmente se componen de más de seis integrantes y son de tipo patrilocal. Las parejas de recién casados construyen su hogar en las cercanías de la casa del padre del varón; es decir, la mujer abandona a su núcleo familiar para integrarse al de su esposo. Los hombres suelen casarse entre los diecisiete y los veinte años, mientras

¹²⁶ Gerardo Gutiérrez Mendoza, “Interacción de grupos lingüísticos en la costa del Golfo de México: el caso de la separación geográfica del idioma huasteco del resto de las lenguas mayas”, en Juan Manuel Pérez Zevallos y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, México, CIESAS, El Colegio de San Luis Potosí, 2003, pp. 25-26.

¹²⁷ José Bardomiano Hernández Alvarado, *El espejo etéreo*, p. 67.

que las mujeres lo hacen entre los trece y los diecisiete. De acuerdo con las investigaciones de Marcela Hernández, entre los teenek las relaciones homosexuales y lésbicas son aceptadas, sobre todo entre las mujeres ancianas, pues de ese modo se vuelven compañeras en diversos ámbitos de la vida.¹²⁸

La casa –*ataa*– es una reproducción micro del cosmos teenek. Al igual que él, se ordena de este a oeste, se marcan los cuatro rumbos cardinales y los tres niveles cósmicos. En su interior, los lugares más importantes los ocupan el fogón y el altar doméstico. Cuando realizan visitas entre sí, los teenek son muy discretos y cuidadosos, debido a los cánones rituales en torno a la casa ajena. Se acercan silenciosos, apenas susurrando el saludo, “*neenek*”, sin tocar la puerta y en espera de la autorización para entrar. Las visitas informales son motivo de angustia. La casa o *ataa* está rodeada por un patio –*eleeb*–, en donde se localizan los sanitarios, compuestos por una letrina y un rincón de superficie de lajas que sirve para bañarse. En la entrada principal se suelen colgar una o dos mazorcas que, “debido a un incorrecto desarrollo en algunas de las hileras de granos, llevan un surco, el cual afirman es el camino de *Dhipaak* [deidad del maíz], y es el camino que nos guiará a casa”.¹²⁹

El trabajo colectivo es un mecanismo de interacción o afinidad entre vecinos. Limpiar las veredas, construir una escuela, levantar una cerca o abrir un pozo de agua son actividades que benefician a todos los teenek que viven en una misma comunidad: fomenta la organización y reafirma los lazos afectivos. Otro tipo de labor colectiva es aquella que se conoce como *tolmixtalaab* y que hace referencia a la ayuda recíproca efectuada entre familiares, compadres o amigos. En este caso, un grupo de personas acuerda trabajar conjuntamente sus tierras alternado por día o por semana las faenas, de tal forma que al finalizar la labor todos hayan trabajado en todas las tierras de cultivo. El *tolmixtalaab* también se emplea en el levantamiento de las casas de algún familiar o amigo en vísperas de casarse.¹³⁰

En la Huasteca potosina, las características del entorno natural inmediato a los núcleos familiares han sido parte fundamental de su estructura social y de los códigos de filiación. Ejemplo de ello es el caso de la comunidad de Tanjajnek, estudiado y documentado por el etnohistoriador José Bardomiano Hernández Alvarado.

¹²⁸ Marcela Hernández Ferrer, *Ofrendas a Dhipaak. Ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000, (Tesis de licenciatura en Etnohistoria), p. 34.

¹²⁹ José Bardomiano Hernández Alvarado, *El espejo etéreo*, pp. 62-66.

¹³⁰ José Bardomiano Hernández Alvarado, *El espejo etéreo*, p. 57.

Anteriormente, la mayoría de las personas eran conocidas por el nombre de pila y por el topónimo de su comunidad de origen. Con la Reforma Agraria se hizo imperante legalizar la posesión de tierras mediante un registro personal con apellido paterno, por lo que algunos teenek se valieron de los elementos del entorno natural inmediato al núcleo familiar, dándose entonces nombres tales como José Ojox (ojite, *Brosimum alicastrum*) o Santiago Tocoy (*tok'oy*, sauce, *Salix humboldtiana*). Al mediar el siglo XX se hicieron comunes los patronímicos Hernández y González como apellidos paternos o, en otros casos, se tomó el nombre de pila del padre para el apellido paterno y el de la madre para el materno: José Santos Hernández Guadalupe o Juan Cruz Germán Catalina. Sin embargo, en la actualidad las familias de Tanjajnek reconocen más de una decena de apellidos toponímicos, que ordenan a la comunidad en grupos de parientes y espacialmente identificados con alguna característica del paisaje: *Idhim itse'* "Arroyo del Bigote", *Dhokob* "Zocohuite" (*Pouteria hypoglauca*), *Kotob* "Barranca", *Akan ts'een* "Pie de cerro", *Bolchal* "Loma" o *Alanaax* "En el naranjo" (*Citrus sinensis*), entre otros.¹³¹ En este contexto, se evidencia que los elementos fisiográficos del paisaje forman parte intrínseca de la unidad familiar teenek.

Desde mediados del siglo XX, religiones alternas al catolicismo popular practicado por los teenek se han hecho presentes en la Huasteca potosina. Sus practicantes son conocidos como "hermanos separados". Entre las iglesias más sobresalientes están los grupos evangélicos en diversas variantes, particularmente la Luz del Mundo y los Testigos de Jehová. La adhesión a los nuevos cultos en la Huasteca ha provocado en varios casos de conversos la abstinencia ética, la censura del idioma étnico, la ausencia en las tareas colectivas o faenas, la no participación en las fiestas tradicionales y en los rituales comunitarios, la supresión del altar hogareño y el abandono permanente de los núcleos familiares. Sin embargo, la intolerancia religiosa es más marcada entre las jerarquías religiosas de una y otra iglesia o fe, que entre los propios fieles.

En lo que a la indumentaria cotidiana se refiere, los hombres teenek suelen usar huaraches, pantalón y camisa, mientras que las mujeres usan falda negra, blusa de olanes en colores verde, amarillo, rojo o rosa mexicano, y en la cabeza portan un tocado

¹³¹ José Bardomiano Hernández Alvarado, *El espejo etéreo*, p. 57-58. Del mismo autor, apareció previamente un artículo que ya esbozaba los primeros resultados de esta investigación: José Bardomiano Hernández Alvarado, "Acerca de árboles, acerca de familias. La percepción teenek del medio ambiente", en *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, número 72, diciembre, 2004, pp. 14-19.

trenzado con la cabellera: el *petob*. Los tocados de las mujeres teenek son parte fundamental de su cultura y un distintivo social. Dependiendo del estado civil de la mujer, los colores de los estambres del tocado o *petob* varían: si la mujer es casada, se añaden estambres rojos y anarajandos; si es soltera, sólo suele usarse el verde y rosa, y si la mujer es viuda, puede usar en su *petob* los colores que le plazcan.

Los teenek son una sociedad históricamente considerada como propensa al consumo inmoderado del alcohol. Desde las fuentes de información de los antiguos nahuas que hacen referencia a las formas de vida de los moradores de la Huasteca, hasta los informes de autoridades municipales, estatales y federales actuales, las imágenes que aluden a los excesos etílicos de los teenek son constantes. Es procedimiento común que cuando los terratenientes o comerciantes mestizos tienen que contratar indígenas, privilegian el empleo de nahuas, pues consideran que ellos no tienen “tan fomentado” el vicio etílico, como los teenek. El aguardiente y la cerveza son las bebidas que más circulan entre los consumidores, principalmente varones, aunque también se preparan mezclas caseras que utilizan frutas silvestres, como el “jovito”, y en menor medida el jugo de caña fermentado. Desde el ámbito de la cotidianidad, el alcohol permite al bebedor refrescarse o relajarse después de una larga jornada, desinhibirse socialmente, “ahogar” momentáneamente penas o incluso puede ser un motivo para promover formas de complicidad y cercanía entre individuos. La bebida puede ser elemento festivo o relajante de la vida social en la Huasteca, pero también su ingestión inmoderada provoca violencia, sobre todo de tipo intrafamiliar, que es lo que particularmente preocupa a las organizaciones sociales de derechos humanos y a las autoridades civiles.

Más allá de las consecuencias negativas que el alcohol conlleva y pasando por alto los excesos sociales y las posturas morales, tenemos que hacer una distinción entre la ingestión común –que se da entre cualquier bebedor indígena o no indígena–, del consumo por contextos específicos teenek: religión e intercambio. Para esta sociedad, el alcohol purifica el ritual y permite acceder a un estado ideal de alteración de la conciencia para la negociación e intercambio con entidades sagradas. Claudio Lomnitz, quien ha realizado una etnografía al respecto, llama al contexto indígena de ingestión de alcohol como de “respeto” o “reconocimiento”. Por ejemplo, los danzantes se embriagan porque “reconocen” al Diablo, tomando y regando aguardiente en su honor. A un mismo tiempo la danza apela a Dios y apacigua al Diablo, reanudando lazos con el primero y apartando al segundo. El Diablo entonces queda servido y no se mete ya en

los asuntos de los danzantes, pues su poder es reconocido. El respeto es, por tanto, una relación de reconocimiento y no de solidaridad, y puede brindarse a fuerzas hostiles o amigas. De acuerdo con Lomnitz, para los teenek, “es irrespetuoso tomar solo en un contexto público, pero también lo es el no tomar en un contexto en el que se está tomando”. En el reconocimiento y respeto del interlocutor por medio del alcohol hay lugar para la agresividad y el regateo, siempre en un marco de intercambio.¹³²

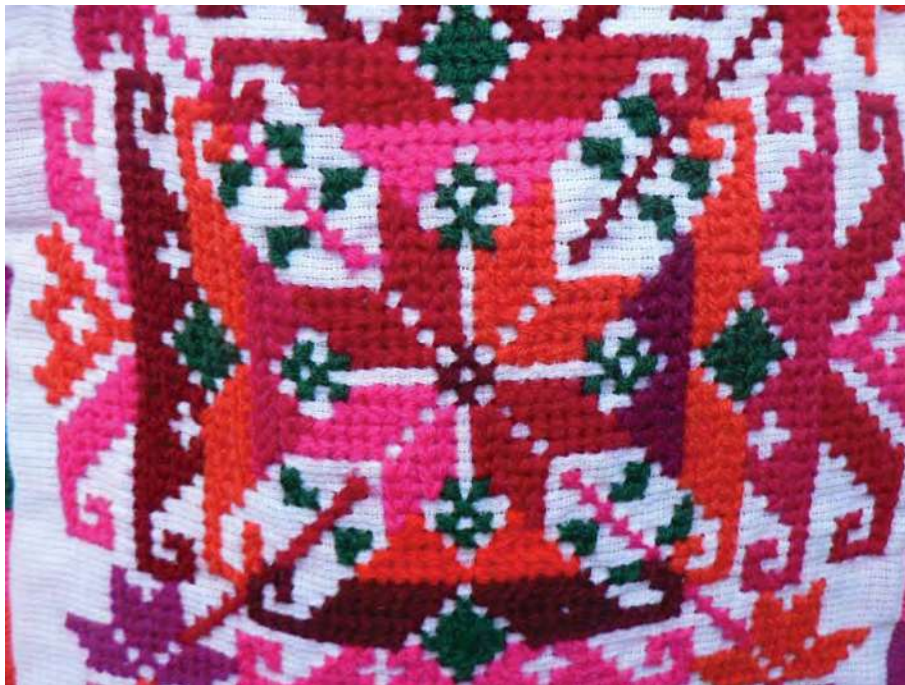
¹³² Claudio Lomnitz, “Alcohol y etnicidad en la Huasteca potosina”, en Agustín Ávila Méndez y Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Cuextecapan, lugar de bastimentos. IV Encuentro de Investigadores de la Huasteca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1991, pp. 107-116.



Vivienda teenek en la comunidad de Tancuime, Aquismón. Foto: Pedro S. Urquijo, noviembre 2007.



Señoras teenek en Tancanhuitz. Fotografía: Pedro S. Urquijo, noviembre 2007.



Bolsa tejida teenek. Fotografía: Pedro S. Urquijo, noviembre de 2007.



Fragmento del mural *La Civilización Huasteca*, caracterización étnica de las mujeres teenek.
Palacio Nacional, Ciudad de México, Diego Rivera, 1950.



Autorretrato de Yudi, niña teenek. Iglesia de la comunidad de Santa Ana, Huasteca potosina. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2005.



Niños teenek. Sótano de las Golondrinas. Fotografías: Javier Torres Villanueva, noviembre 2006.



Camino de la escuela. Tamcuime, Aquismón. Fotografía: Pedro S. Urquijo, noviembre 2007.



Agricultura en las laderas de los cerros. Fotografías: Pedro S. Urquijo, julio 2006.



Imagen y póster de la película *Los Tres Huastecos* (1948), protagonizada por Pedro Infante y dirigida por Ismael Rodríguez. Narra la historia de unos hermanos trillizos educados por separado en las “tres principales huastecas”: tamaulipeca, potosina y veracruzana.

En lo que a su historia étnica se refiere, si bien es cierto que los lazos entre los teenek y los mayas se han establecido sobre todo desde la lingüística y la arqueología, también es posible aludir, con sus debidas precauciones, a prácticas culturales comunes de profundo raigambre. Al respecto Anath Ariel de Vidas resalta las analogías entre ambas etnias en lo referente a las costumbres de herencia y parentesco, en el sistema numérico vigesimal y en alguno ritos vinculados al nacimiento; y que no se encuentran en el medio nahua, más próximo a los teenek, lo que puede explicarse eventualmente en su “mayanidad”, sometida a un proceso de larga duración. De acuerdo con Ariel de Vidas, no se trata de una supervivencia maya de más de 3000 años, pues la cultura teenek es resultado de procesos de transformaciones más tardías y de influencias de otras culturas, como las del Altiplano mexicano. No obstante, las inquietantes similitudes con los antiguos mayas, “sugieren que el patrimonio cultural común maya desarrolló, posterior e independientemente, fenómenos paralelos y análogos”.¹³³

Para la época prehispánica los datos con los que contamos en la actualidad provienen fundamentalmente del trabajo arqueológico de campo. Con base en esta información, a los antiguos teenek se les atribuye una baja estatura (1.58 metros, la media), de tipo branquicéfalos (cabeza corta, ancha y achatada por atrás), acostumbrados a la deformación craneana, al taladrado del lóbulo de la oreja, al limado de dientes en punta o a la mutilación dentaria y a la perforación del cartílago de la nariz. Su presencia en el noreste de lo que hoy es México, se ubica en el llamado periodo Preclásico mesoamericano (2500aC-200dC), cuando las colectividades migrantes de filiación mayense arribaron a la costa del Golfo y a algunos sectores de la llanura potosina y la serranía tamaulipeca. Tal vez fue en la costa donde concibieron la idea de establecer sus asentamientos en plataformas artificiales para ponerse a salvo de la humedad, mismo recurso que seguirían utilizando en lugares donde no se presentaba ese problema. También en esa época aparecieron las construcciones que se asemejaban al círculo, como en El Ébano, San Luis Potosí. Hacia finales del Clásico mesoamericano (800/900 dC), la Huasteca intensificó los contactos con el área maya, con Veracruz Central, la región Mixteca y el Altiplano Central. Sin embargo, desde antes debieron

¹³³ Anath Ariel de Vidas, “Etnicidad y cosmología. La construcción cultural de la diferencia entre los teenek (huastecos) de Veracruz”, en *Estudios de Cultura Maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, número 23, 2003, p. 56; para profundizar en el tema, Anath Ariel de Vidas, “El rito de nacimiento teenek ¿Reminiscencias de una práctica maya?”, en *Actas del IV Congreso Internacional de Mayistas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2003.

existir relaciones comerciales. La arquitectura de Tamposoque pasó del círculo al rectángulo, con sus ángulos redondeados, e incluso a la combinación de ambas formas. Otros sitios del Clásico fueron Tancanhuitz y Cuatlamayan. Al finalizar el periodo se adoptó el tablero escalonado que limitaba el talud. En el Posclásico (900-1521 dC), el área disminuyó considerablemente las dimensiones que había alcanzado en el Clásico tardío. Los grupos de la sierra tamaulipeca quedaron aislados de la porción sur. De los contactos con otras áreas culturales se obtuvieron nuevas concepciones religiosas y calendáricas, así como arquitectónicas y urbanísticas.¹³⁴

Para el siglo XVI, las fuentes de información de los antiguos nahuas –las más abundantes en cuanto a documentos primarios se refiere–, nos indican que los habitantes del Altiplano Central llamaban indistintamente a la Huasteca como *Cuextlan*, “Lugar de caracolillos”; *Tonacatlalpan*, “Lugar de nuestra carne”; *Xochitlalpan* “Lugar de flores”, o *Panotla*, “Lugar de paso”, este último en alusión a la región del río Pánuco. Los locatarios recibieron los gentilicios de *tohueyome*, “nuestros amigos”; *panoteca*, “los del lugar pasadero” y *cuexteca*, “los originarios del caracolillo”. Esta gama de apelativos denota la falta de claridad o conocimiento que se tenía respecto a las sociedades que moraban en la Huasteca. Los informantes indígenas nahuas resaltaron las particularidades de algunas cuantas colectividades y las hicieron generalidades.

La apariencia de los teenek antiguos o huastecos fue motivo de detalladas descripciones de los indios informantes a los cronistas y evangelizadores. Generalmente se trataban de comentarios reprobatorios a sus formas de vida, muy diferentes a las que estaban acostumbrados los habitantes del Altiplano Central y, desde luego, los europeos conquistadores. Su aspecto físico y sus costumbres –la desnudez, la tendencia al alcohol, los cultos fálicos, la poligamia– eran motivo de señalamientos despectivos cuando no de escándalo. Al respecto, resulta interesante la descripción que hiciera fray Diego Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, a propósito de una batalla campal entre huastecos y mexicas:

...los huastecos arremetieron a ellos con un ruido de cascabeles de palo que traían por orla de las corazas, y otros con cascabeles de metal grandes traían a las espaldas y a los pies, con los cuales hacían un ruido extraño. Traían las cabezas emplumadas y los cuerpos y las caras embixadas [pintorreadas] con

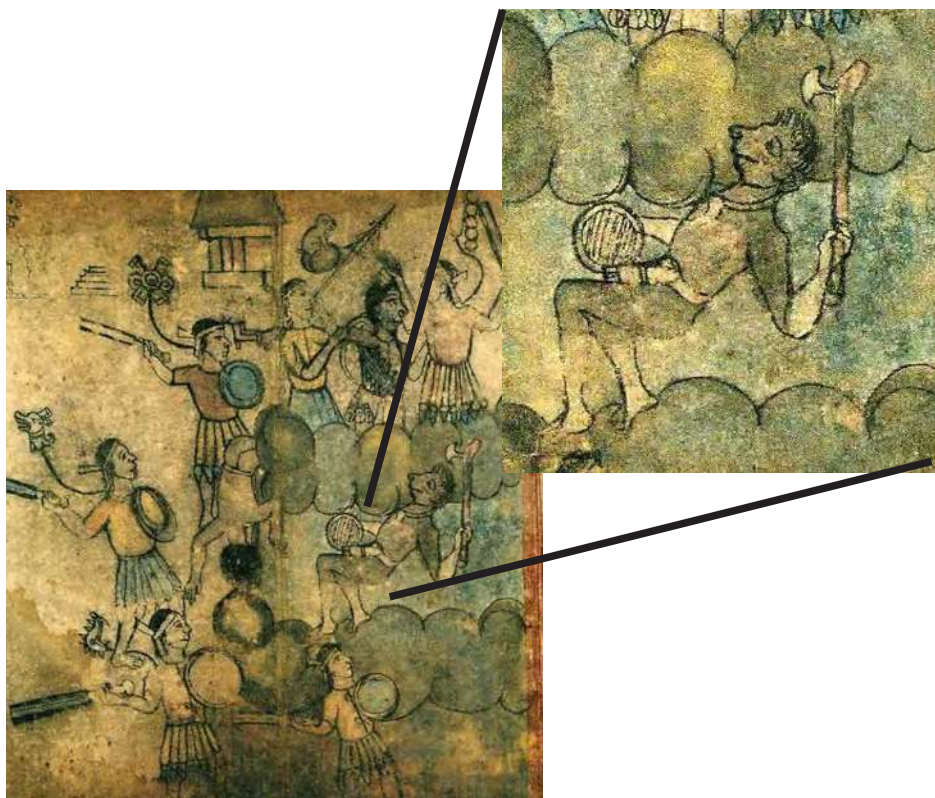
¹³⁴ Lorenzo Ochoa, *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, (Serie Antropológica 26), pp. 51-76.

diversos colores: en las narices unos grandes y gruesos veriles atravesados, otros piedras de valor. Venían tan feos que sólo verlos asombraba. Traían todos sus rodela y unos dardos en las manos, con que peleaban, con unas puntas de pedernal muy agudas y recias, y empezando que empezaron la batalla los mexicanos, viéndolos tan feroces y feos y que daban un aullido ronco, templando la garganta, que con él hacían espeluzar el cabello...¹³⁵

La indumentaria bélica descrita por Diego Durán no parecía ser una constante entre todos los combatientes. Aún cuando en la *Matrícula de Tributos* se consideraban como huastecas las corazas completas con tocado puntiagudo, es posible que algunos de los guerreros de la región pelearan desnudos y con pintura corporal, ya que así fueron descritos en varias crónicas y así también aparecieron representados en una escena del *Códice Xicotepec*.¹³⁶

¹³⁵ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, tomo I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, p. 220.

¹³⁶ Guy Stresser-Péan, *El Códice Xicotepec. Estudio e interpretación*, México, Gobierno del Estado de Puebla, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 53.



Guerrero huasteco que pelea semidesnudo. Tomada del *Códice Xicoteppec*.



Huasteco en el *Códice Florentino*

Es de notar que las fuentes documentales insisten constantemente en la desnudez de los varones, quizá como resultado de un proceso de aculturación con los grupos chichimecas. Por ejemplo, en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, aparece la historia de la hija de Huemac, gobernante tolteca, quien se enamora enfermizamente del miembro fálico de un joven huasteco que no usa *maxtle*, “como es costumbre en su tierra”.¹³⁷ Incluso, en el relato del origen histórico-mítico de los moradores de la Huasteca, según la versión nahua de Sahagún y sus informantes indígenas, la migración y establecimiento definitivo de los antiguos teenek tuvo como origen la desnudez pública de su líder. Según la narración, en el monte *Chinahuia*, después llamado *Popozonaltepetl*, “el monte de espuma”, se reunieron los viejos sabios para probar el *octli* –el pulque– elaborado por los dioses de la bebida *Tepoztecatl*, *Quetlapanqui*, *Tliloa* y *Papaztecac*, una vez que *Mayauel* había agujereado los magueyes y *Pantecatl* encontrado las raíces que fermentaban el líquido. A cada uno de los viejos convidaron solamente cuatro tazas para evitar que se embriagaran. Y en esta reunión apareció *Cuextecatl*. El cuadillo bebió cinco tazas de pulque y perdió el juicio, “y estando sin él echó por allí sus *maxtles*, descubriendo sus vergüenzas”, lo que indignó a los inventores de la bebida, que sin titubeos decidieron castigarlo:

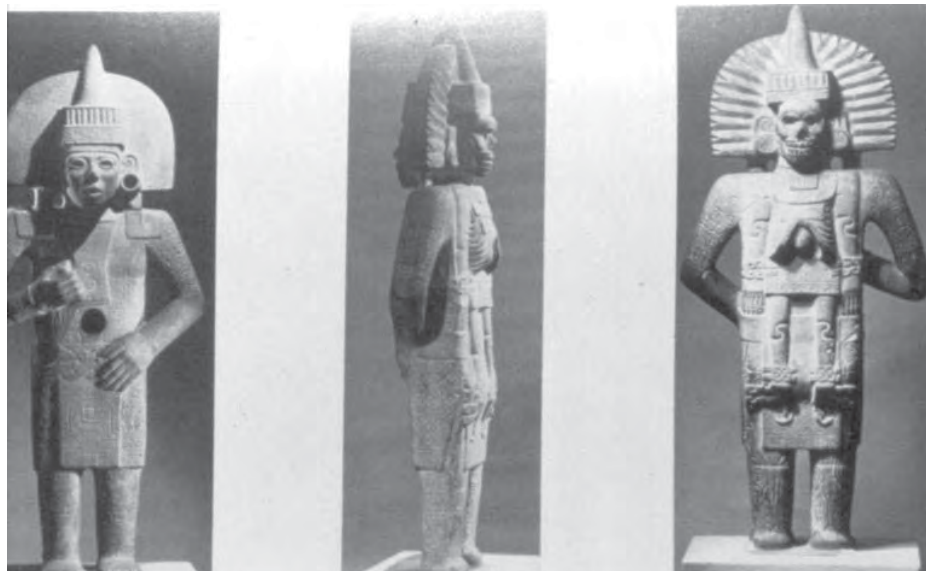
[Cuextecatl] se fue huyendo de ellos con todos sus vasallos y los demás que entendían su lenguaje, y fuéronse hacia Panotlan, de donde ellos habían venido, que al presente se dice Pantlan y los españoles la dicen Pánuco. Y llegando al puerto no pudieron ir, por lo cual allí poblaron, y son los que al presente se dice toueyome; que quiere decir en indio (mexicano) touampohuan, y en romance nuestros prójimos; y su nombre que es cuexteca, tomaronlo de su caudillo y señor que se decía Cuextecatl.¹³⁸

Más que remitir a su origen histórico-mítico, este relato mostraba la visión escrupulosa o parcial que los habitantes del Altiplano Central tenían de los varones huastecos, quienes fueron juzgados de “borrachos” y “desvergonzados” por andar desnudos, en supuesta imitación de su caudillo, el cual perdió toda compostura en el cerro del

¹³⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1997, p. 198.

¹³⁸ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, p. 612.

Popozonaltepetl. Referirse a alguien como *cuextecatl* era considerado grandísima ofensa, una de las peores injurias entre los mexicanos y sinónimo de borracho o desvergonzado.



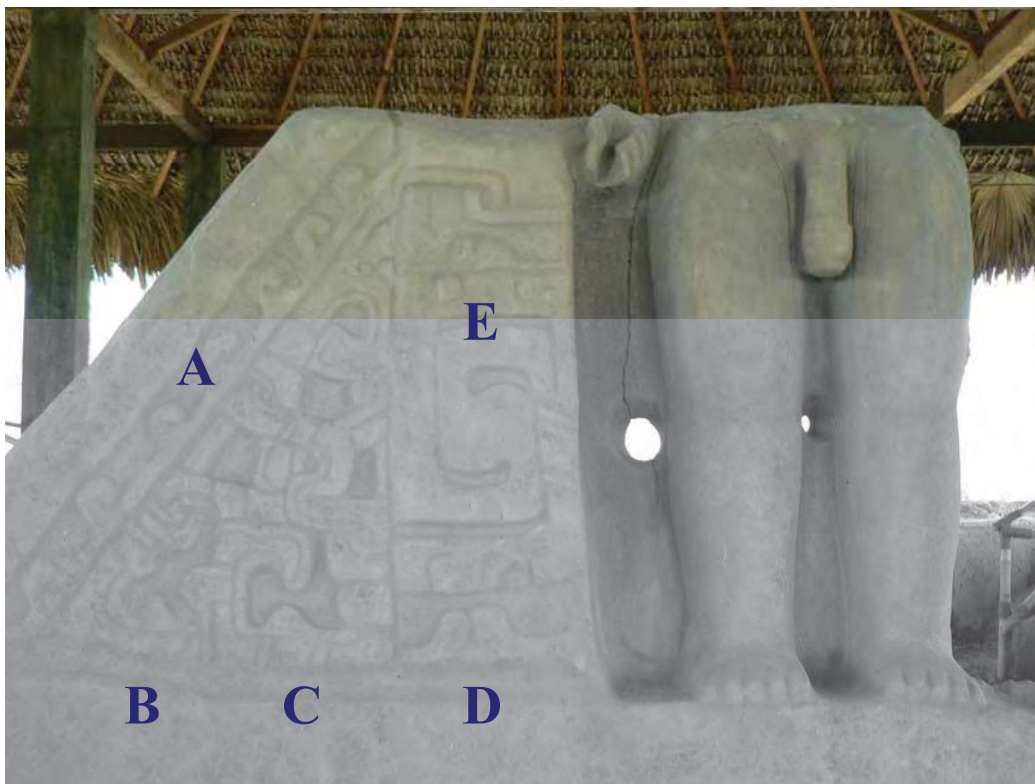
La Apoteosis, Museo de Brooklyn. Escultura procedente de Tancuayalab, que muestra el gorro cónico, atavío característico de la cultura huasteca. Imagen tomada de: Beatriz de la Fuente y Nelly Gutiérrez Solana, *Escultura Huasteca en Piedra*, México, UNAM, 1980.



El Adolescente, Museo Nacional de Antropología. Procedente de El Consuelo, Tamuín, esta escultura presenta a un joven huasteco totalmente desnudo. Imagen tomada de: Beatriz de la Fuente y Nelly Gutiérrez Solana, *Escultura huasteca en piedra*, México, UNAM, 1980.



Esculturas huastecas en las que se evidencia el culto fálico. *Arqueología Mexicana* número 79, vol. XIV, mayo-junio 2006.



Estela de Cinco Caracol, gobernante de Tamtoc. En ella se evidencia el culto fálico vinculado al poder. A la derecha de las extremidades inferiores del personaje, se aprecia un bajorrelieve que, de acuerdo a las interpretaciones de los arqueólogos del sitio, se trata de un mapa de Tamtoc, a manera de apropiación territorial de Cinco Caracol. Según la interpretación, A) Es el río Tampaón, B) el cerro del Tizate, C) el cerro del Cubilete, D) las lomas de Tamtoc, E) El nombre glífico del gobernante. Fotografía: Pedro S. Urquijo, noviembre 2007.

Paradójicamente, la imagen de desnudez contrasta en la misma obra de Sahagún, en donde se hace relación de los ricos atavíos huastecos (*dhayem* en teenek y *quechquemitl* en náhuatl) y de sus tocados (*petob* en teenek y *cuextle* en náhuatl), muy codiciados por las mujeres de la nobleza o *pipiltin* de México-Tenochtitlan, sobre todo aquellos trajes confeccionados con algodón, uno de los principales productos regionales:

Éstos andaban bien vestidos, y sus ropas y mantas muy pulidas y curiosas, con lindas labores, porque en su tierra hacen las mantas que llaman centzontilmatl, centzonquachtli, que quiere decir mantas de mil colores; de allá se traen las mantas que tienen cabezas de monstruos, pintadas, y las pintadas de remolinos de agua, ingeridas unas con otras, en las cuales y en otras muchas se esmeraban las tejedoras. Tienen muchas joyas, esmeraldas y turquesas finas, y todo género de piedras preciosas; las mujeres se galanean mucho y pónense bien sus trajes, andan muy bien vestidas, traen sus trenzas en las cabezas, con que se tocan, de colores diferentes y retorcidos con pluma.¹³⁹

Tanto la riqueza decorativa de la indumentaria como la desnudez cotidiana se plasmaron en la estatuaria huasteca. En ella se representaban, también, dos elementos que no podemos dejar de mencionar: el gorro cónico de punta redondeada y el pectoral de caracol cortado o *eheilacacozcatl*, vinculados a Quetzalcóatl en su advocación de *Ehecatl*, Señor del Viento, considerados atributos estéticos propiamente huastecos. Por otro lado, en sus figuras de barro y piedra se daba una particular importancia a los cultos fálicos y la embriaguez ritual. De ahí que los mexicanos, primero, y los españoles, después, juzgaran a los huastecos de “ebrios”, “perversos” y “sucios”, pues lo que para los huastecos eran elementos rituales, para ellos eran actos impropios o inmorales. Mala fama de gran difusión que llegó a los oídos del conquistador y cronista Bernal Díaz del Castillo, quien sin haber puesto un pie en la Huasteca hizo referencia a los supuestos excesos étlicos y sexuales de la región:

...en todas las provincias de la Nueva España otra gente más sucia y mala y de peores costumbres no la hubo como ésta de la provincia de Pánuco, porque todos eran sométicos y se embudaban por las partes traseras,

¹³⁹ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, pp. 607-608.

torpedad nunca en el mundo oída, y sacrificadores y crueles en demasía, y borrachos y sucios y malos, y tenían otras treinta torpedades, y si miramos en ello, fueron castigados a fuego y a sangre dos o tres veces, y otros mayores males les vino...¹⁴⁰

Años más tarde, en 1572, el viajero inglés John Chilton describió el aspecto físico de los huastecos de Tancuayalab:

...indios altos de cuerpo, pintados todos de azul y con el cabello largo hasta las rodillas, tranzado con cintas como acostumbran las mujeres. Cuando salen de sus casas llevan consigo sus arcos y flechas, porque son grandes flecheros. Andan generalmente desnudos. En esta tierra no se consigue oro o plata a cambio de otras cosas, sino solamente sal, que estiman mucho y la usan como medicina principal contra ciertos gusanos que se les crían en los labios y encías.¹⁴¹

La imagen negativa de los huastecos no era exclusiva del periodo colonial. En las postrimerías del siglo XIX, en el año de 1873, el ingeniero topógrafo Antonio J. Cabrera, enviado del gobierno potosino a la Huasteca, no dejó de sorprenderse de las formas de vida “incivilizadas” de los moradores históricos de la región y su “incomprensible” apego por la naturaleza circundante:

El suicidio, el amasiato, la sevicia y la embriaguez son muy comunes en la raza indígena como resultado de su barbarie. Estaba yo en Aquismón cuando se ahorcó un indígena en una rancharía inmediata colgándose con su faja, y en una de mis visitas a Tancanhuitz, se suicidó una india que servía de criada en una casa colgándose con su rebozo [...] ...constituyen una raza abyecta y deprimida que no da esperanzas de ilustrarse ni de cambiar sus costumbres en mucho tiempo. Miran al hombre civilizado con cierto desapego, le huyen, y sólo están contentos cuando viven solitarios en las quiebras de las montañas, a la sombra de los árboles seculares, a orillas de las corrientes de

¹⁴⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de Nueva España*, México, Porrúa, 1994, p. 385.

¹⁴¹ Juan [John] Chilton, “Notable Relación de Juan Chilton acerca de los habitantes, costumbres, minas, ciudades, riquezas, fuerzas y demás cosas particulares de la Nueva España y otras provincias occidentales”, en Joaquín García Izcabalceta (comp.), *Relaciones de varios viajeros ingleses en la ciudad de México y otros lugares de la Nueva España, siglo XVI*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1963, p. 44.

crystalinas aguas, disfrutando los puros goces de la naturaleza como el hombre primitivo, que a nadie sirve y de nadie necesita. Autócratas despóticos gobiernan sus familias, formando grupos como los antiguos patriarcas, sin conocer más leyes que las de la naturaleza, y subyugados por su ignorancia y sus preocupaciones, llegan al fin de su vida sin grandes sufrimientos ni notables goces.¹⁴²

Notamos así que, desde la etapa prehispánica previa a la irrupción europea, los huastecos tenían mala reputación, y esta categorización paso a los cronistas europeos, quienes los describieron de forma despectiva y en constantes comparaciones con otras etnias a su consideración más dóciles, inteligentes y sanas. Para la etapa independiente, estas características ya eran una verdad incuestionable. Incluso, en la actualidad, los teenek, herederos de los antiguos huastecos, son juzgados como personas de menor dinamismo, menos alegres y muy huraños. Sin embargo, los adornos corporales, el andar desnudos, la magia, la tendencia al alcohol eran atributos que también poseían las otras sociedades con las que compartían territorio, tales como los otomíes, pames, tepehuas e incluso los nahuas de la Huasteca.

La organización territorial previa a la Conquista

En lo que a la estructura territorial se refiere, una característica fundamental de los asentamientos huastecos era la falta de cohesión. Esta era la condición territorial que encontraron en sus incursiones de sometimiento los mexicas, primero, y los españoles, después. El patrón poblacional se basaba en pequeños señoríos independientes carentes de un gobernante central, por lo que cada uno de estos asentamientos autónomos podía establecer alianzas y guerras según sus propias conveniencias. Así lo manifestó en 1554 fray Nicolás de Witte –o Nicolás de San Vicente de Paula–, señalando la existencia de varios pueblos independientes entre sí, distribuidos en la llanura y en la costa.¹⁴³ No obstante, la existencia de una red de mercados rebasaba, en términos generales, la relativa independencia y aglutinaba a diferentes poblados en lo referente al trato comercial, como lo indican los lazos de comunicación entre señoríos, a través de

¹⁴² Antonio J. Cabrera, *La Huasteca potosina. Ligeros apuntes sobre este país*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp. 96-98.

¹⁴³ San Vicente de Paula [Witte], Nicolás, de. “Parecer de fray Nicolás de San Vicente de Paula de la orden de San Agustín, sobre el modo que tenían de tributar los indios en tiempo de la gentilidad, Mextitlán, a 27 de agosto de 1554”, en *Epistolario de la Nueva España*, XV, México, Porrúa, 1964, pp. 52-62.

veredas que se siguieron utilizando a lo largo de la Colonia y que a principios del siglo XIX se convirtieron en caminos, como lo muestran algunos mapas oficiales resguardados en el Archivo General de la Nación. A la unidad comercial y de transporte, habría que sumar otra –por lo menos para los teenek potosinos– caracterizada por la compleja concepción de un territorio étnico común, sólo perteneciente a los huastecos, de características mítico-religiosas: el *Teenek Tsabaal*. Los trataremos a detalle en el capítulo cuarto.

Cada señorío huasteco estaba encabezado por un gobernante particular llamado *tzalleinic*, que residía en el pueblo principal, el *bichow*. La división interior del *bichow* era el *kwenthal*, agrupación de unidades habitacionales que cumplían con los deberes de tributo y trabajo personal, bajo las órdenes de algún pariente del *tzalleinic*, probablemente también llamado *tzalleinic* o *ahjatic*, “amo” o “señor”. En algunos casos, en el *bichow* residían los allegados al *tzalleinic*, algún noble o *zitom*, el médico o *huytom*, o el sabio que leía el calendario, el *zobnax*. En la escala social, debajo de los anteriores y también residentes del *bichow* estaban el *nuhulinic* o mercader y el *zacam* o artífice. Generalmente, los núcleos urbanos consistían en una plaza con unos cuantos edificios, mientras que el resto de la población vivía desperdigada por el territorio.¹⁴⁴ Con base en los informes que elaboró sobre la Huasteca el visitador Gómez Nieto entre 1532 y 1533, podemos suponer que la unidad familiar fue de compleja, pues comprendía a varias parejas de casados, de dos y tres en cada hogar y que posiblemente estuvieran emparentadas.¹⁴⁵ Al parecer, la poligamia fue una práctica común permitida a los varones, aunque posiblemente esta condición dependía de la posición social; es decir, de la elite.

¹⁴⁴ Juan Manuel Pérez Zevallos, *La huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1983, (Tesis de Licenciatura en Etnohistoria), pp. 63-71; Miguel Aguilar-Robledo, “La transferencia y consolidación del sistema español de tenencia de la tierra en una región indígena fronteriza de la Nueva España: el oriente de San Luis Potosí, siglos XVI y XVII” en *Espacio y Desarrollo*, Pontificia Universidad Católica de Lima, número 10, 1998, pp. 54-55; Lorenzo Ochoa, *Frente al espejo de la memoria, la costa del Golfo al momento del contacto*, San Luis Potosí, Instituto de Cultura del Estado de San Luis Potosí, Consejo Nacional para Cultura y las Artes, 1999, pp. 111-112; Lorenzo Ochoa, *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, pp. 145-149; Pedro Sergio Urquijo Torres, *La montaña, el templo y la iglesia. Organización del espacio urbano de la Nueva España, siglo XVI. El caso de Tamuín en la Huasteca potosina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004, (Tesis de licenciatura en historia), pp. 101-103.

¹⁴⁵ “Visita que hizo Gómez Nieto, visitador en pueblos de indios”, en Juan Manuel Pérez Zevallos, *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Archivo General de la Nación, 2001, pp. 65-203.

Cada *bichow* tenía bajo su control una superficie de tierra para el cultivo y la recolección de frutos y maderas, que legítimamente le pertenecían al *tzalleinic*, pero que éste podía usufructuarlas a campesinos libres. Así era posible distinguir tanto tierras de acceso público reguladas por el principal de cada pueblo, nombradas como *bichow tsabaal* y *kwenchal tsabaal*, como tierras particulares, *oclec tsabaal*. De acuerdo con Miguel Aguilar-Robledo, la idea de tierras de uso comunitario se mantuvo durante la Colonia, como fue el caso de la conformación de la Hacienda de Miraflores en 1570, cuando los indios de Tampacán solicitaron licencia al virrey para vender un terreno, bajo el alegato que les pertenecía desde tiempos “inmemoriales”, y se hacía explícito que toda la comunidad era corresponsable de la venta. Las tierras del *tzalleinic* eran heredadas en su totalidad al primogénito. No obstante, si al momento de la muerte del padre el hijo mayor no era lo suficientemente adulto –superar la pubertad e incorporarse a las actividades de los mayores–, su lugar era ocupado por un tutor. Ahora bien, si el *tzalleinic* no tenía descendencia, el carácter de propietario recaería en un *pascole*. A veces la esposa o la hermana del gobernante podían ser nombradas *tzalleinic* herederas.¹⁴⁶

La agricultura del *bichow* se practicaba con la técnica de roza, tumba y quema. Además del abundante maíz, los huastecos tenían sembradíos de algodón, cacao, frijol, calabaza, magueyes y una gran variedad de chiles. En algunos lugares de la Huasteca potosina, las tierras eran muy fértiles, y así lo asentó el cura Carlos de Tapia Zenteno, en el siglo XVIII:

En pocas partes es la tierra tan madre de sus hijos, como lo es la Huasteca de sus ingratos habitantes, pues, en raras, consigue la naturaleza ver la madura mies pendiente de sus adultas cañas, cuando, a su mismo pie, en una propia tierra, está dando en leche los maternos pechos a las que de nuevo pululan para que gocen los hombres tres y aun cuatro cosechas en cada año, sin que conozca la agricultura más beneficio que el de los elementos, ni más instrumentos que una ruda estaca.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Miguel Aguilar-Robledo, “La transferencia y consolidación del sistema español...”, p. 54.

¹⁴⁷ Carlos de Tapia Zenteno, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca. Con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985, p. 22.

NAHUAS	CONCEPTO	HUASTECOS
<i>Tlayacatl</i>	Territorio étnico	<i>Teenek Tsabaal</i>
<i>Altepetl</i>	Ciudad o pueblo (territorio a menor escala)	<i>Bichow</i>
<i>Calpolli</i>	Barrio	<i>Kwenchal</i>
<i>Altepetlalli y Calpollalli</i>	Tierras comunales	<i>Bichow Tsabaal y Kwenchal Tsabaal</i>
<i>Pillalli</i>	Tierras privadas	<i>Oclec Tsabaal</i>
<i>Tlatoani</i>	Gobernante	<i>Tzalleinic</i>

Cuadro comparativo del *altepetl* nahua y el *bichow* huasteco

Las incursiones nahuas en la Huasteca, siglos XV y XVI.

Según el historiador Manuel Toussaint, la primera guerra entre los huastecos y los mexicanos ocurrió en el año 5 Conejo, equivalente a 1458, siendo Xiuhcóc el primer señorío en ser sometido.¹⁴⁸ Sin embargo, conforme a la interpretación de Guy Stresser-Péan al *Códice Xicotepec*, los mexicas emprendieron la conquista de la región catorce años antes de lo planteado por Toussaint, en el año 4 Cuchillo de Pedernal, 1444, en las porciones correspondientes al actual estado de Puebla, siendo la parte de San Luis Potosí la última en caer bajo el dominio de Tenochtitlan.¹⁴⁹ Sea cual fuese el año de inicio de las confrontaciones, la Huasteca representaba un grave problema para los del Altiplano Central, pues se trataba de un área geográfica sumamente conflictiva para los mercaderes mexicanos. Diego Durán comentó en su *Historia de las Indias* que en tiempos de Moctezuma Ilhuicamina (1440-1464), los huastecos saltearon y dieron muerte a los comerciantes y tratantes del Altiplano Central. Enfurecido, el *Tlatoani* convocó a los pueblos de Texcoco, Tacuba, Chalco y Xochimilco, “pues la injuria había sido común, que la guerra fuese común a todos, y que luego apercibiesen a sus gentes y proveyesen de bastimentos para ella muy cumplidos, con todo lo necesario, de armas, tiendas y pertrechos de guerra que vieses era menester para su defensa”.¹⁵⁰ Derrotados, los huastecos que fueron trasladados a México-Tenochtitlan en calidad de cautivos obtuvieron un buen recibimiento por órdenes del mismo Moctezuma, ya que con ellos se realizaría un magno sacrificio a *Huitzilopochtli*. Para darle mayor solemnidad al ritual, el *Tlatoani* decidió que los prisioneros elevaran aun más el templo dedicado a la deidad guerrera, hasta el grado de tener tantos escalones como días del año. El estreno tuvo lugar en 1459 y los huastecos fueron sacrificados.

En ese entonces, grandes señoríos de Tlaxcala debieron incursionar hacia los dominios huastecos cuando sintieron la presión mexica en sus límites, lo que explicaría los constantes enfrentamientos entre tlaxcaltecas y grupos de la Huasteca años antes del contacto con los europeos. Durante el reinado de Axayacatl (1469-1481), los de México-Tenochtitlan realizaron una nueva serie de incursiones bélicas hacia poblados como Cuextecatepec, Tochpan, Tampatal, Tenexticpac, Tomomox, Tapatal y Tamuín.

¹⁴⁸ Manuel Toussaint, *La Conquista de Pánuco*, México, El Colegio Nacional, 1948; Un fragmento del capítulo II de este libro fue publicado como: Manuel Toussaint “Conquista de la Huasteca por los mexicanos”, en Lorenzo Ochoa, *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, pp. 158-163.

¹⁴⁹ Guy Stresser-Péan, *El Códice Xicotepec. Estudio e interpretación*, pp. 88-94.

¹⁵⁰ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, tomo I, pp. 215-216.

Durante el gobierno del *Tlatoani* Tizoc (1481-1486) se intentó conquistar la provincia de Metztlán –en el actual estado de Hidalgo–, mediante un cerco territorial, pero ésta recibió ayuda de los señoríos huastecos vecinos y los mexicanos resultaron perdedores. A la muerte de Tizoc, los poblados sometidos se rebelaron, lo que decidió al nuevo *Tlatoani* Ahuizotl (1486-1502) a emprender una expedición de apaciguamiento, con la cual recuperó a sus antiguos tributarios. Una vez bajo el dominio del *Tlatoani*, algunos pueblos huastecos tributaron mantas de algodón, pellejos de venados, pelotas de hule, aves de diversas especies, chile, maíz, cacao, pepitas de calabaza, esmeraldas blancas y gran variedad de pescados y mariscos. Entre los principales poblados tributarios destacaron Huejutla, Tuxpan, Oxitipa y Tamuín.¹⁵¹ De acuerdo con los estudios de Filiberto Ramírez al *Códice Mendocino*, el señorío de Oxitipa tributaba 16 000 mantas en colores amarillo, rojo y verde, 40 000 mantas blancas; además de entregar cada ciento ochenta días 400 cargas de chile seco y la mayor cantidad de águilas vivas que se pudieran capturar.¹⁵² El sometimiento de los huastecos se restringió al tributo, presencia de tropas y libre circulación de mercaderes.

Al igual que otras entidades territoriales indígenas previas al contacto con Europa –tales como el *altepetl* nahua, el *yucunduta* mixteco o el *chuchu tsipi* totonaco, por dar ejemplos–, el *bichow* huasteco, implicaba una interacción dinámica y permanente de sus elementos constitutivos: una topografía específica, accesos acuosos, la adopción de un paisaje montañoso sagrado elegido por las divinidades patronas, una organización política de deberes rotativos y un asentamiento humano microcosmos del universo y en estrecha vinculación estética con el entorno natural. Veamos un ejemplo a continuación.

Un paisaje ritual precortesiano: El Consuelo-Tamuín

No podemos dejar de plantear los antecedentes geográficos, históricos y culturales de la Huasteca, la Huasteca potosina y los huastecos previos al momento del Contacto, sin por lo menos presentar a manera de esbozo de El Consuelo, municipio de Tamuín, en la llanura de la Huasteca potosina.¹⁵³ El hoy sitio arqueológico era un importante centro

¹⁵¹ Juan Manuel Pérez Zevallos, *La huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos...*, pp. 67-68.

¹⁵² Filiberto Ramírez Díaz, *La organización territorial del señorío de Oxitipa. Siglo XVI*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000, (Tesis de Licenciatura en Etnohistoria), p. 34.

¹⁵³ Los antecedentes de este caso fueron presentados en: Urquijo, *La montaña, el templo y la iglesia...*, pp. 72-93.

político y religioso prehispánico. El nombre que ahora le damos responde a la antigua hacienda en la que se encuentra. Aun cuando existen algunas propuestas, sin bases documentales sólidas, el nombre original nos es desconocido. La ciudad se fundó en las proximidades del año 900 y fue abandonada con la Conquista española. Los fundadores eligieron un lugar privilegiado de la llanura: una gran loma a las orillas del generoso río Tumpaón. La ubicación del poblado fue perfectamente coordinada con el paisaje montañoso al oeste, la sierra de Tanchipa, primer frente de la Sierra Madre Oriental, y ello quedó evidenciado en la sorprendente alineación astronómica que puede ser incluso observada en la actualidad durante el Solsticio de invierno.

Para los arqueólogos e historiadores de las muy diversas culturas indígenas anteriores a la Conquista española no son novedad los rituales asociados a los astros y la vinculación de estos con los relieves del paisaje parece cosa común en las sociedades prehispánicas y algunas pruebas de ello las podemos constatar en los sitios arqueológicos actuales. Desde el primer siglo de Colonia las autoridades españolas notaron esa característica, pues en 1577 el Rey Felipe II expidió un decreto por el cual las autoridades debían presentar un informe sobre la latitud de cada población y las fechas de paso del Sol por el cenit para prever cualquier manifestación relacionada con cualquier tipo de culto solar.¹⁵⁴ En la Huasteca, los cultos solares fueron elementos religiosos de su importancia y solidez. De acuerdo al arqueólogo Lorenzo Ochoa, éstas prácticas resistieron a la Conquista y se mantuvieron con mucha fuerza hasta bien entrado el siglo XIX en algunas comunidades donde, “los ancianos se arrodillaban al aparecer aquel astro en el horizonte”.¹⁵⁵

El Sol aparece todos los días por el este y se oculta por el oeste, y en el transcurso de un año se desplaza a lo largo de la eclíptica. Cuando el Sol llega al equinoccio de primavera o de otoño, su desplazamiento lo ubicará precisamente sobre el ecuador celeste. El astro aparecerá por el punto este, acimut 90° (*acimut*: distancia angular medida desde el punto norte hasta la base del círculo vertical de un astro a lo largo del horizonte y en dirección Oriente), y se ocultará por el punto oeste exactamente, acimut 270° . El Sol alcanza su máxima declinación norte y sus puntos septentrionales extremos alrededor del 21 de junio, durante el solsticio de verano (acimut aproximado de 65° y 295°). Esta oscilación rítmica dio a las sociedades

¹⁵⁴ Anthony Aveni, *Observadores del cielo en el México Antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 55.

¹⁵⁵ Lorenzo Ochoa, *Historia prehispánica de la Huasteca*, p. 143.

prehispánicas el método adecuado para la elaboración de sus calendarios.¹⁵⁶ La profunda observación de los movimientos celestes y su coordinación con el paisaje contribuyeron al ordenamiento armónico de los asentamientos humanos, como una proyección de la precisión del cosmos.

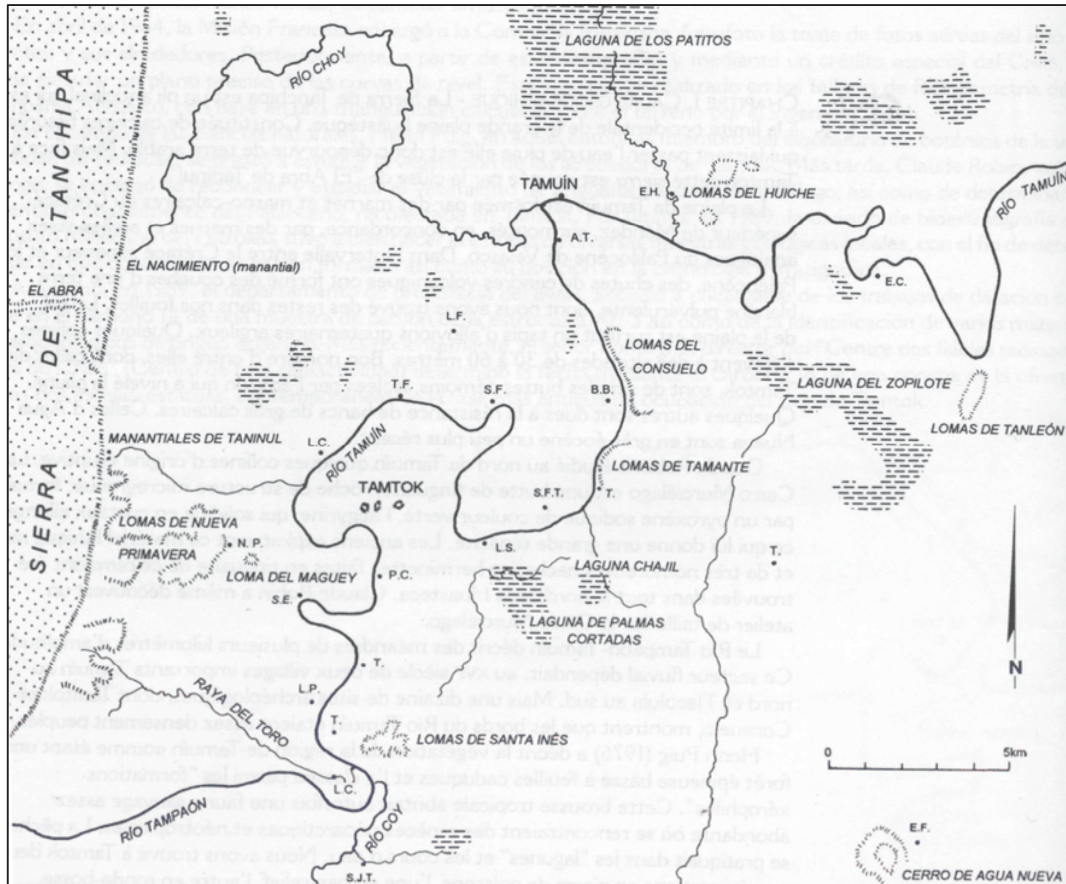
En el caso de El Consuelo-Tamuín, en la parte más alta de la Gran Plataforma, es posible observar una alineación astronómica. Hacia el oriente el horizonte se presenta totalmente plano y delineado por pequeñas ondulaciones de cerros bajos. Hacia el poniente, a unos 16 kilómetros de El Consuelo, se percibe un primer escalón montañoso, que llega a alcanzar hasta 260 metros sobre el nivel del mar: la sierra de Tanchipa. A partir ella, el relieve se elevará hasta formar la Sierra Madre Oriental. Lo interesante en el horizonte oeste es que Tanchipa posee un impresionante corte natural en forma de cuña a unos 20 kilómetros al suroeste de El Consuelo, conocido como Puente de Dios. Desde lo alto de la Gran Plataforma se puede registrar en el día del solsticio de invierno, al ocaso, que el disco solar toca el vértice norte de aquella cuña. En el transcurso de dos minutos, el contorno circular del Sol se convierte en varias formas antes de desaparecer. Los huastecos fundadores de El Consuelo debieron considerar que a partir de ahí, a un ángulo de $244^{\circ} 32'$ y a unos 7 kilómetros se ubicaba el asentamiento de Tamtoc, y cuya estructura piramidal mayor, con una altitud que rebasa los 70 metros, llamada tradicionalmente Cerro del Tizate, puede ser observada desde la Plataforma de El Consuelo.¹⁵⁷ Tamtoc, que en lengua teenek quiere decir “Lugar negro”, fue el primer punto consignado en una alineación que posiblemente implicaba a más asentamientos prehispánicos, pero aún no han sido suficientemente estudiados.

La ciudad de El Consuelo y el paisaje circundante eran ejemplo de la armonía cósmica, y en este orden de ideas, la cuña de Puente de Dios en la sierra de Tanchipa jugaba un papel fundamental como punto de encuentro de la dualidad vida-muerte. En sí, para los antiguos huastecos como para los teenek actuales la Sierra Madre se considera espacio de las almas difuntas, en oposición al mar, el Golfo de México, lugar del origen y de la vida. El Sol emergía del este para refugiarse en el oeste. En su jornada diaria era acompañado por el Lucero de la Mañana –Venus–, su eterno heraldo. Una vez

¹⁵⁶ Anthony Aveni, *Observadores del cielo en el México Antiguo*, pp. 55-79.

¹⁵⁷ Jesús Galindo Trejo, “Alineación astronómica en la Huasteca. El caso de El Consuelo en Tamuín” en *Ciencias*, México, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México, número 54, abril-junio 1999, pp. 36-40.

al año, durante el solsticio de invierno, el Sol moría al penetrar en la cuña de la sierra para después resurgir renovado, porque sólo mediante su deceso anual se podía dar inicio a un nuevo ciclo. Este paisaje ritual huasteco –como los demás de la región– fue irreversiblemente trastocado con la irrupción de las huestes ibéricas y cubierto con otras nociones espaciales propias de los recién llegados.



Mapa de la región Tamuín. Casi al centro de ven las Lomas del Consuelo, donde se asienta el sitio arqueológico del mismo nombre. En la esquina inferior izquierda se aprecia el río Tapaón. Al pasar por la sierra forma un corte que da origen al Puente de Dios. Tomado de Stresser-Péan, *Tamtok, sitio arqueológico huasteco*, 2001.



Fotografía aérea de Tamuín en la que se puede apreciar el paso del río Tapaón cerca del sitio arqueológico de El Consuelo, señalado aquí con una flecha. Tomada de Urquijo, *La montaña, el templo y la iglesia*, INEGI 2004.



Gran Plataforma de El Consuelo, Tamuín. Fotografía de Pedro S. Urquijo, marzo 2001.



Parte superior de la Gran Plataforma. Al centro la principal estructura cubierta con techo de palma para proteger la pintura mural plasmada en su banqueta. Fotografía de Pedro S. Urquijo, marzo 2001.



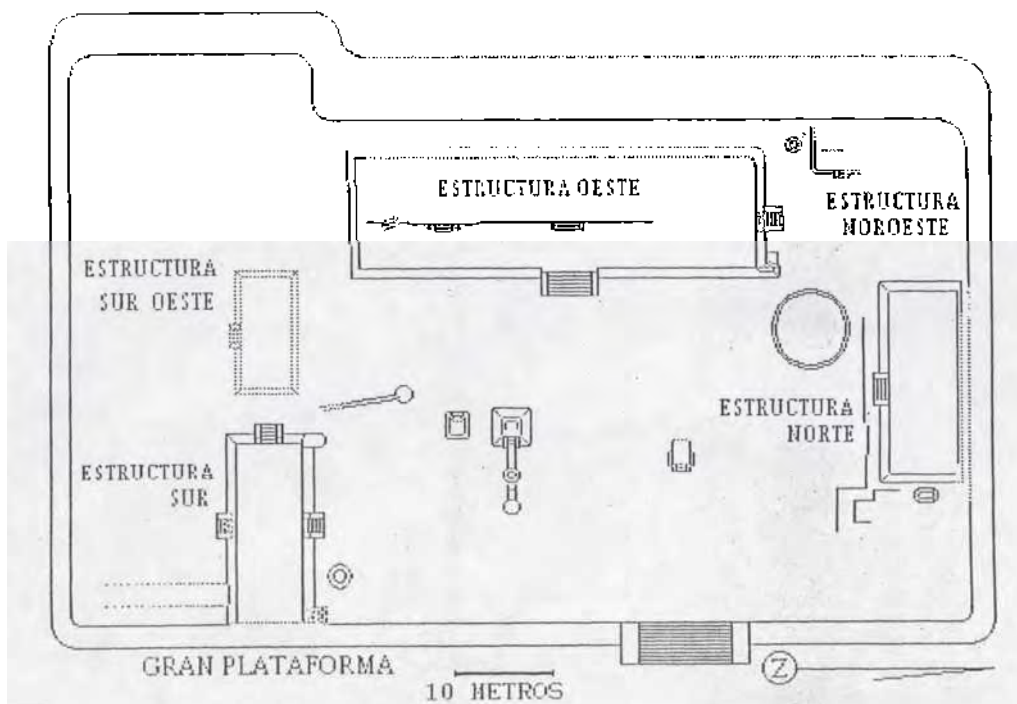
Principal estructura de la Gran Plataforma de El Consuelo. En su banqueta se alcanza a apreciar pintura mural. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2000.



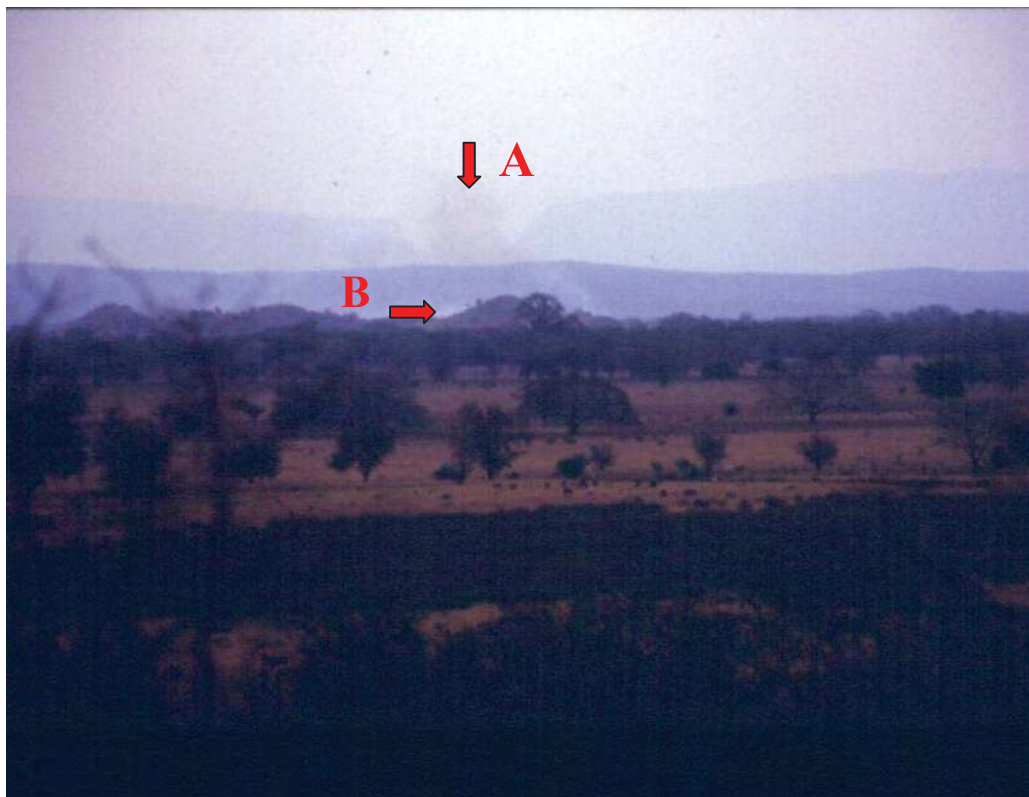
Estructura central vista desde la parte más alta de la Gran Plataforma de El Consuelo. A “espaldas” del observador de la fotografía, al oeste, se observaría la sierra de Tanchipa. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2005.



Circunferencia para espejo de agua, desde la parte más alta de la Gran Plataforma de El Consuelo.
Fotografía de Pedro S. Urquijo, marzo de 2001.



Plano de la parte superior de la Gran Plataforma de El Consuelo. Elaborado por la Fundación Eduard Seler, 2000.



Vista de la Sierra de Tanchipa desde la parte más alta de la Gran Plataforma de El Consuelo. Marcado con la flecha "A" se alcanza a apreciar el corte en forma de cuña, conocido como Puente de Dios. Con la flecha "B", se observa la el Cerro del Tizate del sitio arqueológico de Tamtoc. Desde la misma posición, en el solsticio de invierno, es posible ver entrar al Sol por la cuña, en una sorprendente coordinación de la Plataforma, el Cerro del Tizate y el paisaje montañoso. Fotografía: Pedro S. Urquijo, marzo 2001.



Acercamiento al “corte” que el río Tampaón produce sobre la sierra de Tanchipa, conocido como Puente de Dios. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2005.



Recreación del solsticio de invierno en El Consuelo, Tamaulipas. Tomado del video documental “K’icháj, rescatando al Sol”, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Proyecto financiado por el Consejo Potosino de Ciencia y Tecnología (COPOCYT), 2000-2004.



Imagen del solsticio de invierno en El Consuelo, Tamuín. Tomada del video documental “K’icháj, rescatando al Sol”, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Proyecto financiado por el Consejo Potosino de Ciencia y Tecnología (COPOCYT), 2000-2004.

Capítulo tercero
LAS ARMELLAS HISTÓRICAS

LAS ARMELLAS HISTÓRICAS

En pocas partes es la tierra tan madre de sus hijos, como lo es la Huasteca de sus ingratos habitantes, pues, en raras, consigue la naturaleza ver la madura mies pendiente de sus adultas cañas, cuando a su mismo pie, en una propia tierra, está dando en leche los maternos pechos a las que de nuevo pululaban para que gocen los hombres tres y aun cuatro cosechas en cada año, sin que conozca la agricultura más beneficio que el de los elementos, ni más instrumentos que una ruda estaca.

Carlos de Tapia Zenteno, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca*

Visto en perspectiva, hay una serie de momentos clave en el devenir de la Huasteca y sus moradores, acontecimientos históricos con expresiones espaciales que motivaron adaptaciones, cambios, negociaciones, rupturas y transformaciones fundamentales en la concepción e intervención de sus territorios y paisajes. Dicho en otras palabras, existe una serie de alteraciones espaciales –o *cambios geográficos* en términos del geógrafo Allan Baker¹⁵⁸–, producto de la acción simultánea de varios factores –físicos, sociales o culturales–, que se fincan o enraizan en el tiempo, a manera de *armellas históricas* o de eje vertebral explicativo de la territorialidad y la percepción y manejo paisajístico en la región. Se trata de un proceso dinámico de *larga duración* y de vaivenes espacio-temporales, en el que se involucran actividades productivas de consumo local y regional, de transporte, de circuitos comerciales y de fenómenos naturales. Ese complejo proceso de factores geográficos claves pueden ser comprendidos a través de lo que hemos previamente llamado como *mallas* (límites espaciales trans-escalares), *nudos* (centros de poder o población) y *redes* territoriales (entramados que ligan diversos

¹⁵⁸ De acuerdo con Allan Baker, la geografía histórica es el estudio de los cambios del medio a través del tiempo. Allan R. H. Baker, *Geography and History. Bridging the Divide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 209-227. También se puede consultar al respecto: Héctor Mendoza Vargas, Pedro S. Urquijo, Narciso Barrera-Bassols y Gerardo Bocco, “México y el cambio geográfico: dos siglos de Historia (1810-2010), en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, tomo II, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2007, pp. 135-152.

puntos). De acuerdo con Claude Raffestin, las mallas, nudos y redes son medios de relación, por los cuales las distintas sociedades han movilizad o sus conocimientos y prácticas, a diferentes escalas, morfologías y niveles de poder.¹⁵⁹

En el siglo XVI, la Conquista ibérica y el posterior establecimiento de la Nueva España desataron transformaciones sustanciales de los paisajes huastecos y alteraron radicalmente el entendimiento y manejo del medio. Como en otras latitudes novohispanas, las poblaciones huastecas se reestructuraron acordes al modelo de los llamados *pueblos de indios*. Sin embargo, en la región se originó un proceso de características territoriales muy particulares a partir de la introducción de la ganadería extensiva en la bocasierra y en la llanura costera, lo que significó un acto fundador o un proceso detonante del nuevo orden territorial.¹⁶⁰ Las tierras llanas fueron deforestadas para dar lugar a la formación de extensos pastizales para el ganado, bajo la supervisión y trabajo de esclavos africanos, principalmente. Desplazados, los indígenas de las llanuras abandonaron sus cultivos para refugiarse de los excesos ibéricos en los recovecos de la sierra y entre los grupos indios que ya moraban en ella. A lo largo de tres siglos, los huastecos se vieron en la necesidad de recurrir a estrategias que les permitieran sortear las vicisitudes de la nueva realidad, entre las que se contaba la ya mencionada práctica ganadera, la concentración de tierras a través de repartimientos, encomiendas o mercedes, la implantación de una religión diferente a las practicadas ancestralmente, la llegada de plagas y enfermedades hasta ese momento desconocidas, así como una reorganización administrativa y territorial.

En el ocaso del periodo colonial, en las primeras décadas del siglo XIX, las tensiones sociales entre la elite española y los grupos de criollos, estos últimos protagonistas históricos de su tiempo, desataron el movimiento independentista que dio pie a la separación política de España y el surgimiento de una nación soberana, lo cual tuvo un fuerte impacto en todas las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales de lo que posteriormente llegó a ser el nuevo Estado. En el periodo independiente, se dio particular impulso a la propiedad privada y al uso de los recursos naturales, beneficiando a unos cuantos –terratenientes, ganaderos y caciques mestizos–, en perjuicio de muchos –los indígenas–. El prestigio, la influencia y los intereses

¹⁵⁹ Claude Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, París, Librairies Techniques, 1980.

¹⁶⁰ Narciso Barrera Bassols, *Historia ambiental de la ganadería en Veracruz, 1519-1990*, Jalapa, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Golfo, 1995. (Tesis de Maestría en Antropología Social).

desmedidos de las nuevas elites regionales fueron fuentes de inspiración para recurrentes –pero infructuosos–, planes de establecimiento de una entidad soberana huasteca. En el siglo XX, el auge del petróleo y la explotación intensiva del medio por parte de las autoridades federales causaron nuevos estragos y alteraciones en los paisajes, mismos que llevaron a un recrudecimiento de las tensiones sociales, culminantes en la gesta revolucionaria mexicana. Posteriormente, los gobiernos posrevolucionarios idearon magnos proyectos que pretendieron dar una mejor vida a todos los mexicanos, como un logro de la recién concluida Revolución. Así se repartieron tierras entre los campesinos y se otorgaron incentivos para la agricultura. Sin embargo, no todos los planes del Estado mexicano posrevolucionario fueron acertados. Como veremos más adelante, el ejemplo más significativo de una iniciativa federal de tintes “desarrollistas” en la Huasteca potosina fue el proyecto hidrológico Pujal-Coy, que si bien tenía entre sus objetivos una mayor distribución colectiva de tierras y crear incentivos para la agricultura, la iniciativa resultó en un rotundo fracaso de gran impacto ambiental.

El colapso de la Conquista y la reconfiguración territorial

La organización espacial prehispánica se trastocó con la Conquista española. A partir de ese momento, el nuevo orden debió responder a otros modelos territoriales que podían o no tener coincidencias con su antecesor indígena. Los españoles encargados de la explotación de los recursos de los territorios conquistados se preocuparon por interpretar el medio que se vislumbraba ante sus miradas; pero esas interpretaciones eran conforme a sus propias formas y modos de entendimiento, de acuerdo a las diversas regiones europeas de las que provenían, acordes a sus particulares espacios y tiempos. Por su parte, bajo una situación de dominio, las distintas sociedades étnicas trataron de negociar y adaptar sus modos de vida a los que paulatinamente se les iban imponiendo. En el proceso de apropiación del territorio y explotación de los recursos naturales emprendido por los ibéricos, las órdenes mendicantes jugaron un papel trascendental al ser los encargados de la fundación o refundación de los poblados indígenas: los artífices de los nudos territoriales étnicos novohispanos. De esta manera, las distintas sociedades prehispánicas que moraron en lo que hoy es México, desde las tierras septentrionales hasta las vastas regiones mayas, empezaron a perder su soberanía cultural y sus particularidades étnicas. De acuerdo con Pablo Escalante, “la historia fue

resumiendo las diferencias originales y, en su carácter de vencidos, explotados y sometidos, los otomíes y los mayas, los purépechas y los yaquis, tenían más en común que nunca”.¹⁶¹ Ante la incapacidad de conocer a los “otros” que se descubrían ante sus miradas, los españoles borraron las fronteras culturales y trastocaron los patrones poblacionales indígenas con sus elementos particulares y soberanos, con sus coincidencias y diferencias, para volver a dibujar ese espacio a su imagen y semejanza, a su costumbre y entendimiento. Sin embargo, muchas de las fundaciones aprovecharon los poblados ya existentes para la congregación y la posterior evangelización, además de facilitar la recolección de impuestos por parte de las autoridades civiles. Así se originaron los llamados *pueblos o repúblicas de indios*.¹⁶²

Al sucumbir las complejas organizaciones prehispánicas, al derrumbarse las antiguas estructuras y creencias, las diversas expresiones culturales indígenas tuvieron que aceptar o adoptar articulaciones y paralelos con la alternativa que extendía la evangelización misional. Como señala Serge Gruzinski, “la *realidad* colonial se desplegaba en un tiempo y en un espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y más allá”. Los evangelizadores trataban afanosamente la adhesión de los indios a una realidad exótica sin referente visible: a lo “sobrenatural cristiano”.¹⁶³ En un proceso de etnogénesis, los frailes tuvieron que negociar las adaptaciones de sus conceptos a los modos locales de las diferentes regiones. Distantes de los grandes nudos o centros poblacionales y de las autoridades españolas, los ancestrales ritos indígenas se volvieron clandestinos y encontraron resguardo en los cerros y en las cuevas. El paisaje se convirtió entonces en una especie de “archivo histórico” de elementos de la

¹⁶¹ Pablo Escalante Gonzalbo, “Primer espejo” en Enrique Florescano (comp.), *Espejo mexicano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fundación Miguel Alemán, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 59.

¹⁶² Como señalan Julieta Valle y su equipo de investigación, las propuestas de Gonzalo Aguirre Beltrán y sus contemporáneos respecto a las llamadas “regiones refugio” de los indígenas en la segunda mitad del siglo XX, llevaron a suponer a varios investigadores que éstas eran resultado de las repúblicas de indios fundadas o refundadas en el siglo XVI. Sin embargo, existen en la actualidad varias zonas de alta proporción indígena que no necesariamente derivaron una república. En el caso de la Huasteca, muchas de las comunidades indígenas actuales se asientan ahí donde en el pasado hubo haciendas coloniales y decimonónicas, y que requirieron de la fuerza de trabajo de los indios. Ver: Julieta Valle (*et. al.*), “Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del Trueno (la Huasteca)”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, tomo II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 211-340. Para profundizar en torno a las “regiones refugio”, ver: Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987 [1967].

¹⁶³ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 234.

cosmovisión prehispánica, mismos elementos que poco a poco fueron adquiriendo paralelos con el cristianismo. La nueva realidad cultural no fue recibida pasivamente, ni por parte los dominados ni de los dominadores. Unos y otros asumieron o rechazaron, según fueran sus deseos o temores. El calendario de las festividades y solemnidades de la Iglesia católica en la naciente Nueva España, se sometió a un proceso de *indigenización* que permitió su apropiación, pero que a su vez también reconstruyó – hasta cierto punto–, las expresiones de culto nativas, dándose una comunión muy particular, y cuyas reminiscencias han llegado hasta las actuales comunidades indígenas. Divinidades nativas disfrazadas según el santoral cristiano, pero también santos conquistadores, vírgenes indias o cristos nativos que se emparentaron o subordinaron, para encubrir o para adaptar.¹⁶⁴

La reconfiguración espacial de los indios en asentamientos compactos tuvo como fin el reubicar a los naturales dispersos por las extensas regiones en una unidad política, económica y administrativamente adecuada a los modos europeos. Para John Sullivan, la relación de la organización espacial española y la indígena se basaba en términos de la *otredad*: lo decente y lo indecente, lo racional y lo irracional, lo cristiano y lo no cristiano. La dinámica de la *otredad* se utilizaba en el discurso de la “animalización” para identificar a las comunidades indígenas: vivían como “bestias”, por lo que tenían que trasladarse a las congregaciones y así vivir como “personas racionales”. De ahí que un aspecto fundamental de las congregaciones fuera la aculturación, la cual respondía a dos clasificaciones: la “policía humana” y el adoctrinamiento religioso. El término de *policía* hacía referencia al adiestramiento de los indios a los modos hispánicos de buen gobierno, tales como no comer ni dormir en el suelo, andar vestido, promover la monogamia y la unión familiar; enseñanzas que se impartían en los cabildos bajo la supervisión del corregidor español. Por su parte, el adoctrinamiento religioso era responsabilidad exclusiva del misionero y se realizaba en la iglesia.¹⁶⁵

Al consumarse la Conquista, los ibéricos contaban con la experiencia caribeña de un actuar desmedido en la explotación de la mano de obra nativa en la obtención de

¹⁶⁴ Pedro Sergio Urquijo Torres, *La montaña, el templo y la iglesia. Organización del espacio urbano de la Nueva España, siglo XVI. El caso de Tamuín en la Huasteca Potosina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004, (Tesis de Licenciatura en Historia), pp. 106-108.

¹⁶⁵ John Sullivan, “La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI”, en *Estudios de Historia Novohispana*, , volumen XVI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, pp. 39-50.

oro y plata, y por tanto la reorganización de los poblados se limitó a la distribución de los indios entre los españoles bajo el régimen de encomienda.¹⁶⁶ Sin embargo, el deseo de mayores propiedades donde se pudieran encontrar metales preciosos, fomentó la fundación de nudos poblacionales improvisados de unos cuantos españoles sobre redes geográficas de avance expedicionario. Con ello se continuó con las *razzias* en el camino a las “grandes riquezas”. De acuerdo con Peter Gerhard, tan sólo en la llanura costera del Golfo de México nueve décimas partes desaparecieron entre 1520 y 1550, resultado del intercambio de esclavos huastecos por ganado, por las epidemias y por los excesos cometidos por los encomenderos.¹⁶⁷ Aunado a ello, la implantación del sistema español ganadero y pastoril en el uso de la tierra provocó grandes estragos. Ante tales acontecimientos, Carlos V emitió en 1528 las *Ordenanzas Reales de la Nueva España*, dirigidas principalmente a proteger el abandono de indios y tierras encomendadas; además, se impedía la utilización de los naturales como cargadores en el traslado de mercancías, el cambiarlos del servicio personal al trabajo minero y su captura y herraje durante los avances expedicionarios. No obstante las disposiciones reales, la reincidencia en el maltrato de los indios produjo las primeras rebeliones en las Provincias de Pánuco.

Sometimiento colonial

Dos años después de la caída de México-Tenochtitlan, el teniente gobernador de Jamaica, Francisco de Garay, penetró en la provincia de Pánuco, a la que llamó Victoria Garayana. Ya desde 1519 este conquistador –viejo conocido del difunto Cristóbal Colón–, había ordenado una expedición a cargo de Alonso Álvarez Pineda, quien reconoció el litoral del Golfo desde Yucatán hasta la Florida. Al año siguiente, Álvarez Pineda intentó erigir una colonia, pero Hernán Cortés logró detenerlo y se apresuró a fundar, a finales de 1522, la villa de Santisteban del Puerto –Pánuco–. Cortés distribuyó las tierras entre los suyos, adjudicándose para sí y para su nuevo gobernador en Santisteban, Alonso de Mendoza, el señorío de Tamuín.¹⁶⁸ Sin embargo, en 1523, apoyado en una cédula real, Francisco de Garay emprendió por sí mismo la expedición

¹⁶⁶ Ángel Julián García Zambrano, “El repoblamiento de indios en América Colonial: sometimiento, contemporización y metamorfosis”, en Alfredo Castillero Calvo y Allan Kuethe (coords.), *Historia General de América Latina*, volumen III, tomo II, Madrid, UNESCO/TROTТА, 2001, pp. 459-496.

¹⁶⁷ Peter Gerhard, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, en Bernardo García Martínez (comp.), *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, El Colegio de México, 1991, p. 57.

¹⁶⁸ Pedro Sergio Urquijo Torres, *La montaña, el templo y la iglesia*, p. 118.

de sometimiento en la región al frente de “ciento veinte [hombres] de a caballo y cuatrocientos peones y mucha artillería”¹⁶⁹, generándose una serie de disputas entre los mismos españoles. La astucia de Cortés para establecer alianzas con los indígenas y los excesos de los hombres de Garay hicieron que las tropas de éste último salieran derrotadas en todos los intentos. Según el cronista Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, en alguna ocasión en la que las huestes de Cortés descansaban en un asentamiento despoblado,

...en los templos hallaron los cueros de los españoles de Garay que los habían desollado, y los vestidos y armas colgadas por las paredes, en lo cual se echa de ver claramente que los primeros españoles que vinieron a estar partes, sin amigos, eran de poco afecto, y siempre llevaban lo peor; lo cual sucedió muy a la contra de Cortés que donde quiera que él iba a sujetar o tener guerra con alguna provincia, salía siempre vencedor por tener amigos...¹⁷⁰

El acontecimiento siguiente a la desintegración de las tropas garayanas es por demás misterioso y asunto de los biógrafos del conquistador de México-Tenochtitlan. Derrotado, Francisco de Garay optó por negociar con Hernán Cortés en la ciudad de México. Los acuerdos entre ambos conquistadores fueron sellados mediante un conveniente matrimonio entre un hijo de Garay y una hija Cortés. En diciembre de 1523, en la víspera de la Navidad, ambos comieron en la residencia de Cortés; terminando los alimentos, Garay cayó enfermo y en un par de días murió, dejando para la posteridad la sospecha de un posible envenenamiento.

Como mencionamos líneas arriba, la presencia hispánica en la región provocó que en una decena de años la población disminuyera drásticamente a razón de las epidemias traídas por los españoles –tales como el sarampión–, el indiscriminado tráfico de esclavos huastecos llevados a las plantaciones antillanas a cambio de cabezas de ganado, y los abusos que de este intercambio se desprendían, ocasionaron violentas insurrecciones indígenas, desde octubre de 1523, apenas cuando se iniciaban las negociaciones entre Cortés y Garay en la ciudad de México. Ante tales vicisitudes,

¹⁶⁹ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 2002, p. 233.

¹⁷⁰ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 485.

Hernán Cortés encomendó a Gonzalo de Sandoval la pacificación de la zona, a como diera lugar. Además de españoles, la expedición estuvo integrada por indígenas aculhuas, bajo el mando de Yoyontzin, hermano menor de Fernando Cortés Ixtlilxóchitl –hijo de Nezahualpilli–, y por indígenas mexicanos bajo las órdenes de un sobrino de Cuauhtémoc.¹⁷¹ El mismo Hernán Cortés describió la operación militar del capitán Sandoval:

...llegaron ochenta de caballo y partiéronse en tres partes, y dieron guerra por ellas en aquella provincia en tal manera, que señores y personas principales se prendieron hasta cuatrocientos, sin otra gente baja, a los cuales todos, digo a los principales, quemaron por justicia, habiendo confesado ser ellos los movedores de toda aquella guerra, y cada uno de ellos haber sido en muerte, o haber muerto los españoles. Y hecho esto, soltaron de los otros que tenían presos, y con ellos recogieron toda la gente de los pueblos; y el capitán, en nombre de vuestra majestad, proveyó de nuevos señores en los dichos pueblos a aquellas personas que les pertenecía por sucesión, según ellos suelen heredar [...] Crea vuestra cesárea majestad que son estas gentes tan bulliciosas, que cualquier novedad o aparejo que vean de bullicio los mueve, porque ellos así lo tenían por costumbre de rebelarse y alzarse contra sus señores; y ninguna vez verán para esto aparejo, que no lo hagan.¹⁷²

De acuerdo con Juan Manuel Pérez Zevallos, la eliminación de los caciques y principales indígenas significó el inicio del proceso de desestructuración de la sociedad huasteca –lo que podríamos fincar como una armella histórica–, al grado tal que, hacia 1554, fray Nicolás de Witte señaló: “ahora no hay ningún [señor] particular tampoco, porque uno [Sandoval] los hizo juntar todos los señores della en un corral y a todos los puso fuego, y así está perdida esta tierra”. Con la elite indígena diezmada, sólo algunos principales sobrevivientes ocuparon el cargo de señores, pues la mayoría fueron impuestos por los encomenderos y frailes.¹⁷³

¹⁷¹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, tomo I, p. 486.

¹⁷² Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, p. 243.

¹⁷³ Juan Manuel Pérez Zevallos, “La Huasteca en la primera mitad del siglo XVI”, en *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Archivo General de la Nación, 2001, p. 26.

Por otro lado, la introducción de cabezas de ganado causó el abandono, usurpación y venta de tierras indígenas en beneficio de los propietarios europeos. Entre los moradores originales y los españoles se presentaron diferencias radicales en cuanto al uso del suelo colectivo: mientras que los huastecos estaban acostumbrados a utilizar las tierras de acceso común para el cultivo y la recolección de maderas y frutos, los ibéricos, además de estos usos, utilizaban los terrenos para la ganadería. De acuerdo con Miguel Aguilar Robledo, el arribo de las reses significó un acto fundacional del nuevo orden territorial: el uso de ganado en el espacio para despojar y someter a los indígenas, lo que permitió, a su vez, el establecimiento de nuevas mallas geográficas que conectaban comercialmente a la región con otras latitudes. Más pronto que tarde, los rasgos culturales huastecos impresos en el paisaje, tales como los montículos, las chozas o los cultivos, fueron destruidos o sustituidos.¹⁷⁴

Asimismo, la introducción de especies vegetales importadas produjo cambios en los modos y formas de vida de los huastecos. De los productos que llegaron con los europeos, la caña de azúcar y el plátano fueron los que se difundieron con mayor rapidez y los que gozaron del beneplácito de los indígenas, ya sea como producto comercial y o como parte de la dieta. Con la caña de azúcar se empezó a elaborar piloncillo y aguardiente de gran éxito doméstico y, a diferencia de lo sucedido en las Antillas y otras partes de América, su consumo y comercio quedó en manos de los indios y no de los españoles.¹⁷⁵

Con los españoles llegaron también a la Huasteca los primeros africanos. Juan Cortés, esclavo personal de Hernán Cortés, fue probablemente el primer negro en la región. También entre las personas que integraron la expedición de Francisco de Garay venía un negro jamaicano, quien fue el único sobreviviente de una masacre que los huastecos propinaron a los españoles en Tamiquil y Tacetuc, y que posiblemente fue el mismo esclavo que quedó como poblador en Santisteban del Puerto, llamado Diego de Guinea.¹⁷⁶ Los africanos que arribaron a la Colonia procedían de diversas tribus de

¹⁷⁴ Miguel Aguilar Robledo, "Reses y poder: notas introductorias a la historia de la ganadería en la Huasteca potosina", en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *Huasteca I. Espacio y tiempo. Mujer y trabajo*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993, p. 78.

¹⁷⁵ Jesús Ruvalcaba Mercado, "Vacas, mulas, azúcar y café; los efectos de su introducción en la Huasteca, México", en *Revista española de Antropología Americana*, Universidad Complutense de Madrid, núm. 26, 1996, pp. 130-131.

¹⁷⁶ María Luisa Herrera Casasús, *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, México, Universidad Autónoma de Tamaulipas, Porrúa, 1989, p. 18; de la misma autora, también puede consultarse una versión abreviada de esta temática: "Incidencia de la raza africana en la Huasteca" en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su*

Cabo Verde, Nigeria, Senegal y Guinea, principalmente, y eran comercializados en un inicio por portugueses, aunque con el paso de los años se otorgaron contratos a genoveses, alemanes, flamencos, holandeses e ingleses. Ante las mermas en la población nativa y la escasez de mujeres inmigrantes europeas o africanas, las mezclas de negros formaron el grueso de la población huasteca de las zonas costeras del Golfo de México. Los únicos puertos autorizados para el ingreso de esclavos africanos eran Acapulco, en el Pacífico, y Veracruz, en el Atlántico; sin embargo, en los inicios de la naciente Nueva España se registraron entradas por el puerto del río Pánuco y Campeche.¹⁷⁷ Algunos negros huidos o cimarrones se unieron a los huastecos en sus ceremonias religiosas clandestinas, compartiendo así danzas y ritos.

En 1526, arribó a Santisteban del Puerto el conquistador Beltrán Nuño de Guzmán, quien había recibido el nombramiento real como gobernador de Pánuco, expedido el 4 de noviembre de 1525, en Toledo; sin embargo, el cargo lo ocupó hasta mayo de 1527. Nuño de Guzmán reasignó las encomiendas antes otorgadas por Hernán Cortés. Durante su mandato en la región se intensificó el intercambio de esclavos huastecos por cabezas de ganado, siendo el precio fijado por él mismo el de 4 pesos de minas o 15 indios por un caballo o yegua, argumentando que de esta forma la villa se hacía de recursos económicos y los huastecos se libraban de ser comidos por otros indios, o evitaban el ser trasladados a la ciudad de México donde morían a causa de la diferencia del clima, “cosa que en las Antillas no les ocurría”.¹⁷⁸ Poco tiempo después, en 1528, Nuño de Guzmán alcanzó el título de presidente de la Primera Audiencia de México. Engrandecido, fundó la Villa de Santiago de los Valles de Oxitipa, incluyéndola en la jurisdicción de la recién creada Nueva Galicia, con lo que pretendía tener control territorial de mar a mar.¹⁷⁹ Sin embargo, sus deseos de grandes dominios se vinieron abajo cuando en 1533 fue destituido de los dos cargos que ostentaba, mediante la cédula fechada el 19 de marzo, que devolvía la provincia de Pánuco a la

diversidad, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Tamaulipas, 2004, pp. 231-247.

¹⁷⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 32-37; Herrera, *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, p. 23; Herrera, “Incidencia de la raza africana en la Huasteca”, p. 235.

¹⁷⁸ Silvio Zavala, “Nuño de Guzmán y la esclavitud de los indios”, en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol.1, núm. 3, enero-marzo, 1952, p. 411.

¹⁷⁹ Donald E. Chipman, *Nuño de Guzmán y la provincia de Pánuco en Nueva España, 1518-1533*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2007 [1967], p. 170; Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, p. 365.

Audiencia de México. En 1534, la Segunda Audiencia canceló los títulos otorgados en la Huasteca y repartió los pueblos entre la Corona española y los vecinos de Valles. Aunado a ello, se suspendió, momentáneamente, el tráfico de esclavos indios, después de las constantes quejas del obispo de México, fray Juan de Zumárraga.

En 1574, la propuesta de la *Derrota de mieses*, pastoreo alternado con áreas de cosecha levantada, establecida en las *Ordenanzas de la Mesta* del virrey Martín Enriquez, fue una aplicación que permitió la usurpación de las tierras indígenas en beneficio de la ganadería y el pastoreo, y que originó un calendario que regulaba el acceso de los ganados y rebaños a los cultivos, tanto de propiedad indígena como hispánica. Con ello se intentaba establecer una relación entre la agricultura y la ganadería. Sin embargo, el cercado de los cultivos resultó muy extraño tanto a los huastecos como a los otros indios de la Huasteca.¹⁸⁰ En franca desventaja en la defensa de sus tierras, los huastecos optaron por su abandono, originándose así una constante movilidad indígena. Los evangelizadores, encargados de la congregación de los moradores originales de la región, hicieron llamados para conminarlos a volver a sus casas y, lo más importante a su consideración, para que no abandonaran el adoctrinamiento cristiano. Es por ello que muchos de los antiguos asentamientos prehispánicos cambiaron de ubicación o simplemente desaparecieron. En este orden de acontecimientos, destacó el caso de la república de indios de Tamuín –o Tamohi–, al nororiente de San Luis Potosí.¹⁸¹ Tamuín funcionaba como una especie de “isla” o nudo de poder indígena en medio de grandes posesiones ganaderas. Esa misma condición de aislamiento hizo que el poblado fuera escenario de numerosos conflictos con los ganaderos europeos, como lo indica una queja presentada al virrey Martín Enríquez en 1576:

...por parte del gobernador principales y naturales del pueblo del Tamohin me fue hecha relación que en términos del dicho pueblo tiene un Alonso de Quiros una estancia de ganado mayor de la otra parte del río a dos tiros de arcabuz del dicho pueblo y el ganado de la dicha estancia les hace muchos daños en sus labranzas y sementeras y me pidieron que pues no se sufra estar

¹⁸⁰ Miguel Aguilar Robledo, “La transferencia y consolidación del sistema español de tenencia de la tierra en una región indígena fronteriza de la Nueva España: el oriente de San Luis Potosí, siglos XVI y XVII” en *Espacio y Desarrollo*, Pontificia Universidad Católica de Lima, número 10, 1998, p. 56-58.

¹⁸¹ Para profundizar en la situación de Tamuín, Pedro Sergio Urquijo Torres, *La montaña, el templo y la iglesia*, pp. 124-140.

tan cerca estancia de vacas y yeguas la mandase despoblar. Y por mi visto atento a los suso dicho por la presente os mando que luego que vos fuere mostrado veáis por vista de ojos la dicha estancia estando el dueño de ella le hagáis exhibir el titulo y sino lo tuviere no consintais que tenga en ella ningún ganado ni hagáis dificultad alguna y en caso que el titulo exhiba averiguareis cuanto esta de las casas primeras del dicho pueblo y el perjuicio que el ganado hace a las sementeras de los dichos naturales y en que es que midió será bastante para que de ello hallen. No habiéndose despoblar la dicha estancia y de ello me haréis relación con vuestro parecer para que se provea lo que convenga con que ante todas cosas hagáis averiguación de los daños que vieren recibido y que se les pagasen contado a los mismos que lo recibieron que para ello os doy poder cumplido.¹⁸²

Presionados, algunos habitantes de Tamuín abandonaron el pueblo y se asentaron en Tancuiche, movimiento que fue legalmente válido para las autoridades civiles, siempre y cuando pagaran tributo, asistieran a misa y a la doctrina:

...y no costando del dicho perjuicio sino que se fueron de su voluntad los dejéis libremente vivir donde quisieren con que paguen el tributo de un año en la parte donde hicieren ausencia llevando testimonio de esto los de aquel pueblo para su descargo y con que en la parte que quedaren se empadronen y paguen tributo como los demás naturales.¹⁸³

A la inversa, los indios del pueblo de Tantulan, provincia de Valles, solicitaron al virrey Don Luis de Velasco, se les permitiera acudir a Tamuín a la misa y la instrucción católica: “De común acuerdo de todo el pueblo se mudaron de allí y se pasaron a vivir a otro sitio junto al río Tamoy [Tampaón] donde están cerca de la doctrina y agua y más apartados de los chichimecas de guerra que les hacían daños en la parte donde antes estaban...”¹⁸⁴ Con ello notamos que la movilidad indígena, ya sea por despojos de tierras o ataques de indios septentrionales, era la constante en aquellos primeros años de Colonia.

¹⁸² Archivo General de la Nación, General de Parte, v. 1, exp. 1164, f. 227.

¹⁸³ Archivo General de la Nación, Indios, vol. 4, exp. 965, f. 258 v.

¹⁸⁴ Archivo General de la Nación, Indios, vol. 4, exp. 705, f. 198 v.

Hacia 1579 un nuevo líder conquistador llegó a la región. Por medio de una Cédula Real otorgada por el Rey Felipe II, que lo respaldaba como pacificador y colonizador con poderes plenipotenciarios, Luis de Carvajal y de la Cueva se adentró en la Huasteca a fin de hacerse de provisiones y esclavos indios que contribuyeran en el establecimiento del futuro Nuevo Reino de León. Los excesos contra los huastecos iniciados por la expedición de Cortés y el gobierno de Nuño de Guzmán, tuvieron continuidad –quizá en menor medida– con Carvajal. De esta manera, a finales del siglo XVI, el patrón territorial indígena no volvió a ser el mismo que empezó la centuria. Las razzias esclavistas, el asesinato de gobernantes huastecos, el incremento de las encomiendas, la movilidad indígena, el reacomodo de la población, la naciente ganadería y las epidemias, fueron algunos de los factores que trastocaron el entendimiento paisajístico de los antiguos señoríos.

En esas postrimerías del siglo XVI, los ataques de los grupos chichimecas representaron otra amenaza para los poblados huastecos y un inconveniente mayor para los planes de expansión territorial de los conquistadores españoles. Al parecer, las bandas belicosas septentrionales destruyeron una cuarentena de villas y redes de comunicación huastecas. La situación agreste se mantuvo hasta bien entrado el siglo XVIII. Sobre el temor que se tenía a los chichimecas, resultó muy ilustrativa la narración del viajero inglés John Chilton, quien en 1572 cruzó accidentalmente los límites norteños novohispanos. Tras salvar la vida debido al poco interés que mostraron en él los chichimecas, precavidos de que su lamentable aspecto físico se debiera a alguna enfermedad contagiosa, Chilton fue enviado de vuelta por los mismos indios. Al llegar a la villa de Valles, los españoles se sorprendieron de verlo:

...y aquellos cristianos se maravillaban también de que hubiese yo salido con vida de entre tales indios, por ser cosa que jamás se había visto; antes tienen en mucho matar a un cristiano, y llevar al cuello todas las partes de su piel donde crece cabello, con lo cual son tenidos por valientes.¹⁸⁵

En ese contexto de inestabilidad e incertidumbre, las autoridades novohispanas formaron una frontera militar al norte de Valles y de Tamuín, que medía alrededor de

¹⁸⁵ Juan [John] Chilton, “Notable Relación de Juan Chilton acerca de los habitantes, costumbres, minas, ciudades, riquezas, fuerzas y demás cosas particulares de la Nueva España y otras provincias occidentales”, en Joaquín García Izcabalceta (comp.), *Relaciones de varios viajeros ingleses en la ciudad de México y otros lugares de la Nueva España, siglo XVI*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1963, p. 47.

100 kilómetros hacia el sur, a través de una línea trazada por los ríos Tampoán y Pánuco, y que fue reforzada por numerosos fuertes, uno de ellos entre Tlacolula y el mismo Tamuín. El área por donde solían incursionar los chichimecas recibió el nombre de “banda de guerra”. Los ataques de los grupos septentrionales fueron recurrentes, por lo que las autoridades novohispanas se preocuparon por detener y pacificarlos. Así lo indica una orden virreinal, fechada en 1593:

...Por cuanto, para tener y atraer de paz los indios, de la jurisdicción de los Valles y pueblos y de sus fronteras, y excusar y reparar los daños que hacen y causan y reciben y para que vivan en policía cristiana y puedan ser doctrinados y administrados y gozar del beneficio espiritual que les comunican los religiosos de la orden de San Francisco...¹⁸⁶

Por otro lado y a pesar de las inestables condiciones que presentaba la región, las autoridades coloniales buscaron establecer una ruta que les permitiera transportar al Golfo de México la plata obtenida en las minas de Zacatecas, para su posterior embarque y traslado a España. Al respecto, John Chilton hizo mención de la comisión encargada de la obra carretera, bajo la dirección de Francisco de Pago.¹⁸⁷

El despoblamiento indígena contribuyó a la consolidación del modelo español de tenencia de la tierra, y en el transcurso de siglo y medio de colonización una parte considerable de la Huasteca se convirtió en propiedad individual. La territorialidad de los pueblos fue reconstruida y reinventada una y otra vez, propiciando que poblados cabeceras devinieran en sujetos y viceversa, generando un confuso entramado de redes territoriales por demás complejo.¹⁸⁸ Al parecer, Tamuín, Tanleón y Tancuayalab fueron de los pueblos que subsistieron a los embates chichimecas. Tamuín permaneció gracias a una organización militar defensiva en función de frontera, ganando así exenciones tributarias y privilegios. Por instrucciones del virrey Luis de Velasco, el joven, y después de los enfrentamientos más intensos, el especialista militar, Juan Bautista de Orozco, quien ya había sometido a los chichimecas de la Nueva Galicia y diezmado a

¹⁸⁶ Archivo General de la Nación, Indios, vol. 6, exp. 621, f. 165 v.

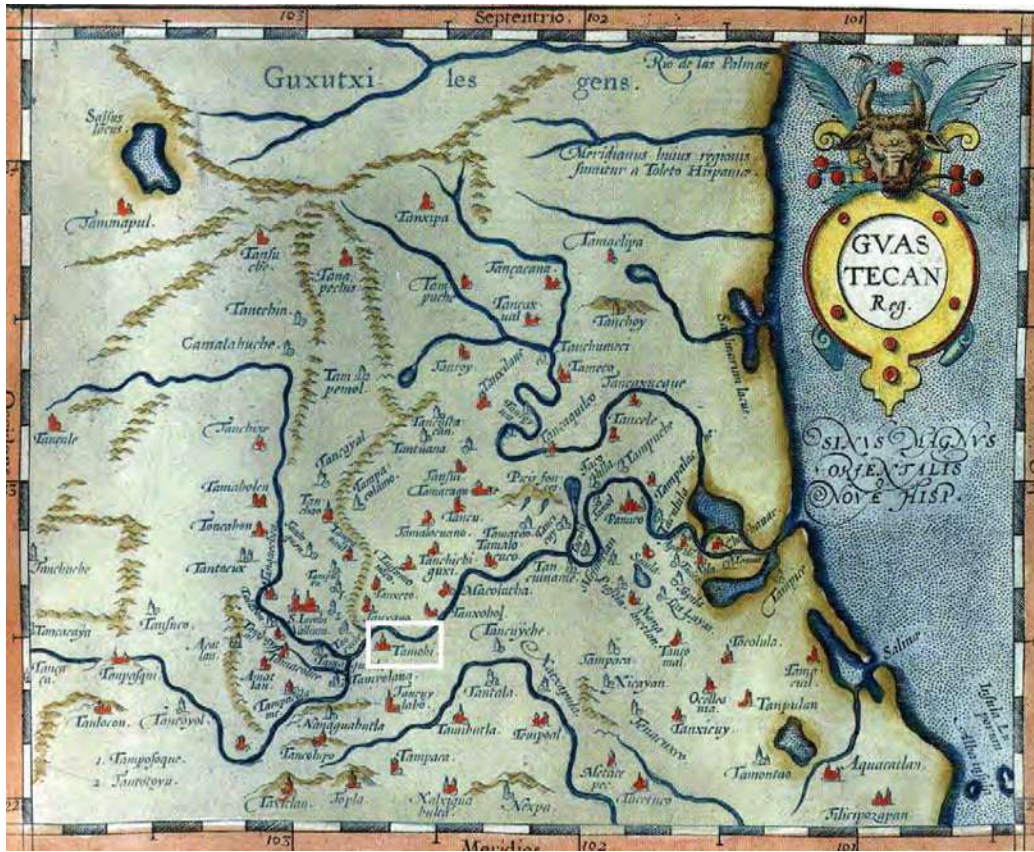
¹⁸⁷ Juan [John] Chilton, “Notable Relación de Juan Chilton acerca de los habitantes...”, p. 47; información analizada por Lourdes de Ita Rubio, *Viajeros isabelinos en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoana de San Nicolás Hidalgo, 2001, p. 81.

¹⁸⁸ Miguel Aguilar Robledo, *La territorialidad en el norte de Mesoamérica: el señorío de Oxitipa en el siglo XVI*, en *Tiempo de América*, número 10, 2003, pp. 3-18.

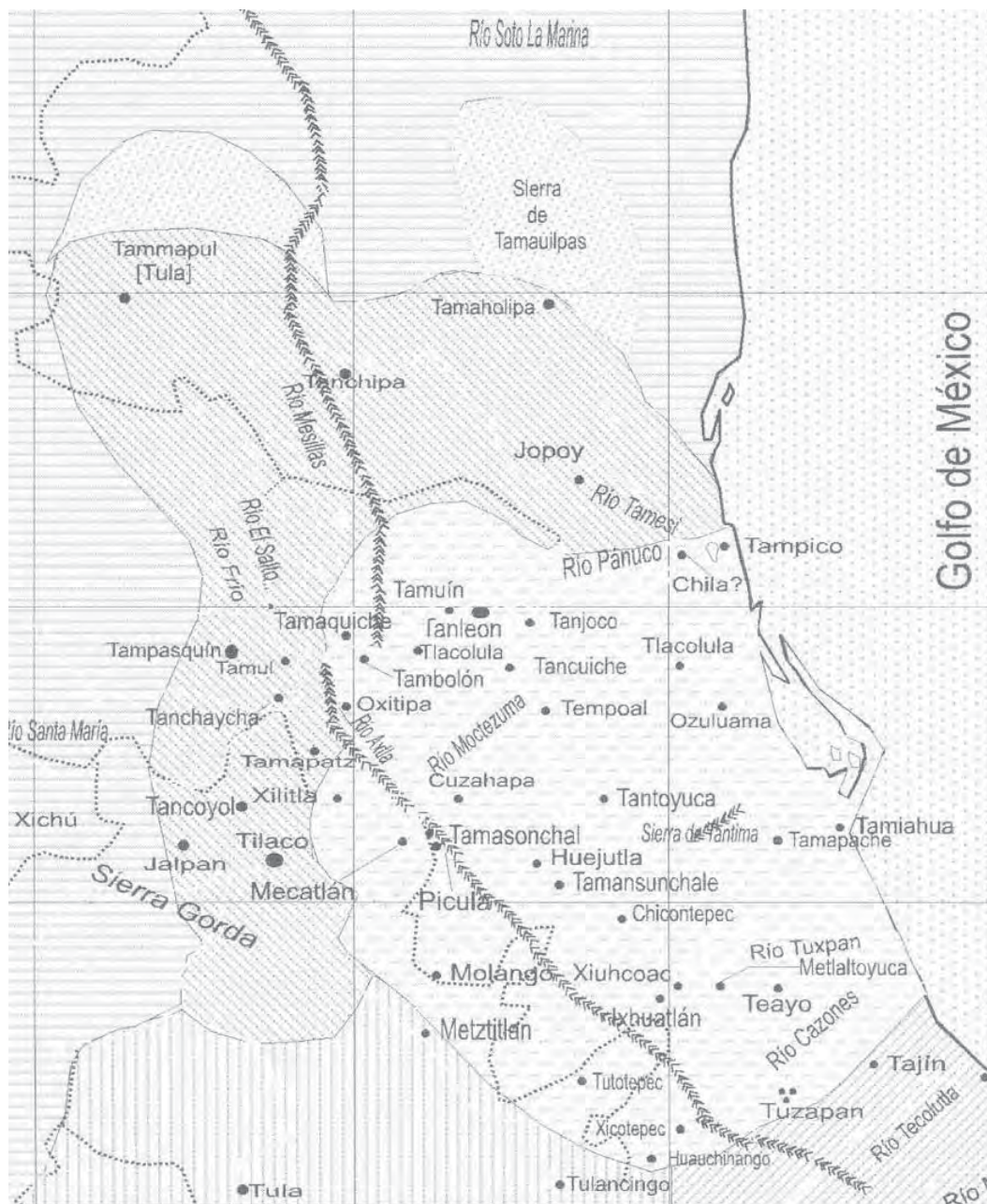
las huestes rebeldes del cacique huasteco Pedro Lohomab en la década de 1570, fue comisionado para reducir y llevar a cabo las congregaciones en el norte de la Huasteca:

En México a 11 de septiembre de 1598, se dio comisión a Juan Bautista de Orozco para lo tocante a la reducción de la Provincia de la Guaxteca distrito de Pánuco y los Valles y pueblos de Yahualica, Guaxutlaguatlan, Chicontepec, Tenpulchilo, Tamiagua, Amatlan, Tzuchuamatanchinol, Tantiman, Tantoyuca, Tatzetuco, Tenpual, Tamacunchal, Xilitla, Peacuzcatlan y todos los demás pueblos que caen y están situados en la parte del Septentrión hasta dar a pasar el río Pánuco que son Tamoyñ, Tanvoate, Tanleon, Tancumametamos y Tampico. Para congregarlos en la forma que la comisión de atrás con el mismo salario y tiempo e instrucciones y llevar por escribano a Pedro Vargas. Escribano real con el mismo salario.¹⁸⁹

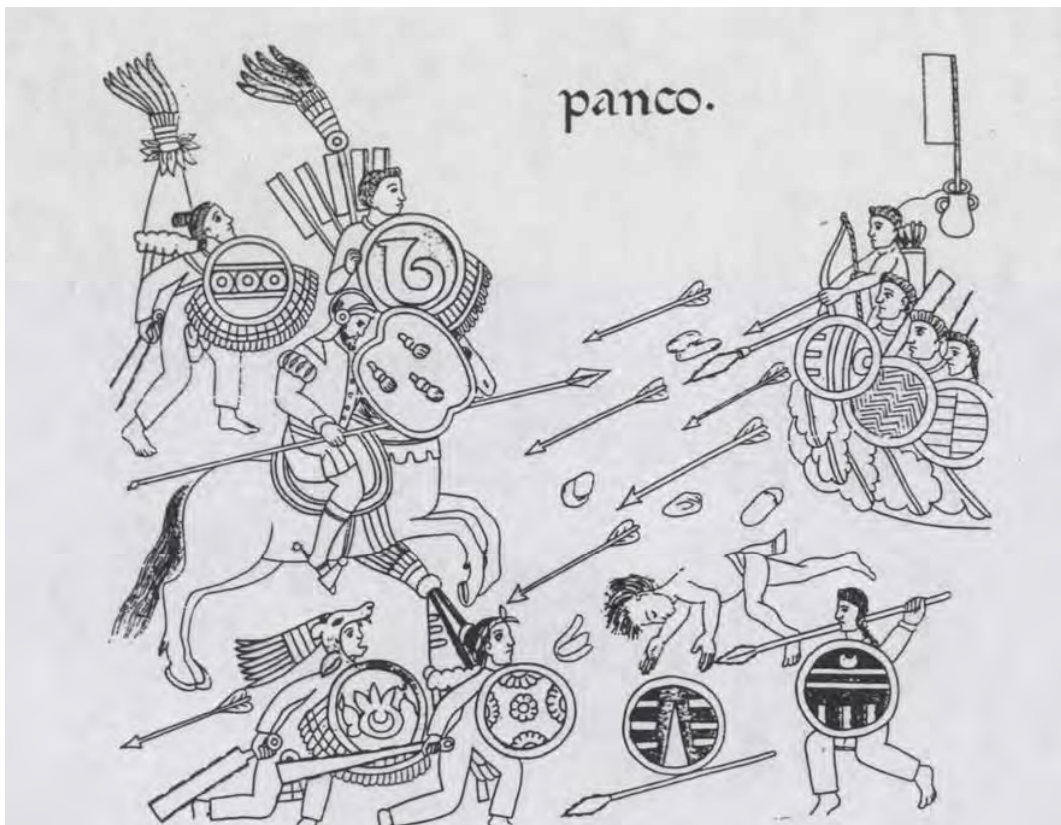
¹⁸⁹ Archivo General de la Nación, Indios, vol. 6, exp. 916, f. 235.



Mapa de la Huasteca de Abraham Ortelius, 1584. Fotografía de la Colección Patricio Dávila y Diana Zaragoza.



Mapa de la Huasteca en el siglo XVI. Tomado de: Miguel Aguilar Robledo, "La territorialidad en el norte de Mesoamérica: el señorío de Oxitipa en el siglo XVI", 2003.



La Conquista de Pánuco en el *Lienzo de Tlaxcala*. Siglo XVI.



Ganadería en la Huasteca potosina. Fotografías: Pedro S. Urquijo, noviembre 2007.

Evangelización

Los itinerantes misioneros surcaron los paisajes novohispanos adocrinando a los indios y enseñando las primicias culturales ibéricas. Sobre las viejas estructuras de los señoríos indígenas, los frailes fundaron nuevos pueblos para un mejor control y defensa de los naturales, contra los posibles abusos de los conquistadores. El religioso encargado de un convento era al mismo tiempo líder de su comunidad y dirigente político del pueblo cabecera. Todo lo anterior era motivado por el anhelo de preservar una Iglesia indiana inmaculada y cubierta de un fuerte paternalismo. En ocasiones, rodeando a la iglesia, al atrio y al cementerio, se localizaban las casas de los indios –otras veces la traza se hacía antes que cualquier construcción en piedra–. En una tercera franja circular se ubicaban las milpas, que a su vez eran rodeadas por los ejidos menores, y finalmente estaban las llanuras y cerros. A pesar del esfuerzo emprendido por algunos de los evangelizadores y de la seguridad que proporcionaba el vivir en la cercanía de los muros de la iglesia, muchos de los indios continuaron prefiriendo las montañas y sus cuevas, actitud que era entendida por los misioneros como una barbarie que atentaba contra el estado civilizado que ellos postulaban. El paisaje circundante a los poblados, cargado del añejo simbolismo y jerarquía ritual –morada de los dioses, útero de la Madre Tierra, eje cósmico, lugar del sustento–, permaneció vigilante y silencioso a los costados de la nueva traza de los asentamientos indígenas. Los evangelizadores, al darse cuenta del carácter sagrado de los cerros y sus cuevas, lo condenaron como idolatría y persiguieron cualquier manifestación que se le vinculara. Así lo hizo saber Toribio Benavente, Motolinia, en su *Historia de los Indios de la Nueva España*:

...estos principales ídolos con las insignias y ornamentos o vestidos de los demonios, escondieron los indios, unos so tierra, otros en cuevas [y] otros en los montes. Después cuando se fueron los indios convirtiendo y bautizando, descubrieron muchos, y traíanlos a los patios de las iglesias para allí quemarlos públicamente.¹⁹⁰

El paisaje montañoso y sus santuarios clandestinos adquirieron entonces fuertes matices de maldad y oscuridad, que vieron a sumarse a la connotación de peligro e inaccesibilidad de los cerros ya existente, “lugar de grandes fríos y heladas, y donde

¹⁹⁰ Toribio Benavente Motolinia, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1995, p. 200.

nadie vive, y donde no se hace ninguna cosa comestible; lugar de hambre y frío, y donde se para yerto el cuerpo; lugar donde las bestias comen a los hombres y donde matan los hombres a traición”.¹⁹¹ De acuerdo a las *Ordenanzas para la visita de los pueblos de la Huasteca*, las “idolatrías” de los huastecos eran asunto constante y duramente castigado:

...porque los naturales de estas partes han sido requeridos y amonestados que no sacrifiquen ni hagan los otros ritos ni ceremonias en sus casas ni cues que solían fazer, castigarlos eis conforme a justicia; en especial si los indios que lo hicieron fueren cristianos.

Iten, por cuanto soy informado que antes de ahora, a los dichos indios y señores les estaba mandado que en sus cues no tengan sacristanes porque aquellos por caso son los que sostienen sus idolatrías a los indios, si a los dichos sacristanes hallardes en los dichos cues, sentenciarlos eis a que sean esclavos.¹⁹²

Pero también es cierto que, en otros casos, algunos misioneros sustituyeron las imágenes ocultas en las cuevas de las montañas por imágenes cristianas. Incluso, varios de los evangelizadores recurrieron a los parajes montañosos para la congregación y en los que los indios se sentían más a sus anchas.

Guy Stresser-Peán consideró que la evangelización en la Huasteca se emprendió de forma metódica a partir del 26 de abril de 1554, con la fundación de la villa de San Luis de Tampico –hoy ciudad Cuauhtémoc o Pueblo Viejo de Tampico, Veracruz–, y con la posterior erección de la Custodia de San Salvador por parte del franciscano Andrés de Olmos.¹⁹³ San Luis de Tampico se convirtió en el primer nudo o centro de poder misional. Además de desempeñarse como lugares de conversión y adoctrinamiento, de recolección de tributo y de administración de los pueblos de indios, las fundaciones misionales debían fungir como fronteras de guerra ante los constantes

¹⁹¹ Bernardino Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 660.

¹⁹² “Ordenanzas para las visitas de los pueblos indios de la Huasteca que promulgó Nuño de Guzmán (10 de septiembre de 1528”, contenidas en la “Residencia que el licenciado Juan Álvarez de Castañeda, juez de residencia, hizo a Nuño de Guzmán, gobernador de la provincia de Pánuco (1538)”, Archivo General de Indias, *Justicia*, núm 1, fs. 495r.-500v.; publicado en Juan Manuel Pérez Zevallos, *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, p. 58.

¹⁹³ Guy Stresser-Peán, *San Antonio Nogalar. La sierra de Tamaulipas y la frontera noreste de Mesoamérica*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis Potosí, Universidad Autónoma de Tamaulipas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 498.

ataques de los grupos chichimecas. De la misma manera, se hacía imperante la necesidad de establecer una red de comunicación entre la capital colonial y la zona norte, por lo que las autoridades virreinales apoyaron a los mendicantes en su obra.

Los agustinos de la Provincia de la Nueva España, bajo la mitra del Arzobispado de México, se dirigieron hacia las comunidades otomíes del actual estado de Hidalgo, llegando hasta la Huasteca potosina con su misión más septentrional: Xilitla. En 1536, Alonso de Borja fundó la primera casa entre los otomíes: Atotonilco. En ese mismo año, Antonio de Roa y Juan de Sevilla, evangelizadores de la Huasteca hidalguense, fundaron el convento de Molango. A fines de la década, Metztlán recibió otra casa que se convertiría en el centro de la labor evangelizadora agustina en la Sierra Madre Oriental y del Valle del Mezquital. Entre 1545 y 1548 fue elegido el convento de Huejutla como sitio evangelizador agustino de las jurisdicciones vecinas. Para 1550 Alonso de la Veracruz ordenaba ya la construcción del convento de Xilitla. En 1557, Xilitla se elevó a priorato, independizándose de la villa de Metztlán.¹⁹⁴

Pero los que gozaron del favor pleno de la Corona mientras ésta estuvo en manos de los Habsburgo, fueron los misioneros franciscanos. Su campo de acción era ilimitado, pues las bulas que los amparaban los separaban de la jurisdicción del episcopado, situación que se mantuvo hasta la llegada de los Borbones al poder ibérico en el siglo XVIII.¹⁹⁵ Como miembro de esta orden religiosa se encontraba fray Andrés de Olmos, el gran evangelizador de la Huasteca. Olmos pretendía convertir al catolicismo a las comunidades septentrionales, principalmente aquellas en las que se movían los indios pames y olives, valiéndose para ello de los huastecos de los pueblos limítrofes. En su labor de adoctrinamiento, Andrés de Olmos dio sus primeros pasos en 1544 con la fundación del convento de Tamaholipa. Posteriormente, en 1554, fundó la Custodia de Tampico, a partir de la cual organizaría el resto de las misiones franciscanas de la Huasteca. La custodia dependió de la provincia del Santo Evangelio de la Nueva España y de la mitra del Arzobispado de México. En 1607, al decaer la Villa de San Luis de Tampico, que sólo era un presidio a la orilla del mar, la custodia pasó a Santiago de los Valles de Oxitipa. Los límites de la custodia quedaron marcados por los siguientes nudos misionales: al norte, la misión de Tamaholipa; al oriente, la

¹⁹⁴ Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 114.

¹⁹⁵ Jesús Franco Carrasco, *El Nuevo Santander y su arquitectura*, tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1991, pp. 126-127.

misión de Tamuín; al sur Huehuetlán –de ahí en adelante jurisdicción agustina–, y al poniente colindaba con las regiones chichimecas. Aunque el interés de las autoridades españolas por extenderse hacia el Septentrión no cesó, los ataques de los indios norteños y la falta de fuentes de riqueza que atrajeran y fomentaran las expediciones, restringieron los esfuerzos de avance. Las villas de Valles, Pánuco y Tampico marcaron durante muchos años el límite norte de la Huasteca y el de la dominación ibérica en el nororiente. La evangelización que alguna vez pretendió Andrés de Olmos tuvo que aguardar hasta el siglo XVII, con el descubrimiento y explotación de las minas de Guanajuato, Zacatecas y San Luis Potosí.

Las instalaciones religiosas de la región huasteca, al igual que las construcciones civiles, se apegaban a los más modestos patrones y consistían en construcciones de muros de adobe, bajareque y techos pajizos. Así fueron presentadas las misiones de la Huasteca en un informe sobre los indios de las jurisdicciones de Gualdalcazar y de Valles, redactado en 1682, ya que no sería hasta después de la instauración de la colonia del Nuevo Santander cuando comenzaron a erigirse edificios de mayor solidez.¹⁹⁶ Era común que las edificaciones de las iglesias sufrieran constantes deterioros. En 1676 Tancahuiche solicitó la exención de tributo para reedificar su iglesia; en 1723 se aprobó la reedificación de Tanlajás en 1743 se pretendió construir la iglesia de Coxcatlán y para 1770 se estaba reedificando la iglesia parroquial de Valles. Conforme al desgaste algunas de las arquitecturas misionales se iban reparando; otras, como la correspondiente a la república de indios de Tamuín, no. En un informe de 1794 enviado al virrey de Branciforte, se reportaba el estado de las misiones franciscanas de Valles:

...de las iglesias de las sobredichas misiones sólo la de la Villa de Valles es de piedra, cal, y bóveda; la de San Nicolás de los Montes es también de cal y piedra con cubierta de paja o zacate; la de San Joseph del Valle son las paredes construidas de adobe, con techo de viga y azotea; en el Valle del Maíz se está construyendo una hermosa iglesia de piedra y cal, la que tiene ya dos bóvedas cerradas; las demás de las otras misiones son construidas al uso de el país, que es de estacas y barro enzacatado, cubiertas de paja, salvo la de la gran Xilitla que era también de piedra, cal y bóveda y se vino abajo ya años, y no la han podido reedificar por la pobreza de los indios y hacer muchos vecinos de razón que puedan coadyuvar en el reparo, todas ellas

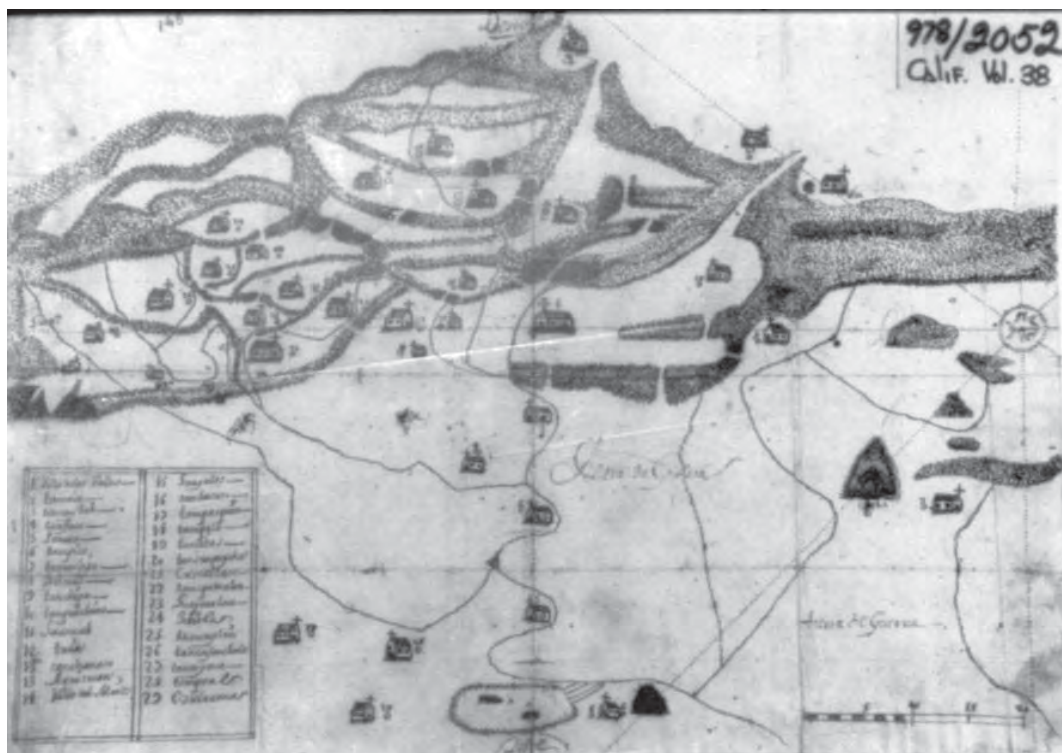
¹⁹⁶ Jesús Franco Carrasco, *El Nuevo Santander y su arquitectura*, tomo I, p. 135.

unas con más abundancia que otras se hallan provistas de los ornamentos necesarios para la sacristía.

[...]

...Las misiones que se hallan fronteras a los indios chichimecas, o bárbaros son Valle del Maíz, Villa de Valles y Tamuín, pero estas a más de que con las nuevas compañías de milicias están resguardados: dos milicianos de la colonia de Nuevo Santander contienen a dichos bárbaros para que no se introduzcan a esta jurisdicción.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Archivo General de la Nación, Californias, vol. 29, exp. 3, f. 109 v.



Mapa de las misiones de la Huasteca potosina, 1688. Archivo General de la Nación, *Californias*, vol. 38



Vista del convento de Xilitla. Fotografía: Pedro S. Urquijo. Julio 2006.



Vista del convento de Aquismón. Fotografía: Pedro S. Urquijo, marzo 2001.



Vistas del convento de Tancanhuitz. Fotografías: Pedro S. Urquijo, noviembre 2006.

En lo que a la percepción paisajística se refiere, la Huasteca potosina era considerada por varios cronistas coloniales como una naturaleza violenta de moradores salvajes y poco diestros para la evangelización. Como hemos venido señalando, muchas veces esos juicios de valor eran realizados por personas que no conocieron la región. En el siglo XVIII, el bachiller Carlos de Tapia Zenteno, refutó a los detractores en su *Paradigma apologético*, particularmente a Agustín de Vetancourt, quien a través de su *Teatro mexicano* (1698), había hecho una descripción desfavorable de la Huasteca:

Los mosquitos cubren el sol y son ponzoñosos: dondequiera que pican salemateria y dejan señal; la sombra de los árboles no sirve, porque todos están de garrapatas cuajados y, cualquiera que se llega por debajo de ellos, se llena de ellas. Tiene muchas lagunas, y profundos ríos que se pasan con riesgo la vida; los llanos, a cada paso, tienen ciénegas y pantanos. El alimento es de tortillas de maíz, que la harina de trigo solamente se lleva para hostias, y es necesario cuidarla, porque, a poco tiempo, con la humedad, se pasa y no sirve. Cómese vaca salada y, con el calor, las más veces se llena de gusanos y, en su lugar, de palmitos cocidos se sustentan. Muchos de los que entran en aquella región, a pocos días acaban con sus días y, si escapan, quedan con achaques habituales para toda su vida.¹⁹⁸

En respuesta, Tapia Zenteno describió un paisaje exuberante y bondadoso, casi paradisiaco, y no titubea al considerar bíblicamente a la Huasteca como una “tierra que verdaderamente mana leche y miel”:

Las frutas ofrecen tan liberalmente los árboles que, o porque nada le cueste a la cultura o por no malquistar su propio suelo, escondiéndose de los destemplados que de manos a boca les despojan y luego se quejan de la tierra, se retiran a los montes, donde, dándose unos a otros amigables abraxos, se meten los sazonados frutos por las hojas, hallándose montes enteros de pimienta, brasil, ébano y cedro, y otras nobilísimas maderas que sirven, tanto a la utilidad de los hombres cuanto al abrigo y sustento de

¹⁹⁸ Agustín de Vetancourt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos y religiosos de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, México, Porrúa, 1971, pp. 91-92; las misma cita también fue utilizada para su refutación en Carlos de Tapia Zenteno, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca, con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985, p. 16.

innumerable caza, sin envidiar a Moscovia sus suaves martas ni a otros reinos sus fieras y animales.

En pocas partes es la tierra tan madre de sus hijos, como lo es la Huasteca de sus ingratos habitantes, pues, en raras, consigue la naturaleza ver la madura mies pendiente de sus cañas, cuando, a su mismo pie, en una propia tierra, está dando en leche los maternos pechos a las que de nuevo pululan para que gocen los hombres tres y aun cuatro cosechas en cada año, sin que conozca la agricultura más beneficio que el de los elementos, ni más instrumentos que una ruda estaca.

El aire puebla innumerable diversidad de pájaros: sólo de papagayos hay cuatro especies, diferentes en pluma, hermosura y talle, que estos indios conocen por sus nombres en su lengua: *oyo*, *quicham*, *cuelle* y *quilli*; bellísimos faisanes reales, cuyo rizado copete, guarnecido de argentería natural, primero lisonjea la vista y, después, regala el paladar. [Y] otros que, siendo subalternos en el gusto lo remedan también en la hermosura [a los] que estos naturales llaman *cox*. [Y] pavos silvestres o *huaxolotes* hay tantos, que a palos es la ordinaria caza de los indios.

Los cristalinos ríos, en fuentes de plata ofrecen abundante copia de peces, no habiendo aun pequeño arroyo que no satisfaga el antojo con algunos, y todos muy gustosos; mayormente las delicadas langostinas, que en esta lengua llaman *jich*, ordinario plato de indios; y, entre ellos, se ven también fieras marinas, como lagartos, caimanes y otros de admirables aspecto y de braveza intrépida.

La gente por la mayor parte es sencilla, amigable, respetuosa, y muy obediente y rendida a los ministros; y, si algunos hay perjudiciales al público, no son por lo común naturales; los indios son muy dóciles y capaces de toda disciplina, mayormente los que son huastecos de nación, que los mexicanos aún conservan sombras de su gentilismo y con dificultad se dirigen; y todos concurren con su indefectible ración de aves y todo género de servicio, cada domingo, para el alimento del párroco, con tanta lagueza, que sobra para criados, huéspedes y entremetidos.¹⁹⁹

Mediante estas descripciones, además de replicar a los autores detractores, el bachiller Carlos de Tapia Zenteno pretendió exhortar a más religiosos para que hicieran caso omiso de la mala fama de la región y se animaran a predicar por esas latitudes:

¹⁹⁹ Carlos de Tapia Zenteno, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca*, pp. 22-23.

...donde, por ellos, te asegura el mismo Dios que serás padre de muchas gentes si te resuelves a engendrarlas en Cristo con la semilla del Evangelio. Ésta, por último, es la Huasteca que, en la extrema necesidad de su salvación, vocea y llama a ti ¡oh, venerable sacerdote! Desde los fines de la tierra, pues es la última de la cristiandad de este arzobispado.²⁰⁰

Después de tres siglos de Colonia, el impacto demográfico, social y cultural en toda la Nueva España, redujo a la población indígena considerablemente. Los huastecos se refugiaron en la clandestinidad de las sierras, los negros y sus mezclas optaron por la cercanía al mar, instalándose en las llanuras costeras, mientras que los ibéricos y los mestizos se acomodaron en los nudos o poblaciones mayores. Los indígenas se dedicaban a las actividades agrícolas y pesqueras. Negros y mulatos trabajaban en las laborales de crianza y pastoreo de ganado, en los trapiches de azúcar, en las pesquerías, en el servicio doméstico y en las milicias que defendían las costas de ataques piratas. Los ibéricos y criollos estaban al frente del gobierno, la milicia y el comercio, administraban sus estancias de ganado y sus plantaciones agrícolas. Mientras tanto, otros españoles –los mendicantes–, salían de sus misiones para surcar las redes de comunicación de la Huasteca, para adoctrinar a los indios en el cristianismo.

El panorama geográfico a finales del periodo colonial se caracterizaba por radicales alteraciones en el paisaje. Un cálculo del impacto de los cultivos estima que de 247 cultivos de amplia distribución en Nueva España a finales del siglo XVIII, 199 procedían del llamado Viejo Mundo. Aunado a ello, el arado tirado por bueyes tuvo fuertes repercusiones en las tierras, ya que con él se pudieron cultivar el fondo de los valles y obtener cosechas inimaginables, aunque a costa del deterioro del medio. En algunos casos se dismantelaron las terrazas que quedaban para que el arado pudiera acceder a ellas. Estos factores contribuyeron al proceso de erosión acelerado de laderas. La ganadería también perturbó la naturaleza circundante a los poblados o fincas, debido a la introducción de rebaños cimarrones de miles de cabezas que pastorearon la vegetación natural de gramíneas y otras plantas herbáceas. De las selvas tropicales se extrajeron, también, plantas y materias primas –tales como troncos y tallos–, y la caña de azúcar y el añil modificaron el paisaje. La minería, principalmente la de plata,

²⁰⁰ Carlos de Tapia Zenteno, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca*, p. 24.

produjo alteraciones significativas a través del uso inmoderado de los recursos forestales –bosques de pinos y encinos–, utilizados como combustibles para la fundición del mineral.²⁰¹ Particularmente, las redes de comunicación en la Huasteca potosina eran todavía inestables, a pesar de conectar con el puerto de Pánuco, con las minas de Zacatecas y San Luis y con las poblaciones norteñas de la recién fundada provincia de Nuevo Santander; lo que generó a su vez un intenso comercio ilegal garantizado por la lejanía de los grandes nudos políticos; misma ilegalidad que contaba con la complicidad de las autoridades aduanales portuarias. Las redes comerciales internas presentaban una baja actividad. Los principales nudos de intercambio huasteco de la época eran Valles, Tancanhuitz, Coxcatlán y Tamazunchale. La mayoría de la población indígena se encontraba dispersa entre rancherías y la sierra.

Alteraciones posindependentistas en la geografía

De acuerdo con las estimaciones de Alexander von Humboldt, basadas en el censo de 1790-1793 ordenado por el Virrey Revillagigedo, para finales de la centuria décimo octava la población novohispana estaba compuesta por poco más de 5 837 100 habitantes,²⁰² de los cuales el 60% eran indígenas –casi tres millones–; el 18% criollos y españoles, y el 22% conformaban el resto de las castas. A pesar de componer la mayoría de la población, los indios de las muy diferentes etnias se encontraban en una lamentable situación, producto de años de despojos y marginaciones. Su precaria situación contrastaba con el optimismo y las pujantes condiciones de los criollos, quienes a falta de oportunidades gubernamentales, controlaban la cultura y marcaban pautas en la economía local.

En esas postrimerías del siglo XVIII, bajo un modelo francés, la Corona española en poder de la dinastía de los Borbones promovió una serie de cambios sustanciales destinados a fortalecer la administración política y económica colonial, a mejorar la captación de recursos naturales y humanos y a encarar las ambiciones expansionistas de los imperios europeos enemigos. Con la aplicación de las Reformas Borbónicas en la Nueva España se organizaron doce nuevas entidades político-administrativas denominadas intendencias: México, Puebla, Guadalajara, Veracruz, Oaxaca, Valladolid, Zacatecas, Guanajuato, San Luis Potosí, Mérida, Durango y Arizpe.

²⁰¹ Anthony Challenger, *Utilización y conservación de los ecosistemas terrestres de México. Pasado, presente y futuro*. México, CONABIO, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 149-151.

²⁰² Alejandro de Humboldt, *Ensayo político de la Nueva España*, México, Porrúa, 2004, pp. 108-109.

En beneficio de la economía real, las arcas de la Iglesia quedaron sujetas a impuestos, y sus propiedades –producto de diezmos, limosnas y fundaciones piadosas– podían ser desamortizadas por el gobierno civil. Para salvaguardar el territorio novohispano ante posibles ataques ingleses, se instauró un ejército colonial permanente. En 1789 se autorizó a la Nueva España a comerciar libremente con las otras colonias americanas, rompiendo así con el monopolio de los puertos de Cádiz y Sevilla. Ante las nuevas condiciones mercantes, se instauraron consulados en Veracruz y Guadalajara, los cuales contribuyeron a disminuir la carga del real consulado de la ciudad de México. Antes de las Reformas borbónicas, la Huasteca se dividía en seis jurisdicciones –alcaldías mayores– pertenecientes en lo judicial a la Audiencia de México y en lo eclesiástico al arzobispado de México y al obispado de Puebla. Estas eran: Pánuco-Tampico, Villa de Valles, Yahualica-Xochicoatlán, Huayacocotla-Chicontepepec, Huejutla y Huachinango. Con la instauración del sistema de intendencias, las alcaldías mayores se transformaron en subdelagaciones y se repartieron entre las intendencias de San Luis Potosí, Veracruz, Puebla y México.

Las nuevas condiciones socioeconómicas llegaron en un momento crítico para la Nueva España. La agudización de las tensiones entre los marcados estratos sociales, la marginación de las elites criollas en la toma de decisiones, el descontento de la Iglesia ante las condiciones tributarias impuestas por la Corona, el acaparamiento de tierras, las inesperadas sequías y heladas que afectaron severamente los campos a finales de la centuria, la escasez de productos cárnicos y el consecuente aumento de sus precios, aunado a una serie de varios factores de índole ideológico, se tradujeron en una crisis general que devino a la postre en la insurrección independentista.

Aún cuando se presentaron algunas rebeliones en los primeros años de lucha independentista, la Huasteca potosina no fue un escenario insurgente importante; situación que fue aprovechada por las elites locales, pues consiguieron absorber las actividades comerciales abandonadas por otros grupos novohispanos sometidos a la crisis bélica en sus regiones. En este contexto, en los primeros años de la década de 1810, las autoridades potosinas emprendieron el proyecto de una ruta con salida al mar, más segura y accesible a sus intereses comerciales, y como alternativa a los puertos de Pánuco o Veracruz. Inicialmente se pensó como posibles puertos San Bernardo y Espíritu Santo, en la provincia de Texas, y Soto la Marina, en Nuevo Santander. No obstante, la propuesta portuaria que prosperó con el paso de los años fue aquella que

señalaba a una aldea de pescadores: el actual Tampico.²⁰³ El establecimiento oficial del puerto de tuvo que esperar todavía unos años más –la segunda mitad del siglo XIX–, cuando el gobierno, entonces independiente de España, fundó una aduana marítima.

La creciente actividad comercial en la Huasteca hizo que las autoridades virreinales intensificaran la protección de las rutas ante posibles incursiones insurgentes o de contrabando. Ya desde finales del siglo XVIII, cuando se abrieron caminos hacia la provincia del Nuevo Santander, el gobierno virreinal había establecido un ejército, la Décima Brigada, en la ciudad de San Luis Potosí, el cual contaba con los regimientos provinciales de San Luis y San Carlos, el Cuerpo de Caballería de la Frontera de Nuevo Santander –con cabecera en Río Verde–, las compañías de milicias existentes en Nuevo León y Nuevo Santander y con un Destacamiento de Observación de la Costa. Con el reforzamiento de las rutas comerciales, entre 1810 y 1812 se establecieron milicias en Valle del Maíz, Tancanhuitz y Valles.²⁰⁴

La promulgación oficial de la Emancipación, en la segunda década del siglo XIX, no benefició en mucho a las mayorías desprovistas –como los indígenas–, y si trajo consigo un periodo de inestabilidad caracterizado por luchas entre facciones de criollos propietarios, políticos y jefes eclesiásticos empeñados en mantener el control de la nueva nación y de sus fuentes de abastecimiento. A partir de la etapa independentista, los recursos naturales padecieron una explotación superior a la que se acostumbraba en el periodo colonial, debido a que el naciente Estado mexicano requería de ingresos que le permitieran consolidar las políticas acordes a los nuevos tiempos. La minería, principal actividad económica –prácticamente ausente en la Huasteca–, recibió un fuerte impulso mediante el mejoramiento de las vías de comunicación que conectaban con las minas y la introducción de novedosas tecnologías

²⁰³ En la desembocadura del Pánuco se localizan tres poblaciones con el topónimo de Tampico. La primera corresponde a la La Villa de San Luis de Tampico o Pueblo Viejo de Tampico (hoy ciudad Cuauhtémoc), fundación franciscana del siglo XVI a las orillas de la Laguna del Camarón. Posteriormente, en el siglo XVII, ante los constantes ataques piratas, la población se reubicó en lo que hoy se conoce como Tampico Alto. Finalmente, en la segunda década del siglo XIX, después de varios años de discusiones y negociaciones políticas entre los comerciantes y gobernantes de Altamira y Pueblo Viejo, se estableció formalmente la aduana del puerto de Santa Anna de Tampico (actual Tampico). Para profundizar en el tema, ver: María del Carmen Galicia Patiño, “Santa Anna de Tamaulipas o Tampico: comercio y comerciantes en la configuración del espacio”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, p. 269-295.

²⁰⁴ Inocencio Noyola, “Comercio y estado de guerra en la Huasteca potosina, 1810-1821”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, p. 41-42.

respaldadas por capitales ingleses y alemanes.²⁰⁵ Para este fin se requirió de alteraciones en los paisajes, consistentes en la tala intensiva y de la apertura de redes de caminos. En este contexto, la ciudad-puerto de Santa Anna de Tampico se consolidó como un nudo territorial de suma importancia para la importación y exportación.

Aunado a lo anterior, los grandes terratenientes extendieron sus dominios con el propósito de aumentar la producción ganadera y agrícola, y así hacer frente a las exigencias del mercado, sin tomar en cuenta la sobreexplotación de la naturaleza y de los moradores originales. En la Huasteca potosina, algunos grupos mestizos aprovecharon el ambiente de confusión política que se vivía en los primeros años de soberanía nacional, la distancia de los grandes nudos o centros de autoridad política y su solvencia económica resultante del control de la tierra, para imponerse como señores de la región: los nuevos caciques, quienes en algunos casos no dudaron en imponer su jerarquía mediante el uso de la intriga, la persecución, el autoritarismo o la violencia. Esto llevó al recrudecimiento de las relaciones entre los grupos de elite –terratenientes, ganaderos y ahora los caciques–, y los pobladores del campo –fundamentalmente indígenas–, originándose una serie de levantamientos populares destinados a la recuperación de tierras y acceso a los recursos del medio. De esta manera se generaron algunas reivindicaciones programáticas indígenas, como en el *Plan de Tantoyuca*, promulgado en 1848 por Rafael Díaz, ante la incursión bélica estadounidense, y por el cual se exaltaba la comunalidad en la posesión y usufructo de las tierras”, y que resultó en un enaltecimiento étnico de la Huasteca veracruzana que se desplegó a otras regiones. El Plan de Tantoyuca postulaba:

Considerando que no habiendo podido obtener otra base la propiedad en su principio más que la usurpación, la tierra es de todos los hombres; por consiguiente todos deben gozar de ella como de la luz del sol, como el aire que respiran, por ser ridículo que unos no tengan más que un palmo de tierra y otros miles de acres; que existiendo además en el cuerpo social ciertas especies de vampiros sedientos de sangre de los pueblos, cuya feroz avidez jamás queda satisfecha: hablamos de los capitalistas; es intolerable que unos hombres estén nadando en oro cuando otros no tienen un ochavo en el bolsillo; que siendo opuesto a las leyes de la naturaleza esa propiedad que se

²⁰⁵ Inés Herrera y Eloy González Marín. *Recursos del subsuelo, siglos XVI al XX*. Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Difusión Cultural, Editorial Océano, 2004, p. 38.

extiende hasta sobre las mujeres, porque las hembras de los animales no pertenecen exclusivamente a ningún macho: que cuando la vista de una mujer excita nuestros deseos amorosos, es absurdo que venga un marido a prevalerse de sus derechos y prohibirnos que nos acerquemos a la que amamos.²⁰⁶

El manifiesto de rebeldía pretendió una nueva sociedad de características comunales, radicalmente distinta a la que imperaba en el régimen de haciendas. La propiedad comunal en el Plan de Tantoyuca incluía, hemos visto, la posesión colectiva de las mujeres. A pesar del eco que tuvo el proyecto de Rafael Díaz, la situación de los indígenas y campesinos de la Huasteca no cambió significativamente, pero si se empezó a cultivar la ideología revolucionaria.

En aquellas primicias de vida independiente, la fragmentación social de la Huasteca no fue impedimento para que las elites regionales concibieran el establecimiento de un estado libre y soberano. Los intereses de las oligarquías fueron los detonantes de por lo menos siete movimientos secesionistas entre 1823 y 1872, en los que se reivindicaron las siguientes denominaciones: Provincia de las Huastecas (1823), Nuevo Estado Huasteco (1832, 1836 y 1848), Estado de Iturbide (1855) y Nuevo Estado de Moctezuma (1872). Incluso se llegó a plantear en el Congreso Constituyente de 1856-1857 la posibilidad de la creación del Estado Huasteco, con capital en Tampico, pero esta propuesta, al igual que las anteriores, no prosperó por las divisiones que existían entre las mismas elites regionales.²⁰⁷

Para sortear las incertidumbres que surgieron del periodo de inestabilidad nacional y con la intención de impulsar la economía regional, a mediados del siglo XIX un grupo de terratenientes introdujeron el cultivo de café en la Huasteca, producto que gozaba de gran aceptación tanto en el mercado nacional como en los Estados Unidos y Europa. La introducción de las plantaciones cafetaleras y la ponderación de éstas sobre otras, redujo la diversidad de productos que se venían elaborando en las comunidades huastecas, tales como el algodón, el almidón de yuca, el tabaco, la cera blanca o la

²⁰⁶ *Plan de Tantoyuca*, en Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 356-357.

²⁰⁷ Antonio Escobar Ohmstede, *De la costa a la sierra. Las huastecas 1750-1900*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 1998, pp. 42-43; José Alfredo Rangel Silva y Flor de María Salazar Mendoza, "Élites, territorialidad y fragmentación política: la Provincia Huasteca de 1823", en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, pp. 59-92.

vainilla. Los primeros en experimentar con el café fueron los teenek, pero una vez que la planta se adaptó a las condiciones regionales, se comprobó su buena cosecha y se vislumbró un futuro cafetalero prometedor, los terratenientes locales se llevaron las plantaciones a las haciendas. El éxito del producto se consolidó a nivel nacional en el año de 1854, cuando por primera vez la exportación del grano rebasó el volumen importado, gracias a las plantaciones veracruzanas, chiapanecas, oaxaqueñas y huastecas. No obstante, en ese ambiente de prosperidad, las comunidades teenek fueron relegadas a los escalones menores de la economía cafetalera.²⁰⁸

Derrotado el Imperio mexicano del archiduque austriaco Maximiliano de Habsburgo, los gobiernos liberales se impusieron contundentes en el poder ejecutivo. A finales de la década de los sesenta y principios de los setenta, las administraciones presidenciales de Benito Juárez y de Sebastián Lerdo de Tejada disolvieron las tierras comunales para dar paso a la pequeña propiedad privada. Esto resultó en un atentado tanto para los grupos indígenas que vieron desmoronarse su organización espacial de viejo raigambre, como a los grandes propietarios –la Iglesia y los terratenientes–, quienes fueron afectados por las desamortizaciones y el fraccionado de los latifundios.

En la década de los setentas, el ingeniero topógrafo Antonio J. Cabrera, enviado del gobierno estatal potosino al “país” de la Huasteca, describió una naturaleza prodigiosa, mal aprovechada por los moradores. Inserto en el contexto positivista de la época y basado en criterios progresistas, Cabrera postuló que ese medio huasteco podría orientarse en beneficio de la industria y de la ciencia:

Desde que pisé los límites de aquella región privilegiada quedé encantado de su vegetación exuberante, sus árboles gigantescos, sus oscuros bosques y la multitud de vegetales que los pueblan; y aumentó más mi sorpresa al encontrar diversas razas de habitantes, distintas costumbres y variados idiomas; todo lo que hace de aquella parte una fracción muy distinta del resto del estado [...] La industria se encuentra casi muerta, y la agricultura, así como el comercio, están muy poco desarrollados. Tal vez estos apuntes podrán servir a los hombres emprendedores para que con sus capitales puedan hacer especulaciones comerciales e industriales de mucha utilidad, pues en todo país virgen se encuentran fácilmente negocios lucrativos. A los habitantes de la Huasteca podrán servir también estos apuntes, porque

²⁰⁸ Jesús Ruvalcaba, “Vacas, mulas, azúcar y café...”, pp. 131-133.

habiendo quien consuma sus efectos aumentarán sus productos y progresará su industria y agricultura.²⁰⁹

En las postrimerías de la centuria decimonónica, se consolidaron en la Huasteca potosina los condueñazgos, otra forma de propiedad y acceso a la tierra, presente tanto entre los indígenas como entre los mestizos, y producto principalmente de la indivisión de las haciendas. El condueñazgo se establecía con la compra de una especie de acciones, los “derechos primitivos”, los cuales permitían la intervención en un terreno, fuera comunal o de alguna hacienda, y en el usufructuario podía sembrar, pastorear o fincar. El acceso dependía de la cantidad de derechos primitivos adquiridos.²¹⁰ Se trató, dicho en otras palabras, de una variante intermedia entre la propiedad privada y la colectiva. El visitador del gobierno potosino Antonio J. Cabrera, describió el régimen de condueñazgos de la siguiente manera:

Los terrenos de la Huasteca, ya sean de los pueblos, ya de las haciendas se disfrutaban en comunidad. Allí es desconocida la propiedad particular de la tierra. Desde el tiempo del gobierno español se dieron ejidos a los pueblos de indios, que por más que se han mandado repartir, no se ha logrado, pues hay una oposición tenaz fundada en las costumbres, que no ha podido vencer la ley de desamortización. En los ranchos y haciendas hay multitud de condueños, herederos de los primeros poseedores, o compradores de sus derechos, que disfrutaban sin regla fija y con la mayor desigualdad, pues habiendo persona que representa una acción pequeña, logra más productos que los que la representan mayor; porque si un individuo que ha comprado o heredado una pequeña acción puede abrir mucha labor, o poner en el agostadero muchos animales, saca más provecho que otro, que aunque represente mayor derecho, no tiene capital para fomentarlo. Por acá, donde la propiedad está más reglamentada, cuando no se han dividido los terrenos

²⁰⁹ Antonio J. Cabrera, *La Huasteca potosina. Ligeros apuntes sobre este país*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, p. 39.

²¹⁰ Miguel Aguilar Robledo, “Los condueñazgos del oriente de San Luis Potosí, México, de finales del siglo XIX a principios del siglo XX: algunas reflexiones teóricas” en *Vetas. Revista de El Colegio de San Luis Potosí*, año II, número 4, abril, 2000, p. 151-189; Antonio Escobar Ohmstede, “¿Qué sucedió con la tierra en las Huastecas decimonónicas”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, p. 137-165; Gerardo Alberto Hernández Cendejas, *Tenek lab teje. Etnicidad y transformaciones agrarias en el ejido de la Concepción, Tanlajás, San Luis Potosí*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2007, (Tesis de Maestría en Antropología Social), 2007, pp. 77-79.

de una hacienda, se giran en compañía y se reparten anualmente utilidades: en la Huasteca no hay compañías y cada uno gira por su lado.

Un condueño pone su rancho donde más le agrada: allí hace que se le avecinden algunos indígenas, a los que, por dejarles fabricar casa y abrir una labor o plantío de caña, les exige que le desmonten, siembre y cosechen una labor de maíz o frijol sin retribución.²¹¹

En el condueñazgo las negociaciones de poder entre indígenas y mestizos estaban reguladas a través del vínculo cliente-patrón. Los indígenas se veían en muchas ocasiones obligados a solicitar acceso a las tierras de los mestizos, y estos últimos obtenían consecuentemente mano de obra gratuita a cambio de los “derechos primitivos”. Algunas poderosas familias mestizas de la Huasteca potosina, como los Santos y los Larraga, se vieron beneficiados con el establecimiento de esta modalidad. No obstante, los condueñazgos, al igual que la propiedad comunal indígena, decayeron a partir de la década de 1880, con la entrada en vigor de las leyes de reforma a la propiedad de la tierra, que si bien habían sido dispuestas desde 1857, no se habían aplicado de forma sistemática ante las recurrentes crisis políticas nacionales. Viéndose afectados en sus intereses personales, no resulta extraño el hecho de que más adelante las familias Santos y Lerraga fueran quienes consecuentaran en la región huasteca la rebelión emprendida por Francisco I. Madero en contra de Porfirio Díaz.²¹²

Para las últimas décadas del siglo XIX, el panorama general era el siguiente: la Huasteca potosina contaba con una población de 51 489 habitantes, de los cuales 35 233 eran indígenas (68%), principalmente teenek y nahuas. No obstante lo anterior, los 16 256 pobladores no indígenas eran los que tenían el 85% del control de la tierra, a través de haciendas y condueñazgos.²¹³ Dentro de la elite local destacaban de sobremanera los integrantes de la familia Santos. Administrativamente, de los trece partidos que conformaban el estado de San Luis Potosí, tres correspondían a la Huasteca potosina: Valles, Tancanhuitz y Tamazunchale. A finales de la década de los setenta, llegaron grupos religiosos de protestantes a la Huasteca potosina, encabezados por Hexiquio Forcada, quien fundó sociedades presbiterianas en Ciudad Valles y Tamazunchale. En

²¹¹ Antonio J. Cabrera, *La Huasteca potosina. Ligeros apuntes sobre este país*, pp. 63-64.

²¹² Gerardo Alberto Hernández Cendejas, *Tenek lab teje*, p. 80.

²¹³ Miguel Aguilar Robledo, “Los condueñazgos del oriente de San Luis Potosí, México, de finales del siglo XIX a principios del siglo XX: algunas reflexiones teóricas”, *Vetas. Revista del Colegio de San Luis*, número 2 (4), 2000, pp. 50-189.

lo que a las redes de comunicación se refiere, la inauguración del ferrocarril de México a Veracruz, en enero de 1873, afectó severamente el comercio establecido entre San Luis Potosí y Tampico, pues este último ya no podría competir con el puerto veracruzano. Todavía para esa época la mayoría del comercio interno se realizaba a través de pequeñas embarcaciones que navegaban por los serpenteantes ríos huastecos. Vía terrestre, el principal camino que cruzaba a la Huasteca potosina y permitía la conexión entre los diversos nudos poblacionales era la ruta de Tampico a México, que pasaba por Ciudad Valles y de ahí a Tamazunchale para bifurcarse en dos caminos en el estado de Hidalgo: vía Actopan e Ixmiquilpan o por Huejutla.

En 1879, siendo gobernador el porfirista Carlos Díez Gutiérrez, en un inestable ambiente social caracterizado por las rivalidades regionales entre las familias caciquiles de los Martel y los Santos, tres mil indígenas de la Huasteca potosina protagonizaron una rebelión que tuvo como epicentro el partido de Tamazunchale, y que de ahí se desplegó hacia algunos municipios de Tancanhuitz y del estado de Hidalgo. El levantamiento se originó cuando los indígenas vieron frustrados todos los intentos por recuperar las tierras usurpadas por los grandes terratenientes mediante la vía legal. Enarbolando los títulos primordiales obtenidos en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México, el gobernador indígena de Tamanzuchale, Juan Santiago, asesorado por el párroco local Mauricio Zavala –quien más tarde, en 1882, encabezaría otra rebelión en el Valle de Maíz–, hizo un llamado a la sublevación, con la consigna “Muerte a todo el de pantalón”.²¹⁴ Juan Santiago fue derrotado por el general Bernardo Reyes. Sin embargo, tanto Juan Santiago como Mauricio Zavala continuaron con las acciones de insurrección en los años siguientes, hasta 1883 cuando el militar Felipe Cortina y el mismo Bernardo Reyes acabaron con la rebelión y los campesinos regresaron a sus lugares de trabajo.

De acuerdo con el historiador Luis González, hasta 1888 México era un país con un enorme optimismo geográfico, originado poco después de la Independencia, cuando se revaloró la riqueza de los recursos naturales del territorio nacional. Sólo faltaba hacer uso “adecuado” de ellos; es decir, se requería comenzar a explotarlos intensivamente, lo

²¹⁴ Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México*, pp. 271-287; Rosa Helia Villa de Mebius, *San Luis Potosí, una historia compartida*, México, Instituto Mora, 1988, pp. 166-167; María Isabel Monroy Castillo y Tomás Calvillo Unna, *Breve historia de San Luis Potosí*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 217-219; María del Carmen Salinas Sandoval, “Rebelión indígena en la Huasteca potosina. 1879-1882”, en *Documentos de investigación*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2003, pp. 8-17.

que permitiría la estabilización económica de la joven república. Se vislumbraba así un futuro esperanzador, garantizado por las nuevas condiciones socioeconómicas y tecnológicas: el ferrocarril, el telégrafo, las inversiones extranjeras y el aparente orden social.²¹⁵ Establecidas las redes de comunicación entre regiones claves para el fortalecimiento del Estado, el gobierno del General Porfirio Díaz, en la última década de la centuria decimonónica y en las primicias del siglo XX, consolidó programas que otorgaban ciertas libertades de producción y derechos a la propiedad privada, sobre todo a compañías transnacionales. Con este panorama, La Huasteca adquirió un enorme valor para las compañías extranjeras que no perdieron tiempo en apreciar su enorme riqueza natural. En el año de 1901, La Ley del Petróleo concedió a industrias petroleras amplias franquicias y atractivas ventajas fiscales. De entre las compañías que invirtieron en la explotación petrolera destacaron la Huasteca Petroleum Co. y la Mexican Petroleum Co. –propiedad del estadounidense Edgard Doheny–, y El Águila –propiedad del británico Weetman Pearson–.²¹⁶ En 1904 inició formalmente la prospección y explotación petrolera en El Ébano, San Luis Potosí. El establecimiento de enclaves petroleros, la movilización de trabajadores, la compra-venta de tierras mediante todo tipo de subterfugios y el levantamiento de refinerías, imprimieron nuevas alteraciones en el paisaje huasteco.

Revolución y posrevolución en la Huasteca

En los primeros años del siglo XX, los agravios en el agro mexicano se fue ahondando, y el resentimiento de los campesinos despojados hacia el gobierno y los grandes propietarios llegaba a los límites de la tolerancia. Aunado a ello, los grupos en el poder –banqueros, industriales y terratenientes–, empezaban a cuestionarse sobre la necesaria sucesión presidencial, en beneficio de la estabilidad de sus intereses particulares, y después de más de tres décadas de un anciano Porfirio Díaz al frente del Poder Ejecutivo. Díaz había consolidado la aparente fortaleza del Estado ofreciendo a las elites regionales –muchas de origen extranjero–, beneficios económicos, privilegios en la explotación de la tierra y los recursos naturales y autonomía regional, a cambio de renunciar al poder político y de lealtad. Pero su avanzada edad, las divisiones entre las

²¹⁵ Luis González, “El liberalismo triunfante” en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 703.

²¹⁶ Anath Ariel de Vidas, “La bella durmiente: el norte de Veracruz” en Odile Hoffmann y Emilia Velázquez (coords.), *Las llanuras costeras de Veracruz. La lenta construcción de regiones*, Xalapa, Universidad Veracruzana, ORSTOM, 1994, p. 57.

facciones el poder el malestar exacerbado de las sociedades marginadas, fueron sólo algunos de los factores que detonaron en la Revolución Mexicana. Sin embargo, a consideración de Anath Ariel de Vidas, en la década de 1910 la población indígena y campesina de la Huasteca sirvió principalmente para proporcionar comida y animales de carga a las bandas revolucionarias y contrarrevolucionarias, siendo también objeto de represalias de unos y otros bandos.²¹⁷

En 1914, después de la incursión naval estadounidense al puerto de Veracruz, Edward Doheny, propietario de la Mexican Petroleum Company, promovió la creación de la república independiente de Huastecapan (Plan Green), la cual después se anexaría a los Estados Unidos de América –bajo el mismo modelo de Texas en 1836–, con la firme pretensión de continuar con sus empresas petrolíferas sin los obstáculos que le generaba el inestable gobierno mexicano. Con esta iniciativa, Doheny impulsó en México y en el país vecino del norte la difusión de la cultura regional. La música de huapangos, el ritual de los voladores, la gastronomía huasteca –como el zacahuil, los bocoles y la carne tampiqueña–, fueron elementos que se conocieron en las grandes ciudades mexicanas y estadounidenses.²¹⁸ El proyecto de Doheny, hoy sabemos, nunca prosperó. Sin embargo, la concepción del Plan Green evidenció el poder de los propietarios extranjeros y el aislamiento de la Huasteca en relación con el resto del país.

Los gobiernos posrevolucionarios emprendieron estrategias territoriales encaminadas a obtener beneficios del generoso medio, mediante un uso y manejo paisajístico a mayor escala, que redituara en un México económicamente más equilibrado, conforme a los postulados ideológicos de la Revolución. De ellos, destacaron los esfuerzos emprendidos por el General Lázaro Cárdenas del Río, presidente de la República en el sexenio 1934-1940, quien decretó la expropiación de las compañías petroleras (1938), tras la caída productiva resultante del agotamiento de los pozos y su infiltración por aguas saladas. Cárdenas impulsó también una política agraria que logró la reactivación de enclaves agrícolas ejidales, beneficiando a un gran número de campesinos y generando expectativas respecto a un cambio en el acceso a los recursos del medio. Sin embargo, como iremos viendo, no todos los proyectos geográficos del Estado fueron exitosos ni las percepciones oficiales de los paisajes fueron las más afortunadas.

²¹⁷ Anath Ariel de Vidas, “La bella durmiente: el norte de Veracruz”, p. 60.

²¹⁸ Anath Ariel de Vidas, “La bella durmiente: el norte de Veracruz”, pp. 63-64; Antonio Escobar Ohmstede, *De la costa a la Sierra...*, pp. 43-45.

Si bien el ejido tiene antecedentes coloniales (del latín *exitum*, palabra que hace alusión a los terrenos comunitarios ubicados a las afueras de los pueblos de indios), su definición actual deriva de las propuestas de Andrés Molina Enríquez y Luis Cabrera, entre otros intelectuales, que trataron de plasmar el ideario revolucionario de Emiliano Zapata en un marco legal; mismo marco que se hizo realidad a través del artículo 27 de la Constitución de 1917 y en la Ley de Ejidos del 30 de diciembre de 1920. En la Huasteca potosina, el reparto ejidal se emprendió a partir 1926 y se intensificó durante el gobierno federal cardenista, a pesar de la fuerte oposición de los propietarios de las haciendas, condueñazgos y rancherías. Debido al enorme volumen de tierras repartidas, el estado de San Luis Potosí ocupó el segundo lugar nacional entre las entidades más agraristas.²¹⁹ Aprovechando el gran momento político y social que estaban viviendo, varios campesinos tomaron posesión de las tierras de sus antiguos patrones.

A partir del gobierno de Miguel Alemán (1946-1952) se conformaron las organizaciones de productores agroindustriales de la región huasteca. Las primeras agrupaciones fueron las Uniones Ganaderas Regionales, conocidas colectivamente como “la Ganadera”. Las UGR adquirieron pronto un amplio poder jurídico, económico y político, al grado tal que se convirtieron en el organismo legal para la extracción de todo el excedente –fuera o no de los ganaderos asociados–, y para lo cual contaban con cuerpos represivos o paramilitares, encubiertos con el pretexto del combate al abigeato. Los más afectados por la nueva organización oligárquica fueron los pequeños ganaderos ejidales, quienes tuvieron que someterse a una especie de cautiverio gremial. Pero esta no fue necesariamente una situación común a todos los trabajadores del agro en la Huasteca. En 1956 se formó la Unión de Productores de Caña Abastecedores del Ingenio Plan de Ayala, San Luis Potosí, que en este caso agrupaba tanto a los ejidatarios como a los propietarios. Al parecer, fue el propio Ingenio Plan de Ayala el que convirtió a los productores ejidales en productores excedentarios, por medio del otorgamiento de créditos. Para la década de los setenta, con los antecedentes de las uniones productoras y con el apoyo crediticio de la política agropecuaria del presidente Luis Echeverría (1970-1976), aparecieron más de una decena de organizaciones. Sin embargo, particularmente en la Huasteca potosina, las uniones de productores de ejidatarios eran casi honorarias, promovidas por las empresas para fungir como comisiones intermediarias y, sobre todo,

²¹⁹ Miguel Aguilar Robledo y Martha Flores Pacheco, “Conflictos agrarios y tenencia de la tierra en la Huasteca: el caso del ejido La Morena-Tanchachín, Aquismón, San Luis Potosí, 1937-2004”, en *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, número 109, vol. XXVIII, invierno 2007, p. 128.

creadas para hacer un contrapeso político y social al movimiento popular campesino que se gestaba en ese momento.²²⁰

En esas postrimerías del siglo XX, la existencia abundante de gas y petróleo en el subsuelo, la rica combinación orgánica de los suelos, las múltiples fuentes de abastecimiento de agua y la relativa cercanía con los Estados Unidos de América, se presentaban como condiciones más que favorables para emprender proyectos nacionales “desarrollistas” en todas las porciones regionales de la Huasteca. Así, en la década de los setenta, el gobierno federal impulsó la construcción de caminos y presas de gran irrigación y la instauración de industrias ligadas a la explotación petrolera y petroquímica. Con las alteraciones paisajísticas de principios de siglo, fincando una armella histórica en 1938, y con el nuevo momento detonante de la década de los setenta, a la Huasteca se le pudo sobreponer un mapa territorial de redes, nudos y mallas exclusivamente vinculadas al petróleo. En palabras de Claude Bataillon, el territorio petrolero huasteco se trató, en caricatura, de:

...un conjunto de veredas lodosas trazadas para perforar pozos, tuberías, un puerto para cargar el bruto a exportar, una refinería y un complejo petroquímico vinculados con el puerto exportador [Tampico], un poliducto y un gasoducto entre estas instalaciones y el interior de país; y sobre todo una moderna ciudad de crecimiento rápido en la que viven, protegidos, los asalariados de PEMEX, aunada a barrios precarios que acogen a los que construyen las infraestructuras, o simplemente viven “por debajo” de los salarios petroleros [Altamirano]. También es una sección sindical que maneja empresas subcontratadas y obras sociales, distribuye sus favores y su poder entre sus allegados, controla la municipalidad, realiza obras de urbanismo y, en fin, envía diputados y senadores a la ciudad de México.²²¹

En el “prometedor” medio geográfico huasteco, el gobierno de Luis Echeverría realizó cuatro obras públicas de gran envergadura: la construcción del puerto de altura y cordón industrial de Altamirano, Tamaulipas; la ampliación del Paleocanal petrolífero de

²²⁰ Agustín Ávila, “La organización regional de los productores rurales en las Huastecas”, en Agustín Ávila Méndez y Jesús Ruvalcaba (coords.), *Cuextecapan, lugar de bastimentos. IV Encuentro de Investigadores de la Huasteca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1991, pp. 57-62.

²²¹ Claude Bataillon, *Espacios mexicanos contemporáneos*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1997, p. 144.

Chicontepec, Veracruz; la implementación de programas de apoyo a los productores agroindustriales; y la construcción de una impresionante zona de riego de 720 000 hectáreas, el 40% de ella en las fértiles llanuras del oriente potosino el proyecto hidrológico Pujal-Coy.

Inspirado en las comisiones hidrológicas del Papaloapan y del Tepalcatepec, creadas durante el gobierno de Miguel Alemán, y sobre el modelo de planeación de cuenca de Tennessee Valley Authority (TVA) de Estados Unidos de América, en 1973 se presentó un plan de irrigación de la cuenca baja del río Pánuco, que pretendía ser el más grande de América Latina, con 720 000 hectáreas de tierras irrigadas, de las cuales el 40% corresponderían al proyecto Pujal-Coy, en la Huasteca potosina. La concepción del ambicioso plan se insertó en el contexto de la intervención territorial “desarrollista” del Estado mexicano; es decir, durante el auge económico nacional basado en un modelo capitalista del agro. Se consideraba entonces que el futuro de la agricultura estaba en las aparentes fértiles tierras del trópico húmedo: la “marcha hacia el mar”. Si bien la idea original fue esbozada por el general Lázaro Cárdenas del Río durante su sexenio, fue el presidente Luis Echeverría el que lo puso en práctica. El proyecto Pujal-Coy planteaba: la expropiación de la tierra para realizar una repartición más equitativa; una redistribución poblacional que facilitara la inmigración de campesinos solicitantes de tierras; la construcción de una enorme infraestructura hidroagrícola; dismantelar a las elites regionales, encabezadas por Gonzalo N. Santos, mediante las alianzas con campesinos, y el aumento considerable de la producción y la productividad. En términos generales, se trató de un ambicioso plan de cambio de uso del suelo que transitaría de la ganadería extensiva a la agricultura intensiva a base de riego.

El proyecto Pujal-Coy se estableció entre el curso de los ríos Tampaón-Moctezuma y el Tamesí, en tres de los municipios ganaderos más importantes –Tamuín, Ébano (de reciente creación) y San Vicente Tancuayalab–; y en unas planicies con unas cuantas lomas, que hasta entonces estaban cubiertas por selvas bajas “ociosas”, principalmente compuestas por ébanos (*Pithecollobium Flexicaule*), gabias (*Acacia unijuga*) y cerones (*Phillostylen brasiliense*), y posteriormente dismanteladas por *bulldozers*. Aún cuando el proyecto estuvo cargado de buenas intenciones, Pujal-Coy fue un fracaso de lamentables consecuencias ecológicas, económicas y sociales. La fertilidad del trópico húmedo era sólo aparente, pues resultó ser muy frágil, y por lo tanto no era posible usufructarla con las mismas técnicas agroproductivas utilizadas en

zonas templadas. Se evidenció también un desconocimiento pleno de varios de los recursos naturales que fueron desmontados. Los ecosistemas eliminados alteraron las condiciones ambientales que potenciaron las limitaciones físicas, principalmente en el plano climático, pues se disminuyó la humedad atmosférica, se generó una menor infiltración de agua y hubo mayor erosión del suelo, entre otras problemáticas. En esas condiciones, se favoreció la proliferación de plagas, enfermedades fúngicas y malezas. Para combatir las plagas, se utilizaron contaminantes agroquímicos que sólo dieron resultados a corto plazo, dado que las plagas generan resistencias a los pesticidas. Aunado a ello, la falta de cohesión social en la Huasteca potosina, resultado de siglos de cacicazgo y sobreexplotación humana, entorpecieron en algunos casos la reubicación y la migración poblacional.²²²

En la última década del siglo XX sucedieron en México una serie de acontecimientos que detonaron una nueva concepción territorial y que son armellas claves para entender la situación actual de varias comunidades indígenas y su acceso a los recursos naturales. Inserto en el contexto de los preparativos mundiales por la conmemoración de los quinientos años del llamado Descubrimiento de América, en 1991 el Estado mexicano, presidido entonces por Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), reformó el Artículo 4to constitucional, el cual hacía énfasis en la pluriculturalidad del país, consecuente de sus pueblos originales o indígenas. Al año siguiente se firmó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, reconociendo el derecho a la autodeterminación de los grupos étnicos. En ese mismo año se reformó el Artículo 27 constitucional, referente a la cuestión agraria, estableciendo que las tierras correspondientes a los grupos indígenas deben ser protegidas por el Estado. Sin embargo, la reforma estableció también el fin del reparto agrario, bajo el argumento de que ya no había tierras que repartir, permitiendo a partir de entonces la venta o renta de tierras comunales a ejidatarios, avecindados o terceros.

²²² Miguel Aguilar Robledo, *Autopsia de un fracaso: el caso del proyecto Pujal-Coy de la Huasteca potosina*, San Luis Potosí, Editorial Ponciano Arriaga, 1995; Agustín Ávila, “Pujal-Coy: riego y campesinos de fantasía”, en Jesús Tapia Santamaría (coord.), *Las realidades regionales de la crisis nacional*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1993, pp. 85-101; Josué Rodríguez, “Proyecto Pujal-Coy II Fase y realidades de los nuevos centros de población ejidal del estado de San Luis Potosí, establecidos dentro del área del proyecto”, en Agustín Ávila y Jesús Ruvalcaba (coords.), *Cuextecapan, Lugar de bastimentos. IV Encuentro de Investigadores de la Huasteca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1991, pp. 69-78; Humberto Reyes, Miguel Aguilar Robledo, Juan Rogelio Aguirre Rivera, Irma Trejo, “Cambios en la cubierta vegetal y uso del suelo en el área del proyecto Pujal-Coy, San Luis Potosí, México, 1973-2000”, en *Investigaciones geográficas, Boletín del Instituto de Geografía UNAM*, núm 59, 2006, pp. 26-42.

Desde ese momento aparecen también nuevos programas gubernamentales encaminados a la reorganización territorial, destacando el controvertido Programa de Certificación y Titulación de Derechos Ejidales. PROCEDE (1993), el cual impulsaba, de cierta manera, la privatización del campo. Si bien el PROCEDE fue motivo de rechazo absoluto por varias comunidades indígenas de México, en la Huasteca potosina el programa certificó a la mayoría de los ejidos.

En el contexto nacional, en enero de 1994, en el estado de Chiapas se levantó en armas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), movimiento revolucionario indígena que a la postre dio voz y presencia a las exigencias de las colectividades étnicas de México. En 1996 se firmaron los *Acuerdos de San Andrés Larrainzar*, pactados entre los representantes del gobierno mexicanos y los de varias agrupaciones étnicas. A pesar de que los Acuerdos fueron posteriormente desconocidos por el presidente Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000), éstos evidenciaron exigencias e intereses comunes a la mayoría de las sociedades indígenas de México, sobre todo el respeto a la autonomía, el cual fue ratificado años después en el Congreso Nacional Indígena de Nurío, Michoacán (2001). Insertas en el contexto nacional, varios indígenas de la Huasteca potosina se organizaron y formaron agrupaciones para la defensa de sus tierras. Así se intensificaron también los debates entre las diferentes formas de concebir la propiedad de la tierra –comunal, ejidal, privada–, valiéndose, dependiendo del caso, de argumentos históricos, políticos o económicos.²²³

La Huasteca al inicio del siglo XXI

¿Cuál es el panorama geográfico actual en la Huasteca potosina? Ante las vicisitudes que siguen enfrentando tanto los teenek como las demás sociedades étnicas de cara a los grandes propietarios de la región, se han conformado nuevos modos de resistencia que vienen a sumarse a la ya histórica alternativa de la rebelión armada: la migración y la organización política. Desde la década de los cincuenta del siglo XX, con la apertura de algunas carreteras, varios indígenas, principalmente jóvenes han abandonado sus comunidades para dirigirse a las ciudades de México y Estados Unidos en busca de fuentes laborales que les reditúen en una vida más digna, tales como la “pizca” en los

²²³ Para profundizar en el tema de las distintas formas de propiedad de la tierra en la Huasteca potosina, ver: Gerardo Alberto Hernández Cendejas, *Tenek lab teje. Etnicidad y transformaciones agrarias en el ejido de la Concepción, Tanlajás, San Luis Potosí*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2007 (Tesis de Maestría en Antropología Social), pp. 10-21.

campos estadounidenses, las filas del ejército mexicano o el empleo en el servicio doméstico. La organización política, alternativa más reciente, implica la participación de líderes comunitarios en la toma de decisiones. Sin embargo, a través de esta opción, se ha promovido en ocasiones un intermediarismo comercial y el control de puestos políticos de mayor rango.²²⁴ Por otro lado, como consecuencia de la falta de créditos, fenómenos climáticos adversos y el arribo de nuevas plagas –como la broca de café–, los cultivos de los indígenas son incipientes. A pesar de la baja comercial, la caña sigue siendo un producto importante, tanto en la economía como en la vida cotidiana de los campesinos, pues es más resistente a las sequías que el maíz. El cultivo de cítricos, particularmente la naranja, es un producto exitoso, pero de propietarios privados que pagan bajos salarios a los indígenas serranos por las tareas más pesadas. En los que a las comunidades cafetaleras se refiere –generalmente nahuas o mestizas– no figuran en la lista de los principales productores del aromático, pero posiblemente es el producto que más ingresos genera.²²⁵ La ganadería sigue acaparando enormes porciones de tierra y estratificando a la sociedad. Sin embargo, a diferencia del pasado, las comunidades ganaderas que tienen hatos colectivos son más. Aunado a ello, en la actualidad la mayoría de los hogares indígenas cuentan con animales domésticos, tales como guajolotes, puercos o conejos, que se crían para ser alimento en días de fiesta. La instauración de la estructura ejidal ha alentado la participación de las mujeres teenek en los ámbitos públicos –asambleas comunitarias y en las escuelas–, además de convertirla en una potencial propietaria. Finalmente, los movimientos en defensa de la tierra han generado espacios parciales de autonomía a comunidades anteriormente subordinadas al dominio de los grandes propietarios.

²²⁴ Jesús Ruvalcaba, “Vacas, mulas, azúcar y café...”, p. 136.

²²⁵ Brigitte Barthas, “Los productores de piloncillo: crisis y disyuntiva. El caso de la Huasteca potosina”, en *Sistemas de producción y desarrollo agrícola*, Chapingo, Universidad Autónoma Chapingo, ORSTOM, 1993, pp. 225-229; Brigitte Barthas, “De la selva al naranjal (transformaciones de la agricultura indígena en la Huasteca potosina)”, en Philippe Bovin (coord.), *El campo mexicano: una modernización a marchas forzadas*, México, CEMCA-ORSTOM, pp. 192-195.

Capítulo cuarto

TEENEK TSABAAL: TERRITORIO SAGRADO Y PAISAJE RITUAL

Teenek Tsabaal: territorio sagrado y paisaje ritual

Otra de las preocupaciones de los indígenas es creer que tienen inteligencia las cosas inanimadas. Cuando van a poner un trapiche, escogen el árbol que les parece mejor en el campo, y al cortarlo le hablan, diciéndole que no se enoje, que le van a poner en un molino de caña, y que esperan que cumplirá con su deber sin mancharles las manos.

Antonio J. Cabrera, *La Huasteca potosina, ligeros apuntes sobre este país*. 1873.

Naturaleza-mundo

El ser humano, de forma individual o colectiva, modifica y trabaja el paisaje con el fin de obtener de él alimentos, vivienda y recursos para el comercio: levanta las milpas y los huertos, traza veredas que unen poblaciones o caseríos, en los bosques recolecta maderas, hierbas y frutos, y en los ríos y arroyos se abastece de agua y peces. Es la naturaleza cotidiana con la que interactúa. Pero el paisaje es también la naturaleza que se contempla y se piensa; es la fuente de inspiración o el detonante cognitivo del que emergen los códigos éticos, las valoraciones estéticas y las metáforas de la organización mítica del cosmos; arquitectónica paisajística que indica lo que *es* y lo que debe *ser* en el espacio vivido y su orden, mismo orden que evita cualquier alteración en la conexión de reciprocidades y equilibrios entre el medio geográfico, las personas y las fuerzas divinas o energías no humanas que rigen el *mundo*. Este último, como categoría indígena, es equiparable a *naturaleza*, pero no una naturaleza de conceptos aislados como medio físico, flora o fauna, sino más bien como la totalidad de ellos, y en el que se insertan otros mundos no humanos.²²⁶

Ser miembro de una comunidad implica, por tanto, conocer y participar de sus símbolos culturales, ya que la permanencia a un sistema simbólico representa tanto la posibilidad de *actuar* respecto a ese mundo, como el *ser* parte de ese mismo mundo. Por

²²⁶ María Clara van der Hammen, *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana*, Bogotá, TROPENBOS Colombia, 1992, pp. 2-3.

medio de la apropiación simbólica –en este caso religiosa–, un individuo hace suyos los universos sociales y naturales a los que pertenece.²²⁷

La naturaleza es espacio de acción de fuerzas o entes divinos, seres de características sobrenaturales, patronos y protectores del medio, jueces de la vida y de la muerte, generalmente imperceptibles, moradores de los caminos, los bosques, los cerros, los animales, el cielo o el alimento, pues son, en algunos casos, sus “almas”. Estos seres, energías o fuerzas sagradas tienen la capacidad de fusionarse y fisiónarse, lo que explica su presencia simultánea en distintos lugares.²²⁸ Sin embargo, más allá de la causalidad cósmica, los entes divinos están sujetos a las leyes que rigen lo existente o lo tangible –finalmente la naturaleza está en terreno de los seres mundanos–. Los hombres y mujeres pueden influir en las acciones de las divinidades a través de los ritos, de los ruegos, las promesas y hasta las amenazas. Por ello, cuando nosotros conocemos las historias de los cerros, cuevas, arroyos, ríos, veredas, animales o plantas, nos aproximamos al complejo entendimiento de lo que significa vivir *en, de y para* el paisaje-mundo, y caemos en cuenta de que el medio es más que un espacio de producción, consumo e insumo: es también un don primordial de fuerzas superiores, una geografía sagrada y un motivo religioso de orgullo e identidad colectiva.

Los teenek, al igual que muchos pueblos indígenas de México, tienen algunas creencias o sistemas religiosos que pueden atribuirse a una tradición prehispánica con fuertes matices de catolicismo, pues entre las sociedades previas a la Conquista española y las contemporáneas hay relaciones estructurales, susceptibles a la generalización, adaptación, reproducción o reinterpretación, que resiste –de cierta forma–, a los cambios incesantes del tiempo y del espacio. Las religiones indígenas actuales proceden tanto de los sistemas de creencias prehispánicos como del catolicismo. Es decir, al momento del Contacto, en el siglo XVI, empieza a gestarse una religión etnogénica que tiene presencia en el México actual y que Alfredo López Austin ha denominado conceptualmente como *tradición religiosa mesoamericana*.²²⁹ No debe pensarse por ello en un sincretismo continuo e inalterable, presente en sociedades estáticas, aisladas y definidas en sí mismas. Se trata, más bien, de un proceso de

²²⁷ Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 2004, p. 99.

²²⁸ Alfredo López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, pp. 485-486.

²²⁹ Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998, p. 37.

etnogénesis, una adaptación creativa sujeta a una historia de cambios radicales – colapsos demográficos, traslados forzados, levas étnicas, etnocidio–, impuestos durante la expansión histórica de los estados coloniales y los posteriores estados nacionales. Los procesos de etnogénesis son dinámicos y están arraigados en la conciencia colectiva de una sociedad.²³⁰ Las religiones indígenas prehispánicas no actúan como moldes culturales estáticos de símbolos del catolicismo, sino como bloques de construcción de nuevos sistemas de creencias, sujetos a las variantes espacio-temporales e insertas en un contexto de permanente negociación entre un *nosotros* étnico y los *otros*, en diferentes niveles de dominio y escalas de poder.

En un estudio de paisaje, el *ritual* nos permite establecer el tránsito de lo morfológico a lo simbólico. Entendido como la recreación del tiempo mítico mediante la realización de diversas acciones culturalmente normadas y jerarquizadas, el ritual puede dirigirse hacia el entorno natural, hacia la rememoración de los actos heroicos de los tiempos prístinos o a la ofrenda anual por los dones divinos de la naturaleza. En el *Teenek Tsabaal* los teenek recurren a menudo al especialista en la intermediación entre lo sagrado y lo mundano, el *kawloome* “el que habla”.

Las historias de los teenek y sus paisajes ritualizados se transmiten de generación en generación a merced de la palabra expresa; a través de relatos, rezos, refranes, adivinanzas. La oralidad es, por tanto, la fuente histórica teenek por antonomasia. La tradición oral, entendida como una manifestación estética de profundo raigambre y vehículo fundamental de la transmisión de saberes y percepciones de la realidad social y del mundo,²³¹ es depositaria de la memoria colectiva, y los teenek confían en ella para preservarla y transmitirla.

Concepción del *Teenek Tsabaal*

El *Teenek Tsabaal*, “Tierra, terreno o territorio de los teenek”, es una geografía simbólica definida en la memoria colectiva, con referentes tangibles en el paisaje, que abarca todo lugar en el que se hable la lengua y se expresa la cultura teenek, sin importar que los integrantes de la etnia se encuentren separados por los obstáculos del relieve, el cruce de ríos, las fragmentaciones municipales o las discontinuidades

²³⁰ Jonathan Hill, (ed.). *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City, University of Iowa Press, 1996, pp. 1-20.

²³¹ José Alejos García, “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, 2001, p. 294.

sociales. Todos los teenek potosinos viven unidos en ese territorio, lo que les permite distinguirse de los *otros*: los *no teenek*. Los nahuas, pames o mestizos no viven en el *Teenek Tsabaal*, aún cuando posean casas o propiedades en tierras teenek, ya que se trata de una herencia exclusiva y sagrada otorgada por las fuerzas creadoras divinas en el mítico principio de los tiempos. Se trata de un *tejwa' xe'chintalaab* “espacio aparente donde se deambula”; geografía donde la historia da forma al presente.²³² El *Teenek Tsabaal* está marcado por nudos, mallas y redes territoriales de carácter sagrado. En su interior y a diferentes escalas existen rutas o entramados peregrinacionales que ligan santuarios naturales o centros religiosos caracterizados por su fuerza sacra, y que son puntos de encuentro religioso y de rememoración de los actos fundadores del territorio.

En el paisaje del *Teenek Tsabaal* se perciben las pinceladas, los borrones, las tachaduras o las enmendaduras culturales que los indígenas han marcado en su devenir y que son parte de los códigos de afinidad étnica colectiva. Los cambios, reinterpretaciones o revaloraciones en la concepción paisajística de su territorio sagrado, el *Teenek Tsabaal*, se dan en un tiempo de larga duración y acorde a los intereses temporales de los coproductores de identidad y de los distintos niveles de negociación cultural que se establecen con otras sociedades con las que interactúan. Dicho en otras palabras, las sucesivas generaciones de teenek asumen o adoptan ciertos códigos, valoraciones o posturas culturales, al mismo tiempo que rechazan otros tantos códigos, valoraciones o posturas, en una legitimación de lugar de profundo raigambre y en constante negociación con los “otros” –quienes, por tanto, son también una dimensión fundamental y constitutiva de la identidad teenek–. Esto es, además de someterse a los vaivenes de los diversos contextos temporales, aquellos elementos culturales que legitiman la soberanía del territorio o que establecen los vínculos de afinidad con el paisaje, haciendo tangible “lo nuestro” teenek, son el resultado de la diferenciación que se establece con la otredad.²³³

En el *Teenek Tsabaal*, sus moradores perciben y surcan el paisaje día con día en un ejercicio constante de apropiación; escuchan y repiten desde tiempos inmemoriales 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

²³² Janis Alcorn, *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University Texas Press, 1984, p. 75.

²³³ Pedro S. Urquijo Torres, “Naturaleza y religión en la construcción de la identidad de los teenek potosinos. La perspectiva de paisaje” en *Espacio Tiempo. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, número 1, 2008 (en prensa).

importancia histórica. Así se establecen las actitudes rituales que fundan, rememoran o reactualizan el medio; así confeccionan el paisaje teenek mediante una compleja red de nexos rituales entre lo visible y lo invisible de la naturaleza. Nosotros, que somos parte de los “otros”, pertenecientes a una esfera de *praxis* ajena a la de los teenek, al caminar su paisaje ritual, al escuchar sus palabras y al tratar de entender su propia lógica, podemos tener una distante, pero fascinante, aproximación a las marcas religiosas impresas en su geografía apropiada.



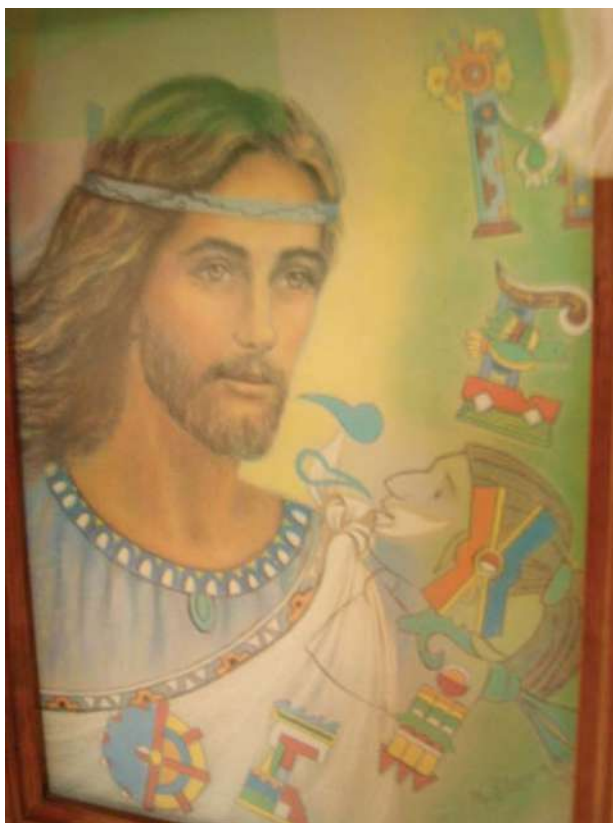
Semana Santa en Aquismón. Fotografía: Pedro S. Urquijo, marzo 2001.



Altar a la Virgen de Guadalupe en Tancanhuitz. Fotografía: Pedro S. Urquijo, noviembre 2007.



Mesa atrial con mantel teenek, en la iglesia de San Ana. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2005.



Jesucristo indígena, asociado a *Dhipaak*, el Alma del Maíz, en la iglesia de Santa Ana. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2005.

La Madre Tierra

En el principio de los tiempos no había nada, no existía cosa alguna, sólo la oscuridad y el silencio absoluto. La aparente calma prístina se alteró cuando las fuerzas divinas de los teenek –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”, *Puulik Miim* “Gran Madre” o *Miim Tsabaal* “Madre Tierra”. Su constante movimiento se debe a su contraparte masculina, el Tiempo –*K’ih*– concebido como Viento –*Ik’*–. La idea de una placa territorial femenina y acuática es común para diversas sociedades indígenas de lo que hoy es México, desde tiempos prehispánicos. Por ejemplo, entre los antiguos mayas de la Península de Yucatán, la plataforma continental primordial recibe el nombre de *Itzam Kab Ain* “Cocodrilo Chamán de la Tierra”. Para los nahuas precortesianos del Altiplano Central, cuyas fuentes de información histórica son más explícitas, la Madre Tierra es un pez o lagarto llamado *Cipactli-Tlaltecuhтли*. Con el fin de separar el cielo de la capa terrestre y permitir el paso de los vientos, los dioses nahuas *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* se transforman en sierpes y penetran en el cuerpo de *Cipactli-Tlaltecuhтли* desde sus cuatro esquinas, para finalmente encontrarse en el centro. Así trazan una especie de cruz de malta que divide a la Tierra en cuatro puntos cardinales. Para separar la capa celeste de la terrestre, las fuerzas creadoras ubicaron en cada esquina de los puntos cardinales un dios-columna, los cuales fueron identificados con los *tlaloque*, los servidores del dios nahua de la lluvia *Tlaloc*, seres que también moraban en la naturaleza, equivalentes de los *bacaboob* mayas y los *maamlaab* teenek; los cuales analizaremos más adelante.

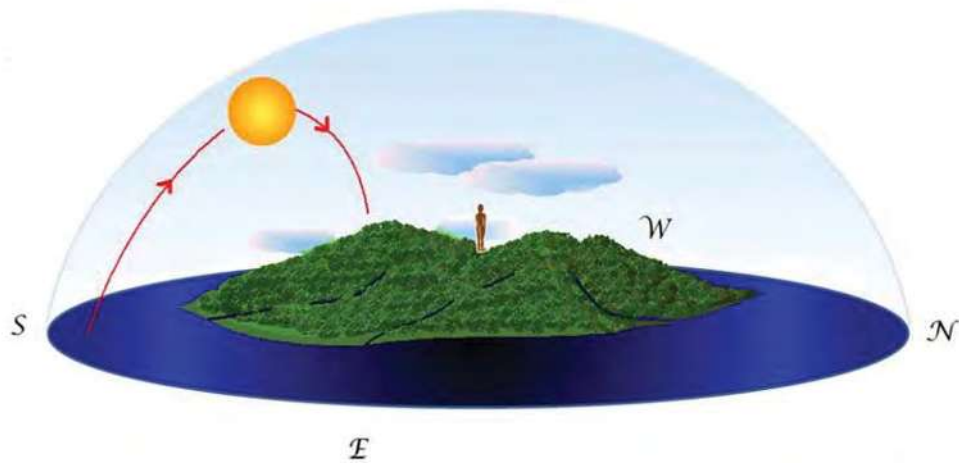
Después de la Conquista española las concepciones cósmicas indígenas tuvieron que encontrar articulaciones con la religión católica, generándose así casos como el de los totonacos de la Sierra Madre Oriental, en donde las cuatro columnas corresponden a santos católicos: San Juan Bautista –noreste–, San Alejandro –sureste–, San Gabriel –suroeste– y San Gregorio –noroeste–.²³⁴

²³⁴ Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1990, p. 43-45.

En cuanto a los teenek potosinos, los sostenes del cielo son cuatro hombres-columna que se quiebran al final de cada año y que se retiran a un paraíso subterráneo y acuático en el este, el Golfo de México, una de las moradas del dios *Muxi'*, también conocido como San Juan y San Miguel Arcángel, Señor de las aguas, los truenos, los cerros y principal artífice de todo lo creado. El lugar de los sostenes del cielo es ocupado por otros cuatro hombres-columnas que debieron morir ahogados o fulminados por un rayo en el transcurso del año.

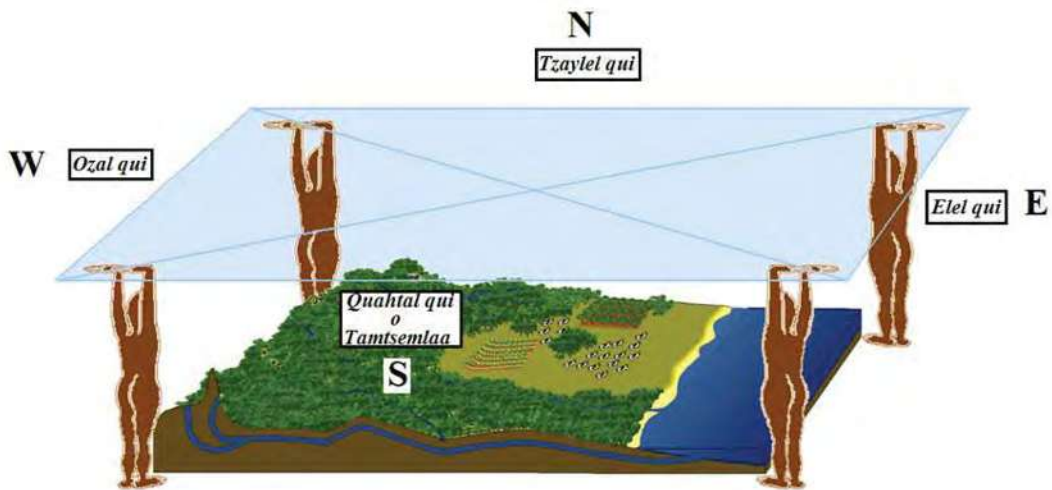
Los rumbos cardinales. *Elel qui*, el Este, también llamado *Kaal* o *Akan qui*, es el espacio de músicos, danzantes y abundancia; también región del Trueno Grande, casa de *Muxi'*, y por ello la esencia de las lluvias viene del Este. *Ozal qui*, el Oeste, es a donde va a morar el alma del difunto, el *elol*; también dónde se oculta el Sol *otsel k'iichaa*, y por tanto, donde este astro tiene su casa *pulik ataa* “casa grande”. *Tzaylel qui*, el Norte, de donde vienen los vientos huracanados y las lluvias torrenciales. *Quahthal qui*, el Sur, también conocido por los teenek como *Tamtsemleab* “Lugar de muerte”; región donde las fuerzas divinas suelen reunirse; morada de Bokoom Miim “Madre Mohosidad” (uno de los nombres de la Madre Tierra).²³⁵ 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 de los humanos con *Muxi'*, y entre la sierra y el mar se localiza el *ts'uuleel* o terreno barbechado –o *milcahual*, en náhuatl– de la deidad y alma del maíz, *Dhipaak*, que corresponde propiamente a la morada de los teenek –también hechos de maíz–.

²³⁵ Carlos de Tapia Zenteno, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca. Con vocabulario, catecismo y administración de los sacramentos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985, pp. 71-98; Lorenzo Ochoa y Gerardo Gutiérrez, “Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huastecos”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, volumen 33, 1996-1999, pp. 91-163; José Bardomiano Hernández Alvarado, *El espejo etéreo Etnografía de la interrelación teenek sociedad-naturaleza*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007, (Tesis de licenciatura en Etnohistoria), p. 101-102; Pedro S. Urquijo Torres, “Naturaleza y religión en la construcción de la identidad de los teenek potosinos. La perspectiva de paisaje” (en prensa).



Lorena Alvarado 2008

Forma física del cosmos. Imagen: Pedro S. Urquijo sobre idea original de Federico Fernández Christlieb; dibujo: Lorena Alvarado, 2008.



Lorena Alvarado 2008

El *Teenek Tsabaal* y los cuatro hombres-columna que sostienen el cielo. Idea y imagen: Pedro S. Urquijo; dibujo: Lorena Alvarado, 2008.

Sobre la Madre Tierra viven todos los seres humanos, quienes tienen que solicitar su autorización para cualquier actividad que implique afecciones a su cuerpo: sembrar, cosechar, cortar madera, subir al cerro o entrar a una cueva. Dado que se encuentra flotando en el océano, el agua salada del mar permea en *Miim Tsabaal* a través de sus venas, filtrándose a su paso hasta quedar dulce y emerger en los manantiales que escurren de los cerros y forman arroyos para el consumo humano. El proceso de filtración de agua proveniente del mar por el cuerpo de *Miim Tsabaal* se evidencia en los escurrimientos y en la humedad de 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. Por tanto, el teenek, como un microcosmos intrínsecamente vinculado a *Miim Tsabaal*, y como elemento partícipe de su correcto funcionamiento, puede causar cualquier alteración o calamidad de tipo ambiental, al transgredir alguna norma moral o social –asesinato, incesto, omitir rituales, etc–.

Lejos del ámbito de interacción social cotidiano, más allá de los límites del núcleo comunal, en los recovecos de la serranía, se encuentra el *alte'*: la naturaleza salvaje, lo montés. Se trata de un espacio cargado de misterios y habitado por criaturas no humanas con cualidades mágicas y vinculadas a deidades o energías sagradas. Entre más al oriente se encuentren los teenek –correspondiente a la sierra en Aquismón–, más próximos están de esos terrenos de aventura y peligro. En el *alte'*, mediante complejos procesos de iniciación a muy temprana edad –que implican el abandono de la madre en la selva–, los teenek pueden llegar a convertirse en hombres-tigres, obteniendo con ello la capacidad de recorrer grandes distancias velozmente y de adquirir las características de un brujo poderoso, pero también el instinto de alimentarse de carne humana. A pesar de lo peligroso que significa ingresar en el *alte'*, los teenek tienen que aventurarse en él para conseguir plantas medicinales y animales para el alimento. A lo largo del tiempo, los teenek se han preocupado por conocer el comportamiento y ciclos de la flora y la fauna en el *alte'*, y así poder acceder con las debidas precauciones en él. Aunado a ello, el profundo conocimiento de la naturaleza y la sabiduría ritual les permite a los iniciados formular augurios y pronósticos. Interpretar el canto de las aves, conocer el ciclo reproductivo de los animales, avistarlos en lugares y contextos específicos o simplemente notar alteraciones en su actuar, pueden ser señales de tempestades, buena fortuna, lluvias, vientos o sequías. Por ejemplo, cuando las hormigas arrieras

intensifican su actividad o la chachalaca canta, es augurio de lluvias.²³⁶ Esa naturaleza tiene en los *maam* a sus principales señores y protectores.

Los *maam*: moradores de la naturaleza

Los *maam* o *maamlaab* son potencias divinas creadoras de lluvia y por lo tanto son determinantes para la permanencia y funcionamiento del *Teenek Tsabaal*. Ellos reciben órdenes de generar agua de parte de *Muxi'*, el Gran Abuelo y primer *maam*. La presencia de divinidades o fuerzas protectoras de la naturaleza es una constante en varias partes del México actual, con actitudes y características similares y con marcados antecedentes prehispánicos, siendo el caso más documentado el de los *tlaloque* nahuas. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se manifiesta la presencia de los “ministros” de *Tláloc*, los cuales moran en el aposento del Señor de la Lluvia, el *Tlalocan* paraíso acuático en forma de montaña:

Y este dios del agua para llover crió muchos ministros pequeños de cuerpo, los cuales están en los cuartos de la dicha casa [Tlalocan], y tienen alcancías en que toman el agua de aquellos barreñones y unos palos en la otra mano; y cuando el dios del agua les manda que vayan a regar algunos términos toman sus alcancías y palos y riegan del agua que se les manda, y cuando atruena es cuando quiebran las alcancías con los palos, y cuando viene rayo es de lo que tenían dentro o parte de la alcancía.²³⁷

En el espacio mundano de los seres humanos, los *tlaloque* son los cerros que circundan los poblados, “porque dicen que las nubes salen de los montes, ellos llaman a todos los montes *tlatoque* [*tlaloque*], que quiere decir señores [otros *Tláloc*]”.²³⁸ Al igual que la montaña mítica del *Tlalocan*, las cumbres del espacio mundano también pueden ser almacenes gigantes de maíz, agua o corazones de la naturaleza. De un cerro, el

²³⁶ Janis Alcorn, *Huastec Mayan Ethnobotany*, p. 222; Julieta Valle (*et. al.*), “Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del Trueno (La Huasteca)” en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, tomo II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 235-237; José Bardomiano Hernández Alvarado, *El espejo etéreo*, p. 90.

²³⁷ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, capítulo II, en Rafael Tena (paleografía y traducciones), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 28.

²³⁸ *Historie du Mechiqne*, 84r-84v, en Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 149.

Tonacatépetl, “El cerro de nuestra carne”, el joven *Nanáhuatl* hurtó el alimento de los señores de *Tláloc*:

Entonces se alertó a los *tlaloque*: a los *tlaloque* verdes, a los *tlaloque* blancos, a los *tlaloque* amarillos y a los *tlaloque* rojos. *Nanáhuatl* golpeó [el *Tonacatépetl*]; y luego fue robado el alimento a los *tlaloque*: el maíz blanco, el negro, el amarillo y el verdeazul, el frijol, el huauhtle, la chía y el *michiuauhtle*; todos los alimentos les fueron robados.²³⁹

Ya en las fuentes documentales de los antiguos nahuas se evidenciaba la relación entre los cerros —el paisaje montañoso—, y los pequeños señores del agua y la naturaleza. Muchos de los ritos en su honor eran celebrados en las cuevas de las montañas, como los sacrificios de infantes. Otro recinto natural para el culto a los *tlaloque* podían ser ciertas lagunas en los montes, pues éstas se consideraban como conductos acuáticos subterráneos con el mar. Los mexicas así explicaban la presencia de agua salada en la laguna de Texcoco.²⁴⁰ Entre los relatos más ejemplificativos de los rituales asociados a los pequeños servidores de *Tláloc* se encuentra la mítica historia de Huémac, contenida en *La Leyenda de los Soles*. Después de ser derrotados por el tolteca *Huémac* en el juego de pelota y de haber provocado una gran sequía, los *tlaloque* exigieron a cambio de lluvia a los moradores de la ciudad de Tollan el sacrificio de una niña de los mexicanos: “Se han aparecido los *tlaloque*, y solicitan una hija de los mexicas. Los mexicas ayunaron durante cuatro días por ella; al terminar los cuatro días, la llevaron a Pantitlan, la llevó su padre, y la sacrificaron”.²⁴¹

Si bien la mayoría de la información referente a los protectores de los cerros y las aguas con la que contamos hoy hace referencia a una etapa previa a la Conquista española, es posible rastrear su presencia en tiempos más remotos. Un ejemplo ilustrativo es el fresco mural del templo de Tepantitla, en Teotihuacan, el cual nos muestra el interior de una singular montaña. Ahí, ante la presencia del Dios de la Lluvia, unos pequeños seres se bañan en frescos manantiales, abren el cielo con estrepitosos truenos, soplan las nubes y transmiten las enfermedades frías que se apoderan de los

²³⁹ *Leyenda de los Soles*, en Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 181.

²⁴⁰ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 139.

²⁴¹ *Leyenda de los Soles*, en Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 197.

seres mundanos. Surcando los cielos, volando de aquí para allá, estos personajes rompen recipientes de agua para provocar los rayos y para dejar caer el líquido vital sobre las milpas de los agricultores. Ese lugar sutilmente plasmado por los pintores teotihuacanos es el mismo que más tarde los nahuas llaman *Tlalocan*, espacio de abundancia, cantos y juegos; morada de los encargados de los arroyos, las corrientes de agua, las fuentes, los manantiales y los cerros. Es el paraíso terrenal de los muertos por motivos acuáticos –como los fulminados por un rayo o los ahogados– que se transforman en divinidades ayudantes del dios de los cerros y el agua.

Las características propias de los protectores de los montes, bosques y aguas varían dependiendo de la región o de la etnia. A veces se les describen como seres pequeños de largos cabellos, algunos son niños y otros ancianos, árboles o montañas, a veces claros o muy oscuros, o en la forma de un jaguar o de algún animal acuático. En sus diferentes variantes étnicas, se conciben como personajes caprichosos, pues pueden actuar en perjuicio o beneficio de los seres humanos, pero aparentemente siempre con la misión de resguardar algo o todo en el medio; por eso las personas que los conocen suelen referirse a ellos como los “amos” o “señores” de la naturaleza. Por dar un ejemplo, entre los tzeltales del municipio de Cancún, Chiapas, existen unos seres llamados *slab chapul ja'* “lab del agua”: culebras de agua dulce, cuya cabeza es un instrumento metálico. Los *slab chapul ja'* se encargan de erosionar las orillas de arroyos y ríos para provocar derrumbes y desplazar la tierra; sin embargo, esta actividad también puede ser benéfica en ciertos casos, pues facilita el drenaje del agua de los valles e impide las inundaciones.²⁴² De acuerdo con Alfredo López Austin, en términos generales, las entidades anímicas protectoras de la naturaleza pueden ser de tres tipos: 1) manifestaciones zoomorfizadas de las fuerzas de la Tierra y el Agua; 2) almas de muertos por motivos acuáticos que cumplen distintas funciones, como el producir viento o agua; o 3) almas cautivas de los vivos, que son extraídas del cuerpo por medio de una fuerte impresión.²⁴³

²⁴² Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 59-60.

²⁴³ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 195.



Fresco mural del Templo de Tepantitla, en Teotihuacan, que presenta el paraíso acuático y a los pequeños servidores de la deidad del agua y los cerros. Imagen tomada de Westheim, 1957.

Para el caso de los teenek, Janis Alcorn señala que entre los diversos tipos de *maam* sobresalen tres principales asociados al Este, al Norte y al Oeste. *Muxi'*, equivalente al *Tláloc* nahua, es el *maam* 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'* es un nombre de origen onomatopéyico que hace referencia al rumor del viento que anticipa las precipitaciones pluviales, *Muxi'* es un nombre propio es altamente sagrado y que sólo se pronuncia en contextos rituales, por lo que se le nombra comúnmente como *Maamlaab*. *Muxi'* abandonó definitivamente el *Teenek Tsabaal* para refugiarse en el Este, el mar –donde cantan las aves y la comida se regenera eternamente–, cuando los seres humanos dirigieron su lealtad a una especie de *maam* inferiores, vinculados a la guerra y el dinero.

Ese gran Mámlab es el Múxilam, él ya no oye, ya no se entera cuando es su fiesta. Por eso cuando llega su fiesta después de dos o tres días llueve muy fuerte, porque piensa que va a hacer una fiesta cuando llegue el momento, en su día. Pero como no sabe no lo hace tan fuerte. Y no le avisan, porque si sabe cuándo es su fiesta va a destruir muchos pueblos porque va a venir con vientos muy fuertes y lluvias también muy fuertes. No le avisan cuando va a madurar la naranja, el mango, porque si le avisan, viene a comerselos. Y si viene va a destruir muchos pueblos porque viene con viento, con fuerza. Por eso nunca se entera cuando maduran.²⁴⁴

Un ritual dedicado a *Muxi'* en su condición de principal *maam* y Señor del Agua, es la Danza de Varitas, en la cual los varones teenek se atavían con un paliacate cruzado en el pecho, un gorro cónico y una vara con cascabeles y listones. El danzante principal porta una máscara de madera con el rostro de un anciano, *Muxi'*, y camina apoyándose en dos bastones, con los cuales va golpeando la tierra para simbolizar secuencialmente la fuerza del rayo, la proximidad de la lluvia y la fertilidad de los campos.

²⁴⁴ Don Cirilo “Cómo quebraron el cerro”, en Anuschka van 't Hooft y José Cerda Zepeda, *Lo que relatan los de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca*, Pachuca, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, 2003, p. 69.

Conforme a las investigaciones de Guy Stresser Péan, *Muxi'* es el esposo de *Miim Tsabaal*, la Madre Tierra.²⁴⁵ Otra consorte de *Muxi'* es *Pulik Aachlaab* “Gran Abuela” o *Aach At'em* “Abuela de la Sal”, deidad del agua marina y de la sal. Su morada es el Golfo de México, al lado de *Muxi'*. Sin embargo, la Gran Abuela es también *Miim K'aan Ja'* “Madre del Agua Preciosa”, deidad del agua terrestre, cuyos otros nombres son *Pulik Kw'a'* “Gran Rana” o *Pulik Malul* “Gran Sapo”. Tanto la Gran Abuela como la Madre Tierra están vinculadas a la fertilidad. Al igual que *Muxi'*, *Pulik Aachlaab* es al principio del año una niña o una pequeña rana para convertirse en el mes diciembre en una anciana.²⁴⁶

Respecto a los otros *maam* vinculados a los rumbos cardinales, el Oeste está asociado a San Pedro y al solsticio de invierno. El *maam* del Norte es un hombre cojo vinculado al tabaco que se inmoló para renacer como dios inmortal.²⁴⁷ El *maam* del Sur, de existir, aún nos es incierto. Juntos, los tres *maam* surcan el cielo enarbolando sus machetes y hachas de piedra y vertiendo el agua que portan en recipientes de calabazas o guajes.

Hay otros tipos de *maam*, entre los que destacan dos: *Nukub Maam* “*Maam* Teponaxtle” y *Ejek Tsook* “Trueno Negro”, asistentes cercanos a *Muxi'* y vinculados a la generación de lluvia. Asimismo, los *maam* que tienen una relación más cercana a los seres humanos son aquellos conocidos como los “niños de la tierra” o “pequeños *maam*”, potencias divinas caprichosas, vinculadas en ocasiones a nombres de santos. Los pequeños *maam* pueden ser tanto de esencia masculina como femenina y pueden formar parejas que controlan la medicina, la danza, la apicultura, la forestería, el tejido, el hogar, el trabajo o cualquier otro aspecto de la vida cotidiana de los teenek. Las compañeras de estos seres de naturaleza dual pueden ser ranas o sapos, criaturas servidoras de *Pulik Aachlaab*. Hay también pequeños *maam* malévolos y muy temidos

²⁴⁵ Guy Stresser-Péan, “Montagnes calcaires et sources vaclusiennes dans la religion des indiens huastèques de la region de Tampico”, en *Revue de l'Histoire des Religions, Annales du Musée Guimet*, París, Presses Universitaires de France, 1952, p. 85.

²⁴⁶ Nefi Fernández Acosta, “El cultivo del maíz en la Huasteca potosina, Tampaxal, Aquismón, San Luis Potosí”, en *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, vol. 2, México, Secretaría de Educación Pública, Conafe, 1982, p. 19; Ángela Ochoa, “Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos”, en *Estudios de Cultura Maya*, volumen XXIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2003, pp. 90-91.

²⁴⁷ Janis Alcorn, *Huastec Mayan Ethnobotany*, p. 58.

por los teenek: los *bok'om* “los que pagan el castigo” y los *kw'atab* “los que están en la mano izquierda”, productores de enfermedades y desgracias.²⁴⁸

Cerca de las grutas de *Tok'mom*, en la comunidad de Xolmom, en Tampaxal, moran unas mujeres *maam*, las *uxum odhel*, quienes bailan y cantan completamente desnudas en las veredas de la sierra. “La *uxum odhel* que encabeza estos bailes y travesuras se distingue fácilmente de las demás porque va al frente tocando el tambor, con lo cual va indicando la dirección que deben seguir las otras mujeres”.²⁴⁹ Se caracterizan, además, por tener sus cuerpos muy sucios y el cabello enmarañado. Cuando llegan a encontrar un hombre en el camino, lo persiguen para hacerle cosquillas hasta el desmayo. Luego lo abandonan en el monte. Los hombres que llegan a toparse con ellas tardan mucho en recuperar la razón y, por tanto, también tardan en encontrar el camino de regreso a casa. Es por ello que, quienes se acercan a las grutas deben cuidarse de no toparse con las *uxum odhel*.

De acuerdo con Nefi Fernández Acosta, *Muxi'* tiene tres hijos con *Pulik Aachlaab* –además de *Dhipaak*, que nació de una madre virgen–, quienes son también sus colaboradores en el mantenimiento del orden cósmico, por lo que podríamos considerarlos como otra variante de seres *maam*: *Yaxaal-Te'* “Árbol Verdor”, *Edhem* “Mapache” y *Lo'nej* “El agujereado” o “El aturdido”. Este último, el hermano menor, se proclama como la deidad de los guajes, pues sus hermanos lo marginaron del reparto de semillas de maíz y él se quedó solamente con las semillas de calabaza y de guaje.²⁵⁰

²⁴⁸ Janis Alcorn, *Huastec Mayan Ethnobotany*, p. 59.

²⁴⁹ Nefi Fernández Acosta, “Tok'mom, el pozo que responde”, en *Relatos Huastecos, Ant'ilabti tenek*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 1994, pp. 45.

²⁵⁰ Nefi Fernández Acosta, “El cultivo del maíz en la Huasteca potosina, Tampaxal, Aquismón, San Luis Potosí”, pp. 7-30; este texto también ha sido estudiado por Ángela Ochoa, quien hace nuevas interpretaciones a los hijos de *Muxi'*. Ver: Ángela Ochoa, “Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos”, pp. 87-88.



Gruta de *Tok'mom*, en Xolmon, Tampaxal. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2006.

El paisaje montañoso

Siendo la agricultura un sustento fundamental para 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 nudos territoriales sagrados y 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.²⁵¹ 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, 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”.²⁵²

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

²⁵¹ Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998, pp.25-40.

²⁵² Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 64.

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, en lengua teenek La Silleta recibe también los nombres de *Pulik Ts'een*, “Cerro Grande, Gran Cerro”, *K'ima a Maam* “Morada de *Maam*” o *T'idhab Ts'een* “Cerro Aguja”, este último topónimo en alusión a su forma.²⁵³ 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. Tras mucha insistencia de la comitiva, *Muxi'* aceptó ir, pero los teenek tuvieron que proporcionarle un bastón –un *kwayablaab*, en teenek– de ortiguilla o “mala mujer”, *Cnidocolus multilobus* –planta leñosa cuyo contacto con la piel puede causar urticaria o hinchazón–, 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 luego tomó el último pedazo para arrojarlo hacia el Norte, cerca de Tamuín o quizá más allá de la frontera. Los nombres de los cerros o los lugares donde caen los pedazos cambian según las comunidades relatoras. Las variantes del relato han sido investigadas y discutidas en otros trabajos;²⁵⁴ 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 los límites espaciales –las mallas–, o bien, el adentro y el afuera del *Teenek Tsabaal*.

En la cosmovisión indígena, las cuevas de los cerros conducen al fondo acuoso de la Tierra. Muchos de los ritos a las deidades vinculadas al líquido vital son celebrados en las oquedades de los montes. En la época prehispánica, los nahuas del Altiplano Central, concebían a *Chicomoztoc*, “El lugar de las Siete Cuevas”, como el

²⁵³ Ángela Ochoa, “Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos”, pp. 85-86.

²⁵⁴ Anuschka van't Hooft y José Cerda Zepeda, *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca*; Julieta Valle (*et.al.*), “Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca”, en Alicia Barabás (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomo II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 161-219; Janis B. Alcorn, Barbara Edmonson y Cándido Hernández Vidales, “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, 2006, pp. 599-609.

epicentro del origen, el nudo primordial 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, algunas sociedades indígenas excavaban una artificial y no por esto era menos sagrada –como era el caso de los mayas de la Península de Yucatán—. ²⁵⁵ 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 varios días previos a la visita, tales como el ayuno alimenticio y sexual. Estos recintos del paisaje, además de estar conectados con el espacio de las fuerzas divinas y con el fondo acuoso del *Teenek Tsabaal*, se conciben como caminos subterráneos a las antiguas iglesias o a las ruinas arqueológicas de la región, a manera de una red territorial secreta. Una de las conexiones más pregonadas es la que involucra los conventos de Tancanhuitz, Coxcatlán, Huehuetlan y Xilitla. Los moradores señalan que la entrada del convento de Tancanhuitz 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

²⁵⁵ Doris Heyden, “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, 1991, pp. 501-515.

alcanzó el canto del gallo, dejando la obra inconclusa para la posteridad.²⁵⁶ 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 Uuk'liidh*, impresionante falla geográfica de la sierra de Aquismón –considerada la número seis del mundo en dimensiones– es otra morada de *Muxi'*, ahí llamado por los lugareños como *Teeneklaab* “el Diablo”. A este respecto, resulta muy interesante que el Diablo tenga en su nombre el etnónimo de los teenek. A consideración de Ángela Ochoa, 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.²⁵⁷ 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 unos gigantes, habitantes de la Tierra en de un ciclo cósmico previo: los *lints'i* “trasero liso”. Estas criaturas tenían el poder de crear agua siempre que lo deseaban, colocando una pequeña piedra verde –*tok'*– en algún agujero de la tierra. Su morada era una mítica ciudad llamada Santa Lucía sepultada justo en el mismo lugar donde ahora se encuentra el *Wilte' 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. Esto último se resolvió creando una primera especie de humanos hechos con arcilla. Como los *lints'i* no podían defecar, únicamente olfateaban la comida, lo que molestó a las fuerzas divinas, pues los alimentos se desperdiciaban, y en su ira provocaron un gran diluvio represor. Cuando comenzó la inundación, los *lints'i* trataron de salvarse cavando hoyos o escondiéndose en cuevas selladas, pero se

²⁵⁶ Pedro Sergio Urquijo Torres, *La montaña, el templo y la iglesia. Organización del espacio urbano de la Nueva España, siglo XVI. El caso de Tamuín en la Huasteca Potosina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004, (Tesis de Licenciatura en Historia), p. 135.

²⁵⁷ Ángela Ochoa, “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, 1995, pp. 121-128.

ahogaron o se convirtieron en peces. A pesar de su aparente extinción, los *lints'i* dejaron impreso su mítico recuerdo en el paisaje, pues construyeron pirámides que hoy los teenek asocian a los sitios arqueológicos.²⁵⁸ Si bien físicamente los *lints'i* ya no existen en el *Teenek Tsabaal*, su energía en forma de viento sigue presente, recorriendo las veredas de la sierra, en las cercanías de los pozos de agua o en los arroyos, en las cuevas y en los bosques, a la zaga de algún ser humano que se deje sorprender por su “mal aire”, y así enfermarlo de “susto” o “espanto”. Cuando eso sucede, el alma del teenek abandona espontáneamente su cuerpo, sufriendo a partir de entonces de mareos constantes y pesadillas. Para recuperar el alma vagabunda, el individuo tiene que recurrir a los servicios del médico especialista o *ilaalix*.

El fin de un ciclo a través de la lluvia. Aún cuando hace referencia al *Génesis* bíblico, El Diluvio universal posee varios matices indígenas de fuerte arraigo prehispánico, tal como se muestra en la *Leyenda de los Soles* y otras historias míticas mesoamericanas.²⁵⁹ 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”.²⁶⁰ 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”.²⁶¹ 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

²⁵⁸ Janis Alcorn, *Huastec Mayan Ethnobotany*, p. 60; Pedro S. Urquijo Torres, “Naturaleza y religión en la construcción de la identidad de los teenek potosinos. La perspectiva de paisaje” (en prensa).

²⁵⁹ Ángel María Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Porrúa, 1965; Michel Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes 1990; Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*.

²⁶⁰ Francisco Martínez de Jesús y María Luisa Herrera Casaus, “Como llegó el conejo a la Luna” en *Relatos Huastecos, Ant'labti tenek*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 1994, p. 95.

²⁶¹ Francisco Martínez de Jesús y María Luisa Herrera Casaus, “Como llegó el conejo a la Luna”, p. 97.

castigaron a los sobrevivientes convirtiéndolos en semillas de árboles de distintas clases.

Como lo mencionamos líneas arriba, a pesar del Diluvio, algunos de los *lints'i* siguen morando en el paisaje teenek en forma de fuerzas o energías sagradas, 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”.²⁶² 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.²⁶³ 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 comparten el medio. 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–. 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.

Otro nombre altamente sagrado y de pronunciación restringida de la Madre Tierra es *Bokoom Miim*, “Madre Mohosidad”. *Bookom* también es uno de los nombres de un cerro localizado en Huichihuayan, municipio de Huehuetlán, que se concibe como una vía subterránea o red de conexión con el Cerro Troje o *Wilte' Ts'een* de Xilitla. La cumbre de Huichihuayan tiene una cueva conocida comúnmente como del Viento o del aire, *Ik' Jool*, pero cuyo nombre sagrado es también *Bookom*. Ahí se localiza una

²⁶² Julieta Valle, “Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca”, p. 179.

²⁶³ Anath Ariel de Vidas, *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, 2003, pp. 215-218.

estalagmita que se asocia a *Muxi'*, y que es motivo de ofrendas y veladoras. Otros nombres que recibe la cueva son: *Pulik Paxaal* “Gran Cueva”, *Xon ti kw'ajat a Miim Bokoom* “Donde está la Madre Mohosidad” y *K'ima a Pulik Ets'ey* “Morada del Gran Eterno”. Cabe señalar que el cerro *Bookom* y sus cuevas no es una apropiación paisajística exclusiva de los teenek. Se trata de un nudo territorial religioso pluriétnico, pues a él asisten pames y nahuas de la Huasteca, con el fin de realizar peticiones y ofrendas. Es decir, a pesar de las variantes culturales y de las diferentes organizaciones espaciales que pudieran tener, nahuas, pames y teenek, todos 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. Para los nahuas el nombre de la cueva es *Xomocunco*.

El santuario natural del cerro *Bokoom* implica, de hecho, dos cuevas. Arriba de la del Viento, existe otra: *Uxum Ja'* “La cueva del agua mujer”. En la primera cámara de esta cavidad montañosa 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.²⁶⁴ Ahí se llevan a cabo ceremonias encabezadas y dirigidas por un *alaalix*. Los asistentes deben solicitar autorización a los cuatro rumbos cardinales para emprender los rituales, encender copal, prender velas, beber y verter alcohol en el suelo y en las estalagmitas –esfinges de las fuerzas divinas que gobiernan el mundo–, a manera de purificación. La ceremonia puede durar más de cinco horas, al término de las cuales se procede al consumo de alimentos de la ofrenda.

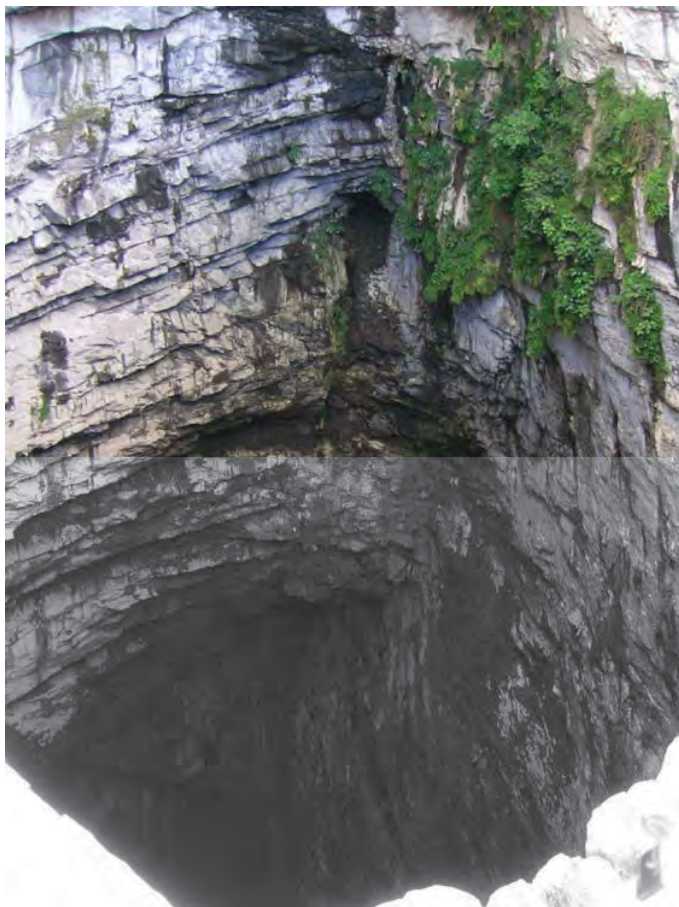
²⁶⁴ Ángela Ochoa, “Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos”, p. 77.



El cerro de La Silleta, Xilitla, también conocido como *Wilde' Ts'een* “Cerro Troje”, *Pulik Ts'een*, “Cerro Grande”, *K'ima a Maam* “Morada de Maam” o *T'idhab Ts'een* “Cerro Aguja”; este último debido a su forma. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2006.



Cerrito del cementerio de Antiguo Tamuín (arriba) y las ruinas de un muro de canto rodado localizado en la cima (abajo), cuya construcción inconclusa se atribuye a Moctezuma. La presencia del emperador-arquitecto de sitios arqueológicos marca un punto de intersección de los tiempos históricos, pues resulta ser una figura legendaria que rebasa los límites espacio-temporales de su propia existencia. Se trata, así, de un personaje vinculado a los ancestros indígenas. Fotografías: Pedro S. Urquijo, marzo 2001.



Vista del Sótano de las Golondrinas o *Jool Uuk'liidh*. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2005.

(*abajo*)
Algunas personas observando el Sótano de las Golondrinas. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2006.





Cuevas de Mantezuel, Aquismón. Mítico refugio de los *lints'i*, ante el castigo del Diluvio. Fotografías: Pedro S. Urquijo, julio 2004.



Cueva del Viento o *Ik' oel*, cuyo nombre altamente sagrado es *Bokoom Jool*. Para los nahuas el nombre de la cueva es *Xomocunco*. Fotografía: Ernesto Cerda, julio 2004.



Imagen que muestra las dimensiones de la boca de la Cueva del Viento. Fotografía: Fernando Castro, julio 2004.



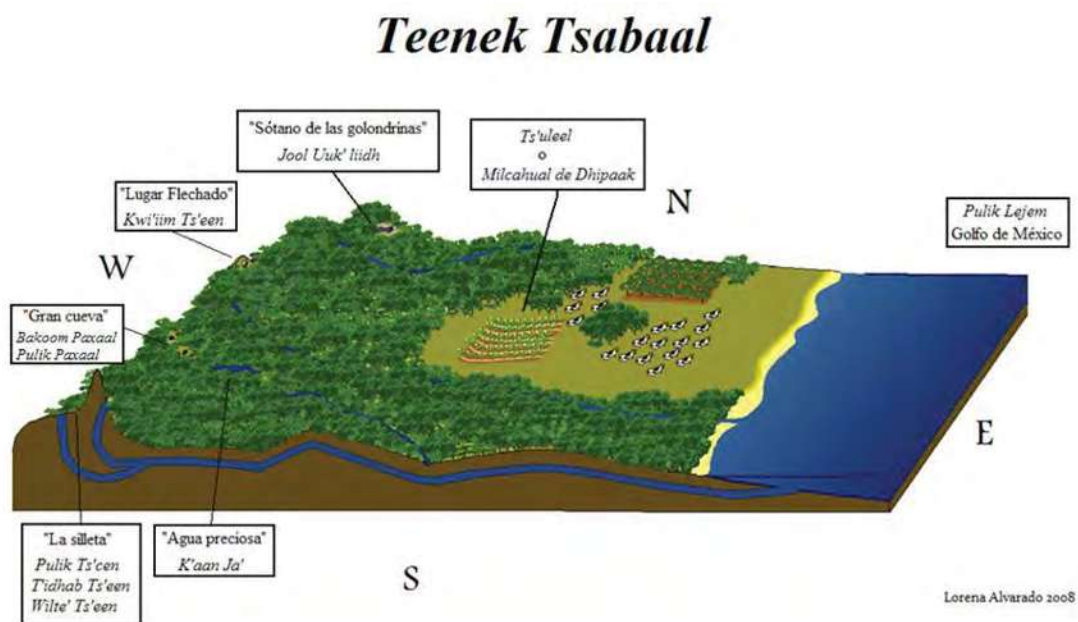
(arriba)
Interior de la Cueva del Viento.
Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio
2004.



(izquierda)
Estalagmita asociada a Muxi', al
interior de la Cueva del Viento.
Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio
2004.



Cueva del Agua Mujer o *Uxum Ja'*. Fotografías: Ernesto Cerda, julio 2004.



El *Teenek Tsabaal*. Idea e imagen: Pedro S. Urquijo; dibujo: Lorena Alvarado, 2008.

MES	CUALIDAD TEMPORAL	CARACTERÍSTICAS
ENE.	Frío/seco	Se estudia el comportamiento astral, a fin de poder realizar augurios referentes al año agrícola que empieza. Los primeros trece días del mes son un microcosmos de los meses del año.
FEB.	Frío/viento	Los vientos anuncian la presencia pronta o retrasada de las lluvias. Con la celebración del Día de la Candelaria, se da por terminado el periodo de relajamiento laboral y sacro. En los altares domésticos se encienden velas como ofrenda para el trabajo que está por empezar. También se visitan los santuarios de las cuevas.
MAR.	Cálido/seco	Inicia la temporada de calor. Los cerros y los valles muestran un ambiente seco. Los árboles frutales de la temporada son: anona, tamarindo y el ciruelo.
ABRIL	Cálido/seco	Empieza el barbecho. Extensiones de tierra en los cerros son quemados. Debido a la inclinación de las parcelas, es importante dejar zanjas alrededor del terreno, con el fin de que el fuego pueda “ahogarse” y no siga su trayecto descendente. Además de fertilizar la tierra, el fuego sirve para eliminar alimañas. La tierra rosada y quemada se llama <i>chikol</i> . Después del barbecho, se deja reposar la tierra hasta una semana. Libre de hierba, se proceden a los rituales respectivos para solicitar buenas cosechas. Se entierra al centro del terreno el <i>bolim</i> (pequeño tamal), y se hace el ofrecimiento de trago en las cuatro esquinas. Empieza la cosecha. Se utilizan aproximadamente 12 kilos de maíz DICONSA –blanco, amarillo y azul–, para una hectárea (a lo mucho se trabajan dos hectáreas). Con la coa se hace un agujero de 4 o 5 centímetros, en el que se depositan 5 semillas. La tierra se recubre con el machete. El campesino avanza un metro o un metro y medio y repite la operación.
MAYO	Cálido/seco/lluvia	El 3 de mayo se adornan las cruces de los cerros, las iglesias, las casas y los caminos. Se llevan a cabo peregrinaciones a las cumbres. Se baila el <i>Tzacam soon</i> o “Son chiquito”, dedicado a <i>Dhipaak</i> . A partir del 15 de mayo, día de San Isidro Labrador, se esperan las lluvias.
JUN.	Cálido/húmedo	Si para el 23 de junio, no hay lluvias, se realiza una procesión nocturna, en la víspera del día de San Juan, 24 de junio, encabezada por los ancianos.
JUL.	Cálido/húmedo/lluvia	Se conmemoran las fiestas de Santiago, 25 de julio, y se realizan peregrinaciones cargando al santo. Los árboles frutales de la temporada son el naranjo, el jobo y el guayabo.
AGOS.	Cálido/húmedo/lluvia	Mes de la canícula, cuando arrecia el calor. Los campesinos toman precauciones en sus sembradíos. El día 15, dedicado a la Asunción de María, se realizan peregrinaciones encabezadas por la imagen de Guadalupe.
SEPT.	Frío/lluvia/húmedo	El maíz jilotea. Se recogen los elotes tiernos. Las mujeres elaboran <i>cuiches</i> (tamales de maíz tierno). Los hombres recolectan las espigas del elote; cuatro de éstas son destinadas a las cuatro esquinas del domicilio familiar, después de ser sahumados y amarrados con listones de colores. Se agradece a los santos por la primera cosecha. Etapas de limpieza en el terreno, debido a los posibles daños de las lluvias.
OCT.	Frío / húmedo	Empieza la recolección de maíz y de casi todos los productos agrícolas. Los mercados de las cabeceras evidencian incrementos en los productos a vender. La segunda quincena del mes se emplea a la compraventa de insumos. La última semana se dedica a los preparativos rituales de la fiesta del Xantolo (Todos los Santos): celebración en honor a los difuntos.
NOV.	Frío/viento/ lluvia	El primer día del mes se dedica a los adultos muertos. Se instalan ofrendas. Visitas constantes a los cementerios (desde el 28 de octubre). El 3 de noviembre, al amanecer, se realizan danzas y plegarias acompañadas del <i>Tzacam soon</i> . Termina el mes con la recolección total de las cosechas. Se ponen altares de agradecimiento a <i>Dhipaak</i> .
DIC.	Frío/seco	Para este tiempo, se almacenan algunos productos para la temporada de secas y el descanso de las tierras. Finaliza el año agrícola y ritual. La noche del 31 de diciembre, se lleva a cabo una gran reunión de ancianos especialistas en los pronósticos y la sanación, para darle la bienvenida al próximo año.

Calendario agrícola y ritual de la Huasteca potosina. Basado en Hernández Ferrer, 2000.



Niños teenek y maíz en Tancuime. Fotografía: Erandi Rivera Lozoya, noviembre 2006.

El orden en torno al maíz

Como ya lo hemos mencionado, *Dhipaak* o *Dhipaalkaab* es la deidad del maíz –*in ejatal an idhidh* “alma de maíz”–, vinculado a Jesucristo en el culto católico, también conocido como *Tsakam Dhipaak* “Pequeño *Dhipaak*” o *Pulik Dhipaak* “Gran *Dhipaak*”, sin que estos adjetivos sean una contradicción, pues se le llama *tsakam* “pequeño” por su corta edad y *pulik* “grande” por su importancia.²⁶⁵ Según el conocido relato de su origen,²⁶⁶ *Dhipaak* nació de una madre virgen preñada milagrosamente por un zanate (*Quiscalus mexicanus*), 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’* “Descalabrada”, 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. *Dhakpeen’ 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 entenderse como uno de los nudos territoriales sagrados de *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 –*Muxi’* como ángel– 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

²⁶⁵ Ángela Ochoa, “Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos”, pp. 76-77.

²⁶⁶ Francisco Martínez de Jesús y María Luisa Herrera Casaus, “El origen del maíz” en *Relatos Huastecos, Ant’ilabti tenek*, pp. 70-75; Ángela Ochoa, “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, 2000, pp. 100-123; Janis B. Alcorn, Barbara Edmonson y Cándido Hernández Vidales, “*Thipaak* and the Origins of Maize in Northern Mesoamerica”, pp. 599-609.

la frutita del algodón, eso comían los hombres de la Tierra”.²⁶⁷ Otros relatos indican que a falta del alimento fundamental, los hombres de los tiempos prístinos también se alimentaban de ojite o ramón, el *ojox* (*Brosimum alicastrum*) fruto comestible del árbol del mismo nombre y con el cual los teenek elaboran tortillas en tiempos de escasez del maíz. El *ojox* u ojite está asociado al Espíritu de la sequía, el hambre y el caos: *Kidhaab Inik*.²⁶⁸ Para definir cuál de los dos sería el alimento de la humanidad, el *ojox* y el maíz decidieron enfrentarse en una competencia: subir a un árbol, arrojarlo 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.

Al interior de la cueva *Bokoom* la deidad del maíz vive su infancia al lado de la cruel abuela adoptiva *K’oleene’*, quien nombra despectivamente a *Dhipaak* como *Pe’no* “Recogido”. La abuela *K’oleene*, molesta por la inesperada aparición de la deidad agrícola, realiza varios intentos infructuosos de asesinarlo. En una ocasión la cruel Abuela muele a *Dhipaak* en el metate, para después tirarlo a las hormigas arrieras, pero esto no sucede y *Dhipaak* vuelve a nacer triunfante en forma de un pequeño maíz. *K’oleene’* intenta nuevamente deshacerse del niño haciéndolo atole, pero no se lo puede tomar y entonces lo arroja al río. Con la ayuda de los peces, *Dhipaak* llega a casa de su padre-abuelo, *Muxi’*, en el mar. Viven un tiempo juntos, pero *Muxi’* le dice a *Dhipaak* que tiene que volver al *Teneek Tsabaal* porque es él el verdadero alimento de los seres humanos: ese es su destino. *Dhipaak* viaja entonces al *Teenek Tsabaal*, navegando sobre el caparazón de una tortuga. Durante el viaje, la deidad del maíz se distrae traviesamente dibujando sobre la concha, dando origen así a los cuadros que hoy tiene el caparazón del animal. Paulatinamente *Dhipaak* empieza a derrotar a los enemigos o verdugos de los teenek –entre ellos al ojite–, dando principio a la era en torno al maíz.

Según cuentan las personas de mayor edad, debido a que en el tiempo mítico primordial varios animales, tales como el tejon, el cuervo, la ardilla, el conejo, el zanate o el mapache, ayudaron a *Dhipaak* a sembrar y cosechar la primera milpa, los teenek deben considerar una parte de la siembra para el consumo de esos animales hoy

²⁶⁷ Ángela Ochoa, “Las aventuras de *Dhipaak* o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos)”, p. 103.

²⁶⁸ Ángela Ochoa, “Las aventuras de *Dhipaak* o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos)”, pp. 100-123; Anuschka van’t Hooft y José Cerda Zepeda, *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca*, p. 25; Janis B. Alcorn, Barbara Edmonson y Cándido Hernández Vidales, “*Thipaak* and the Origins of Maize in Northern Mesoamerica”, pp. 599-609.

considerados perjudiciales, puesto que gracias a ellos y a su intervención en la faena prístina, el Alma del maíz pudo darles el cultivo a los seres humanos. Sin embargo, en la práctica, cuando los agricultores teenek encuentran huellas de conejos o venados, tienden trampas para cazarlos y prepararlos como alimento. Por otro lado y de acuerdo con José Bardomiano Hernández, la presencia de las serpientes no venenosas, como la mazacuata o boa *uxum tsan* “víbora mujer” (*Orden serpentes*)—, es tolerada, ya que se encargará de comerse a las roedores que atenten contra el cultivo. La mazacuata o *uxum tsan* en sí es una serpiente que goza de prestigio mitológico, pues se asocia a la lluvia y a *Muxi’* y es la madre de todos los ofidios. El darle muerte puede significar una falta mayor y provocar lluvias torrenciales que afecten los cultivos.²⁶⁹

La abuela *K’oleene’* y *Dhipaak* 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.²⁷⁰ 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 *Wilte’ 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”.²⁷¹

Cada año, *Dhipaak* vuelve a renacer para bien de la humanidad entre marzo y abril, en el inicio del ciclo agrícola. 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.²⁷² La música en sí es otro de los atributos de la deidad

²⁶⁹ José Bardomiano Hernández Alvarado, *El espejo etéreo*, p. 93-94.

²⁷⁰ Ángela Ochoa, “Las aventuras de *Dhipaak* o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos)”, pp. 100-123.

²⁷¹ Maelwitz Fernández Esteban, “La vieja *K’oleene’*”, en *Relatos Huastecos, Ant’ilabti tenek*, p. 33.

²⁷² Marco García Franco, “Tzacam Son. Tampate, Aquismón”, en *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2000; Marcela

del maíz, pues según la tradición oral también sabe tocar el rabel, un violín que es elaborado de forma artesanal entre los teenek. Su presencia está en todo el *Teenek Tsabaal*, pues donde hay maíz y teenek ahí está *Dhipaak*. Sin embargo, se comenta entre varios teenek que particularmente habita una pequeña cueva, en un lugar recóndito de la comunidad de Tzenpacab, Tancanhuitz: *Dhipaak Paxaal*. Se trata de una cuevita por la cual la deidad del maíz accede a los ductos intraterrestres que conectan con el mar y con las cuevas de la sierra de Aquismón y Huehuetlán.

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. Según los relatos, cierta vez derrotó en un concurso de tiro a un brujo o *dhiman*,²⁷³ morador del *Dhiman Ts'een* “Cerro del Brujo” –localizado en Tancanhuitz–, 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”.²⁷⁴ 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.

Hernández Ferrer, *Ofrendas a Dhipaak. Ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000, (Tesis de licenciatura en Etnohistoria), p. 53.

²⁷³ El *dhiman*, a diferencia del *ilaalix*, encamina sus conocimientos rituales a perjudicar a terceros y no a la sanación.

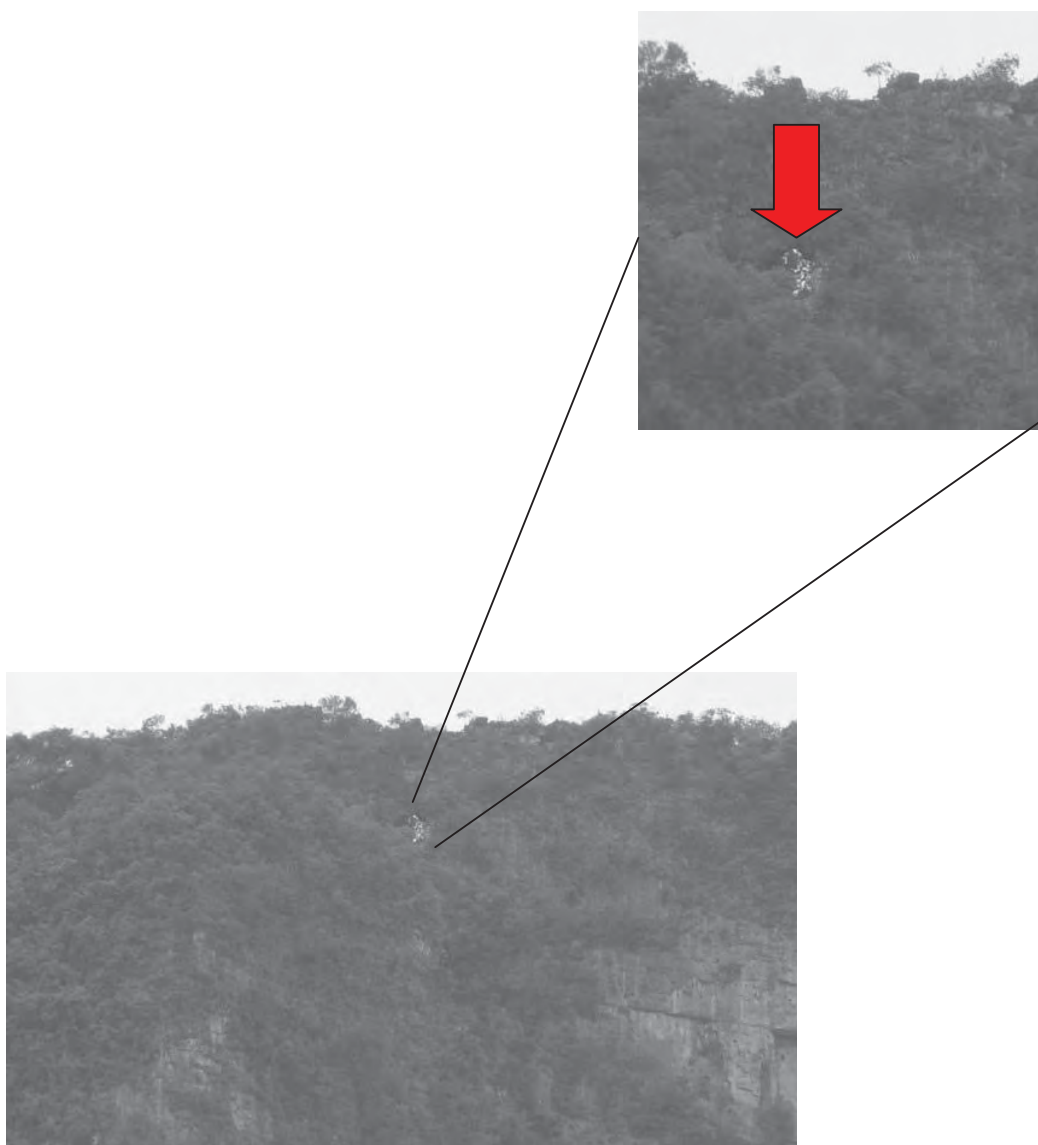
²⁷⁴ Ángela Ochoa, “Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos”, p. 79.



Manantial El Nacimiento o *K'aan Ja'* "Agua Preciosa", donde la madre biológica de Dhipaak fue embarazada. En la imagen se observa una ofrenda de velas. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2004.



Dhipaak Paxaal, en Tzenpacab, Tancanhuitz. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2006.



Kwi'ium Ts'een o Cerro Flechado, en Tancuime, Aquismón. Evidencia física del mítico concurso de tiro con flecha entre Dhipaak y un antiguo Brujo. Fotografía: Pedro S. Urquijo, julio 2006.

CONCLUSIONES

A lo largo de la presente investigación abordamos el tema del paisaje como unidad geográfica de análisis y desde una perspectiva histórica de *larga duración*. A través de cuatro capítulos tratamos de mostrar que este concepto, vinculado a otros conceptos – como *territorio, paisaje ritual, identidad, cultura, etnogénesis*–, son herramientas claves para el quehacer del historiador especialista en geografía histórica o la historia ambiental. Sin embargo, a pesar de que hoy los estudios de paisaje son recurrentes en diversas disciplinas –geografía, ecología, biología, arquitectura, antropología o arqueología o etnohistoria–, no hay un énfasis claro en el tratamiento de su característica fundamental: la *integralidad de factores socioculturales y biofísicos*. Más aún, cada investigación al interior de los disímiles campos científicos utiliza el concepto con ambigüedad y de acuerdo a los intereses, análisis y objetivos de cada investigación. Esto se debe en gran medida a la poca teorización y estudio histórico del concepto mismo. Es por ello que nos propusimos teorizar al respecto y revisar a manera de esbozo la historiografía paisajística, para luego realizar una aproximación aplicada de lo tratado en el caso de las comunidades teenek de la Huasteca potosina, y así mostrar cómo la historia puede valerse también de las herramientas conceptuales geográficas, siempre y cuando seamos conscientes de sus alcances y límites. En este sentido, a continuación retomamos los argumentos directrices de la tesis, los cuales nos permiten formular conclusiones generales. Al final de ellos haremos una reflexión última.

La cultura, entendida como resultado de la suma de conductas, técnicas, habilidades, conocimientos, tradiciones y valores de una colectividad humana, es una herencia que va de generación en generación, adaptándose a las nuevas circunstancias temporales y a las iniciativas resultantes del contacto con otras colectividades humanas contemporáneas a esa generación y sus propias manifestaciones culturales, en una fuente dinámica de enriquecimiento mutuo. En el devenir –en la historia– la cultura se elabora con palabras y se articula con discursos, en donde cada enunciado, expresión, gesto o trazo verbal posee una carga de contenidos emotivos que comparten quienes

viven y se desenvuelven en una misma fracción de espacio, constituyendo así una *localidad* en la que se cimenta su realidad cultural.

La ordenación sistemática de los contenidos de conciencia que reflejan la experiencia colectiva ética y estética, y que es producto vivencial de la larga asociación espacial y temporal de un grupo humano, establece las bases de la identidad colectiva. La identidad es un concepto de relación entre el nosotros y los otros, pues implica la definición de una colectividad social en función del contraste con otra, y a partir de la filiación que presenta esa misma colectividad al interior. La identidad 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 a una determinada unidad espacial apropiada: un territorio.

El territorio es una unidad geográfica compleja, socialmente moldeada y materialmente contruida sobre la que se ejerce una soberanía y cuyos límites pueden estar bien definidos o simplemente ser reconocibles por la colectividad que los reclama como propios. Por ello decimos que el territorio implica propiedad y es producto y consecuencia de las relaciones de poder en un proceso histórico. Cuando pretendemos aproximarnos al territorio como entorno ecológico proveedor de recursos naturales, como un espacio natural afectivo o como un ambiente de contemplación, éste puede analizarse mediante el escrutinio de una o más unidades geográficas integrales denominadas paisajes. Esto no quiere decir necesariamente que el paisaje este subordinado a un territorio; sino, más bien, se trata de aplicar la unidad de análisis más adecuada para fines de observación integral.

El paisaje implica contemplación: un sujeto observador frente al medio, quien después recrea o describe lo que conoce y reconoce con sus sentidos en un afán de prolongar el recuerdo de lo que se vislumbra ante su mirada. Es también resultado de la experiencia sensorial del individuo que vive en ese espacio. La descripción gráfica, pictórica, literaria o fotográfica son así procedimientos de apropiación paisajística que conducen a la reflexión metafísica de cara a la naturaleza; una introspección de lo que se percibe en el entorno, de lo que se hace propio a partir de los sentidos. Pero si el paisaje es experiencia de la contemplación y de la emoción, también lo es de la intervención física

del ser humano sobre el ambiente, en su necesidad por moldear el medio. El paisaje es la unidad espacial en la que los elementos naturaleza y cultura convergen en una sólida comunión. Se trata de una categoría de aproximación geográfica en la que confluyen tanto los aspectos biofísicos como los socioculturales de una fracción de espacio, de tal forma que resulta ser la *dimensión cultural de la naturaleza*, o bien, la *dimensión natural de la cultura*. El paisaje implica una posición unificadora, ante la dicotomía naturaleza-cultura, común en el pensamiento científico dominante, que dificulta cualquier comprensión ecológica y social.

El paisaje es una realidad compleja, polisémica y multivalente de caracteres naturales y circunstancias históricas, que se construye de acuerdo a elementos objetivos y percepciones subjetivas, a posturas éticas y a valoraciones estéticas, que se asumen y se rechazan de una generación a otra en una sociedad dada. Por tanto, descifrar el “documento histórico” que representa el paisaje nos permite conocer cómo el ser humano en colectividad ha visto e interpretado el espacio inmediato, cómo lo ha transformado y cómo ha establecido vínculos con él. La perspectiva paisajística nos facilita en algunos casos el estudio de la historicidad de una unidad geográfica, así como la relación de sus los elementos objetivos y subjetivos, y la complejidad cultural de los fenómenos de la naturaleza en proceso de *larga duración*.

Si decimos 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. El conjunto de imágenes producidas por el pensamiento colectivo de una sociedad –a partir de las percepciones, vivencias e interacciones con su paisaje– genera una realidad más allá de lo tangible, de la que resultan las metáforas de la organización del *Cosmos* o del Todo. Incluso en algunas colectividades humanas el *Todo* o *Mundo* cumple una función parcialmente equiparable con *naturaleza*. En su condición de símbolo religioso, el paisaje es una síntesis del *ethos* –la calidad de vida, las normatividades morales y las valoraciones estéticas–, así como también es representación de la cosmovisión de la colectividad que se apropia de él.

El paisaje ritual es el tránsito de lo morfológico a lo simbólico. Es producto de la cotidianeidad humana con el mundo natural, y resultado de la sedimentación histórica

de las diferentes generaciones que en él han marcado su presencia de forma tangible o intangible. El carácter ritual del paisaje hace alusión a la permanente recreación de los tiempos míticos –tiempos sagrados y primordiales–, a la multidimensionalidad y atemporalidad religiosa de la naturaleza. Los límites del paisaje ritual no son simples ni convencionales, y tampoco son reconocibles a primera vista por el extraño o el recién llegado, pues este paisaje no marca más fronteras que las rituales ni tiene más poseedores que los creyentes. El paisaje ritual es también morada de seres divinos, energías cósmicas o fuerzas no humanas que protegen a la comunidad o cuya presencia permite el equilibrio cósmico. Es, entonces, espacio de interacción entre lo sagrado y lo mundano.

Parace no haber duda entre los diferentes moradores de la Huasteca de su realidad regional, a pesar de las variantes étnicas, culturales, económicas, geomorfológicas, biológicas o climáticas de lo que hoy entendemos como región huasteca. Esto es posible si entendemos a la región como la unidad espacial que en cuyo interior se articulan o entrelazan las variantes territoriales de las disímiles sociedades que la integran, y que juega un papel de enlace con una escala mayor: la escala nacional. Los límites y características básicas son temporalmente variables, y de ahí que presenten expansiones fluctuantes y contradicciones históricas.

Con lo anterior podemos decir que la Huasteca es una región heterogénea, que se entiende de diversas maneras, según los distintos enfoques que se aplican para su análisis. Esta situación dificulta el entendimiento congruente de una región o compejo huasteco. Frente a este difuso panorama, optamos por una delimitación que se sostenga en las representaciones territoriales de los diversos actores sociales. Más que buscar los elementos de unidad, debemos aproximarnos a la producción territorial a través del análisis de las *mallas* (límites espaciales en diferentes escalas), los *nudos* (centros de poder o población) y las *redes* (entramados que ligan entre sí diversos puntos), lo que permite una mayor comprensión de las complejas relaciones interétnicas en permanente negociación y transformación, así como las regularidades y discontinuidades históricas del área de estudio. Bajo esta perspectiva, la heterogeneidad interna de la Huasteca queda marcada como un rasgo distintivo y como un instrumento heurístico que permite

la confrontación de datos y procesos sociales entre zonas vecinas de manera provechosa.

La historia de la Huasteca y sus moradores, en un proceso de larga duración, puede estudiarse mediante armellas históricas: serie de momentos clave en el devenir, que motivan adaptaciones, cambios, negociaciones, rupturas y transformaciones fundamentales en la concepción y manejo de la geografía, producto de la acción simultánea de varios factores –físicos, sociales o culturales–, que se enraizan en el tiempo, a manera de eje vertebral explicativo de la territorialidad y percepción paisajística de la Huasteca. Las armellas históricas representan procesos dinámicos de larga duración y de vaivenes espacio-temporales, en el que se involucran actividades productivas de consumo local y regional, de transporte, de circuitos comerciales y de fenómenos naturales.

La Conquista española y el posterior establecimiento de la Nueva España desataron transformaciones sustanciales de los paisajes huastecos y alteraron el entendimiento del medio. Se originó entonces un proceso de características territoriales particulares a partir de la introducción de la ganadería extensiva en la bocasierra y en la llanura costera, lo que significó un “acto fundador” de la nueva situación geográfica. Las tierras llanas fueron deforestadas para dar lugar a la formación de extensos pastizales para el ganado. Desplazados, los indígenas de las llanuras abandonaron sus cultivos para refugiarse en los recovecos de la sierra y entre los grupos indios que ya moraban en ella. A lo largo de tres siglos, los huastecos se vieron en la necesidad de recurrir a estrategias que les permitieran sortear las vicisitudes de la nueva realidad.

En el periodo independiente se dio un impulso a la propiedad privada y al uso de los recursos naturales, lo que benefició a unos cuantos pobladores. El prestigio, la influencia y los intereses de las nuevas élites regionales fueron fuentes de inspiración para recurrentes, pero infructuosos, planes de establecimiento de una entidad soberana huasteca. Algunas redes comerciales se mejoraron y se abrió oficialmente el puerto de Tampico. El estado marginal de los indígenas de la región fue motivo de algunas insurrecciones étnicas.

En el siglo XX, el auge petrolero causó nuevas alteraciones en los paisajes y atrajo la mirada de inversionistas. Los intereses extranjeros por el recurso se evidenciaron en el intento fallido de establecer una nación Huasteca, bajo el amparo de los Estados Unidos. Al mediar la centuria, se repartieron tierras entre los campesinos y se otorgaron incentivos para la agricultura; pero no todos los planes del Estado posrevolucionario fueron bien recibidos en la Huasteca potosina, siendo el caso más significativo el proyecto hidrológico Pujal-Coy.

En este escenario y bajo estas condiciones históricas se manifiesta la cultura de los teenek. La concepción territorial, la percepción de la naturaleza y las marcas de las armellas históricas en el espacio, se proyectan en su territorio simbólico y en su paisaje ritualizado: en el *Teenek Tsabaal*. Se trata de una geografía simbólica definida en la memoria colectiva, con referentes tangibles en la naturaleza, y que abarca todo lugar en el que se hable la lengua teenek y se expresen sus formas de vida. Aun cuando los límites del *Teenek Tsabaal* no son claros –en términos de la geografía occidental–, ciertos cerros, como el *Pulik Ts'een*, el Postectitla o *Bookom Ts'een*, importantes actúan como mojoneras, como señales permanentes de demarcación territorial.

Los cambios, reinterpretaciones o revaloraciones en la concepción paisajística del territorio sagrado teenek se dan en un largo tiempo y acorde a los intereses temporales de los coproductores de identidad y de los distintos niveles de negociación cultural con otras sociedades interactuantes. Las sucesivas generaciones de teenek asumen o adoptan ciertos códigos, valoraciones o posturas culturales, al mismo tiempo que rechazan otros tantos códigos, valoraciones o posturas, en una legitimación de lugar de profundo raigambre. En el *Teenek Tsabaal*, sus moradores perciben y surcan el paisaje día con día en un ejercicio constante de apropiación; escuchan y repiten desde tiempos inmemoriales los relatos de sus cumbres, sus cuevas o arroyos. Si bien este proceso de apropiación se presenta en muchas sociedades, en el caso de los teenek, como en otras colectividades indígenas, el contacto con la naturaleza es cotidiano.

Con la fuerza de la oralidad, los teenek marcan y conservan los lugares que deben ser diferenciados por su carga sacra o por su importancia histórica. Así se establecen las actitudes rituales que fundan, rememoran o reactualizan el medio; así confeccionan el

paisaje teenek mediante una compleja red de nexos rituales entre lo visible y lo invisible de la naturaleza.

Desde el punto de vista religioso el *Teenek Tsabaal*, es la Madre Tierra, máxima dádiva de los dioses creadores, encabezados por *Muxi'*, Señor de los truenos, las lluvias el mar y los cerros —equivalente al Tláloc de los nahuas—. Sobre ella viven los teenek, quienes solicitan cotidianamente su autorización para cualquier actividad que implique afecciones a su cuerpo geográfico. Los *maam* o *maamlaab* son potencias divinas o energías no humanas, de carácter caprichoso, que pueden estar vinculados a personajes del santoral católico, y que fungen como los protectores de la naturaleza. Su concepción muestra elementos de tradición religiosa prehispánica sometidos a un proceso de etnogénesis.

Siendo la agricultura una actividad clave en la vida de los teenek, el control de las lluvias es, por tanto, una necesidad primordial. En una perspectiva de paisaje ritual, 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 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. Aunado a ello, las cuevas de los cerros conducen al fondo acuoso de la Madre Tierra, por lo que muchos ritos se realizan en su interior. La cueva funge como matriz de la Madre Tierra, lugar mítico del que se viene al mundo y al que hay que regresar después de la muerte a manera de portal cósmico. Es, por tanto, el punto de transición entre el *espacio otro* de las fuerzas divinas y el de los seres humanos.

A partir del paisaje se tejen *redes rituales* que conectan con *nudos sagrados*, correspondientes a los sitios arqueológicos de la Huasteca potosina. Las personas que viven en la Huasteca atribuyen la construcción de los sitios a Moctezuma, sin importar la temporalidad de éstos. La presencia del emperador mexica marca un punto de intersección de los tiempos históricos, pues resulta ser una figura legendaria que rebasa los límites espacio-temporales de su propia existencia. Moctezuma es un personaje etnogenético vinculado a los ancestros indígenas quienes, como difuntos, están

estrechamente relacionados con ese *otro espacio* subterráneo de las fuerzas divinas. Se trata también de una reinención histórica que pondera un pasado indígena esplendoroso de grandes construcciones y gobernantes, y que permite legitimar el espacio.

Siendo una sociedad agrícola, los teenek tienen en *Dhipaak*, el Alma del maíz, a una deidad fundamental, vinculada al uso y percepción del paisaje. La aparición de *Dhipaak* en el mundo representa el establecimiento de la era del maíz. Junto a su abuela adoptiva, *K'oleene'* constituyen una oposición binaria que permite el equilibrio cósmico. Además, las acciones heroicas de *Dhipaak* quedan marcadas en el paisaje y verificadas en la toponimia, como es el caso del Cerro Flechado en Tancuime, perforado justamente por *Dhipaak* en un concurso de tiro.

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

Finalmente, debemos señalar que en la actualidad el debate en torno a los alcances y límites de los estudios de paisaje en México cobra auge y está abierto a los diferentes especialistas que ven en él un instrumento útil de análisis. El historiador no debe quedar fuera de esta discusión epistemológica, no debe rehusarse a participar en la construcción conceptual, pues, como lo hemos venido definiendo, en el medio natural, intervienen de manera determinante factores histórico-culturales, siendo entonces un palimpsesto por demás rico, que muestra la intervención de distintas colectividades humanas en su devenir; la imposición y superimposición de valoraciones éticas y connotaciones estéticas.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR ROBLEDO, Miguel. *Autopsia de un fracaso: el caso del proyecto Pujal-Coy de la Huasteca potosina*, San Luis Potosí, Editorial Ponciano Arriaga, 1995.

AGUILAR ROBLEDO, Miguel. “Los condueñazgos del oriente de San Luis Potosí, México, de finales del siglo XIX a principios del siglo XX: algunas reflexiones teóricas”, *Vetas. Revista del Colegio de San Luis*, número 2 (4), 2000, pp. 151-189.

AGUILAR ROBLEDO, Miguel. “Reses y poder: notas introductorias a la historia de la ganadería en la Huasteca potosina”, en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *Huasteca I. Espacio y tiempo. Mujer y trabajo*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993.

AGUILAR ROBLEDO, Miguel. “La territorialidad en el norte de Mesoamérica: el señorío de Oxitipa en el siglo XVI”, en *Tiempo de América*, número 10, 2003, pp. 3-18.

AGUILAR ROBLEDO, Miguel. “La transferencia y consolidación del sistema español de tenencia de la tierra en una región indígena fronteriza de la Nueva España: el oriente de San Luis Potosí, siglos XVI y XVII” en *Espacio y Desarrollo*, Pontificia Universidad Católica de Lima, número 10, 1998, pp. 54-55.

AGUILAR ROBLEDO, Miguel y Martha FLORES PACHECO. “Conflictos agrarios y tenencia de la tierra en la Huasteca: el caso del ejido La Morena-Tanchachín, Aquismón, San Luis Potosí, 1937-2004”, en *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, número 109, vol. XXVIII, invierno 2007, pp. 119-154.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *La población negra en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.

ALCORN, Janis. *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University of Texas Press, 1984.

ALCORN, Janis, Barbara EDMONSON y Cándido HÉRNANDEZ VIDALES, “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, 2006, pp. 599-609.

ALEJOS GARCÍA, José. “Identidades negadas, etnicidad y nación Guatemala”, en Claudia Dary (comp.), *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1998.

ALEJOS GARCÍA, José. “Tradición y literatura oral en Mesoamérica. Hacia una crítica teórica”, en Belem Clark de Lara y Fernando Curiel Defossé (coords.), *Filología mexicana*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 293-320.

ALVA IXTLIXÓCHITL, Fernando. *Obras históricas*, tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

ARIEL DE VIDAS, Anath. “La bella durmiente: el norte de Veracruz” en Odile Hoffmann y Emilia Velázquez (coords.), *Las llanuras costeras de Veracruz. La lenta construcción de regiones*, Xalapa, Universidad Veracruzana, ORSTOM, 1994, pp. 39-73.

ARIEL DE VIDAS, Anath. “El rito de nacimiento teenek ¿Reminiscencias de una práctica maya?”, en *Actas del IV Congreso Internacional de Mayistas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2003.

ARIEL DE VIDAS, Anath. “Etnicidad y cosmología. La construcción cultural de la diferencia entre los teenek (huastecos) de Veracruz”, en *Estudios de Cultura Maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, número 23, 2003, pp. 55-71.

ARIEL DE VIDAS, Anath. *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, 2003.

AVENI, Anthony. *Observadores del cielo en el México Antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

ÁVILA MÉNDEZ, Agustín. “Pujal-Coy: riego y campesinos de fantasía”, en Jesús Tapia Santamaría (coord.), *Las realidades regionales de la crisis nacional*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1993, pp. 85-101

ÁVILA MÉNDEZ, Agustín. “La organización regional de los productores rurales en las Huastecas”, en Agustín Ávila Méndez y Jesús Ruvalcaba (coords.), *Cuextecapan, lugar de bastimentos. IV Encuentro de Investigadores de la Huasteca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1991, pp. 53-68.

ÁVILA MÉNDEZ, Agustín y Jesús RUVALCABA (coords.), *Cuextecapan, lugar de bastimentos. IV Encuentro de Investigadores de la Huasteca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1991.

BAJTIN, Mijail. *Estética de la Creación verbal*, México, Siglo XXI, 2001.

BAKER, Alan R. H. *Geography and History. Bridging the Divide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

BAKER, Alan R. H. “Introduction: on ideology and landscape”, Alan R. H. Baker and Gideon Biger (editors), *Ideology and Landscape in historical perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-14.

BAKER, Alan R. H. and Gideon BIGER (editors), *Ideology and landscape in historical perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

BARABAS, Alicia M. (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomo I y II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003.

BARRERA BASSOLS, Narciso. *Historia ambiental de la ganadería en Veracruz: 1519-1990*, Jalapa, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Golfo, 1995. (Tesis de Maestría en Antropología Social)

BARTHAS, Brigitte. “Los productores de piloncillo: crisis y disyuntiva. El caso de la Huasteca potosina”, en *Sistemas de producción y desarrollo agrícola*, Chapingo, Universidad Autónoma Chapingo, ORSTOM, 1993, pp. 225-232.

BARTHAS, Brigitte. “De la selva al naranjal (transformaciones de la agricultura indígena en la Huasteca potosina)”, en Philippe Bovin (coord.), *El campo mexicano: una modernización a marchas forzadas*, México, CEMCA-ORSTOM, pp. 183-199.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 2004.

BASSOLS BATALLA, Ángel. *La división económica regional de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Económicas, 1967.

BASSOLS BATALLA, Ángel (et. al.) *Las Huastecas en el desarrollo regional de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Trillas, 1995.

BATALLION, Claude. *Espacios mexicanos contemporáneos*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1997.

BATALLION, Claude. *Les régions géographiques au Mexique*, Paris, Institut, Études de l'Amérique Latine, 1967.

BERQUE, Augustin. “El origen del paisaje”, en *Revista de Occidente*, núm. 189, Madrid, 1997, pp. 7-21.

BERQUE, Augustin. “Landscape and the overcoming of modernity –Zong Bing’s principle–” en *IGU Study Group, The Cultural Approach in Geography*, Seúl, Agosto 2000.

BLOCH, Marc. *La historia rural francesa, caracteres originales*, Barcelona, Crítica, 1976.

BRAUDEL, Fernand. “La larga duración”, en Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 60-106.

BRODA, Johanna, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, Madrid, 1971, pp. 245-327.

BRODA, Johanna. “El culto mexicana de los cerros y el agua”, en *Multidisciplina*, año 3, número 7, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, 1982, pp. 45-56.

BRODA, Johanna. “The Sacred Landscape of Aztec Calenda Festivals: Myth and Society”, David Carrasco, *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, 1991, pp. 74-120.

BRODA, Johanna. “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 461-500.

BRODA, Johanna. “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, (Serie de Historia y Antropología), pp. 165-238.

BRODA, Johanna. “Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 173-199.

BRODA, Johanna. “El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión de los graniceros”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 49-90.

BRODA, Johanna, Stanislaw IWANISZEWSKI y Lucrecia MAUPOMÉ (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

BRODA, Johanna, Stanislaw IWANISZEWSKI y Arturo MONTERO (coords.). *La montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

BUSTOS TREJO, Gerardo. “El paisaje” en María Teresa Franco y González Salas (coord.), *El mundo huasteco y totonaco*, México, Editorial Jilguero, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.

BUTTNER, Anne. *Sociedad y medio en la tradición geográfica francesa*, Barcelona, Oikos-Tau, 1980.

CABRERA, Antonio J. *La Huasteca potosina. Ligeros apuntes sobre este país*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002.

CARRASCO, Pedro. “La sociedad mexicana antes de la conquista”, en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, tomo I, México, El Colegio de México, 1981.

CHALLENGER, Anthony. *Utilización y conservación de los ecosistemas terrestres de México. Pasado, presente y futuro*. México, CONABIO, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

CHANCE, John K. *La conquista de la sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998.

CHEVALIER, Francois. *La formación de los grandes latifundios en México, haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

CHILTON, Juan [John]. “Notable Relación de Juan Chilton acerca de los habitantes, costumbres, minas, ciudades, riquezas, fuerzas y demás cosas particulares de la Nueva España y otras provincias occidentales”, en Joaquín García Izcabalceta (comp.), *Relaciones de varios viajeros ingleses en la ciudad de México y otros lugares de la Nueva España, siglo XVI*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1963, pp. 33-51.

CHIPMAN, Donald E. *Nuño de Guzmán y la provincia de Pánuco en Nueva España, 1518-1533*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2007.

CLAVAL, Paul. *La Geografía Cultural*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1999.

CONTRERAS DELGADO, Camilo. “Pensar el paisaje. Explorando un concepto geográfico” en *Trayectorias*, año VII, número 17, enero-abril, 2005, pp. 57-69.

COROMINAS, Joan. *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1983.

CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 2002.

CORTÉS MÁRQUEZ, Nubia. *Geografía de la percepción: Historia y Perspectivas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 2005. (Tesis de Licenciatura en Geografía)

DELANEY, David. *Territory a short introduction*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2005.

DESCOLA, Philippe. “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en Philippe Descola y G. Pálsson (coords), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 101-123.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia Verdadera de la Conquista de Nueva España*, México, Porrúa, 1994.

DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, dos tomos, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

ELIADE, Mircea. *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000.

ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.

ESCALANTE GONZALBO, Pablo. “La polémica sobre la organización de las comunidades de productores” *Nueva Antropología*, vol. XI, no. 38, 1990, pp. 147-162.

ESCALANTE GONZALBO, Pablo. “Primer espejo” en Enrique Florescano (comp.), *Espejo mexicano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fundación Miguel Alemán, Fondo de Cultura Económica, 2002.

ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio. *De la costa a la sierra. Las huastecas 1750-1900*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 1998.

ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio. “¿Qué sucedió con la tierra en las Huastecas decimonónicas”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, p. 137-165.

ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio y Luz CARREGHA LAMADRID. “Introducción. El siglo XIX en las Huastecas. Breve balance sobre la región y temas en la historiografía”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp. 9-39.

FÁBREGAS PUIG, Andrés. *El concepto de región en la literatura antropológica*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1992.

FARRISS, Nancy. *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Madrid, Alianza América, 1992.

FEBVRE, Lucien. *La tierra y la evolución humana. Introducción geográfica a la historia*, México, UTEHA, 1955.

FERNÁNDEZ ACOSTA, Nefi. “El cultivo del maíz en la Huasteca potosina, Tampaxal, Aquismón, San Luis Potosí”, en *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, vol. 2, México, Secretaría de Educación Pública, Conafe, 1982, pp. 7-30.

FERNÁNDEZ ACOSTA, Nefi. “Los consejos de un anciano” en *Relatos huastecos, Ant’ilabti tenek*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección de Culturas Populares e Indígenas, Secretaría de Educación Pública, 2002, pp. 46-55.

FERNÁNDEZ ACOSTA, Nefi. “Tok’mom, el pozo que responde”, en *Relatos Huastecos, Ant’ilabti tenek*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 1994, pp. 45.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico. “Geografía cultural” en Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (coords.), *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, 2007, pp. 220-253.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico y Ángel Julián GARCÍA ZAMBRANO (coords.). *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico y Pedro S. URQUIJO TORRES. “Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de Congregación 1550-1625”, en *Investigaciones geográficas*, no. 60, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 2006, pp. 146-158.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico y Gustavo GARZA MERODIO, “La pintura geográfica en el siglo XVI y su relación con una propuesta actual de la definición de paisaje” en *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. X, número 218 (69), Barcelona, Universidad de Barcelona, 2006. <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-69.htm>

FERNÁNDEZ ESTEBAN, Maelwitz. “La vieja K’olene”, en *Relatos Huastecos, Ant’ilabti tenek*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 1994, pp. 32-35.

FEYERABEND, Paul. *Tratado contra el método, esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 1981.

FLORESCANO, Enrique. *Historia regional y archivos*, México, Archivo General de la Nación, 1982.

FORMAN, Richard T.T. y **Michael GODRON.** *Landscape Ecology.* New York, John Wiley and Sons, 1986.

FRANCO CARRASCO, Jesús. *El Nuevo Santander y su arquitectura*, dos tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1991.

FROLOVA, María y **Georges BERTRAND**, “Geografía y paisaje” en Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (directores), *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona, Anthropos, UAM-Iztapalapa, 2006, pp. 254-269.

FUENTE, Beatriz, de la, y **Nelly GUTIÉRREZ SOLANA.** *Escultura huasteca en piedra. Catálogo.*

GALICIA PATIÑO, María del Carmen. “Santa Anna de Tamaulipas o Tampico: comercio y comerciantes en la configuración del espacio”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, p. 269-295.

GALINDO TREJO, Jesús. “Alineación astronómica en la Huasteca. El caso de El Consuelo en Tamuín” en *Ciencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias, número 54, abril-junio 1999, pp. 36-40.

GALLARDO ARIAS, Patricia. *Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nahuas de Aquismón*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000. (Tesis de licenciatura en Etnohistoria)

GARCÍA CASTRO, René. *Indios, territorio y poder en la provincia de Matlazinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.

GARCÍA FRANCO, Marco. “Tzacam Son. Tampate, Aquismón”, en *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2000.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo. “En busca de la geografía histórica” en Gisela von Wobeser (coord.), *Cincuenta años de investigación histórica en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad de Guanajuato, 1998, pp. 127-142.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo. *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987.

GARCÍA ROMERO, Arturo y **Julio MUÑOZ JIMÉNEZ.** *El paisaje en el ámbito de la geografía*, México, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

GARCÍA ZAMBRANO, Ángel Julián. “Antagonismos ideológicos de la urbanización temprana en la Nueva España” en Maruja Redondo Gómez y Ana Meléndez Crespo (eds.), *Estudios históricos 5. Arquitectura y diseño*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2000, pp. 21-42

GARCÍA ZAMBRANO, Ángel Julián. “El repoblamiento de indios en América Colonial: sometimiento, contemporización y metamorfosis”, en Alfredo Castillero Calvo y Allan Kuethe

(coords.), *Historia General de América Latina*, volumen III, tomo II, Madrid, UNESCO/TROTТА, 2001, pp. 459-496.

GARCÍA ZAMBRANO, Ángel Julián. *Paisaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2006.

GARIBAY, Ángel María. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Porrúa, 1965.

GERHARD, Peter. “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, en Bernardo García Martínez (comp.), *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, El Colegio de México, 1991, p. 30-79.

GERHARD, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.

GIBSON, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1980.

GIMÉNEZ, Gilberto. “Territorio, cultura e identidades”, en Rocío Rosales Ortega (comp.), *Globalización y regiones en México*, Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 19-52.

GIMÉNEZ, Gilberto. “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”, en *Trayectorias. Revista de Ciencias Sociales de la UANL*, año VII, no. 17, enero-abril 2005, pp. 8-24.

GLOCKNER, Julio. “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, (Serie Historia y Antropología), pp. 209-334.

GLOCKNER, Julio. “Las puertas del Popocatepetl”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 83-93.

GÓMEZ, Alberto Luis. “La geografía humana: ¿de ciencia de lugares a ciencia social?”, en *Geocrítica, cuadernos críticos de geografía humana*, Barcelona, Universidad de Barcelona, año III, número 48, 1983, <http://www.ub.es/geocrit/geo48.htm>

GÓMEZ SAL, Antonio. “La naturaleza en el paisaje”, en Javier Maderuelo (dir.), *Paisaje y pensamiento*, Madrid, Abada Editores, 2006, pp. 83-106.

GONZÁLEZ, Luis. *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México, El Colegio de México, 1968.

GONZÁLEZ, Luis. “El liberalismo triunfante” en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 163-281.

GRAULICH, Michel. *Mitos y rituales del México Antiguo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes 1990.

GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

GUTIÉRREZ MENDOZA, Gerardo. “Interacción de grupos lingüísticos en la costa del Golfo de México: el caso de la separación geográfica del idioma huasteco del resto de las lenguas mayas”, en Juan Manuel Pérez Zevallos y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis Potosí, 2003, pp. 25-39.

HARTSHORNE, Richard. “The nature of Geography. A critical survey of current thought in the Light of the past”, *Annals of the Association of American Geographers*, 1939, pp. 171-658.

HÉRNÁNDEZ ALVARADO, José Bardomiano. “Acerca de árboles, acerca de familias. La percepción teenek del medio ambiente”, en *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, número 72, diciembre, 2004, pp. 14-19.

HERNÁNDEZ ALVARADO, José Bardomiano. *El espejo etéreo. Etnografía de la interrelación teenek sociedad-naturaleza*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007. (Tesis de licenciatura en Etnohistoria)

HERNÁNDEZ CENDEJAS, Gerardo Alberto. *Tenek lab teje. Etnicidad y transformaciones agrarias en el ejido de la Concepción, Tanlajás, San Luis Potosí*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2007. (Tesis de Maestría en Antropología Social)

HERNÁNDEZ FERRER, Marcela. *Ofrendas a Dhipaak. Ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000. (Tesis de licenciatura en Etnohistoria)

HERRERA, Inés y Eloy GONZÁLEZ MARÍN. *Recursos del subsuelo, siglos XVI al XX*. Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Difusión Cultural, Editorial Océano, 2004.

HERRERA CASASÚS, María Luisa. “Incidencia de la raza africana en la Huasteca” en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Tamaulipas, 2004, p. 231-247.

HERRERA CASASÚS, María Luisa. *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, México, Universidad Autónoma de Tamaulipas, Porrúa, 1989.

HEYDEN, Doris. “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, 1991, pp. 501-515.

HIERNAUX, Daniel y Alicia LINDÓN (directores). *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona, Anthropos, UAM-Iztapalapa, 2006.

HILL, Jonathan D. (ed.). *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City, University of Iowa Press, 1996.

HOOFT, Anuschka, van ‘t. *The ways of the water. A reconstruction of Huastecan Nahua society through its oral tradition*, Leiden, Leiden University Press, 2007.

HOOFT, Anuschka, van 't, y José CERDA ZEPEDA. *Lo que relatan de antes. Cuentos tének y nahuas de la Huasteca*, Pachuca, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, 2003.

HORNBORG, Alf. “La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana”, en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 60-79.

HUMBOLDT, Alejandro, de. *Ensayo político de la Nueva España*, México, Porrúa, 2004.

HUMBOLDT, Alexander, von. *Cosmos*, Tomo I, en Miguel Ángel Miranda (selección y notas) “El Cosmos de Humboldt”, *Geocrítica. Cuadernos críticos de Geografía humana*, Barcelona, 1977.

HUSSERL, Edmund. *La Tierra no se mueve*, Madrid, Universidad Complutense, 1995.

ICHON, Alain. *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1990.

ITA RUBIO, Lourdes, de. *Viajeros isabelinos en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoana de San Nicolás Hidalgo, 2001.

IWANISZEWSKI, Stanislaw. “La arqueología y la astronomía en Teotihuacan”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, 269-290.

IWANISZEWSKI, Stanislaw. “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales de la Iztaccihuatl y el Popocateptl” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, 113-147.

KUBLER, George. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

La Biblia, Navarra, Ediciones paulinas, Editorial Verbo Divino, 1988.

LENKERSDORF, Gudrun. *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 2001.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. *The peasants of Languedoc*, Illinois, University of Illinois Press, 1977.

LIVERMAN, Diana y Altha CRAVEY. “Geographic Perspectives on Mexican Regions”, en Eric van Young (ed.), *Mexico's Regions: Comparative History and Development*, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, University of California, 1992, pp. 39-58.

LOCKHART, James. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

LOMNITZ, Claudio. “Alcohol y etnicidad en la Huasteca potosina”, en Agustín Ávila Méndez y Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Cuextecapan, lugar de bastimentos. IV Encuentro de Investigadores de la Huasteca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1991, pp. 107-116.

LOMNITZ, Claudio. *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz, Planeta, 1995.

LOMNITZ, Claudio. “Regions and regionalism”, en Michael S Werner (ed.), *Encyclopedia of Mexico. History, society and culture*, vol. II, Chicago-London, Fitzroy Dearborn Publishers, 1997; pp. 1242-1248.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, pp. 476-507.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, tomo I, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

LORENZANA, Ascencio. “El huasteco que se puso las ropas del rayo”, en *Relatos Huastecos. Ant’ilabti tenek*, recopilación de Ángela Ochoa, México, Secretaría de Educación Pública, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2002, p. 8-11.

MADERUELO, Javier (dir.) *Paisaje y pensamiento*, Madrid, Abada Editores, 2006.

MARTÍNEZ ASSAD, Carlos. *El laboratorio de la revolución: el Tabasco garridista*, México, Siglo XXI, 1979.

MARTÍNEZ ASSAD, Carlos. “Historia regional, un aporte a la nueva historiografía”, en Gisela von Wobeser, *El historiador frente a la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, pp. 121-129.

MARTÍNEZ DE JESÚS, Francisco y María Luisa HERRERA CASASUS. “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, 1994, pp. 92-99.

MARTÍNEZ DE JESÚS, Francisco y María Luisa HERRERA CASASUS. “El origen del maíz” en *Relatos Huastecos, Ant’ilabti tenek*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 1994, pp. 70-75.

MATEO RODRÍGUEZ, José Manuel. *Geografía de los paisajes. Primera parte: paisajes naturales*, La Habana, Universidad de La Habana, Facultad de Geografía, 2002.

- MEADE, Joaquín.** *La Huasteca. Época antigua*, México, Editorial Cossío, 1942.
- MEADE, Joaquín.** *Breves datos históricos de Coxcatlán, San Luis Potosí*, Ciudad Valles, Imprenta Robledo, 1964.
- MEADE, Joaquín.** *Historia de Valles. Monografía de la Huasteca potosina*, San Luis Potosí, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, 1970.
- MEADE ESTEVA, Mercedes.** *La Huasteca potosina en la época colonial, siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1983. (Tesis de Licenciatura en Historia)
- MELVILLE, Elinor G. K.** *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la Conquista de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- MENDEVILLE, Peter.** *La jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles (1700-1800)*, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1976.
- MENDOZA VARGAS, Héctor, Pedro S. URQUIJO, Narciso BARRERA BASSOLS y Gerardo BOCCO,** “México y el cambio geográfico: dos siglos de Historia (1810-2010), en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, tomo II, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2007, pp. 135-152.
- MENEGUS BORNEMANN, Margarita.** *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- MOLANO BARRERO, Joaquín.** *Ensayo de interpretación social de una catástrofe ecológica*, Villa de Leiva, Biblioteca Luis Ángel Arango (Digital), 2007. <http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/vleiva/p15-21.htm>
- MONROY CASTILLO, María Isabel y Tomás CALVILLO UNNA,** *Breve historia de San Luis Potosí*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- MORENO TOSCANO, Alejandra.** *Geografía económica de México (siglo XVI)*, México, El Colegio de México, 1968.
- MORIN, Claude.** *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII: crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- MOTOLINIA, Toribio.** *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1995.
- NASH, Catherine.** “Landscapes”, en Paul Cloke, Philip Crang y Mark Goodwin (eds.), *Introducing Human Geographies*, London, Arnold Publishers, 1999, pp. 217-225.
- NAVARRETE, Federico.** *Las relaciones interétnicas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2004.
- NOYOLA, Inocencio.** “Comercio y estado de guerra en la Huasteca potosina, 1810-1821”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*,

México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp. 41-58.

OCHOA, Ángela. “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, 1995, pp. 121-128.

OCHOA, Ángela. “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, 2000, pp. 100-123

OCHOA, Ángela. “Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagado entre los teenek potosinos”, en *Estudios de Cultura Maya*, México, volumen XXIII, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2003, pp. 73-94.

OCHOA, Lorenzo. *Frente al espejo de la memoria, la costa del Golfo al momento del contacto*, San Luis Potosí, Instituto de Cultura del Estado de San Luis Potosí, Consejo Nacional para Cultura y las Artes, 1999.

OCHOA, Lorenzo. *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.

OCHOA, Lorenzo. *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

OCHOA, Lorenzo y Gerardo GUTIÉRREZ. “Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huastecos”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, volumen 33, 1996-1999, pp. 91-163.

OJEDA RIVERA, Juan F. “Percepciones identitarias y creativas de los paisajes marianos” en *Scrita Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. IX, número 187, Barcelona, 2005. www.ub.es/geocrit/sn/sn_187.htm

ORTEGA CANTERO, Nicolás. *Geografía y cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

PEÑA, Guillermo, de la. *Cambio regional, mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco*, México, El Colegio de Jalisco, 1986.

PEÑA, Guillermo, de la. “Los estudios regionales”, en Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. Las cuestiones medulares (etnología y antropología social)*, volumen 4, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, pp. 629-674.

PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel. *La huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1983. (Tesis de Licenciatura en Etnohistoria)

PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel. *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Archivo General de la Nación, 2001.

PITARCH RAMÓN, Pedro. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

PORTO GONCALVES, Carlos Walter. *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI.

PUIG, Henri. *Vegetación de la Huasteca. Estudio fitogeográfico y ecológico*, México, Institut Français Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération (ORSTOM), Instituto de Ecología A.C., Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), 1991.

QUEZADA, Sergio. *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, México, El Colegio de México, 1993.

RACINE, Jean Bernard y Olivier WALTHER. “Geografía de las religiones”, en Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (directores), *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona, Anthropos, UAM-Iztapalapa, 2006, pp. 481-505.

RAFFESTIN, Claude. *Pour une géographie du pouvoir*, París, Librairies Techniques, 1980.

RAMÍREZ DÍAZ, Filiberto. *La organización territorial del señorío de Oxitipa. Siglo XVI*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000. (Tesis de Licenciatura en Etnohistoria)

RAMÍREZ RUIZ, Marcelo. “Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios, en Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Geografía, 2007, pp. 168-227.

RANGEL SILVA, José Alfredo y Flor de María SALAZAR MENDOZA. “Élites, territorialidad y fragmentación política: la Provincia Huasteca de 1823”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp. 59-92.

REINA, Leticia. “Historia regional e historia nacional” en *Historias. Revista de la dirección de estudios históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, número 29, octubre 1992-marzo 1993, pp. 131-141.

REINA, Leticia. *Las rebeliones campesinas en México*, México, Siglo XXI, 1980.

Relatos Huastecos, an t'ilabti tenek, México, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

RELPH, Edward. *Rational landscapes and humanistic geography*, Londres, Barnes and Noble Books, 1981.

REYES, Humberto, Miguel AGUILAR ROBLEDO, Juan Rogelio AGUIRRE RIVERA, Irma TREJO. “Cambios en la cubierta vegetal y uso del suelo en el área del proyecto Pujal-Coy, San Luis Potosí, México, 1973-2000”, en *Investigaciones geográficas, Boletín del Instituto de Geografía UNAM*, núm 59, 2006, pp. 26-42.

REYES GARCÍA, Cayetano. *El altepetl, origen y desarrollo. Construcción de la identidad regional náhuatl*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.

RODRÍGUEZ, Josué. “Proyecto Pujal-Coy II Fase y realidades de los nuevos centros de población ejidal del estado de San Luis Potosí, establecidos dentro del área del proyecto”, en Agustín Ávila y Jesús Ruvalcaba (coords.), *Cuextecapan, Lugar de bastimientos. IV Encuentro de Investigadores de la Huasteca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1991, pp. 69-78.

ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles. *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996.

ROJAS, Beatriz. “Historia regional” en Gisela von Wobeser (coord.), *Cincuenta años de investigación histórica en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad de Guanajuato, 1998, pp. 313-319.

RUVALCABA MERCADO, Jesús. “La agricultura de roza en la Huasteca, ¿suicidio o tesoro colectivo?”, en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Tamaulipas, 2004, pp.153-189.

RUVALCABA MERCADO, Jesús. “Vacas, mulas, azúcar y café; los efectos de su introducción en la Huasteca, México”, en *Revista española de Antropología Americana*, Universidad Complutense de Madrid, núm. 26, 1996, pp. 121-141.

RUVALCABA MERCADO, Jesús, Juan Manuel PÉREZ ZEVALLOS y Octavio HERRERA (coords.). *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Tamaulipas, 2004.

RUBIAL, Antonio. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.

RZEDOWSKI, Jerzy. *Vegetación de México*, México, Limusa, 1978.

SACK, Robert D. “El significado de territorialidad”, en Pedro Pérez Herrero(comp.), *Región e Historia en México (1700-1850)*, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991, (Antologías universitarias), pp. 194-204.

SAHAGÚN, Bernardino, de. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1997.

SALINAS SANDOVAL, María del Carmen. “Rebelión indígena en la Huasteca potosina. 1879-1882”, en *Documentos de investigación*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2003, pp. 1-24.

SAN VICENTE DE PAULA [WITTE], Nicolás, de. “Parecer de fray Nicolás de San Vicente de Paula de la orden de San Agustín, sobre el modo que tenían de tributar los indios en tiempo de la gentilidad, Mextitlán, a 27 de agosto de 1554”, en *Epistolario de la Nueva España*, XV, México, Porrúa, 1964.

SAUER, Carl O. “La morfología del paisaje” en Joaquín Bosque Maurel y Francisco Ortega Alva, *Comentario de textos geográficos. Historia y crítica del pensamiento geográfico*, Oikos-tau, Barcelona, 1995, pp. 91-95.

SAUER, Carl O. "The Personality of Mexico", *Geographical Review*, XXXI, 1941, pp. 353-364.

SCOTT, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Era, 2000.

SERRANO ÁLVAREZ, Pablo. "Interpretaciones de la historiografía regional y local mexicana, 1968-1999. Los retos teóricos, metodológicos y líneas de investigación", en *Revista de Historia Regional*, número 6(2), invierno 2001, pp. 113-125.

SEVILLA, Isidoro, de. *Etimologías*, notas e índices de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, vol. II.

SOCHAVA, Viktor B. "The study of geosystems: the current stage in complex Physical Geography", *International Geography*, 1, 1972, pp. 298-301.

STRESSER-PÉAN, Guy. "Montagnes calcaires et sources vauclusiennes dans la région des indiens huastèques de la région de Tampico", en *Revue de l'Histoire des Religions, Annales du Musée Guimet*, París, Presses Universitaires de France, 1952 (sobretiro).

STRESSER-PÉAN, Guy. *El Códice Xicotepec. Estudio e interpretación*, México, Gobierno del Estado de Puebla, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 1995.

STRESSER-PÉAN, Guy. *San Antonio Nogalar. La sierra de Tamaulipas y la frontera noreste de Mesoamérica*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis Potosí, Universidad Autónoma de Tamaulipas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000.

STRESSER-PÉAN, Guy y Claude STRESSER-PÉAN. *Tamtok, sitio arqueológico huasteco. Su historia, sus edificios*, colaboración de Alain Ichon, tomo I, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2001.

SULLIVAN, John. "La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI", en *Estudios de Historia Novohispana*, , volumen XVI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, pp. 35-55.

TAPIA ZENTENO, Carlos de. *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca. Con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985.

TENA, Rafael (paleografía y traducciones). *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes 2002.

TIEDJE, Kristina. *Mapping Nature, Constructing Culture: The Cultural Politics of Place in the Huasteca, Mexico*, Eugene, Oregon University, 2004. (PhD Dissertation in Antropology)

TODOROV, Tzvetan. *La Conquista de América, el problema del otro*, México, Siglo XXI, 2001.

TOLEDO, Alejandro. *Agua, hombre y paisaje*, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología, 2006.

TOSCANA APARICIO, Alejandra. “La incorporación y representaciones espaciales del Nuevo Mundo en el Viejo Mundo”, en *Investigaciones geográficas, Boletín del Instituto de Geografía*, UNAM, número 59, 2006, pp. 113-122.

TOUSSAINT, Manuel. *La Conquista de Pánuco*, México, El Colegio Nacional, 1948.

TOUSSAINT, Manuel. “Conquista de la Huasteca por los mexicanos”, en Lorenzo Ochoa, *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, pp. 158-163.

TROLL, Carl. “Ecología del paisaje”, en *Gaceta Ecológica*, julio-septiembre, no. 68, Instituto Nacional de Ecología, México, 2003, pp. 71-84.

URQUIJO TORRES, Pedro Sergio. *La montaña, el templo y la iglesia. Organización del espacio urbano de la Nueva España, siglo XVI. El caso de Tamuín en la Huasteca Potosina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004. (Tesis de Licenciatura en Historia)

URQUIJO TORRES, Pedro Sergio. “Naturaleza y religión en la construcción de la identidad de los teenek potosinos. La perspectiva de paisaje” en *Espacio Tiempo. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, número 1, 2008 (en prensa).

VALLE, Julieta (et. al.). “Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca”, en Alicia Barabás (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomo II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 161-219.

VALLE, Julieta (et. al.). “Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del Trueno (La Huasteca)” en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, tomo II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 211-340.

VAN DER HAMMEN, María Clara. *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana*, Bogotá, TROPENBOS Colombia, 1992.

VETANCOURT, Agustín, de. *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos y religiosos de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, México, Porrúa, 1971.

VILLA DE MEBIUS, Rosa Helia. *San Luis Potosí, una historia compartida*, México, Instituto Mora, 1988.

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro. “La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos”, en *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, Tusquets Editores, 2002, pp. 47-74.

WESTHEIM, Paul. *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

WOMACK, John. *Zapata y la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI, 1980.

YOUNG, Eric, van. *Hacienda and Market in 18th Century Mexico: The rural economy of the Gudalajara Region (1675-1820)*, Berkeley, University of California Press, 1981.

ZARAGOZA OCAÑA, Diana. *La Huasteca siglos XV y XVI: propuesta de subáreas culturales, Tamohi como estudio de caso*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003. (Tesis de Doctorado en Antropología)

ZAVALA, Silvio. “Nuño de Guzmán y la esclavitud de los indios”, en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol.1, núm. 3, enero-marzo, 1952, pp. 411-428.